

POLSKIE TOWARZYSTWO ORIENTALISTYCZNE

PRZEGLĄD ORIENTALISTYCZNY

Kwartalnik

Wydano z dotacji
Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego
i środków finansowych
Polskiego Towarzystwa Orientalistycznego

Nr 1–2 (265–266) WARSZAWA 2018

WYDAWNICTWO PTO

KOMITET REDAKCYJNY

Redaktor naczelny – dr hab. Agata Bareja-Starzyńska
Członkowie – prof. dr hab. Janusz Danecki, dr hab. Iwona Kordzińska-Nawrocka,
dr hab. Iwona Kraska-Szlenk, dr Małgorzata Religa, dr Magdalena Rodziewicz,
prof. dr hab. Danuta Stasik, dr Jacek Woźniak

RECENZENCI (od 2016)

Prof. dr hab. Anna Barska (Uniwersytet Opolski),
dr hab. Jerzy Bayer (Uniwersytet Jagielloński),
dr hab. Marek Baraniak (Uniwersytet Warszawski),
dr Adam Bednarczyk (Uniwersytet im. Mikołaja Kopernika),
dr Monika Browarczyk (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza),
dr Włodzimierz Cieciora (Uniwersytet Warszawski),
prof. dr hab. Marek Dziekan (Uniwersytet Łódzki),
dr Marzena Godzińska (Uniwersytet Warszawski),
dr Marcin Grodzki (Uniwersytet Warszawski),
dr hab. Arkadiusz Jabłoński (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza),
dr Stanisław A. Jaśkowski (Uniwersytet Warszawski),
dr Shahla Kazimova (Uniwersytet Warszawski),
dr Mateusz M. Kłagisz (Uniwersytet Jagielloński),
prof. dr hab. Izabela Kończak (Uniwersytet Łódzki),
prof. dr hab. Anna Krasnowolska (Uniwersytet Jagielloński),
dr Marcin Krawczuk (Uniwersytet Warszawski),
prof. dr hab. Ewa Machut-Mendecka (Uniwersytet Warszawski),
prof. dr hab. Tadeusz Majda (Uniwersytet Warszawski),
prof. dr hab. Alfred F. Majewicz (Uniwersytet Mikołaja Kopernika),
prof. dr hab. Marek Mejor (Uniwersytet Warszawski),
dr Mirosław Michalak (Uniwersytet Warszawski),
prof. dr hab. Barbara Michalak-Pikulska (Uniwersytet Jagielloński),
dr hab. Joanna Modrzewska-Leśniewska (Szkoła Główna Handlowa),
dr Piotr Nykiel (Uniwersytet Jagielloński),
prof. dr hab. Katarzyna Pachniak (Uniwersytet Warszawski),
dr hab. Józef Pawłowski (Uniwersytet Warszawski),
dr hab. Marek Piela (Uniwersytet Jagielloński),
dr Magdalena Pinker (Uniwersytet Warszawski),
prof. dr hab. Jadwiga Pstrusińska (Uniwersytet Warszawski),
dr Jan Rogala (Uniwersytet Warszawski),
dr hab. Ewa Rynarzewska (Uniwersytet Warszawski),
dr Marcin Rzepka (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie),
dr hab. Sven Sellmer (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza),
prof. dr hab. Ewa Siemienieć-Golaś (Uniwersytet Jagielloński),
prof. dr hab. Jolanta Sierakowska-Dyndo (Uniwersytet Warszawski),
dr hab. Krzysztof Stroński (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza),
dr Anna Sulimowicz (Uniwersytet Warszawski),
dr hab. Jerzy Tulisow (Uniwersytet Warszawski),
dr Anna Trynkowska (Uniwersytet Warszawski),
dr Izabela Will (Uniwersytet Warszawski),
mgr Sylwia Witkowska (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza),
mgr Małgorzata Wróblewska (Uniwersytet Warszawski),
prof. dr hab. Ewa Zajdler (Uniwersytet Jagielloński),
dr Agnieszka Zastawna-Templin (Uniwersytet Warszawski)

Redakcja językowa

Zespół (język polski), Steve Jones (język angielski)

Kronika

dr Magdalena Rodziewicz

Sekretarz

dr Zuzanna Augustyniak

Okladka

Wanda Winkowska-Siennicka

Adres redakcji

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

Nakład 200 egz.



Realizacja wydawnicza:
Dom Wydawniczy ELIPSA
ul. Inflancka 15/198, 00-189 Warszawa
tel. 22 635 03 01, e-mail: elipsa@elipsa.pl,
www.elipsa.pl

GOŚCINNOŚĆ W KULTURZE/KULTURACH MAGHREBU

ABSTRACT: The paper attempts to investigate hospitality in various dimensions and contexts. The introduction includes a description of terminology in Polish and French, together with the relationship between hospitality and culture.

The next part focuses on hospitality analysed from the point of view of philosophy, anthropology and sociology. The general discussion of hospitality as a wide sociocultural phenomenon serves as a basis for the presentation of constructs connected with places both private and public, architecturally specific, and inspired by religion, tradition and culture. The realistic dimension expressed in ceremonies connected with hospitality, celebrations and gift exchanges turns out to be significant. Apart from that, relations between the host and the guest, the behaviour of both, as well as binding formulas are described. Various modes of hospitality are also depicted: private and semi-public, as well as the link between hospitality and tourism.

KEYWORDS: Maghreb, hospitality, gift, honour

WPROWADZENIE

Położenie geograficzne krajów Maghrebu¹(Algieria, Tunezja i Maroko) nad Morzem Śródziemnym sprzyjało osiedlaniu się różnych ludów już w czasach starożytnych. Notuje się ślady obecności kultury fenickiej, kartagińskiej, rzymskiej, bizantyjskiej, wandaliskiej, tureckiej, a także europejskiej – zwłaszcza francuskiej i hiszpańskiej². Obszar ten zamieszkują przede wszystkim Berberowie (rdzenni mieszkańcy), nazywający siebie *Amazigh* (l.mn. *Imazighen*) – „ludźmi wolnymi” i Arabowie, którzy przybyli w VII wieku, narzucając tubylcom stopniowo islam i język. Berberowie są grupą etnicznie zróżnicowaną. W Algierii zasiedlają Kabyle (Kabylowie), Góry Szauja (Górale Szauja), Mzab (Mzabici) i Góry Hoggar (Tuaregowie); w Tunezji wyspę Dżerbę i regiony górskie, m.in. Tataouine, Matmata; w Maroku góry Rifu, Wysoki i Średni Atlas oraz Anty-Atlas.

Tematem poniższych rozważań jest gościnność wynikająca z tradycji, kultury i religii, powiązana ze sferą życia prywatnego i sferą publiczną, a także z turystyką³. Gościnność jako obowiązek społeczny i forma miłosierdzia religijnego jest w świecie praktyką

¹ Termin Maghreb (arab. *El Maghrib* – ‘zachód’) w szerokim rozumieniu obejmuje kraje leżące w Północnej Afryce – Algierię, Tunezję, Maroko, Libię, Mauretanię i Saharę Zachodnią. Natomiast jego wąskie rozumienie odnosi się do Algierii, Tunezji i Maroka.

² Tunezja pozostawała pod protektoratem Francji w latach 1881–1956, Maroko zostało podzielone w 1912 roku między Francję i Hiszpanię, i taki stan obowiązywał do 1956 roku. Natomiast status Algierii zmieniał się wielokrotnie. W 1830 roku Francuzi opanowali nieliczne punkty na wybrzeżu. Dopiero w 1834 roku utworzono kolonię algierską, która w 1848 stała się departamentem zamorskim. Wolność uzyskała w 1962 roku. Zob.: Aleksandra Kasznik-Christian, *Algieria*, Wydawnictwo TRIO, Warszawa 2006.

³ W prezentacji problemu wykorzystano literaturę przedmiotu, a także własne doświadczenia. Autorka wiele lat mieszkała w krajach Maghrebu, a gościnność mieszkańców tego regionu jest jej znana nie tylko z opracowań, ale także z autopsji.

uniwersalną sięgającą głębokiej przeszłości. Występuje już u Homera⁴, można ją obserwować przez tradycje judaizmu, chrześcijaństwa⁵, islamu⁶ aż do Kanta i jego projektu wiecznego pokoju: „prawo obywatelstwa świata powinno być ograniczone do warunków powszechnej gościnności”⁷. Immanuel Kant nazywa to prawem do odwiedzin, bez szczególnych dodatkowych uprawnień, na zasadzie wspólnego posiadania ziemi. Dzięki temu ludzie mogą wchodzić we wzajemne przyjacielskie relacje. Gościnność łączyła się zawsze z systemem społecznym i politycznym. Wyrażała wartość społeczną i moralną, umożliwiając tym samym jednoczenie społeczeństwa.

WOKÓŁ KATEGORII GOŚCINNOŚCI

Wokół rozumienia gościnności podejmowane są debaty w różnych dyscyplinach naukowych – filozofii, socjologii, antropologii, historii, literaturoznawstwie czy marketingu. Ta wielopostaciowość powoduje rozbieżności w definiowaniu, ale wspólną istotą dociekań pozostaje kontekst i środowisko gościnności. W *Słowniku języka polskiego* gościnność opisana jest jako „serdeczność okazywana gościom; gościnne przyjęcie; bezinteresowna, serdeczna, wylewna gościnność”⁸. Natomiast w języku francuskim gościnność jest niejednoznaczna. Oznacza bowiem ofiarowanie schronienia, pożywienia, ochronę przybywających przez przyjmujących, szczodrość i bezinteresowność wobec przyjmowanego pod swój dach, a także wskazuje na prawo wzajemności⁹. W *Słowniku języka francuskiego Larousse* można przeczytać, że gościnność jest synonimem szlachetności, dobrej woli, serdeczności w sposobie przyjmowania i traktowania swoich gości. Gościnność przejawia się jako wymiana dóbr między dwiema stronami, oparta na wartościach społecznych takich jak np. szlachetność, wzajemny szacunek, wzajemna pomoc, przyjęcie serdeczne, itp.¹⁰.

Gościnnością zajmują się, jak już wspomniano, różne dyscypliny. Liczne definicje gościnności zwracają uwagę na ideę dzielenia się, którą szczególnie akcentuje Paul Ricoeur na gruncie filozofii. Przywołuje formułę „dzielenia siebie” (*partager le chez soi*), która tłumaczy postawę szlachetności ze strony gospodarza wobec gościa¹¹. Formuła „dzielenia siebie” zawiera dwa podstawowe wymiary gościnności: gościnność oferowaną dla przyjemności i z poczucia obowiązku¹².

⁴ Homer, *Odyseja*, tł. Lucjan Siemieński, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1981 (zob.: Pieśń pierwsza, w. 428–432, s. 21–22; Pieśń czwarta, w. 34–35, s. 62; Pieśń piąta, w. 121–122, s. 93; Pieśń szósta, w. 208–212, s. 116; Pieśń ósma, w. 518–521, s. 154–155; Pieśń dwudziesta pierwsza, w. 322–323, s. 392).

⁵ *Biblia Tysiąclecia. Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Wydawnictwo Pallottinum. Poznań–Warszawa 1980 (zob.: Księga Rodzaju, 18, 1–33, s. 37; 19, 1–29, s. 38; Księga Sędziów, 17, 7–13, s. 248; Księga Królewska, 17, 8–24, s. 331–332).

⁶ *Koran*, tł. Józef Bielawski, PWN, Warszawa 1986 (zob.: Sury: Skrucha, IX, w. 6, s. 222; Hud, XI, w. 78, s. 272; Podróż nočna, XVII, w. 26, s. 337; Rozpraszające LI, w. 24–27, s. 627; Zebranie LIX, w. 9, s. 659–660; Człowiek, LXXVI, w. 8, s. 702).

⁷ Immanuel Kant, *O wiecznym pokoju. Zarys filozoficzny*, tł. Feliks Przybylak, wstęp i red. K. Bał, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1993, s. 49.

⁸ Mieczysław Szymczak, (red.) *Słownik języka polskiego*, t.1, PWN, Warszawa 1978, s. 684.

⁹ Paul Robert, *Hospitalité*, w: A. Rey, J. Rey-Debove (red.), *Le Petit Robert. Dictionnaire de la langue française*, t.1, Le Robert, Paris 1984, s. 941.

¹⁰ *Nouveau Larousse Encyclopédique. Dictionnaire en 2 volumes*, t.1, Larousse, Paris 2003, s. 767.

¹¹ Paul Ricoeur, *Etranger, moi-même*, 1997, http://www.ssffr.org/offres/file_inline_src/56/56_P_15501_1.pdf [2.07.2016].

¹² *Ibidem*.

Jacques Derrida definiuje gościnność jako przyjęcie obcego, jako spotkanie bezwarunkowe, pozbawione jakichkolwiek pytań o tożsamość, język, kulturę¹³. Inaczej mówiąc, gościnność jest formą relacji bezwarunkowej, która wytwarza się między gospodarzem a jego gościem bez oczekiwania na rewanż. Gościnność występuje u niego na rozmaitych poziomach: osobistym, gdzie obcy jest zapraszany przez gospodarza, i na poziomie instytucjonalnym. Ujmuje ją w kontekście władzy, a tym samym wskazuje na dyskurs dominacji. Zauważa, że jest pojęciem mocno zakorzenionym w państwowym porządku prawnym, a także społeczno-kulturowym. J. Derrida rozróżnia prawo gościnności i obowiązek gościnności. A także proponuje określenia „gościnność absolutna” i „gościnność warunkowa”. Pierwsza, nakazuje przyjmowanie nieznanego, obcego i nie podlega regułom, albowiem jest to zaproszenie bez zobowiązań. Natomiast druga podporządkowana jest pewnym regułom. W związku z tym gość musi *a priori* podporządkować się i przyjąć pewne obowiązki. Ten typ gościnności można zaproponować członkom rodziny, osobom bliskim.

Francuski antropolog Alain Montandon pisząc o gościnności stawia pytanie dotyczące innego, obcego. Osoby nieznaney, pochodzącej z zewnątrz, niezorientowanej w stylu życia miejsca, do którego przybyła; osoby posługującej się innym językiem, o innych przyzwyczajeniach i obyczajach. Jej niezwykłość może powodować domysły, że obcy mógłby być istotą boską – czyli stanowić zarówno zagrożenie jak i dar. Tym samym relacje gość–gospodarz są asymetryczne¹⁴. Ofiarować gościnę to przekazać jakąś rzecz komuś, tzn. ofiarować coś z siebie. Gościnność sytuuje się poza usługą¹⁵. Słowa gościnność i sposób przyjmowania niekiedy używane są jako synonimy. Niektórzy badacze podkreślają ludzki wymiar przyjęcia, zwłaszcza w kontekście usług. Gościnność jednak ma szersze spektrum, albowiem nie ogranicza się do usług, ale jest prawdziwym darem¹⁶.

Z perspektywy socjologicznej gościnność traktowana jest jako fakt społeczny, produkt społeczeństwa w danym momencie, swoisty ryt przejścia, by użyć formuły Arnolda van Gennepa¹⁷. Marcel Mauss w *Szkicu o darze* opisuje system świadczeń całościowych i przeciwświadczeń (*contre-prestations*), które rządzą cyklem wymian o charakterze dobrowolnym i jak się wydaje swobodnym i darmowym. Wymiana, o której pisze Marcel Mauss obejmuje nie tylko dobra konsumpcyjne czy przedmioty użyteczne ekonomicznie, ale także odnosi się do uprzejmości, uczt, obrzędów, tańców, świąt. Szczególnie potlacz¹⁸ (dosł. ‘konsumować, spożywać’) określa ten system całkowitych świadczeń, który mieści w sobie rywalizację i destrukcję dóbr. Traktując dar jako fakt społeczny powiązany z instytucjami religijnymi, prawnymi i politycznymi uosabia wyraźne zna-

¹³ Jacques Derrida, *Gościnność nieskończona*, tł. Paweł Mościcki, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 2004, nr 3, s. 257.

¹⁴ Alain Montandon, *Introduction*, w: A. Montandon (red.), *Le livre de l'hospitalité. Accueil de l'étranger dans l'histoire et les cultures*, Bayard, Paris 2004, s. 17–18.

¹⁵ Ibidem, s. 18.

¹⁶ Alain Montandon, *Lieux d'hospitalité; Hospices, hôpital, hostellerie*, Presses Universitaires, Clermont Ferrand 2001, s. 24–25.

¹⁷ Arnold van Gennep, *Obrzędy przejścia*, tłum. Beata Biały, PIW, Warszawa 2006.

¹⁸ Potlacz jest obrzędową formą wymiany dóbr i osiągnięcia prestiżu społecznego przez jednostki i grupy. Potlacz cechuje obowiązek dawania, przyjmowania i odwzajemniania świadczeń. Zob: M. Mauss, *Szkic o darze*, w: Marcel Mauss, *Socjologia i antropologia*, tł. Krzysztof. Pomian, Wydawnictwo KR, Warszawa 2001, s. 167–173; Michał. Buchowski, *Potlacz*, w: Z. Staszczak (red.) *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne*, PWN, Warszawa – Poznań 1987, s. 288–289.

miona gościnności, ale nie bezinteresownej, a niekiedy wymuszanej i wyrachowanej¹⁹. Alain Montandon stwierdza, że współczesne społeczeństwa zachowują niektóre praktyki archaiczne, o których pisał m.in. Marcel Mauss. Zlekceważenie obowiązku odwzajemnienia zaproszeń narusza ustanowioną spójność społeczną w systemie wzajemności i tym samym może wywołać utratę twarzy²⁰.

Anne Gotman określa gościnność jako obowiązek wolnej zgody, przynależnej do sfery daru, który wyklucza kalkulację. Wskazuje na gościnność o znamionach faktu społecznego, sposobie życia, określaną regułami, rytami, prawem i praktyką społeczną²¹. Francuska socjolożka sens gościnności ukazuje jako spotkanie z innym, relacje między solidarnością i kooperacją z jednej strony, ostrożnością i dystansem z drugiej. Poprzez badanie konkretnych relacji, które nakazują gościnność, zwłaszcza w sferze domowej, badaczka analizuje problem właściwy tej praktyce społecznej opartej na asymetrii i terytorializacji, a także na źródle konfliktów, kompromisów, ofiar i bogactwa. Przede wszystkim tłumaczy nasz stosunek wobec obcego. Gościnność jest zawsze odpowiedzią na brak, żądaniem, potrzebą, wykazem solidarności, stanowiącym jakość społeczną przed porządkiem indywidualnym. Gościnność jest otwarciem na innych oraz dzieleniem się z innym²².

Procesy globalizacyjne zmieniły istotę gościnności. Trafnie tę kwestię ujmuje A. Gotman wskazując na transformację gościnności w prawo, co powoduje naruszenie istoty gościnności i wywołuje skutki negatywne z punktu widzenia więzów społecznych w relacjach między jednostkami, które były zaangażowane w praktykę gościnności. Skodyfikowana gościnność prowadzi do utraty swojego pierwszego wymiaru otwartości wobec innego, zaniku więzi społecznych naznaczonych świętością²³.

Marie-Claire Grassi podkreśla znaczenie gestu gościnności, który nie jest ani wymuszony, ani spontaniczny. Przywołuje szczególne gesty zadośćuczynienia, ochrony w świecie gdzie obcy początkowo nie ma miejsca. Gościnność prezentuje się jako niepewny i niebezpieczny most powstały między dwoma światami: światem wewnętrznym i światem zewnętrznym. Próbą zrównania na poziomie jego wyzwania jest przejście, abolicja przestrzeni, penetracja terytoriów. Wczoraj jak i dzisiaj te przejścia plasują się jako znaki dwuznaczne²⁴. Jak pisze A. Montandon, gest ukrywa niebezpieczeństwo i zagrożenie, które niosą obawę i lęk²⁵.

W badaniach społecznych coraz więcej uwagi poświęca się gościnności turystycznej, zjawisku specyficznych relacji między gościem i gospodarzem. Termin gościnność turystyczna jest „opinią turystów dotycząca spotkań w miejscu, w którym uznani zostali za obcych”²⁶. Definicja ta wskazuje, że gościnność dzisiaj jest stosowana pośrednio w celu zainteresowania się turystyką w danym społeczeństwie. Należy rozróżnić aspekt ludzki i aspekt handlowy gościnności. Transakcje gościnności odpowiadają potrzebom

¹⁹ Marcel Mauss, op. cit.

²⁰ A. Montandon, *Le livre de l'hospitalité*, op. cit., s. 18.

²¹ Anne Gotman, *Le sens de l'hospitalité. Essai sur les fondements sociaux de l'accueil de l'autre*, PUF, Paris 2001, s. 1–2.

²² Ibidem, s. 3–4.

²³ Ibidem.

²⁴ Marie-Claire Grassi, *Passer le seuil*, w: A. Montandon (red.), *Le livre de l'hospitalité. Accueil de l'étranger dans l'histoire et les cultures*, Bayard, Paris 2004, s. 21.

²⁵ Alain Montandon, *Lieux d'hospitalité*, op. cit., s. 14.

²⁶ Yves Cinotti, *L'hospitalité touristique au service des destinations*, http://yvcinotti.free.fr/Documents/Champlain_Cinotti_2008.pdf [30.01.2017].

ekonomicznym, społecznym, kulturowym, a nawet niekiedy i politycznym, ale interakcja gościnności jest uznaniem obcego. A. Montandon stwierdził m.in., że w turystyce poprzez pieniądze dąży się do instrumentalizacji gościnności²⁷. Badania istoty gościnności na gruncie filozofii, socjologii czy antropologii mogą być wykorzystane dla zrozumienia gościnności turystycznej.

Gościnność stanowi część tych wartości, które składają się na kulturę, pojęcia różnie definiowanego w socjologii, antropologii i innych dyscyplinach. Inspiracją podjętych rozważań stała się definicja Antoniny Kłoskowskiej: „kultura jest to względnie zintegrowana całość obejmująca zachowania ludzi przebiegające według wspólnych dla zbiorowości społecznej wzorów wykształconych i przyswojonych w toku interakcji oraz zawierające wzory tych zachowań”²⁸. To szerokie rozumienie kultury zawiera również definicja przyjęta przez UNESCO: „kultura w znaczeniu najszerszym powinna być postrzegana jako zespół cech duchowych i materialnych, intelektualnych i uczuciowych, charakteryzujących społeczeństwo lub grupę społeczną. Obejmuje ona oprócz sztuki i literatury, sposoby życia, formy wzajemnego współżycia, systemy wartości, tradycje i wierzenia”²⁹. W obydwu definicjach kultura określana jest przez cechy wspólne dla grupy, które pozwalają na jej identyfikację i dyferencjację wobec innych. Wskazują na te cechy i ich aspekty, które są wspólne dla wszystkich jednostek tworzących kulturę. Inaczej mówiąc, w kulturze skupiają się jak w soczewce wartości moralne, wierzenia, język, obyczaje oraz tradycje, czyli to, co ma wymiar rzeczywisty i symboliczny. Gościnność jest zatem częścią tych wartości, które tworzą kulturę. Dlatego można ją postrzegać jako wartość moralną, społeczną, kulturową i religijną, która charakteryzuje wspólnotę albo terytorium. Gościnność jest tą jakością, która identyfikuje i różnicuje grupę.

Gościnność wyrasta z różnych źródeł o charakterze społecznym i kulturowym. Sposób jej okazywania odsłania relacje z innym, obcym, osobą bezdomną. W tych relacjach ważne wydają się koncepcja gościnności jak i jej praktykowanie. Gościnność może być traktowana jako maniera życia grupy, w której obowiązują zasady, obrzędy i prawa. Natomiast z punktu widzenia działania gościnność jest rozumiana jako szeroki sektor aktywności, który uwidacznia sposób przyjmowania obcych i szeroko rozumiane interakcje.

W odniesieniu do gościnności znaczące stają się miejsca zarówno prywatne, jak i publiczne. Zatem może to być dom, mieszkanie, ulica, *suk*, muzeum, plaża, hotel, Internet, ale także relacje wynikające z tradycji i obyczaju oraz gesty, wymiana darów czy obrzędy. Na tej podstawie uwidacznia się sposób przyjmowania obcych w kontekście szeroko rozumianych interakcji. Pojawiające się relacje między gościem i gospodarzem mogą być inspirowane religią bądź wartościami społecznymi, kulturowymi. Istotny jest też zapewne wymiar rzeczywisty wyrażający się w ceremoniach powiązanych z gościnnością, obrządkach czy wymianie darów. Ten wymiar rzeczywisty łączy się z faktem pojawiania się w niektórych sytuacjach również praktyk finansowych.

²⁷ Alain Montandon, *Lieux d'hospitalité*, op. cit., s. 22.

²⁸ Antonina Kłoskowska, *Socjologia kultury*, PWN, Warszawa 1980, s. 40.

²⁹ *Déclaration de Mexico sur les politiques culturelles. Conférence mondiale sur les politiques culturelles*, Mexico City, 26 juillet – 6 août 1982, http://portal.unesco.org/culture/fr/files/12762/11295422481mexico_fr.pdf/mexico_fr.pdf [2.09.2016].

GOŚCINNOŚĆ MAGHREBU

Gościnność Maghrebu ma różne wymiary i konteksty, ale najbardziej znaczące są powiązania arabsko-muzułmańskie i korzenie berberskie, które łączy zwłaszcza idea honoru i szacunek dla przybysza. Ta znamienitość gościnności, charakterystyczna dla poszczególnych regionów i grup, uwidacznia się jako oznaka przyjmowania, zapraszania, dzielenia się i otwarcia na innych, zarówno w przestrzeni prywatnej, jak i publicznej. Warto zwrócić uwagę na niektóre zachowania przynależne gościnności wśród Berberów. Zarówno w Kabylii, jak i w innych regionach górskich albo odosobnionych, podróżnik mógł żądać schronienia przedstawiając się jako „gość Boga”. Przyjmowanie gościa zależało od jego funkcji i statusu społecznego. Na cześć marabuta³⁰, szefa plemienia lub osób wywodzących się z wielkich rodzin zabijano barana albo kozła, zaś dla osób określanych jako „goście suchego mięsa” podawano mięso suszone na słońcu. Osoby o niższej randze społecznej częstowano kuskusem z oliwą, natomiast „gości chleba” podejmowano jedynie chlebem³¹.

W Górach Hoggar, wśród Tuaregów prawo do gościnności miał również obcy o tzw. złym spojrzeniu, złych zamiarach, który uważany był jednak za nosiciela pomyślności. Aby przełamać wszelkie lęki przed gościem i uniknąć trudnych sytuacji wykonywano pewne gesty rytualne. Zgodnie z kodeks obyczajowym gościnności zarzynano zwierzę, aby poprzez przelaną krew zapobiec ewentualnemu nieszczęściu. Zdarzało się, że przyjmując podróżnego pod swoim namiotem mieszkaniem pustyni, aby ocalić swój honor, poświęcał ostatnie zwierzę. Gesty te już jakiś czas temu utraciły sens jaki ongiś posiadały. Lila Ibrahim-Ouali dostrzega korzenie gościnności marokańskiej w stylu życia na Saharze³².

W wioskach berberskich występuje również gościnność pół-publiczna, traktowana jako uzupełnienie gościnności prywatnej, spontanicznej, zaznaczającej niezależność gospodarza. Dlatego też każdy obcy prosząc pierwszą napotkaną osobę w wiosce o azyl, staje się „gościem wszystkich”, gościem wioski, a nawet (choć rzadko) „gościem Boga”³³. Część kosztów związanych z gościnnością przejmuje wioska, zwłaszcza w sytuacji, gdy gościem jest osoba ważna, którą należy uhonorować³⁴. Praktyka gościnności w hierarchii społecznej zajmuje takie samo miejsce jak pomoc publiczna, kodeks moralny i zachowania kolektywne.

Natomiast gościnność w rozumieniu religii muzułmańskiej nakazuje przyjmowanie biednych, bliskich, sąsiadów, podróżników i obcych. W Koranie zapisano: „okazujcie dobroć rodzicom i bliskim krewnym, sierotom, i biednym (...) i sąsiadowi, który jest wam obcy (...) i podróżnemu”³⁵, „a jeśli ktoś z bałwochwalców poszukuje u ciebie schronienia, to daj mu schronienie”³⁶. Ten obowiązek przejawia się w różnych formach i postaciach w życiu codziennym, a także podczas świąt religijnych i rodzinnych. Występuje w czasie tzw. Małych Świąt (*Id as-Saghir*), obchodzonych z okazji zakończenia postu w ramadanie

³⁰ Marabut – asceta, ludowy święty, żyjący w odosobnieniu.

³¹ Lila Ibrahim-Ouali, *L'hospitalité comme une oasis. Au milieu du désert*, w: A. Montandon (red.), *Le livre de l'hospitalité*, op. cit., s. 185–186.

³² Ibidem, s. 178.

³³ Ibidem, s. 188.

³⁴ Ibidem, s. 189.

³⁵ *Koran*, tł. Józef Bielawski, PWN, Warszawa 1986, s. 100, (Sura IV, w. 36).

³⁶ Ibidem, s. 222, (Sura IX, w. 6).

i Święta Ofiarowania (*Id al-Kabir*), przyjęcia powracających z pielgrzymki czy spotkania podczas uroczystości rodzinnych³⁷.

Tzw. Małe Święto (*Id as-Saghir*) jest ważnym wydarzeniem w społeczności muzułmańskiej. Ma ono radosny charakter, gdyż kończy okres wyrzeczeń i surowych zakazów. Jednym z ważnych elementów jest wypełnienie zakatu. Ten nakaz religijny jako jeden z filarów islamu należy rozumieć jako obowiązek indywidualny niesienia pomocy najbardziej potrzebującym, dla oczyszczenia się z posiadanego bogactwa. Gościnność i jałmużna są zarządzane tą samą zasadą podziału dóbr rozdzielanych przez Boga, są one działaniami odkupującymi winy. Świecki wymiar gościnności tego święta wypełniają przekazy darów w postaci ciastek wypiekanych przez kobiety w ostatnim tygodniu ramadanu. Jakość wypieku jest oceniana przez rodzinę i znajomych³⁸. Zawieszono też animozje rodzinne i sąsiedzkie, albowiem wszyscy składają sobie życzenia głośno obwieszając radość z powrotu do codzienności.

W najbardziej spektakularną uroczystość, Święto Ofiarowania (*Id al-Kabir*), przypadające na dziesiąty dzień dwunastego miesiąca *zu al-hidżdża* zgodnie z ceremoniałem osobom zaprzyjaźnionym ofiarowuje się upieczone mięso, natomiast biednych obdziela się odpowiednią częścią surowego. Ów dar świadczy o wypełnieniu nakazu religijnego. Przeciwnie do Beduina, który z gościnności czyni akt ochrony i ostentacji, muzułmanin gościnność rozumie jako dzielenie dóbr ustanowione przez Boga³⁹.

W uroczystościach rodzinnych, takich jak wesele, uczestnik może pojawić się na przyjęciu z osobą obcą, niezaproszoną, którą traktuje się jako kogoś ważnego i życzliwego dla nowożeńców, zwiastun pomyślności⁴⁰.

Gościnność powiązana jest z rodziną, domem jako miejscem prywatności, najbardziej znaczącym w przestrzeni społecznej. Dom w kulturze Maghrebu uchodzi za obszar nacechowany symbolicznie, chroniony prawem stanowionym i prawem obyczajowym. Dom tradycyjny wyróżnia przestrzeń intymna i przestrzeń, w której przyjmuje się gości. Pokój przyjęć usytuowany jest tuż przy drzwiach wejściowych. Odwiedzający może przekroczyć próg domu, ale do pokoju przyjęć wchodzi na wyraźne zaproszenie gospodarza. Pierwszą oznaką gościnności są pozdrowienia i życzenia pomyślności wielokrotnie powtarzane z emfazą w języku arabskim lub francuskim, którym towarzyszą odpowiednie gesty. Wchodzący zostawia obuwie w przedpokoju, zachowuje się podobnie jak w meczecie. Gospodarz pełni rolę przyjmującego. Rozdziela posiłki, parzy rytualnie herbatę na zakończenie posiłku. Woda jest jednym z darów fundamentalnych gościnności. Nie odmawia się jej nawet wrogowi.

Wzajemność między gospodarzem a gościem obejmuje wymianę werbalną (pozdrowienia, podziękowania: „wejdźcie”, „jesteście u siebie”, „witajcie”) wymianę materialną (prezenty, dzielenie się posiłkiem) wymianę emocjonalną (uśmiech). Istotne jest miejsce, gdzie doświadczają się gościnności, czyli pomieszczenie, które daje schronienie, bezpieczeństwo i swoisty spokój. Jak pisze L. Ibrahim-Ouali: „Ten salon marokański jest równocześnie

³⁷ Anna Barska, *Konflikt kulturowy w społeczeństwie algierskim w drugiej połowie XX wieku*, Uniwersytet Opolski, Opole 1998, s. 84–99; Anna Barska, *Świat kobiet w krajach Maghrebu. Wokół tradycji i nowoczesności*, Uniwersytet Opolski, Opole 2012, s. 111–118.

³⁸ W Algierii przywiązuje się wielką wagę do wypieku ciastek, którymi obdarowuje się rodzinę i sąsiadów z okazji *Id as-Saghir*.

³⁹ L. Ibrahim-Ouali, op. cit., s. 179.

⁴⁰ A. Barska, *Konflikt*, op. cit., s. 85–89.

miejszem wnętrza jak i peryferii, władzy zamieszkania każdej osoby nieoczekiwanej⁴¹. Na południu Tunezji „zaproszony jest traktowany jak nowy członek rodziny. Chodzi o to, że gościnność jest mocno zakotwiczona w tradycji lokalnej⁴².”

W każdym regionie gościnność opiera się zawsze na rozmowie, udzieleniu schronienia. Bogactwo i wiedza gospodarza uwidacznia się w konwersacji i podczas ofiarowanego posiłku⁴³.

Współcześnie szczególne relacje występują między gościnnością a turystyką. Turysta jest podróżnikiem poza własnym krajem i znajduje się w sytuacji „spotkania z innym”, które może mieć charakter prywatny i publiczny. Ten drugi wymiar łączy się z polityką państwa, które podejmuje różne działania, odpowiadające potrzebom ekonomicznym, społecznym, kulturowym, a nawet niekiedy i politycznym, ale interakcją gościnności jest uznanie obcego. Yves Cinotti proponuje trzy wymiary gościnności turystycznej: nieobecność wrogości wobec obcych, zrozumienie obcych, starania językowe⁴⁴. Należy też rozróżnić aspekt ludzki i aspekt handlowy gościnności, który z kolei fundamentalnie wiąże się z zasadą wzajemności. Rewanż sygnalizuje jasność przekazu lub domyślność, a występujący aspekt finansowy może sugerować utowarowienie gościnności⁴⁵. Céline Pérol podkreśla rolę gościnności w wymianach handlowych i przywołuje formułę „kupieckiego przyjęcia”. Stwierdza, że częstotliwość wymian kupieckich/handlowych i podróżowania spowodowały konieczność utworzenia nowych miejsc dla przybyszów. Gościnność ongiś praktykowana w obrębie domostwa i miejscach religijnych rozszerzona została na nowe obszary. Powstały karawanseraje, zajazdy, oberże, domy hotelowe, które zajęły ważne miejsce w systemie społecznym oraz ekonomicznym. Pod wpływem dokonujących się przemian gościnność stała się środkiem negocjacji, utowarowienia i korzyścią dla ofiarodawcy gościny jak i tego, który ją przyjmuje. Szczególną rolę w obszarach naznaczonym obecnością turystów odgrywa gościnność skomercjalizowana⁴⁶.

Zied Mani i Veronique Cova, odwołując się do własnych badań realizowanych w miejscowości Tozeur⁴⁷, przedstawiają rozumienie gościnności w relacji autochton-turysta. Stwierdzają m.in., że mieszkańcy nie traktują gościnności jako czegoś nadzwyczajnego: „gościnność pozostaje gestem oferowanym każdemu, bez żadnych warunków⁴⁸”. Turyści jednak nie korzystają z usług zwykłych mieszkańców, albowiem od przyjazdu do odjazdu obsługiwani są przez pracowników hotelowych, co powoduje ograniczenie komunikacji z ludnością lokalną. „Turysta jest traktowany przez respondentów jako obcy przejazdem, z którym miasto podejmuje relacje czysto ekonomiczne (...). Nieobecność relacji między autochtonami i turystami jest konsekwencją polityki turystycznej, która ogranicza spotkania i bezpośrednią komunikację, tym samym osłabia potencjał turystyżu

⁴¹ L. Ibrahim-Ouali, op. cit., s. 182.

⁴² Zied Mani i Véronique Cova, *Hospitalité et culture locale: deux atouts pour tourisme responsable*, „Maghreb-Machrek” 2013, nr 216, s. 19.

⁴³ L. Ibrahim-Ouali, op. cit., s. 184.

⁴⁴ Y. Cinotti, op. cit.

⁴⁵ Z. Mani i V. Cova, op. cit., s. 15.

⁴⁶ Céline Pérol, *Commerce. Au sanglier bleu*, w: A. Montandon (red.), *Le livre de l'hospitalité*, op. cit., s. 1769–1778.

⁴⁷ Tozeur jest miastem na południowym zachodzie Tunezji, położonym u wrót Sahary. Turystyka jest najważniejsza dla rozwoju tego regionu.

⁴⁸ Z. Mani i V. Cova, op. cit., s. 20.

lokalnego⁴⁹. W rozumieniu autochtonów – zdaniem Z. Mani i V. Cova – „gościnność jest równocześnie jakością miejsca, obowiązkiem religijnym i praktyką codzienną. Innymi słowy, gościnność uaktywnia wartości i zwyczaje kulturowe”⁵⁰. W gościnności intencją dawcy jest dar, współcześnie gościnność łączy się w sposób wzrastający z dziedziną handlu, a nowoczesne formy turystyki zacierają relacje gościnności.

Współcześnie, oprócz bezpośrednich kontaktów turysty i tubylca, szczególną rolę w nawiązywaniu znajomości z obcokrajowcem spełnia portal *Couchsurfing*, który polega na wzajemnym poznawaniu się osób (pochodzących z różnych krajów) goszczących i szukających gościny. Różne formy kontaktu tubylca z turystą przedstawiają badania realizowane w latach 2012–2015 dotyczące m.in. przejawów gościnności na Bliskim Wschodzie i w Afryce Północnej⁵¹. W świetle tych badań potwierdza się waga honoru: „Przyczyny gościnności upatrywane są przede wszystkim w tradycji oraz uwarunkowaniach kulturowych i religijnych, przekładając się na konieczność traktowania gościa z honorem”⁵². Interesująca okazała się też podnoszona kwestia zaproszenia gościa do własnego domu: „Zdecydowana większość badanych podkreśliła, że podejmuje wspólną decyzję wraz z członkami rodziny (...) w tradycyjnych rodzinach mężczyzna nie zaprosi do domu samotnej kobiety ani samotnego mężczyzny. Nie zaprosi też pary niebędącej małżeństwem”⁵³.

Ciekawą postać gościnności zademonstrował Algierczyk w czasie wizyty prezydenta Francji François Hollande w Algierii w 2012 roku. Gdy na ulicach Algieru prezydent wszedł w tłum, 54-letni mężczyzna chwycił go za rękę i ucałował. Zachowanie to tłumaczył jako „gest gościnności Algierczyków”⁵⁴.

Równie interesującą gościnność Marokańczyków opisuje Paolo Coelho, hiszpański podróżnik, który przez sześć tygodni przemierzał autostopem Maroko. Dzieląc się doświadczeniami pisze: „W Maroku (...) znajdziecie zawsze kogoś, kto otworzy wam drzwi swojego domu. Poczęstuje szklanką herbaty, podzieli się kuskusem lub *tadżinem*, zaproponuje nawet pobyt kilkudniowy u rodziny (...)”⁵⁵.

Współcześnie tradycyjne nakazy udzielania schronienia nie mają tej siły co w przeszłości, chociaż się zdarzają, ale nowoczesne formy turystyki zacierają relacje gościnności na rzecz wymiany monetarnej. Wielka liczba przedsiębiorstw wykorzystuje tę gościnność, aby sprzedać swoje produkty⁵⁶.

Interakcje między wspólnotami przyjmującymi i turystami są przykładem relacji między gospodarzem a gościem. Motywy gościnności zmieniają się z upływem czasu, ale o jej istocie w pewnym stopniu decyduje kultura i tradycja.

⁴⁹ Ibidem, s. 21.

⁵⁰ Ibidem, s. 23.

⁵¹ Adam Paluch, *Wzory relacji mieszkańców wybranych krajów islamskich z podróżnikami*, rozprawa doktorska na Wydziale Nauk Społecznych Instytutu Socjologii, Uniwersytet Wrocławski, Wrocław 2016.

⁵² Ibidem, s. 225.

⁵³ Ibidem, s. 235, 239.

⁵⁴ *L'Algérien qui a baisé la main de Hollande explique son geste*, <http://oumma.com/15221/lalgerien-a-baise-main-de-hollande-explique-geste> [5.02.2016].

⁵⁵ Paulo Coelho, *Hospitalité marocaine: la fin d'un mythe?*, <http://www.histoiresdetongs.com/hospitalite-marocaine-mythe> [7.09.2016].

⁵⁶ Y. Cinotti, op. cit.

ZAKOŃCZENIE

Konkludując, w Maghrebie gościnność w hierarchii społecznej zajmuje takie same miejsca jak pomoc publiczna, kodeks moralny i zachowania kolektywne. Ongiś była obowiązkiem religijnym i wyrazem solidarności, albowiem pożywienie, napój, schronienie i animacja społeczna stanowiły fundament gościnności, na której opierała się istota wspólnotowości. Dzisiaj gościnność cechuje przyjmowanie, zapraszanie, dzielenie się i otwarcie na innych, zarówno w przestrzeni prywatnej, jak i publicznej. Tradycyjnie praktykowana w obrębie domostwa i miejscach religijnych współczesna gościnność zajmuje nowe obszary, czego przykładem są relacje usytuowane pomiędzy gościnnością a turystyką. Turysta jest podróżnikiem poza własnym krajem i znajduje się w sytuacji „spotkania z innym”, które może mieć charakter prywatny i publiczny. W gościnności intencją dawcy jest dar, współcześnie zaś gościnność łączy się z dziedziną handlu. Nowoczesne formy turystyki zacierają tradycyjne wymiary gościnności. W rzeczywistości gościnność ma bardzo silny wymiar handlowy i wiąże się z zasadą wzajemności. Jednak systemy międzynarodowej solidarności i ingerencji państwa nie zastąpi gościnności bezpośredniej, charakterystycznej dla jednostek. Gościnność w kulturach Maghrebu jawi się jako coś naturalnego, autentycznego, jakkolwiek naznaczonego także komercją.

BIBLIOGRAFIA

- Barska Anna, *Konflikt kulturowy w społeczeństwie algierskim w drugiej połowie XX wieku*, Uniwersytet Opolski, Opole 1998.
- Barska Anna, *Świat kobiet w krajach Maghrebu. Wokół tradycji i nowoczesności*, Uniwersytet Opolski, Opole 2012.
- Derrida Jacques, *Gościnność nieskończona*, tł. Paweł Mościcki, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 2004, nr 3, s. 257–261.
- Gennep van Arnold, *Obrzędy przejścia*, tł. Beata Biały, PIW, Warszawa 2006.
- Gotman Anne, *Le sens de l'hospitalité. Essai sur les fondements sociaux de l'accueil de l'autre*, PUF, Paris 2001.
- Grassi Marie-Claire, *Passer le seuil*, w: Alain Montandon (red.), *Le livre de l'hospitalité. Accueil de l'étranger dans l'histoire et les cultures*, Bayard, Paris 2004, s. 21–34.
- Homer, *Odyseja*, tł. Lucjan Siemiński, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1981.
- Ibrahim-Ouali Lila, *L'hospitalité comme une oasis au milieu du désert*, w: Alain Montandon (red.), *Le livre de l'hospitalité. Accueil de l'étranger dans l'histoire et les cultures*, Bayard, Paris 2004, s. 165–191.
- Kant Immanuel, *O wiecznym pokoju. Zarys filozoficzny*, tł. Feliks Przybylak, Wstęp i red. K. Bal, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1993.
- Kasznik-Christian Aleksandra, *Algieria*, Wydawnictwo TRIO, Warszawa 2006.
- Kłoskowska Antonina, *Socjologia kultury*, PWN, Warszawa 1980.
- Koran, tł. Józef Bielawski, PWN, Warszawa 1986.
- Mani Zied i Cova Véronique, *Hospitalité et culture locale: deux atouts pour tourisme responsable*, „Maghreb-Machrek” 2013, nr 216, s. 11–25.
- Mauss Marcel, *Szkic o darze*, w: Marcel Mauss, *Socjologia i antropologia*, tł. Krzysztof Pomian, Wydawnictwo KR, Warszawa 2001, s. 165–306.
- Montandon Alain, *Introduction*, w: Alain Montandon (red.), *Le livre de l'hospitalité. Accueil de l'étranger dans l'histoire et les cultures*, Bayard, Paris 2004, s. 16–20.
- Montandon Alain, *Préface. Miroirs de l'hospitalité*, w: Alain Montandon (red.), *Le livre de l'hospitalité. Accueil de l'étranger dans l'histoire et les cultures*, Bayard, Paris 2004, s. 6–14.
- Montandon Alain, *Lieux d'hospitalité; Hospices, hôpital, hostellerie*, Presses Universitaires, Clermont Ferrand 2001.
- Nouveau Larousse Encyclopédique. Dictionnaire en 2 volumes*, Larousse, Paris 2003.

- Paluch Adam, *Wzory relacji mieszkańców wybranych krajów islamskich z podróżnikami*, rozprawa doktorska na Wydziale Nauk Społecznych Instytutu Socjologii, Uniwersytet Wrocławski, Wrocław 2016.
- Pérol Céline, *Commerce. Au sanglier bleu*, w: Alain Montandon (red.), *Le livre de l'hospitalité. Accueil de l'étranger dans l'histoire et les cultures*, Bayard, Paris 2004, s. 1769–1778.
- Biblia Tysiąclecia. Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Wydawnictwo Pallottinum, Poznań-Warszawa 1980.
- Robert Paul, *Hospitalité*, w: A. Rey, J. Rey-Debove (red.), *Le Petit Robert. Dictionnaire de la langue française*, t. 1, Le Robert, Paris 1984, s. 941.
- Szymczak Mieczysław (red.), *Słownik języka polskiego*, PWN, Warszawa 1978, s. 684.
- L'Algérien qui a baisé la main de Hollande explique son geste*, <http://oumma.com/15221/lalgerien-a-baise-main-de-hollande-explique-geste> [05.02.2016].
- Cinotti Yves, *L'hospitalité touristique au service des destinations*, http://yvcinotti.free.fr/Documents/Champlain_Cinotti_2008.pdf [30.01.2017].
- Coelho Paulo, *Hospitalité marocaine: la fin d'un mythe?*, <http://www.histoiresdetongs.com/hospitalite-marocaine-mythe> [07.09.2016].
- Déclaration de Mexico sur les politiques culturelles. Conférence mondiale sur les politiques culturelles*, Mexico City, 26 juillet – 6 août 1982, http://portal.unesco.org/culture/fr/files/12762/11295422481mexico_fr.pdf/mexico_fr.pdf [02.09.2016].
- Ricoeur Paul, *Etranger, moi-même*, http://www.ssffr.org/offres/file_inline_src/56/56_P_15501_1.pdf [02.07.2016].

STYL PRZYSŁÓW MONGOLSKICH

ABSTRACT: This article analyses the style of Mongolian proverbs. The style of Mongolian proverbs is based on the unification of disparate ideas by means of metaphors, similes as well as their familiarities and contrasts. The general procedures of their stylistic structures are parallelism and repetition. Alliteration, a characteristic feature of Mongolian oral literature, is also used. It is also pointed out that the main characteristic of the style of proverbs is the creative usage of connotation words.

KEYWORDS: proverbs, Mongolian language, oral literature, idioms, Mongolian culture

Słownik języka mongolskiego *Mongol chelnij towcz tajlbar tol*¹ podaje definicję leksykalną przysłowia: „forma ludowej literatury ustnej; utarte wyrażenie oparte na podobieństwie bądź analogii”. *Dziujr üg* lub *dziujr cecen üg* (‘przysłowie’, dosł. ‘słowo/wyrażenie porównujące/przenośne; mądre/trafne słowo porównujące/przenośne’) to wypowiedź stanowiąca zdanie, najczęściej o dwudzielnej budowie, używana w mowie w niezmiennej postaci, wyrażająca w sposób obrazowy uogólnione twierdzenie lub pouczenie, np.

Sajn chün neree | Togos szuwuu süülee
„Mądry dba o dobre imię, paw o pióra”.

Na gruncie polskiej paremiologii znajdujemy w wydanej w 1894 r. przez Samuela Adalberga *Księżde przysłów, przypowieści i wyrażen przysłowiowych polskich* odpowiedź na pytanie, czym jest przysłowie. Brzmi ona: „przysłowie jest filozofią i mądrością ludów. Przysłowie jest zarówno mądrością ludu jak i mądrością języka”². W literaturze paremiologicznej późniejszych polskich autorów cytowana jest najczęściej ta definicja przysłowia. Julian Krzyżanowski³ w swojej pracy *Nowa księga przysłów i wyrażen przysłowiowych polskich* konfrontuje powyższą definicję z bardziej systematycznego punktu widzenia i wyodrębnia pięć właściwych cech przysłów: alegoryczność, obrazowość, charakter dydaktyczny, mała zmienność i powszechność międzynarodowa.

Na świecie opublikowano liczne wydania zbiorów przysłów wielojęzycznych, np.: *Dictionary of European Proverbs*⁴ czy *Pearl Rosary of Wisdom. Cecen bilgijn suwd erich*⁵. Przysłowia, chociaż są metaforyczne, są przekładalne na inny język i przy tym nie tracą nic ze swojego stylu dzięki „obrazowości”, np.: „W górach zawsze znajdzie się uschłe

¹ Cewel Jadamdżawyn, *Mongol chelnij towcz tajlbar tol*, Ulsyn Chewlel, Ulaanbaatar 1966, s. 290.

² Samuel Adalberg, *Księga przysłów, przypowieści i wyrażen przysłowiowych*, Druk Emila Skińskiego, Warszawa 1889–1894, s. I.

³ Julian Krzyżanowski, *Nowa księga przysłów i wyrażen przysłowiowych polskich*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1969, s. VIII.

⁴ Strauss Emanuel, *Dictionary of European Proverbs*, vol. I–III, Routledge, London; New York 1994.

⁵ Akim Gotow, *Pearl Rosary of Wisdom. Cecen bilgijn suwd erich*, Il Towchoo Sonin, Ulaanbaatar 1995.

drzewo” (japońskie), „Gdy góra jest wysoka, to dolina zawsze głęboka”⁶ (koreańskie). Przykładowymi zbiorami zawierającymi mongolskie przysłowia i ich przekłady są: *Głosy z jurty. Przysłowia, opowieści, zagadki Mongołów, Turków syberyjskich i Tunguzów*⁷ czy *Kalmuckie zagadki i posłowicy*⁸.

Przysłowia jako stereotypy językowe są również przedmiotem badań interdyscyplinarnych. Alena Oberfalzerova⁹ w swoich badaniach z dziedziny antropologii lingwistycznej skupia się nad wyrażeniami metaforycznymi mongolskich koczowników, m.in. przysłowiami, które określa jako „rodzaj mądrej rady lub powiedzeń, które są akceptowane bez zastrzeżenia, jak prawo”.

Celem artykułu jest pokazanie – w metodyczny sposób – występujących w mongolskich przysłowiach środków stylistycznych. Podstawowym źródłem danych jest zbiór przysłów Sz. Czójmy¹⁰.

W ramach przedstawionego badania zanalizuję styl przysłów mongolskich w zakresie fonetyki, morfologii, składni, słownictwa i semantyki. W ten sposób uzasadnię narzucającą się w podsumowaniu tezę, iż przysłowia mongolskie, jako forma literatury ludowej, w znacznym stopniu wykorzystują różnorodne środki stylistyczne, co nadaje im artystycznego, poetyckiego charakteru.

LEKSYKALNE ŚRODKI STYLISTYCZNE PRZYSŁÓW

Ludowy styl artystyczny operuje trafnym, niezbyt bogatym zespołem poetyzmów leksykalnych przyjmującym zwykle uogólnione znaczenia wartościujące. Np. *muu* ‘zły, niemądry, biedny, brzydki, słaby, oszust’ – ogólna cecha ujemna charakteru; *sajn* ‘dobry, mądry, piękny, silny, prawy’ – ogólna pozytywna ludzka cecha.

- 884 *Muutaj nöchörlöwöl mogojn chorlol | Sajntaj nöchörlöwöl sarny gere*¹¹
 „Przyjaźń ze złym [jest] jak ukąszenie zmii; przyjaźń z dobrym jak światło księżycy”
- 883 *Muutaj büü boldz | Sajntaj büü meldz*
 „Nie przystawaj do złego, nie kłóć się z dobrym”
- 880 *Muugijn uchaan chöönös dor*
 „Rozum głupiego gorszy od sadzy”
- 105 *Altmy derged guul' szarlana | Sajny derged muu sajdżirna*
 „Przy złocie i mosiądz błyszczą; przy dobrym i zły zmieni się na lepsze”¹²

⁶ Danuta i Włodzimierz Masłowsky, *Przysłowia polskie i obce*, Świat Książki, Warszawa 2003, s. 93–94.

⁷ Stanisław Kałużyński, *Głosy z jurty*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1960.

⁸ Władysław Kotwicz, *Kalmuckie zagadki i posłowicy*, Impieratorskaja Akademija Nauk, Sankt-pietierburg 1905.

⁹ Alena Oberfalzerova, *Metaphors and Nomads*, TRITON, Prague 2006, s. 30: „a kind of wise advice or sayings that are accepted without reservation as law”.

¹⁰ Szaraw Czójmaa, *Mongol dzüjir cecen ügijn gurwan mjangan deedz*, Mongol Ulsyn Ich Sur-guul', Ech biczig-Altaj sudlalyn tenchim, Ulaanbaatar 1999.

¹¹ Wszystkie przykłady (wraz z numeracją) podane w artykule zostały wzięte ze zbioru Sz. Czójmaa, op. cit.

¹² S. Kałużyński, op. cit., s. 22.

1413 *Sajnyg szachwal tos garna | Muug szachwal us garna*
 „Dobro wyciskane tłuszcz daje, zło – tylko wodę”.

Uczuciowość i naiwność wyobraźni, wrażliwej na zewnętrzne podobieństwa, oraz prostota, stanowią podstawę, zasadę poetycką¹³ stylu artystycznego przysłów i jego obrazowości, np.:

1180 *Oczit gal öödöö | Ursach us uruugaa*
 „Iskrzący się ogień [idzie] w górę; płynąca woda w dół”

2361 *Chöndij ogtorguj szatgüj | Chöwön üüil oosorgüj*
 „Pusty wszechświat nie ma stopni; waciane obłoki nie mają cugli”.

W tych przysłowiach konotację ognia stanowi cecha ‘palący się zawsze w górę’, dla wody – ‘płynąca zawsze w dół’, dla wszechświata – ‘nieostępny’ (i/lub ‘niepodzielny’), a dla obłoków – ‘wolne’. Są to cechy typowe, charakterystyczne, tworzące potoczne (poetyckie) obrazy owych obiektów. Jak podaje Tokarski¹⁴, konotacje semantyczne w zdecydowanie wyraźniejszy sposób pokazują subiektywizm myślenia człowieka, wykorzystując kryteria wartościowania świata.

Wśród epitetów ‘iskrzący’, ‘płynący’, ‘pusty’ i ‘waciany’, wyraz ‘waciany’ ma charakter przenośny; pozostałe są mniej lub bardziej prototypowe, tj. są cechami kryterialnymi, jak i charakterystycznymi (typowymi). Konotacjami wyrazu *chöwön* (‘wata’) są takie cechy jak lekkość, puszystość, miękkość, oparte na percepcji dotykowej, i cecha ‘biała’ – wzrokowej. W epitecie *chöwön üüil* te cechy konotacyjne są podstawą do predykcji wyrazu ‘obłoki’ wyrazem ‘wata’, jednocześnie ujawniają się jako konotacje semantyczne wyrazu ‘obłoki’. Jest to metaforyzacja, do której wykorzystuje się przede wszystkim cechy konotacyjne¹⁵.

Jak widać również na tym przykładzie, metaforyzacja często jest oparta na równoczesnym doznawaniu wrażeń wszystkimi zmysłami. Łączenie różnych wrażeń zmysłowych, czyli synestezja (gr. *aisthánestai*), jest źródłem metafor tworzących związki między różnymi kategoriami postrzegania, czyli metafor synestezyjnych.

Jeżeli chodzi o rzeczowniki to – w przeciwieństwie do przymiotników – mocniej uwypuklają cechy przedmiotów lub osób, dlatego często są stosowane jako określenia, np.: *erdene* ‘klejnot, skarb’ jako ‘wartościowy, drogocenny’, *dalaj* ‘ocean’ jako ‘nieograniczony, wielki’, *alt* ‘złoto’ – ‘złoty, cenny’ oraz nazwy zwierząt wskazujące na ich najbardziej charakterystyczne cechy. To również potwierdza tezę, którą podaje Habrajska¹⁶ – konotacje semantyczne wyrazów stają się podstawą do metaforyzacji. Jest to zabieg bezpośrednio działający na obrazowość przysłów, np.:

¹³ Warto dodać, że w przysłowiach mongolskich często stosowana jest aliteracja – metoda wierszowania polegająca na powtórzeniu głosek lub zgłosek na początku wersu, omówiona dalej.

¹⁴ Ryszard Tokarski, *Konotacja jako składnik treści słowa*, w: Jerzy Bartmiński (red.), *Konotacja*, Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 1988, s. 52.

¹⁵ Jurii Apresjan, *Semantyka leksykalna. Synonimiczne środki języka*, przeł. Zofia Kozłowska, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1980, s. 94.

¹⁶ Grażyna Habrajska, *Prototyp – stereotyp – metafora* w: Janusz Anusiewicz, Jerzy Bartmiński (red.), *Stereotyp jako przedmiot lingwistyki. Teoria, metodologia, analizy empiryczne*, Towarzystwo Przyjaciół Polonistyki Wrocławskiej, Wrocław 1998, s. 118.

- 2911 *Erdemtej chün dalaj* (cecha: ‘wielki’) | *Erdemgüj chün balaj*
 „Człowiek mający wiedzę jest [nieograniczony] jak ocean, a bez wiedzy głupi”
- 9 *Aawyn surgaal alt* (cecha: ‘cenny’) | *Eedziyn surgaal erdene* (cecha: ‘cenny’)
 „Słowo ojca jest cenne jak złoto, matki – jak skarb”
- 102 *Altaar solichgüj cag erdene* | *Achiad oldochgüj nas erdene*
 „Czas [jest] skarbem nie wymienialnym na złoto; życie – skarbem nie do odnalezienia po raz drugi”
- 890 *Medechgüj chün melchij szig* | *Meddeg chün erdene szig*
 „Człowiek głupi jest jak żaba, człowiek mądry jest jak skarb”

Jednym z zasadniczych warunków sugestywności stylu jest właściwy dobór wyrazów. W przysłowiaach takich jak:

- 2162 *Chajrtaj bolowcz chajczaar büü togluul* | *Erch bolowcz eeriüleer büü naaduul*
 „Choć kochany, nie pozwól mu bawić się nożyczkami, choć rozpieszczony – kołowrotkiem”.

Synonimiczne czasowniki *togluul-*, *naaduul-* o znaczeniu ‘zabawiać, powodować zabawę’, są celowo użyte po to, aby uniknąć monotonii poprzez powtarzanie tego samego wyrazu. Pod względem formy są to synonimy różnordzenne, które różnią się też barwą¹⁷:

naaduul- <*naad-* ‘grać’> *naadam* ‘gra; zabawa; żarty; festyn’,
togluul- <*toglo-* ‘grać’> *togloom* ‘zabawka; gra; zabawa; żarty’.

W tym przypadku można mówić o synonimach chronologicznych (czasowych)¹⁸, wtedy gdy zestawiony jest jakiś wyraz przestarzały i słowo występujące w języku współczesnym. W powyższym przysłowiu wyraz *naaduul-* jest archaizmem.

Język służy nie tylko do formułowania myśli, ale również do wyrażania uczuć. Barwa uczuciowa wyrazu może być powiązana na stałe z wyrazem, niezależnie od kontekstu i sytuacji, np.:

- 2450 *Chuursaar chuursaar chudalcz* | *Chumsalsaar chumsalsaar chulgajcz*
 „Stale kłamiąc staje się kłamcą; stale kradnąc staje się złodziejem”.

Czasownik *chumsal* – ‘kraść’ jest utworzony od wyrazu *chums* ‘paznokieć’. Różni się zabarwieniem emocjonalnym od swojego synonimu *chulgajl* – ‘kraść’. Czuć w nim ton rubaszny, żartobliwy i ekspresywność.

Niektóre wyrazy nabierają zabarwienia emocjonalnego w określonych sytuacjach. Na przykład wyrazy ‘dziób’, ‘pysk’ zastosowany do zwierząt jest obojętny pod względem emocjonalnym, otrzymuje natomiast wartość wyrażnie ujemną, kiedy użyje się ich w odniesieniu do ludzi:

¹⁷ Stanisław Skorupka, Halina Kurkowska, *Stylistyka polska. Zarys*, Polska Akademia Nauk, Warszawa 1959, s.116.

¹⁸ Ibidem, s. 145.

- 2336 *Choszuu nemecheer | Churuu nem*
 (dosł. ‘Zamiast dodać dziób, lepiej dodaj palce’)
 „Zamiast słowami, lepiej czynami służyć”.

Wieloznaczność wyrazów bywa stosowana przede wszystkim dla celów humorystycznych:

- 1614 *Toglood togloomoo daachgüj | Tongojgood bögsöö daachgüj*
 „Stroi żarty, lecz sam nie zna się na żartach; nie udźwignie swojego tyłka, gdy się schyli”.

Wyraz *daachgüj* ma wiele znaczeń: ‘nie dać rady; nie udźwignąć; nie wytrzymać; nie potrafić ugryźć czegoś’. W pierwszym zdaniu użyty jest w znaczeniu ‘nie wytrzyma’, a drugim jako ‘nie udźwignie’.

Zawarte w przysłowiach kontrasty myślowe i emocjonalne bywają niekiedy uwypuklane za pomocą antonimów. Przez subtelne kontrastowanie znaczeniami wyrazów wypowiedź zyskuje na ekspresywności:

- 2154 *Chajr n' dotroo | Chal n' gadnaa*
 „Chociaż szorstki na zewnątrz, kocha w sercu (dosł. wewnątrz)”

- 1056 *Nüüren deer n' jeröödz | Nüdnees dald charaach*
 „Z twarzy dobrze życzy, gdy oko nie widzi – przeklina”
 (Por. polskie przysłowie: „W oczy cię chwali, a na stronie gani”)¹⁹.

Zastosowanie paronimii jest również poetyckim sposobem konstruowania znaczeń uwrażliwiającym na wewnętrzną formę słowa i łączliwości wyrazów. Np.:

- 275 *Bolgoomdzgüj jawdal gaj tarina | Bolczimgüj jarianaas cuu tarna*
 (dosł. ‘Nieostrożne działanie rodzi nieszczęście; nieodpowiedzialna rozmowa roznosi plotki’)
 „Z nieostrożności – nieszczęście; z nieodpowiedzialnej rozmowy – plotka”.

Wyrazy *tarina* ‘siać; sadzić’, *tarna* ‘rozchodzić, dzielić, roznosić’ są do siebie w dużym stopniu fonetycznie podobne, ale nie są homofoniczne; fonemy /r/, /r'/ różnią się twardością (niepalatalność) i miękkością (palatalność). Jak widać, wyrazy te różnią się znaczeniami leksykalnymi. Tu łączliwość wyrazów jest uzależniona od ich znaczeń. Wyraz *gaj* ‘kłopot; przeszkoda; pech’ tworzy zwrot *gaj tarina* ‘robić coś złego’, natomiast nie łączy się z wyrazem *tarna* tj. nie tworzy sensownego zwrotu w języku mongolskim. Analogicznie wyraz *cuu* nie łączy się z czasownikiem *tarina*, natomiast tworzy zwrot *cuu tarna* ‘plotka się rozchodzi’.

Frazeologizmy stanowią jeden z leksykalnych środków stylistycznych. Warstwa związków frazeologicznych stałych, które rodzą się w mowie potocznej z obserwacji świata, ludzi, życia, charakteryzują się obrazowością i konkretnością. Np.:

- 1488 *Sogtuud nüür ügüj | Sochort dzam ügüj*
 „Pijak nie ma wstydu²⁰; ślepy nie trzyma się drogi”.

¹⁹ Dobrosława Świerczyńska, *Przysłowia są... na wszystko*, Polska Akademia Nauk, Warszawa 2001, s. 125.

²⁰ Wyrażenie *nüür ügüj* (dosł. ‘bez twarzy’) ma utarte znaczenie ‘bezwstydy, bez honoru’.

PARALELIZM

Charakterystyczną cechą poezji ludowej jest paralelizm, polegający na zestawianiu w podobnie budowanych zdaniach lub członach syntaktycznych zazwyczaj prostych obserwacji z życia lub stwierdzeń dotyczących świata zewnętrznego.

Paralelizm w przysłowiaach mongolskich polega na łączeniu dwóch wersów lub ich części w pary stosownie do ich zawartości znaczeniowej. Odróżnia się zasadniczo trzy odmiany paralelizmów: paralelizm synonimiczny, paralelizm syntetyczny, paralelizm antyetyczny²¹.

Gdy dwa wersy wyrażają tę samą myśl, tym samym wzajemnie się potwierdzając, to występującym środkiem stylistycznym jest paralelizm synonimiczny, np.:

- 1172 *Oroch orongüj | Ooczich ajagagüj*
 „Nie ma mieszkania, do którego by się weszło; nie ma czarki, z której by się popijało”.

Oba człony paralelizmu wyrażają tę samą myśl „biedny jak mysz kościelna”.

Gdy człon drugi uzupełnia i rozwija człon pierwszy, wykorzystanym środkiem stylistycznym jest paralelizm syntetyczny, np.:

- 2623 *Cheleer merijlgüj | Chijcheer merij*
 „Nie słowem, lecz czynem się staraj”
- 109 *Am n' idedž | Süül n' targalna*
 (dosł. ‘jego pysk je, a jego ogon tyje’)
 „Pyskiem je, a ogon tyje”
- 110 *Aaw n' cheldž | Chiüü n' dagana*
 „Ojciec mówi, a syn słucha” (dosł. ‘idzie za’, ‘naśladuje’).

Gdy jeden człon jest przeciwstawny wobec drugiego, użytym środkiem stylistycznym jest paralelizm antyetyczny (przeciwstawny). Zdania oparte na znaczeniu przeciwstawnym bardzo często zbudowane są z silniej podkreślających członów paralelnych, które wydobywają kontrasty. Ten środek stylistyczno-składniowy jest powszechny w przysłowiaach.

- 2154 *Chajr n' dotroo | Chal n' gadnaa*
 (dosł. ‘miłość w środku, szorstkość na zewnątrz’)
 „Chociaż szorstki na zewnątrz, kocha w sercu”
- 1180 *Oczit gal öödöö | Ursach us uruugaa*
 „Iskrzący się ogień [idzie] w górę; płynąca woda – w dół”.

Tu pary znaczeń wyrazów ‘miłość’ i ‘szorstkość / surowość’, ‘wewnątrz’ i ‘zewnątrz’, ‘ogień’ i ‘woda’, ‘w górę’ i ‘w dół’ tworzą kontrast.

²¹ Jerzy Ziomek, *Retoryka opisowa*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1990, s. 275.

- 14 *Aag n' ich dedž | Adžil n' bagadach*
„Duży zapal, mały skutek”.

Wielkość skonstrastowana jest małością.

- 2622 *Cheleched amarchan | Chijched checüü*
„Łatwo powiedzieć, trudniej wykonać”.

Łatwość skonstrastowana jest trudnością.

- 2618 *Cheleh n' cagaan | Chijch n' char*
„Mowa biała, czyny czarne”.

Białe z czarnym również tworzą kontrast.

- 40 *Agt aldwal bar'dž boldog | Am aldwal bar'dž boldoggüj.*
„Jeżeli zgubiłeś konia, możesz go jeszcze złapać; jeżeli uronisz słowo, już nie”.

Czasownik ‘można’ ze swoją negacją tworzy przeciwstawne formy modalne.

POWTÓRZENIE

Paralelizm jest semantyczną odmianą powtórzenia, przekazującą istnienie podobieństwa (paralelizm synonimiczny) przy pozorach inności, tak jak metafora. Podstawą porównania jest akcja – działanie w przyrodzie z jednej strony, w świecie człowieka z drugiej, np.:

- 146 *Arwajñ guril us daadag | Aawyn chüü üg daadag*
„Mąka jęczmienna wodę chłonie, słowami ojca syn nasiąka”.

Podstawą porównania może być też pewna wiedza lub przekonanie, np.:

- 2464 *Chüin achtaj | Deel dzachtaj*
„Ubranie musi mieć kołnierz, człowiek – zwierchnika”²².

W tym wypadku jest to wiedza o normach życia, tj. jak należy się zachowywać w swoim otoczeniu i jak podporządkować się już istniejącej hierarchii.

Do najprostszych rodzajów powtórzenia należy paralelne powtarzanie wyrazów.

- 2153 *Chajr ichedwel char ichedne | Chüsel ichedwel chjasal ichedne*
„Więcej miłości – więcej zazdrości, więcej pragnień – więcej przeszkód”

- 2132 *Chawar cagijn szurga checüü | Chojtechijn nudarga checüü*
(dosł. ‘Wichura wiosenna jest groźna, macochy pięść jest groźna’)
„Wichura wiosenna jest groźna, a u macochy pięść”

²² S. Kałużyński, op. cit., s. 21.

- 908 *Mechijn ich ünegend | Mendijn ich bjalduuczid*
 „Najwięcej chytrności [znajdziesz] u lisa, najwięcej uprzejmości – u pochlebcy”.

Inny zabieg powtórzenia polega na tym, że ostatni wyraz pierwszego wersu powtarza się na początku drugiego wersu:

- 910 *Mecht chiün chudalcz | Chudalcz chiün chulgajcz*
 „Chytrus jest oszustem, oszust jest złodziejem”.

Wyraz powtarzający się może być w innej postaci morfologicznej:

- 2242 *Chijwel büü aj | Ajwal büü chij*
 „Jeśli robisz, nie lękaj się; jeśli się lękasz, nie rób”.

Jeszcze bardziej kunsztowna odmiana powtórzenia polega na wydobywaniu synonimów:

- 1746 *Tengüj idwel gedes ewgüjrech | Tegszgüj jawbal tenger chilegnech*
 „Jeśli się jada bez umiaru, brzuch zaboli; jeśli się źle prowadzi, niebiosa się rozgniewają.”

Wyrazy *tengüj*, *tegszgüj* są synonimami. Wyraz *ten* < *tengüj* oznacza taki ciężar, który uniesie wielbłąd na jednym boku i oznacza to, że wielbłąd może unieść taki sam ciężar na drugim boku. Drugi wyraz, *tegszgüj*, znaczy ‘nierówno’, a ‘chodzić nierówno’ metaforycznie wskazuje na niestosowne uczynki.

Poetycką funkcję pełni powtórzenie tego samego wyrazu w obydwu wersach, gdy wyraz powtarzający się wchodzi w skład idiomu, frazeologizmu, np.:

- 40 *Agt aldwal bar’dż boldog* (związek luźny)
Am aldwal bar’dż boldoggüj (związek stały)
 „Jeżeli zgubiłeś konia, możesz go jeszcze złapać; jeżeli uronisz słowo, już nie.”

Wyraz *aldach* ‘zgubić; stracić; wypuścić’ wchodzi w skład frazeologizmu *am aldach* ‘przysięgać’.

Powtórzenie jednakowych wyrazów w języku mongolskim określa wypowiedź, co do liczby i częstości. Jako ludowy środek poetycki powtórzenie ma stylistycznie wiele funkcji, np.:

- 272 *Bodood bodood | Bodyn szijr döröw*
 „Myślał i myślał – bydlę ma cztery kopyta”.

Tutaj powtórzenie czasownika *bod* ‘myśleć’, w formie współczesownika *bodood*, nadaje semantyczną informację o długotrwałości zdarzenia oraz nadaje wypowiedzi ton żartobliwy wobec efektu myślenia.

Powtórzenia pełnią także funkcję ekspresywną, np.

- 291 *Budaacz budaacz gechleer | Sachlaa budach*
 (dosł. ‘Gdy mówię: ach malarz, ach malarz, umaluje swoją brodę’)
 „Pochwal malarza, a umaluje swoją brodę”.

Powtórzenie rzeczownika *budaacz* ‘malarz’ nadaje wypowiedzi zabarwienie zachwytu.

- 885 *Medne medne geed | Melchij aldź gandzagalach*
 „Powiedziawszy ‘wiem, wiem’, upolował żabę i przywiązał ją do troków”.

Powtórzenie *medne medne* ‘wiem, wiem’ podkreśla semantyczną informację o przesadnym przechwalaniu się.

Powtórzenia mogą pełnić również funkcję impresywną, zwłaszcza powtórzenia czasowników w rozkazniku, np.

- 2728 *Czi med, czi med gecheer | Czichijg n’ ogtoldź awach*
 (dosł. ‘przez mówienie: ty [sam] wiedz! ty [sam] wiedz! [sprawisz], że obetnie swoje ucho’)
 „Daj mu decydować, a zacznie obcinać ucho”.

Powtórzenie czasownika *med* ‘znać, wiedzieć’ w formie trybu rozkazującego *med* ‘znaj, wiedz’ wpływa na zachowanie odbiorcy.

ALITERACJA

W poezji mongolskiej najbardziej charakterystycznym środkiem stylistycznym jest aliteracja. Aliteracja (mong. *tolgoj cholboch* dosł. ‘łączyć głowy’) pełni funkcję wierszotwórczą.

Aliteracja w poezji mongolskiej polega na tym, że układ dwóch albo więcej wersów zaczyna się od tych samych głosek, tworząc harmonię dźwiękową i rytmiczność. Środek ten wymaga od twórcy wypowiedzi nowatorstwa w odkrywaniu charakterystycznych konotacji rzeczy i zjawisk. W przykładowych przysłowiach stereotypowy obraz psa występuje w aliteracji następująco:

- 426 *Güjch nochojd |*
Güjchgüj nochoj saad
 „Biegnącemu psu przeszkadza pies stojący”
- 960 *Nojon²³ urwaacz |*
Nochoj szarwaacz
 „Pan jest dwulicowy, pies lubi merdać”.

Aliteracja występuje również w obrębie wersu:

- 347 *Gadaa gandadz | Chödöö chöchröch*
 „Na zewnątrz – blaknie; na stepie – zieleni się”²⁴.

²³ *Nojon* ‘pan; książę; arystokrata’.

²⁴ Mongolskie *chöchröch* dosł. znaczy ‘niebieszczyć’, ale odpowiada polskiemu ‘zielenić’, np. w znaczeniu ‘trawa zieleni się’ itp. Wynika to zapewne z innego nazywania koloru zielono-niebieskiego, barwy pomiędzy zielonym a niebieskim i innego rozszczepienia światła w warunkach stepowych Mongolii z uwagi na brak wilgoci.

- 955 *Nojodyg dagadź jawsaar | nochoj boloch*
Bajadyg dagadź jawsaar | bool boloch
 „Chodząc za panami – stajesz się psem;
 chodząc za bogatymi – stajesz się niewolnikiem”.

W tym przykładzie pojawia się także powtórzenie całych fraz.

- 2970 *Jawaagüj nochoj | jas dzuuchgüj*
Ereegüj nochoj | idesz olochgüj
 „Pies, który nie chodzi – nie ugryzie kości;
 pies, który nie szuka – nie znajdzie jedzenia”.

W drugim wersie wyrazy *ereegüj*, *idesz* tworzą rymy na podstawie podobieństwa dźwiękowego. Fonemy /e/ i /i/ są przednimi samogłoskami, przy ich artykulacji ruch narządów mowy jest podobny.

Inna wersja powyższego przysłowia:

- 2974 *Jawsan chün | jas dzuuch*
Chewtsen chün | cheel aldach
 „Ten, kto chodzi, gryzie kość; ten, kto leży, nie rozmnoży stada²⁵”.

Twórca wypowiedzi mimo pewnej monotonii powtórzeń głoskowych osiąga efekty semantyczne, np. oparte na antonimach:

- 1294 *Ösöch cagt | törsön nutag ölgij |*
Ölöch cagt | törsön ür tüzig.
 „Gdy się dorasta, kraj rodzinny (dosł. ‘miejsce urodzenia’) jest kołyską;
 gdy się starzeje, potomstwo (dosł. ‘owoc rodzenia’) staje się podporą”.

Wyrazy początkowe wersów są antonimami, znaczą ‘dorosnąć’ i ‘zestarzeć się’. Rola aliteracji polega również na ułatwieniu zapamiętywania wypowiedzi.

RYM

Terminologia mongolska *tolgoj cholboch* (dosł. ‘łączyć głowy’), *süül cholboch* (dosł. ‘łączyć ogony’) odnosi się odpowiednio do rymu początkowego i rymu końcowego. Tworzenie rymu końcowego przez powtarzanie tych samych lub podobnych zakończeń wyrazów daje harmonie dźwiękowe, jednostajność.

Rymy pojawiają się jako naturalny rezultat paralelizmu składniowego, np.:

- 87 *Alia chün awirgüj | Aksam mor’ džoroogüj*
 „Kpiarz jest nieznośny; narowisty koń nie biegnie inochodem”²⁶.

²⁵ Dosł. ‘straci płód’, ‘będzie bezpłodny’.

²⁶ Konie inochodźce poruszają się w taki sposób jak wielbłądy, stawiając naprzemiennie przednie i tylne kopyta prawej i lewej strony, co powoduje wolniejsze poruszanie się wierzchowca i jego równomierne kołysanie, traktowane jako zaleta jazdy wierzchem. Inochodźce były wysoko cenione i wykorzystywane do przewozu osób delikatnych: dzieci, kobiet, starców i chorych.

Wykładnik braku cechy *-güj* w wyrazach końcowych obydwu wersów rymuje się. W wypadku tego przysłowia występuje zarówno aliteracja jak i rym końcowy.

- 62 *Adžlyg argaar | Checüjg eweer*
„Robotę sposobem [pokonuj], trudności – sprytem”.

Wykładniki deklinacji *accusativu -yg; -g* i *instrumentalu -aar; -eer* powtarzają się w obydwu wersach, tworząc rymy wewnętrzne i końcowe.

Rymy tworzy się przy użyciu gry słów, np.:

- 1171 *Oroo n' oroogooroo | Džoroo n' džoroogooroo*
„Narowisty z narowistym, a inochodziec z inochodźcem”.

W drugim wersie wyrazy różnią się od pierwszego dodaniem głoski *dž*. Dzięki powtórzeniu wyrazu uzyskany jest rym.

- 55 *Adžil chijwel duustal | Daws chijwel uustal*
„Posolisz – pomieszaj; wzięłeś się za pracę – dokończ”.

Rym został uzyskany dzięki zastosowaniu czasowników podobnie brzmiących, *duustal* i *uustal*, różniących się tylko obecnością lub brakiem *d* w nagłosie.

Podobieństwo brzmieniowe wyrazów (kalambury) tworzą rymy, np.:

- 58 *Adžild dadlaga | Aczaand tatlaga;*
„Do roboty [potrzebne jest] doświadczenie, do paki – powróż”.

Fonemy */d/, /t/* różnią się jedynie silnością (*fortes*) i słabością (*lenes*).

PODSUMOWANIE

Większość przysłów powstaje w określonych sytuacjach życiowych i motywuje do określonych postaw i zachowań. Styl, w jakim zostało utrwalone przysłowie, zdradza spontaniczność wypowiedzi prostych ludzi, którzy tworzą je, obserwując otaczający ich świat.

W artykule przeprowadzono analizę przysłów mongolskich i stwierdzono występowanie różnorodnych środków leksykalnych takich jak: dobór wyrazów, ich konotacja semantyczna oraz barwa, synonimy, antonimy, wieloznaczność, paronimia, frazeologizmy. Stwierdzono również występowanie paralelizmu składniowego, pokrewnych mu powtórzeń oraz charakterystyczną dla języka mongolskiego aliterację oraz rymy.

Przysłowia mongolskie jako forma ludowej literatury ustnej wykorzystuje w znacznym stopniu przedstawione i omówione szczegółowo na przykładach bogactwo środków stylistycznych, co jest charakterystyczną cechą poezji ludowej.

BIBLIOGRAFIA

- Adalberg Samuel, *Księga przysłów, przypowieści i wyrażeń przysłowiowych*, Druk Emila Skiwskiego, Warszawa 1889–1894.
- Apresjan Jurii, *Semantyka leksykalna. Synonimiczne środki języka*, przeł. Zofia Kozłowska, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1980.
- Gotow Akim, *Pearl Rosary of Wisdom. Cecen bilgijn suwd erich*, Il Towchoo Sonin, Ulaanbaatar 1995.
- Habrajska Grażyna, *Prototyp – stereotyp – metafora*, w: Janusz Anusiewicz, Jerzy Bartmiński (red.), *Stereotyp jako przedmiot lingwistyki. Teoria, metodologia, analizy empiryczne*, Towarzystwo Przyjaciół Polonistyki Wrocławskiej, Wrocław 1998, s. 116–121.
- Jadamdżawyn Cewel, *Mongol chelnij towcz tajlbar tol'*, Ulsyn Chewlel, Ulaanbaatar 1966.
- Kałużyński Stanisław, *Głosy z jurty*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1960.
- Kotwicz Władysław, *Kalmyckije zagadki i posłowicy*, Impieratorskaja Akademija Nauk, Sanktpietierburg 1905.
- Krzyżanowski Julian, *Nowa księga przysłów i wyrażeń przysłowiowych polskich*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1969.
- Masłowscy, Danuta i Włodzimierz, *Przysłowia polskie i obce*, Świat Książki, Warszawa 2003.
- Oberfalzerova Alena, *Metaphors and Nomads*, TRITON, Prague 2006.
- Skorupka Stanisław, Kurkowska Halina, *Stylistyka polska. Zarys*, Polska Akademia Nauk, Warszawa 1959.
- Strauss Emanuel, *Dictionary of European Proverbs*, vol. I–III, Routledge, London; New York 1994.
- Szaraw Czojmaa, *Mongol dzüjr cecen ügijn gurwan mjangan deedź*, Mongol Ulsyn Ich Surguul' Ech biczig-Altaj sudlalyn tenchim, Ulaanbaatar 1999.
- Świerczyńska Dobrosława, *Przysłowia są... na wszystko*, Polska Akademia Nauk, Warszawa 2001.
- Tokarski Ryszard, *Konotacja jako składnik treści słowa*, w: Jerzy Bartmiński (red.), *Konotacja*, Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 1988, s. 35–53.
- Ziomek Jerzy, *Retoryka opisowa*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1990.

MODI – NADZIEJA, MODI – ZWYCIĘSTWO,
MODI – ROZCZAROWANIE?
ANALIZA PRZEMÓWIEŃ NARENDRY MODIEGO
WYGŁOSZONYCH Z OKAZJI DNIA NIEPODLEGŁOŚCI
W LATACH 2013–2017

ABSTRACT: The Independence Day speech is a very special point in the political calendar of India—it provides an insight into the current needs, aspirations and worries of the Indian electorate. Political speech—especially in Indian political culture—definitely cannot be considered merely as the recitations, remarks or postulates of a leader. It is a multi-modal performance with no priority attached to its verbal aspects. The aim of this article is to compare 5 speeches given by Narendra Modi on this occasion between 2013 and 2017. Although N. Modi is widely considered as one of the best orators in contemporary India, not all of those addresses were acclaimed by the audience, even if they were quite similar from the point of view of linguistic structure and composition. What varied greatly was the context in which each of those speeches was given. Looking deeper into the setting of a performance is one of the postulates of the anthropology of word—considered to be a very promising methodology for research on political speech.

KEYWORDS: political speech, anthropology of word, India Independence Day, Narendra Modi

Przemówienie polityczne wygłaszane przez wpływowych polityków w Indiach, w szczególności w tak specyficznym kontekście jak świętowany 15 sierpnia Dzień Niepodległości, stanowi bardzo obiecujący materiał w odniesieniu do założeń antropologii słowa dążącej do osadzenia języka na gruncie jego praktyki¹. Ta perspektywa badawcza pomaga bowiem unaocznić, że nie sama warstwa językowa, ale także, a może przede wszystkim, indyjski kontekst kulturowy czyni z publicznych wystąpień polityków bardzo skuteczne narzędzie oddziaływania na społeczeństwo. Należy przy tym podkreślić, że kontekst jest tu pojęciem bardzo szerokim i wielowymiarowym, opisującym nie tylko relację komunikacyjną, ale także, a może przede wszystkim, rzeczywistość, która powołuje do życia dzieło sztuki słowa żywego. Jak wskazuje G. Godlewski, dzieło sztuki słowa żywego, którego cechy bez wątpienia nosi przemówienie polityczne, jest zarazem zdarzeniem jak i działaniem, stanowiąc rzeczywistość najpełniej dostępną badaniu w momencie przekazu. Autor argumentuje zarazem, że właściwym sposobem jego istnienia jest *performance* istniejący nie – jak dzieła literackie – w przestrzeni, ale właśnie w czasie². Istotna jest przy tym sytuacja, w jakiej dochodzi on do skutku. Funkcjonująca w społecznej świadomości niepisana definicja takiego *performance*'u określa w ramach specyfiki danej

¹ G. Godlewski, *Słowo – pismo – sztuka słowa. Perspektywy antropologiczne*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2008, s. 9–16.

² G. Godlewski (red.), *Almanach Antropologiczny – Twórczość słowna, literatura, performance tekst hipertekst*, WUW, Warszawa 2014, s. 61.

sytuacji normy stosowności, a także zakres czynności językowych i pozajęzykowych możliwych do podjęcia w jego ramach³.

Przemówienie jest wypowiedzią o bardzo pragmatycznym charakterze, zorientowaną na skutek i w bardzo widoczny sposób interweniującą w porządek działań pozajęzykowych, aspirującą do kształtowania postaw społecznych, propagowania ideologii czy inicjowania daleko idących zmian w instytucjach państwowych. Źródło siły tego gatunku, a także estymy jaką obdarza się w indyjskim społeczeństwie polityków biegłych w sztuce słowa, niewątpliwie jest związane istotną rolą tradycji ustnej w tej kulturze. Współcześnie równie ważne stały się także inne zjawiska pozwalające realizować sztukę słowa żywego jako – często bardzo nowoczesne i dopracowane – widowisko, m.in. dzięki rozwojowi technologii audiowizualnych oraz dynamice nowych mediów.

W poniższym opracowaniu przedstawiamy analizę wybranych przemówień premiera Indii Narendry Modiego⁴ – wszystkie one są dostępne na oficjalnej stronie premiera⁵ w formie tekstu oryginału w języku hindi⁶ i tłumaczenia na język angielski. Należy jednak zaznaczyć, że zapis ten w porównaniu z wykonaniem na żywo znacznie ogranicza perspektywę badawczą, ponieważ w dużym stopniu jest on zdekontekstualizowany⁷. Zdecydowanie bogatsze źródło informacji na temat okoliczności i przebiegu dorocznych przemów stanowią dostępne nagrania wideo z tych wydarzeń. Są to najczęściej profesjonalne zapisy, realizowane z kilku kamer umożliwiających uchwycenie nie tylko głosu i intonacji mówcy, ale także zmian jego mimiki czy reakcji publiczności. Tego rodzaju materiał źródłowy pozwala na wpisanie przemówienia w multimedialny, orkiestralny model komunikacji, w którym relacja między mówcą a audytorium ma charakter interaktywny i można uznać, że wszyscy uczestnicy współtworzą dzieło, a ich reakcja jest równoprawną częścią zdarzenia – czasem animowaną, dającą się przewidzieć, ale jednak nie zaplanować. Warto jednocześnie podkreślić, że zdaniem większości komentatorów indyjskiej sceny politycznej, a także autorów biografii politycznych premiera, N. Modi samodzielnie decyduje o treści przemówień, a wiele ze swoich wystąpień improwizuje⁸.

Przemówienie z okazji Dnia Niepodległości w tradycji politycznej współczesnych Indii pełni szczególną funkcję. Zwyczaj wygłaszania orędzia do całego narodu rozpoczął pierwszy premier Republiki Indii Jawaharlal Nehru, który ok. północy z 14 na 15 sierpnia

³ Ibidem, s. 62.

⁴ Imiona i nazwiska polityków oraz postaci z indyjskiej sfery publicznej pozostawiono w zapisie, w jakim pojawiają się one w anglojęzycznych mediach indyjskich. Nazwy ugrupowań politycznych podano w zapisie stosowanym w oficjalnych dokumentach tych struktur. Nazwy geograficzne zapisano natomiast w formie określonej przez Komisję Standaryzacji Nazw Geograficznych poza Granicami Rzeczypospolitej Polskiej. Spośród pozostałych wyrazów pochodzenia indyjskiego większość należy do leksyki języka hindi. Ich transkrypcja naukowa jest zgodna z przyjętymi zasadami dla tego języka (D. Stasik, *Podręcznik języka hindi: część I*, Warszawa 2008, s. 13–18; D. Stasik, *Język hindi*, Wydawnictwo Akademickie DIALOG, Warszawa 2008 (wyd. II), s. 36–40).

⁵ www.narendramodi.in.

⁶ Wszystkie omówione przemówienia zostały w całości wygłoszone w języku hindi.

⁷ Należy jednak zaznaczyć, że nie jest on całkowicie pozbawiony kontekstu. Zapisywanie, tłumaczenie i upublicznianie tekstów przemówień jest okolicznością godną uwagi i wartą poruszenia w odrębnym opracowaniu.

⁸ Proces przygotowania przemówień N. Modiego został przedstawiony m.in. w: Lance Price, *The Modi Effect: Inside Narendra Modi's Campaign to Transform India*, Hodder & Stoughton, Londyn 2015. Autor wskazuje, że chociaż polityk korzysta z pomocy doradców do spraw wizerunku, sam decyduje o kształcie i treści przemówień i przykłada bardzo dużą wagę do ich przygotowania.

1947 r., z murów Czerwonego Fortu w Nowym Delhi zwrócił się do obywateli nowo powstałego państwa, nazywając ich „dziećmi północy”⁹. Od tej pory co roku, 15 sierpnia szef indyjskiego rządu przemawia do wielotysięcznych tłumów zgromadzonych w tym samym miejscu. Wydarzenie to jest transmitowane na żywo przez większość stacji telewizyjnych (często zapewniających symultaniczne tłumaczenie na inne języki indyjskie), a także przez wiele dni szeroko komentowane w prasie i Internecie. Co więcej, debaty i spekulacje na temat możliwej problematyki, motywu przewodniego czy nastroju przemówienia pojawiają się już na kilka dni przed nim samym.

Przemówienie wygłaszane 15 sierpnia przez premierów – jego tematyka i odbiór – zdawało się dotychczas pełnić rolę probierza nastrojów i aspiracji społecznych w Indiach. Wyzwaniem przy tym okazuje się sprostanie oczekiwaniom licznych grup (etnicznych, religijnych czy zawodowych) tak, aby nie czuły się pominięte lub niewystarczająco wyeksponowane w wizjach kreślonych przez przywódców. W pewnym sensie wystąpienie to rozpoczyna również nowy rok kalendarza politycznego, wskazując kierunki polityki krajowej oraz zagranicznej na nadchodzące miesiące, często zapowiadając reformy czy inicjatywy rządu. Tak też jest postrzegane przez media i liderów innych krajów, którzy niejednokrotnie odnosili się do słów wypowiedzianych z murów Czerwonego Fortu.

MODI – NADZIEJA (15 SIERPNIĄ 2013 R.)

15 sierpnia 2013 r., niespełna godzinę po wygłoszeniu w Delhi przez Manmohana Singha – ówczesnego premiera Indii – odezwy do narodu, w miasteczku Bhudź w Gudźaracie przemawiał Narendra Modi, wówczas kandydat Indyjskiej Partii Ludowej (Bharatiya Janata Party, BJP) na premiera. Choć polityk ten, pełniący w latach 2001–2014 funkcję szefa rządu stanowego w Gudźaracie, corocznie – za każdym razem w innym mieście – przemawiał do mieszkańców tego stanu, składając im życzenia z okazji Dnia Niepodległości, tym razem wystąpił z mową o odmiennym charakterze. Miał ją usłyszeć cały kraj, i – jak pokazał jej polityczny i społeczny odbiór – tak też się stało. O sile i skali przekazu kierowanego jeszcze nie z Czerwonego Fortu, ale wyraźnie w jego kierunku świadczyć może to, że według danych transmisja telewizyjna przemówienia z małej gudźarackiej miejscowości miała ośmiokrotnie wyższą oglądalność od wygłoszonego w stolicy wystąpienia premiera Singha¹⁰.

Myślą przewodnią, wokół której N. Modi zbudował swoje przemówienie, było postawienie się przez polityka w roli całego narodu, który zwraca się do rządzącego premiera. Dla realizacji celu zastosował zabieg polegający na bardzo częstym stosowaniu zaimka drugiej osoby liczby mnogiej z właściwymi w kontekście danego tematu rzeczownikami, przymiotnikami i czasownikami, np.: „my naród pytamy”, „my zwykli ludzie chcielibyśmy wiedzieć”, „my wyborcy oczekujemy”. Bezpośredni zwrot do szefa indyjskiego rządu¹¹,

⁹ Jest to określenie, które do tej pory funkcjonuje w sferze publicznej oraz kulturze. Stało się m.in. tytułem powieści Salmana Rushdiego dotyczącej podziału Indii.

¹⁰ Według danych News Broadcast of India (TRP RATINGS), wystąpienie M. Singha obejrzało 7 mln. widzów, a N. Modiego 56 mln. Statystyki nie są już dostępne na stronie News Broadcast of India, jednak zostały zacytowane przez szereg stron internetowych i fanpage’ów N. Modiego. Przykładowo: <https://www.facebook.com/NamoModi2017/posts/228963943918601> [2.11.2017].

¹¹ N. Modi używał zwrotu „panie premierze” (*pradhānmantrī jī*). Źródło: <http://www.narendra-modi.in/shri-narendra-modis-speech-on-67th-independence-day-celebrations-at-bhuj-2791> [20.07.2016].

wyraźnie personifikujący w przemówieniu całą administrację centralną i jej wady, został zastosowany w godzinnym przemówieniu N. Modiego ponad pięćdziesięciokrotnie.

Również poruszana tematyka wskazuje, że przemówienia w Bhubaneswarze nie należy rozpatrywać jako elementu lokalnych obchodów Dnia Niepodległości, ale jako wyraz aspiracji Modiego włączenia się w ogólnonarodową debatę. Najszerzej omówionymi przez niego wątkami były bowiem dyskutowane wówczas w mediach: bezpieczeństwo narodowe, inflacja, bezrobocie i brak perspektyw rozwoju wśród młodych obywateli, sytuacja rolników oraz problem emerytur żołnierzy. N. Modi skoncentrował się przede wszystkim na krytyce bierności i słabości ówczesnych władz, jako rozwiązanie proponując czerpanie wzorców z jego własnego modelu zarządzania stanem Gudżarat. Wskazując, że naród pragnie zmian, kilkukrotnie zaproponował próbę sił premierowi M. Singhowi:

Panie premierze, rzucam panu wyzwanie – pan zarządza gospodarką takiego wielkiego kraju jakim są Indie, a ja odpowiadam za ekonomię niewielkiego stanu. Niech Gudżarat i Delhi staną w szranki! Zestawmy ich rozwój – to, co pan robi w kwestii rozwoju, i co robię ja. Choćby i ujawniły się moje słabości, a pana zalety (...) ¹².

Ewidentna ironia z jaką polityk wypowiadał tę kwestię i jej podobne, poparta władczą i pewną siebie mową ciała, została odczytana przez obóz rządzący, a także przez wielu komentatorów, jako zuchwałość i trywializowanie spraw wagi państwowej. Należy zarazem wskazać, że N. Modi, który pieczołowicie przygotowuje każde swoje publiczne wystąpienie, zapewne świadomie dobierał słowa, artykulację i gesty. Wypada przy tym założyć, że jednocześnie liczył na to, iż jest to jego ostatnie przemówienie z okazji Dnia Niepodległości, które wygłasza jako lokalny polityk ¹³, nie musząc – inaczej niż głowa państwa – ważyć i dobierać słów czy też brać pełnej odpowiedzialności za to, jak zostaną one przyjęte w kraju i za granicą. Dowodzić tego może np. następująca wypowiedź: „Wiem (...), jakiego języka należy używać, jak go używać i co powinno się mówić z pozycji premiera – rozumiem to doskonale” ¹⁴.

N. Modi posługiwał się zatem językiem władzy, nie ponosząc konsekwencji jego stosowania, a jednocześnie skutecznie budując swój wizerunek polityka silnego i odważnego. Uwidoczniło się to m.in. w licznych odniesieniach do Pakistanu: „Przemawiam z krańca Indii, z granicy pustynnego Kaćch cierpiącego głód. Stąd mój głos słychać najpierw w Pakistanie, a dopiero później rozlega się w Delhi!” ¹⁵

¹² *Pradhānmantrī jī, mā āhvān kartā hū ki āie, itnā barā hindustān kā kārobār āp ke pās hai, ham ek choṭe se rājya kā kārobār calā rahe hai. āie, Gujarāt aur Dillī kī spardhā ho jāe..! vikās kī spardhā ho..! āp vikās ke kṣetr me kyā kar rahe hai, ham vikās ke kṣetr me kyā kar rahe hai..! hamārī kamiyā bhī bāhar āē, āp kī acchāiyā bhale bāhar āē (...).* Źródło: <http://www.narendramodi.in/shri-narendra-modis-speech-on-67th-independence-day-celebrations-at-bhuj-2791> [21.08.2016].

¹³ Już w tym okresie sondaże opinii publicznej wskazywały, że partia BJP ma największą szansę na zwycięstwo w wyborach parlamentarnych, a N. Modi, który był twarzą kampanii wyborczej, na zostanie szefem rządu.

¹⁴ *Māi ye to māntā hū (...)* kis bhāṣā kā prayog karnā cāhie, kaise karnā cāhie, pradhānmantrī ke star par kyā bolā jānā cāhie, is bāt ko māi bhālī bhāntī samajhtā hū. Źródło: <http://www.narendramodi.in/shri-narendra-modis-speech-on-67th-independence-day-celebrations-at-bhuj-2791> [21.08.2016].

¹⁵ *Māi Hindustān ke āxirī chor se, akāl pīrit, marūbhūmi kacch kī sīmā par se bol rahā hū, jis se merī āvāz Pākistān ko to pahle sunāi detī hai, Dillī ko to bād me sunāi detī hai..!* Źródło: <http://www.narendramodi.in/shri-narendra-modis-speech-on-67th-independence-day-celebrations-at-bhuj-2791> [21.08.2016].

Należy podkreślić, że kwestia problematycznych relacji z Pakistanem, choć pozostawała stałym, bardzo istotnym wątkiem debaty publicznej, nie była poruszana przez poprzednika N. Modiego przy okazjach takiej rangi jak przemówienia adresowane do całego narodu. Modi skutecznie uczynił jednak z doboru miejsca wystąpienia¹⁶ pokaz swojej odwagi i siły. Umiejętnie wykorzystał również jego najnowszą historię do zaprezentowania jednej z kluczowych tez swojego przemówienia. W 2001 r. Bhudź był miejscem najbardziej dotkniętym przez trzęsienie ziemi w północno-zachodnich Indiach, jednak dzięki inwestycjom rządu stanowego miasto odbudowano. N. Modi jako kandydat na premiera w nadchodzących wyborach zasugerował, że Indie są w sytuacji, która przypomina ruiny Bhudź po klęsce żywiołowej. On dawał jednak Indiom nadzieję (*āsā*), a słowo to często pojawiało się w przemówieniu w wypowiedziach na jego własny temat. Premier Singh, jak się okazuje, utożsamiał natomiast beznadzieję:

Pragnęliśmy, żeby w przemówieniu premiera wygłoszonym z Czerwonego Fortu pojawiła się jakaś pozytywna wiadomość. Jestem jednak bardzo zawiedziony i to nie tylko ja – całe Indie są zawiedzione¹⁷.

Żywiołowe reakcje audytorium towarzyszące tym słowom wskazują, że przedstawianie rzeczywistości jako czarno-białej za pomocą prostych opozycji binarnych (nadzieja – beznadzieja, odbudowa – ruina, działanie – bierność) przemawiało do wyobraźni słuchaczy.

MODI – ZWYCIĘSTWO (15 SIERPNI 2014 R.)

Pierwsze przemówienie N. Modiego z okazji Dnia Niepodległości, wygłoszone już w roli premiera Indii, było wydarzeniem wyczekiwany i komentowanym przez opinię publiczną, zanim jeszcze faktycznie miało miejsce. Z uznaniem zwracano m.in. uwagę na to że premier, wbrew zwyczajowi poprzednich szefów rządu, nie odczyta wcześniej napisanego tekstu wystąpienia, ale wygłosi je bez przygotowania¹⁸. Symbolicznie – najprawdopodobniej zgodnie z intencją polityka – odczytano ponadto informację, że sprzeciwił się on przemawianiu zza ekranów ze szkła kulooodpornego, które miałyby zagwarantować mu bezpieczeństwo. Komentatorzy dostrzegli w tym dążenie premiera do utrzymywania bezpośredniego kontaktu z elektoratem i chęć pokazania, że chce pozostawać blisko zwykłych ludzi, w przeciwieństwie do poprzedniej ekipy rządzącej, która, korzystając z przywilejów władzy, ukryła się pod szklanym kloszem. Ten kierunek interpretacji potwierdzają pierwsze słowa przemówienia:

¹⁶ Bhudź znajduje się ok. 50 kilometrów od granicy indyjsko-pakistańskiej.

¹⁷ *Ham cāhate the ki āj pradhānmantrī ke Lāl Qīle ke bhāṣaṅ se hamē koī acchā sandeś miltā..! Lekin māī bahut nirāṣa huā hū aur sirf māī hī nahī, pūrā Hindustān nirāṣa huā hai..!* Źródło: <http://www.narendramodi.in/shri-narendra-modis-speech-on-67th-independence-day-celebrations-at-bhuj-2791> [21.08.2016].

¹⁸ Brak autora, *Breaking From Tradition Modi to Deliver Extempore Speech on Independence Day*, „Times of India”, 14.08.2014 <http://timesofindia.indiatimes.com/india/Breaking-from-tradition-Modi-to-deliver-extempore-speech-on-Independence-Day/articleshow/40282792.cms> [2.09.2016]. Terminy takie jak: „bez przygotowania”, „improvizowane” wydają się niezbyt trafne, gdyż N. Modi jest znany jako mówca, który dba o każdy szczegół przemówienia, zarówno w warstwie językowej, jak i wizualnej.

Z tej uświęconej okazji [Dnia] Niepodległości, drodzy rodacy, pierwszy sługa składa życzenia wszelkiej pomyślności. Jestem wśród was nie jako premier, ale jako pierwszy sługa¹⁹.

Podobne wątki jeszcze wielokrotnie pojawiły się w pierwszym wystąpieniu N. Modiego z okazji Dnia Niepodległości. Polityk przedstawił bowiem zwycięstwo wyborcze swoje i swojej partii – co miało miejsce niespełna kwartał wcześniej – jako krok milowy w kierunku uwolnienia Indii od nękających je problemów, dominujących debatę publiczną od wielu lat: korupcji, degeneracji czy całkowitego braku etosu urzędniczego²⁰, jak również spowolnienia gospodarczego i powiązanych z nim negatywnych zjawisk ekonomicznych. Premier Modi przeciwstawił styl rządzenia Partii Kongresowej postępowaniu swojej administracji, dla której władza ma być misją i (właśnie) służbą. Słowo to stało się jednym z kluczy do interpretacji omawianego przemówienia:

Zadaję pytanie wszystkim braciom i siostram pełniącym służbę publiczną, czy nie zgubili sensu słowa „służba” i nie zatracili swojej siły? Czy nie utracili swojej tożsamości? Ludzie związani z administracją państwową nie pracują na posadzie, ale pełnią służbę, służą²¹.

N. Modi jeszcze wielokrotnie starał się argumentować, że nie postrzega władzy przez pryzmat własnych korzyści i interesów. Umiejętnie w tym celu odniósł się do wątków autobiograficznych. Pochodzenie polityka, przedstawione w zwycięskiej kampanii przedwyborczej jako niziny społeczne²², stało się w dużej mierze legitymizacją jego władzy:

Bracia i siostry. Dla Delhi jestem człowiekiem z zewnątrz, nie jestem człowiekiem z delhijskiego świata. Nie wiem, jak tu się rządzi. Jestem całkowicie nietknięty przez tutejsze elity (...)²³.

Należy przy tym wskazać, że Nowe Delhi od dłuższego czasu funkcjonowało – nie tylko w retoryce BJP, ale także w świadomości znacznej części opinii publicznej – jako synonim korupcji, nepotyzmu i egoistycznych, bogatych, metropolitalnych elit, które utraciły jakkolwiek więź ze społeczeństwem, na którego gruncie wyrosły. Narendra Modi, podkreślając wielokrotnie, że jest prostym człowiekiem pochodzącym z prowincji, wykraczał daleko poza granice geograficzne, wykorzystując negatywne konotacje sto-

¹⁹ *Is āzādī ke pāvan parv par pyāre deśvāsīyō ko Bhārat ke pradhān sevak kī anek-anek śubhakāmanāē. Maī āp ke bīc pradhānmantrī ke rūp me nahī, pradhān sevak ke rūp me upasthit hū. Źródło: https://www.youtube.com/watch?v=1Eiez_EyvTU [2.09.2016].*

²⁰ V. Soni, *A Portrait of Public Administration in India: Challenges of the World's Largest Democracy*, Public Administration Review, Nov/Dec 2008, s. 1158–1161.

²¹ *Maī sarakārī sevā me lage sabhī bhāiyō aur bahanō se praśn pūchtā hū ki kyā kahī yahā ‘sarvis’ śabd, usne apnī tāqat kho to nahī dī hai, apnī pahcān kho to nahī dī hai? Sarkārī sevā me jure hue log ‘job’ nahī kar rahe haī, ‘sevā’ kar rahe haī, ‘sarvis’ kar rahe haī. Źródło: <http://www.narendramodi.in/hi/text-of-pms-speech-at-red-fort-6464> [3.09.2016].*

²² Ojciec N. Modiego był ulicznym sprzedawcą herbaty. Fakt ten początkowo był obiektem żartów jego politycznych oponentów. Został jednak wykorzystany w kampanii wyborczej do promocji wizerunku N. Modiego jako kandydata na premiera zwykłych ludzi.

²³ *Bhāiyō-bahno, maī Dillī ke lie āuṣṣāīdar hū, maī Dillī kī duniyā kā insān nahī hū. Maī yahā ke rāj-kāj ko bhī nahī jāntā. yahā kī elīṭ klās se to maī bahut achūt rahā hū (...). Źródło: <http://www.narendramodi.in/hi/text-of-pms-speech-at-red-fort-6464> [3.09.2016].*

lecznych elit. Pozostaje to istotnym składnikiem kapitału politycznego premiera, którego zwycięstwo w wyborach prezentowano jako zwycięstwo każdego zwykłego człowieka.

Część indyjskich publicystów, opozycyjnych polityków i przedstawicieli mniejszości religijnych z niepokojem przewidywała, że N. Modi wykorzysta okazję taką jak wycekiwane orędzie do narodu i przywileje swojego stanowiska do promowania ideologii i systemu wartości zbudowanego na fundamentach hindutwy²⁴ „w wydaniu Sangh Parivar”²⁵. Widoczne jest jednak to, że polityk dołożył starań, by unikać tematów mogących wzbudzić kontrowersje w tym zakresie, a wizja społeczeństwa, którą odmalował, ewidentnie miała stworzyć wrażenie inkluzyjności i świeckiego charakteru:

Nawet po uzyskaniu niepodległości trawiła nas a to trucizna podziałów kastowych, a to trucizna podziałów na tle religijnym. Jak długo potrwa ta niegodziwość? Komu to służy? Było przez nie wiele walk, wielu ludzi zamordowano, wielu zabito. Bracia i siostry, spójrzmy za siebie – nikt na tym nie zyskał²⁶.

Premier wielokrotnie zaznaczał, że zwraca się do 1,25 mld ludności (czyli wszystkich Indusów), o której dobrobyt i rozwój chce się troszczyć jako pierwszy sługa. Analiza nawiązań historyczno-kulturowych pozwala jednak wychwycić subtelne aluzje światopoglądowe. Przykładem może być, wymienienie w różnych częściach przemówienia, postaci (zdaniem premiera) najistotniejszych dla historii, kultury i współczesnej myśli indyjskiej, wśród których nie został wspomniany przedstawiciel żadnej innej religii poza hinduizmem. Szczególnie znaczące wydaje się przy tym kilkukrotne odwołanie do Swamiego Vivekanandy, którego myśl jest uznawana za istotną w ideologii hindutwy²⁷. N. Modi wskazał przy tym, że „słowa S. Vivekanandy nigdy nie mogą być nieprawdziwe”²⁸.

²⁴ Hindutwa – ideologia kulturowego nacjonalizmu hinduskiego, która ukształtowała się w latach 20. XX w. Opierają się na niej m.in. podstawy światopoglądu promowanego przez BJP. Rozumienie tego terminu przez partię przedstawia np. artykuł zamieszczony na jej oficjalnej stronie internetowej: *Hindutva – The Great Nationalist Ideology*; http://www.bjp.org/index.php?option=com_content&view=article&id=369:hindutva-the-great-nationalist-ideology&Itemid=501 [2.11.2018]. Ww. tekst podkreśla, że ideologia ta jest pozbawiona przemocy, a także do pewnego stopnia inkluzywna, jednak wyłącznie wobec tych mieszkańców Indii, którzy będą uznawać wartości hinduskie jako wiodące i nadrzędne wobec innych dla funkcjonowania indyjskiego społeczeństwa.

²⁵ Sangh Parivar (dosł. ‘rodzina organizacji’) – luźna struktura skupiająca formalnie niezależne od siebie organizacje o różnorodnym profilu odwołujące się w swojej działalności do hindutwy, w tym również BJP. Należy podkreślić, że ideologia ta odgrywa zróżnicowaną rolę w działalności poszczególnych członków Sangh Parivar. W przypadku części z tych struktur przyjmuje również postać werbalnej i fizycznej agresji wobec indyjskich mniejszości religijnych, w szczególności do wyznawców islamu.

²⁶ *āzādī ke bād bhī kabhī jātivād kā zahr, kabhī sampradāyīvād kā zahar, ye pāpācār kab tak calegā? Kis kā bhalā hotā hai? Bahut laṛa liyā, bahut logō ko kāṭa liyā, bahut logō ko māra diyā. Bhāīyo-bahno, ek bār pīche muṛkar dekhie, kisī ne kuch nahī pāyā hai.* Źródło: <http://www.narendramodi.in/hi/text-of-pms-speech-at-red-fort-6464> [3.09.2016].

²⁷ Jyotirmaya Sharma, *Hindutva – Exploring the Idea of Hindu Nationalism*, Harper Collins Publishers India, Noida 2015, s. 84–89. Sam S. Vivekananda (1863–1902) nie był ideologiem hindutwy – ukonstytuowała się ona (a także sam termin) kilkanaście lat po jego śmierci. Ideologia ta czerpie jednak bezpośrednio z jego myśli.

²⁸ *Bhāīyo-bahno, Vivekānanda jī ke śabd kabhī asatya nahī ho sakte.* <http://www.narendramodi.in/hi/text-of-pms-speech-at-red-fort-6464> [3.09.2016].

Kwestia światopoglądu nie przesłoniła jednak bardzo pozytywnego odbioru wystąpienia premiera Modiego przez indyjską opinię publiczną. Wskazywano na energię i pewność bijącą z postawy i głosu polityka, które miały budzić nadzieję na realizację składanych przez niego obietnic. Co ważne, przychylnie reakcje odnotowano również wśród osób, które zaznaczały, że nie należą do elektoratu partii BJP²⁹.

MODI – ROZCZAROWANIE (15 SIERPNIA 2015 I 2016 R.)

Przemówienia N. Modiego wygłoszone z okazji Dnia Niepodległości w latach 2015 i 2016 są do siebie bliźniaczo podobne pod względem kompozycyjnym, tematycznym, językowym i przede wszystkim pod względem tego, jak zostały odebrane przez audytorium.

Ramy konstrukcyjne tych wystąpień osadzone są w wysokim kontekście kulturowym – wstęp i zakończenie wygłoszone silnie sanskrytyzowanym językiem są kontynuacją konwencji dobrze znanej z wcześniejszych przemówień polityka i cenionej przez większość komentatorów. Zaakcentowano przy tym szczególną okazję jaką jest w Indiach 15 sierpnia, upamiętniono osoby, które poświęciły życie w walce o niepodległość, a także wyrażono miłość i szacunek do ojczyzny.

Jednakże przejrzysta metaforyka części głównej poprzednich przemówień ustąpiła miejsca technokratycznemu językowi. N. Modi w dużej części wystąpień z lat 2015–2016 zrezygnował z dotychczas szeroko stosowanych odniesień kulturowych, które pomagały mu odmalować plastyczną, przemawiającą do wyobraźni słuchaczy wizję państwa. Zamiast tego skupił się na drobiazgowych zestawieniach statystycznych i wyliczeniach swoich sukcesów, posługując się kodem rozbudowanym³⁰. Taki sposób wypowiedzi do pewnego stopnia charakteryzuje inkluzyjność, gdyż brak zakorzenienia w konkretnej kulturze nie wyklucza osób, które nie identyfikują się lub nie posługują się ugruntowaną w niej symboliką. Jednocześnie jednak trudno jest mówić o wytwarzaniu emocjonalnej więzi pomiędzy mówcą a słuchaczami. W ten oto sposób Narendra Modi z serdecznego „zwykłego człowieka” stał się dla zgromadzonych odległym urzędnikiem poruszającym się w świecie liczb i wskaźników ekonomicznych. Widoczne było jednocześnie to, że premier sam nie czuł się dobrze w obranej przez siebie roli, co potwierdzały jego nerwowe gesty, niespokojny wzrok czy też – co nie umknęło uwadze dziennikarzy – bardzo częste ocieranie spoconego czoła.

Zebrana pod Czerwonym Fortem publiczność szybko okazała swoje zniechęcenie. Szerokie ujęcia audytorium zarejestrowane zarówno w 2015, jak i 2016 r. ukazują grupki rozmawiających ludzi, osoby prowadzące konwersacje przez telefon czy opuszczające

²⁹ Przykładem mogą być komentarze pod transmisjami z przemówienia: np. <https://www.youtube.com/watch?v=yOwD2S3oHjU> [5.09.2016]. Trudno rzecz jasna ocenić, na ile były to szczerze, spontaniczne wypowiedzi, a w jakim stopniu były one komunikatami aparatu propagandowego BJP, który bez wątplenia jest aktywny w cyberprzestrzeni.

³⁰ Basil Bernstein, *Kod rozbudowany i kod ograniczony*, w: Grzegorz Godlewski (red.), *Antropologia słowa. Zagadnienia i wybór tekstów*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2003, s. 135–141. B. Bernstein wyróżnił kod ograniczony, nabyty w procesie pierwotnej socjalizacji, będący najprostszą formą komunikacji wspartą mimiką i gestami. W danej grupie językowej wykorzystywane są utarte zwroty i klarowna symbolika, przez co język jest łatwo zrozumiały w określonym środowisku. Kod rozbudowany charakteryzuje się natomiast zindywidualizowanym podejściem do wyrażania własnych myśli i jest nieprzewidywalny, przez co może być niezrozumiały lub trudny do odczytania dla jednostek posługujących się kodem ograniczonym.

uroczystość w trakcie wystąpienia premiera. Atmosfera zniecierpliwienia wyczuwalna wśród publiki zdecydowanie kontrastowała z widocznym w 2013 i 2014 r. wyczekiwaniem i skupieniem.

Przyczyn złego przyjęcia przez opinię publiczną wystąpień N. Modiego w latach 2015 i 2016 jest jednak więcej. W dużej mierze należy się ich doszukiwać w fakcie, że wbrew szumnym zapowiedziom pierwsze kilkanaście miesięcy rządów BJP nie przyniosło diametralnej poprawy sytuacji społeczno-ekonomicznej w Indiach. Każda nowa obietnica składana przez premiera była w związku z tym odczytywana nie jako nadzieja na zmiany, ale jako populistyczny, pusty slogan. Jako ekstrawaganckie hasła niemające pokrycia w rzeczywistości odczytano również słowa, które już wcześniej padały z ust premiera i spotykały się z pozytywnym przyjęciem:

Czy to trucizna dyskryminacji na tle kastowym, czy szaleństwo komunalizmu, nie można im dać miejsca w żadnej formie, nie można im dać się rozrosnąć (...). Musimy je zmyć nektarem rozwoju³¹.

W kontekście werbalnych i fizycznych ataków członków Sangh Parivar na indyjskie mniejszości religijne, które miały miejsce w miesiącach poprzedzających przemówienie, słowa te, chociaż wypowiedziane z podobną emfazą i mocą jak rok wcześniej, w ocenie komentatorów w mediach i Internecie nie zabrzmiały szczerze. Również „rozwój” (*vikās*), słowo-mantra powtarzane przez premiera przy każdej możliwej okazji i jeszcze niedawno mające moc kształtowania rzeczywistości, stało się frazesem opisującym gospodarcze inicjatywy, przynoszące – mimo szumnych zapowiedzi – rozczarowanie zamiast zmian³².

Przemówienie N. Modiego z okazji Dnia Niepodległości w roku 2016, określone przez wielu słuchaczy jako „nudne i męczące”, pewnie szybko poszłoby w zapomnienie, gdyby nie – jedynie pozorów spontaniczne – pozdrowienie:

Dziś z murów Czerwonego Fortu chciałbym przekazać szczególnie pozdrowienia niektórym osobom i wyrazić im wdzięczność. Od jakiegoś czasu ludność Beludżystanu, Gilgitu i okupowanego przez Pakistan Kaszmiru – mieszkańcy tych regionów dziękowali mi, okazywali mi taką wdzięczność i życzliwość... Ludzie z tak daleka, że ich ziemi nawet nie widziałem (...) gratulują indyjskiemu premierowi i okazują mi szacunek³³.

³¹ *Cāhe jātivād kā zahar ho, sampradāyavād kā junūn ho, use hamē kiśī bhī rūp me jagah nahī denī, panpane nahī denā hai. (...) use hamē vikās ke amṛt se miṭānā hai.* Źródło: <http://www.narendramodi.in/hi/text-of-prime-minister-shri-narendra-modi-s-address-inhindi-to-the-nation-from-the-ramparts-of-the-red-fort-on-the-69th-independence-day-211475> [7.09.2016].

³² W tym względzie prawdopodobnie najczęściej komentowaną i początkowo najpopularniejszą inicjatywą premiera był projekt zwiększenia dostępu do toalet na obszarach wiejskich (w 2014 r. N. Modi ogłosił, że w ciągu 5 lat zbudowanych zostanie 60 milionów toalet) w ramach „przywracania godności ludziom, którzy muszą załatwiać potrzeby publicznie”. Okazało się jednak, że wielu z tych obiektów nie używano, ponieważ nie zapewniono ich utrzymania i bardzo szybko zapanowały w nich fatalne warunki sanitarne. Nieprzychylni premierowi komentatorzy uczynili z tej kwestii symbol porażki modelu „rozwoju według Modiego”.

³³ *Maī āj Lāl Qile kī prācīr se kuch logō kā viśeṣ abhinandan aur ābhār vyakt karnā cāhtā hū. Pichle kuch dinō se Balūcīstān ke logō ne, Gilgit ke logō ne, Pāk akyūped Kāsmīr ke logō ne vahā ke nāgrikō ne jis prakār se mujhe bahut-bahut dhanyavād diyā hai, jis prakār se merā ābhār vyakt kiyā hai, mere prati unhōne jo sadbhāvanā jatāī hai, dūr-dūr baithe hue log jis dharti ko māīne dekhā nahī hai (...) Hindustān ke pradhānmantrī ko abhinandan karte hai, uskā ādar karte hai.*

Kwestią dyskusyjną pozostaje, czy N. Modi rzeczywiście mógł otrzymywać wyrazy życzliwości od mieszkańców Pakistanu i co miało ich do tego skłonić. O ile jednak odniesienie się do Kaszmirczyków nie wywołało kontrowersji, o tyle wspomnienie leżącego jedynie w Pakistanie Beludżystanu natychmiast odbiło się echem na arenie międzynarodowej. Wskazywało na zdecydowane zaostrzenie retoryki w indyjskiej polityce zagranicznej. Pakistańskie władze uznały słowa premiera Indii za potwierdzenie, że indyjskie służby specjalne wspierają separatyzm w tej pakistańskiej prowincji. Choćby spekulacje na ten temat są dość powszechne, publiczne odwołanie się do tej kwestii czy udzielanie werbalnego poparcia beludżystańskim ruchom narodowościowym stanowiło do tej pory tabu polityczne w Nowym Delhi. Krytycy N. Modiego wskazywali przy tym, że nieudolnym zabiegiem propagandowym, mającym na celu odwrócenie uwagi opinii publicznej od problemów wewnętrznych kraju³⁴, polityk ryzykował otwarciem geopolitycznej puszką Pandory.

15 SIERPNIA 2017 R.

Przemówienie indyjskiego premiera z okazji Dnia Niepodległości w roku 2017 zostało trafnie określone przez dziennikarza D. Unnikrishnana sprawozdaniem ambitnego i zdolnego dyrektora generalnego (CEO), wyliczającego osiągnięcia zarządzanego przez niego przedsiębiorstwa w minionym roku³⁵.

Premier zdołał szybko zapanować nad ewidentną treścią, przejawiającą się w mechanicznej, monotonnej intonacji oraz – co zdarzało mu się dotychczas wyjątkowo rzadko – nerwowym spoglądaniu na kartkę z notatkami. Po kilku minutach można było wyraźnie zaobserwować powrót charyzmy mówcy, którą dotychczas podziwiali komentatorzy, i której zdecydowanie zabrakło w wystąpieniach z 2015 i 2016 r. Raz pojawił się nawet czołowy zabieg retoryczny N. Modiego, polegający na płynnym łączeniu rzeczywistości mitologicznej i historycznej. Premier, egzemplifikując pogląd o wartości i sile wspólnych działań „wielkich postaci” i zwykłych ludzi, wskazał na współpracę boga Kryszny i pasterzy; na pomoc, jakiej udzieliła armia małp bogu Ramie; oraz siłę, jaką dał w walce o niepodległość swoim współobywatelom Mahatma Gandhi³⁶. Choćby nie zostało to powiedziane wprost, intencją przemawiającego było zapewne to, by jako następny w powyższym wyliczeniu w świadomości odbiorców jako „wielka postać” pojawił się właśnie Narendra Modi.

Tym razem zamaszyste gesty, gwałtowne zmiany intonacji i liczne pytania retoryczne nie korespondowały z treścią większej części wystąpienia, tak jak w poprzednim roku skoncentrowanego wokół kwestii technicznych, formalnych i praktycznych aspektów zarządzania państwem. Co więcej, zestawienie technokratycznej retoryki z zabiegami

Źródło: <http://www.narendramodi.in/hi/brief-highlights-of-prime-minister-s-address-on-independence-day-511818> [11.09.2016].

³⁴ Wskazywano m.in., że premier przemilczał bardzo poważną sytuację i napięcia w administrowanym przez Indie Kaszmirze.

³⁵ Dinesh Unnikrishnan, *Narendra Modi's Independence Day speech made good points, but PM's silence on critical issues is deafening*, „First Post”, 15.08.2017 r., <http://www.firstpost.com/india/narendra-modis-independence-day-speech-made-some-good-points-but-pms-silence-on-critical-issues-is-deafening-3936079.html> [23.09.2017].

³⁶ Zapis wideo przemówienia N. Modiego z okazji 71. Dnia Niepodległości: <https://www.narendramodi.in/preliminary-text-of-prime-minister-shri-narendra-modi-s-address-to-the-nation-from-the-ramparts-of-the-red-fort-on-the-71st-independence-day-536596>

godnymi mistrza słowa żywego tworzyło raczej groteskowe wrażenie. Narendra Modi nie zdołał stworzyć ewidentnie oczekiwanej od niego kolejnej wersji (*re-telling*) „opowieści o indyjskim tryumfie”, którą tak barwnie przedstawiał podczas licznych wystąpień w kampanii wyborczej i w pierwszym okresie po objęciu stanowiska premiera.

Powyższe okoliczności znalazły odbicie w bardzo niewielkim – nieporównywalnym z ubiegłymi latami – zainteresowaniu mediów i opinii publicznej tym wystąpieniem. Warto również nadmienić, że żaden z najbardziej poczytnych indyjskich dzienników i portali nie pozwolił sobie jednak na krytyczne uwagi na temat przemówienia. Stanowiło to ukoronowanie trendu, obserwowanego już w latach ubiegłych przez część obserwatorów indyjskiej sfery publicznej, postrzeganego jako postępującą medialną autocenzurę, przez innych natomiast przedstawiane jako wyraz afirmacji środowisk dziennikarskich dla polityki BJP.

Dłuższe komentarze poświęcono przeważnie pozawerbalnym aspektom przemówienia. Kilka wiodących indyjskich portali opublikowało np. artykuły stwierdzające, że premier – zgodnie z obietnicą – wygłosił najkrótsze w swojej karierze przemówienie z okazji Dnia Niepodległości³⁷. Szereg negatywnych komentarzy internautów wzbudził ponadto fakt, że – wbrew tradycji – podczas przemówienia za premierem nie stał, pełniący funkcję głównodowodzącego obszarem Delhi, generał broni M.M. Naravane³⁸. Komentujący ten fakt różnili się w ocenie decyzji premiera o rezygnacji z asysty generała. Przeważały jednak interpretacje, że jest to wynik narcyzmu N. Modiego, który nie chciał, by ktokolwiek znajdował się w kadrze podczas jego wystąpienia. Mało wiarygodne wydaje się wyjaśnienie gorliwych zwolenników premiera, którzy wskazywali, że stanowi to wyraz szacunku dla wieku i pozycji gen. Naravane, który dzięki temu nie musiał stać w trakcie wystąpienia.

PODSUMOWANIE

Powszechnie uważa się, że Narendra Modi jest w indyjskiej debacie publicznej jednym z najbardziej utalentowanych polityków w dziedzinie sztuki wygłaszania przemówień publicznych. W trakcie zwycięskiej kampanii poprzedzającej wybory parlamentarne polityk praktycznie codziennie przemawiał do bardzo dużych audytoriów. Po wyborach jednak premier rzadko wypowiada się przed tak liczną i zróżnicowaną publicznością. Również ze względu na tę sporadyczność, jego przemówienia z okazji Dnia Niepodległości były wydarzeniami wyczekiwanymi i szeroko komentowanymi.

Analiza przemówień Narendry Modiego wygłoszonych z okazji Dnia Niepodległości w latach 2013–2016 wskazuje, że kluczową rolę w ich odbiorze odegrał kontekst; okres, w którym zostały wygłoszone, a także ówczesna kondycja i potrzeby indyjskiego społeczeństwa. Rok 2013 był czasem składania obietnic przedwyborczych indyjskiemu elektoratowi, w dużej mierze zniechęconemu do ówczesnie rządzącej partii (Indyjski Kongres Narodowy). Kolejny Dzień Niepodległości, w 2014 r., przypadł natomiast na

³⁷ Trwające 96 minut przemówienie wygłoszone przez N. Modiego 15 sierpnia 2016 r. było najdłuższym spośród wszystkich wygłoszonych przez indyjskich premierów z okazji Dnia Niepodległości. Wobec licznych krytycznych uwag na temat przesadnej długości wystąpienia N. Modi obiecał, że kolejne jego wystąpienie będzie znacznie krótsze.

³⁸ [brak autora], *In break from past, Lt Gen doesn't stand behind Prime Minister during speech*, „Indian Express”, 15.08.2017 r., <http://indianexpress.com/article/india/in-break-from-past-lt-gen-doesnt-stand-behind-prime-minister-during-speech-4798628/> [10.09.2017].

czas powyborczej ekstazy wywołanej w znacznym stopniu poczuciem, że zmiana władzy przyniesie szybką poprawę sytuacji w kraju. Lata 2013–2014 można postrzegać jako pewnego rodzaju karnawał populizmu, kiedy spragnione zmian społeczeństwo zdawało się podświadomie akceptować tę konwencję. Hasła populistyczne mogły podnosić morale i zapowiadać daleko idące reformy. Lata 2015 i 2016 były natomiast czasem weryfikacji i rozliczeń. Kolejne obietnice, które N. Modi kierował do słuchaczy, nie wzbudziły w nich nadziei, gdyż poprzednie nie zostały jeszcze spełnione. Natomiast te same hasła powtarzane przez premiera rokrocznie, zamiast utrzymać moc zakłęcia, stały się wytartymi frazesami. Część publicystów, krytycznie odnosząc się do wystąpień N. Modiego z lat 2015–2016, konstatuje, że polityk, powtarzając postulaty niemające odzwierciedlenia w rzeczywistości i tworząc wymyślne nazwy dla projektów rozwojowych noszących jego własne imię, stał się karykaturą samego siebie³⁹. Należy jednak wskazać, że z punktu widzenia języka i konstrukcji wszystkie omówione przemówienia były pod wieloma względami do siebie podobne. Można również przypuszczać, że wysłuchała ich podobna publiczność.

Społeczny i medialny odbiór przemówień N. Modiego uwypukla znaczenie wysokiego kontekstu w kulturze indyjskiej. Przekazy formułowane w jego ramach charakteryzują się tym, że większość informacji zawiera się w kontekście lub też jest zinternalizowana w uczestnikach aktu komunikacji, a tylko nieznaczna jej część jest umiejscowiona w zakodowanej, bezpośrednio nadawanej części komunikatu⁴⁰. Znaczenie pozajęzykowej warstwy wypowiedzi zdaje się potwierdzać m.in. drobiazgowo omawianie przez indyjskie media nie samych słów, ale np. stroju premiera czy też faktu, że przez trzy lata z rządu rezygnował z kuloodpornych ekranów⁴¹.

Przy porównaniu wystąpienia N. Modiego w 2017 r. z latami 2013–2016 nasuwa się refleksja, że najnowsze z przemówień premiera zostało w zasadzie zignorowane przez media i opinię publiczną. O ile wcześniejsze budziły zachwyt lub kontrowersje, o tyle przy ostatnim trudno mówić o emocjonalnych reakcjach. Z perspektywy wizerunku polityka-artysty słowa żywego taka sytuacja nie wydaje się korzystna. Przemilczenie tego występu przez odbiorców oznacza, że *performance* został zubożony o niezwykle istotny element, a może nawet „nie w pełni zaistniał”. Niemniej, widoczne w nim były pierwsze zwiastuny i nawiązania do kampanii wyborczej, która rozpocznie się za kilkanaście miesięcy w związku z planowanymi na 2019 r. wyborami parlamentarnymi. N. Modi dołożył m.in. starań, żeby w wystąpieniu została poruszona sytuacja jak najbardziej zróżnicowanych grup społecznych oraz grup nacisku i interesów. W nadchodzących miesiącach polityk z pewnością coraz częściej będzie wykorzystywał swoje wystąpienia jako preludeum do walki o reelekcję. Niewykluczone zatem, że w 2018 r. z okazji Dnia Niepodległości premier powróci do formuły *performance*'u znanej z początków jego kariery na szczeblu ogólnokrajowym.

³⁹ M.K. Venu, *Reality Check: Is Modi Turning into a Caricature of Himself?*, „The Wire”, 15.08.2016 r., źródło: <http://thewire.in/59228/modi-independence-day-speech/> [7.09.2016].

⁴⁰ Grzegorz Godlewski, *Słowo – pismo – sztuka słowa. Perspektywy antropologiczne*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2008, s. 212.

⁴¹ Interesującym wątkiem pozostaje przy tym możliwość stosowania przez część dziennikarzy, podyktowanej różnymi względami, autocenzury w zakresie omawiania zawartości merytorycznej wypowiedzi premiera. Kwestia swobody wypowiedzi we współczesnych indyjskich mediach zasługuje jednak na odrębne opracowanie.

BIBLIOGRAFIA

- Godlewski Grzegorz, Rakoczy Marta, *Sztuka Słowa żywego*, w: G. Godlewski (red.), *Almanach Antropologiczny – Twórczość słowna, literatura, performance tekst hipertekst*, WUW, Warszawa 2014.
- Godlewski Grzegorz, *Słowo – pismo – sztuka słowa. Perspektywy antropologiczne*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2008.
- Godlewski Grzegorz (red.), *Antropologia Słowa. Zagadnienia i wybór tekstów*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2003.
- Price Lance, *The Modi Effect: Inside Narendra Modi's Campaign to Transform India*, Hodder & Stoughton, Londyn 2015 (wydanie elektroniczne).
- Sharma Jyotirmaya, *Hindutva – Exploring the Idea of Hindu Nationalism*, Harper Collins Publishers India, Noida 2015.
- Soni Vidu, *A Portrait of Public Administration in India: Challenges of the World's Largest Democracy*, Public Administration Review, Nov/Dec 2008.
- [brak autora] *Breaking From Tradition Modi to Deliver Extempore Speech on Independence Day*, „Times of India” (wyd. elektroniczne) [14.08.2014].
- [brak autora] *In break from past, Lt Gen doesn't stand behind Prime Minister during speech*, „Indian Express” (wyd. elektroniczne) [15.08.2017].
- Venu M.K., *Reality Check: Is Modi Turning into a Caricature of Himself?*, „The Wire” (wyd. elektroniczne) [15.08.2016].

Materiały źródłowe w języku hindi

Oficjalna strona internetowa N. Modiego, www.narendramodi.in:

- *Nagranie z przemówienia N. Modiego z okazji 67. Dnia Niepodległości Indii*, <http://www.narendramodi.in/shri-narendra-modis-speech-on-67th-independence-day-celebrations-at-bhuj-2791>.
- *Nagranie z przemówienia N. Modiego z okazji 68. Dnia Niepodległości Indii*, <http://www.narendramodi.in/hi/text-of-pms-speech-at-red-fort-6464>.
- *Nagranie z przemówienia N. Modiego z okazji 69. Dnia Niepodległości Indii*, <http://www.narendramodi.in/hi/text-of-prime-minister-shri-narendra-modi-s-address-inhindi-to-the-nation-from-the-ramparts-of-the-red-fort-on-the-69th-independence-day-211475>.
- *Nagranie z przemówienia N. Modiego z okazji 70. Dnia Niepodległości Indii*, <http://www.narendramodi.in/hi/brief-highlights-of-prime-minister-s-address-on-independence-day-511818>.
- *Nagranie z przemówienia N. Modiego z okazji 71. Dnia Niepodległości Indii*, <https://www.narendramodi.in/preliminary-text-of-prime-minister-shri-narendra-modi-s-address-to-the-nation-from-the-ramparts-of-the-red-fort-on-the-71st-independence-day-536596>.

UWAGI NAD PAMIĘTNIKIEM ALEKSANDRA PIEŃKOWSKIEGO Z UZBEKISTANU I KAZACHSTANU

ABSTRACT: The goal of this article is to comment on the fragments of Aleksander Pieńkowski's autobiography concerning his stay in Uzbekistan and Kazakhstan. Pieńkowski, a shopkeeper in a Polish village, was one of the Polish citizens in areas of Poland annexed by the Soviets after 17 September 1939, who were arrested, investigated, tortured by KGB and deported in 1940 to labour camps in northern Russia. After the amnesty for the Polish deportees in 1941, he was allowed to leave his labour camp in Pechora and go to Uzbekistan to be recruited into the Polish Army. Since the southern Soviet Republics of the USSR were not prepared to deal with the great waves of Poles and Polish Jews arriving in Central Asia, he spent some time at various railway stations in Uzbekistan and was sent to southern Kazakhstan where he worked in a co-operative farm, but mostly served local Kazakhs, before he could finally cross the Soviet-Iranian border in 1942.

KEYWORDS: Aleksander Pieńkowski's autobiography, Uzbekistan, Kazakhstan, memoirs, deportation, comments

WSTĘP

Niniejsze uwagi mają na celu pokazanie w sposób krytyczny, ze stanowiska orientalistycznego, w jaki sposób polski sklepikarz ze wsi Drozdowo koło Łomży widzi i opisuje uzbecką, i kazachską rzeczywistość w niezwykle trudnych latach 1941–1942. Aleksander Pieńkowski, bo o nim mowa, skazany za działalność podziemną przez radzieckiego okupanta w 1940 r. na osiem lat robót w łagrze na północy Rosji w miejscowości Kedrowyj Szor nad Peczorą, objęty amnestią w 1941 r., zgłasza chęć zaciągu do Armii Polskiej, udaje się z pobliskiej stacji Kożwy do miasta Guzar (uzb. *G'uzor*) w Uzbekistanie¹, lecz z różnych przyczyn zmuszony jest do oczekiwania na uzbeckich stacjach kolejowych, wreszcie zostaje skierowany do pracy w kolchozie na południu Kazachstanu. Autor wspomnień jest dość krytyczny wobec tamtejszej rzeczywistości, ale chwali też dobre strony. W swym rozumieniu świata przejawia stosunkowo zamknięty system wartości, nie rozumiejąc pewnych zwyczajów Wschodu, ale z drugiej strony jest baczny obserwatorem. Choć w polskiej literaturze wspomnieniowej mamy wiele pamiętników dziewiętnastowiecznych zesłańców do Kazachstanu oraz wiele wspomnień z okresu zsyłek w czasach II wojny światowej², wspomnienia tego autora wydają się warte uwagi. Po pierwsze jest

¹ Miasto i siedziba okręgu w obwodzie karszyjskim (uzb. *Qarshi*). Uzbeckie nazwy miejscowe podane są na podstawie mapy *O'zbekiston Respublikasi, O'zbekiston Respublikasi Yer Resurslari, Geodeziya, Kartografiya va Davlat Kadastr Davlat Qo'mitasi*, Toshkent 2008, choć w przypadku znanych miast w tekście używam przyjętych form spolszczonych.

² O deportacjach Polaków do Kazachstanu w latach 1940–1941 i organizacji wojska polskiego zob. m. in. Piotr Żaroń, *Polacy w Kazachstanie (1940–1946)*, w: Stanisław Ciesielski i Antoni Kuczyński (red.), *Polacy w Kazachstanie. Historia i współczesność*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1996, s. 259–290. Jest to wprawdzie artykuł o Polakach zesłanych do Kazachstanu, nie Rosji, ale autor poświęca sporo uwagi Polakom przyjeżdżającym do Kazachstanu

on mieszkańcem wsi i jego wiejski światopogląd jest wyraźny. Nie jest jednak zwykłym wieśniakiem. W Drozdowie jest kupcem, prowadzącym sklep. W związku z tym dobrze zna całą wieś, ma liczne kontakty w pobliskiej Łomży, dokąd często jeździ. Jako kupiec jest zaradny, umie handlować, ale też ma zwyczaj notowania spostrzeżeń³. Jego język obfituje w wyrazy i wyrażenia gwarowe. Stale używa gramatycznych form dialektalnych, takich jak „pojechalim”, a także sporo regionalizmów leksykalnych, np. „buški” (lekkie buty na lato, kaptcie) lub „złapak” (płozą kołyski)⁴. Warto zaznaczyć, że Drozdowo nie jest zwykłą wsią. Przed wojną funkcjonował tam znany browar, własność Lutosławskich, rodziny wybitnego polskiego kompozytora Witolda Lutosławskiego. *Pamiętnik*, o którym mowa, ukazał się nakładem Łomżyńskiego Towarzystwa Naukowego im. Wagów⁵. Wspomnienia z Azji Środkowej obejmują środkową część książki (s. 181–289). Początkowa część pamiętnika obejmuje okres drozdowski, wybuch II wojny światowej, aresztowanie, przesłuchania w Łomży, Mińsku i zesłanie nad Peczorę. Końcowa część pamiętnika (s. 290–309) natomiast opisuje podróż do Iranu przez Krasnowodsk⁶, pobyt w Iraku i Palestynie (dzisiejszy Izrael). Na samym końcu Pieńkowski pisze w jednym zdaniu, że po trzymiesięcznym pobycie w Palestynie wyjechał do Egiptu, a stamtąd do Włoch na wojnę.

W *Pamiętniku* Pieńkowskiego znajdziemy niewiele wyrazów kazachskich i uzbeckich, trochę więcej nazw miejscowych i kilka osobowych. Większość z nich jest zapisana w bardzo skażonej formie, część z nich udało się zrekonstruować i utożsamić. Ze wspomnień widać wyraźnie, że Pieńkowski nie odznaczał się zdolnościami językowymi. Znał rosyjski (nazywał go „ruskim”) i tym językiem wszędzie się posługiwał. Jednak w Uzbekistanie i Kazachstanie w wielu miejscach nie mógł się porozumieć z miejscową ludnością. Nie przejawiał też żadnego zainteresowania językami. Ciekawe, że w *Pamiętniku* w kilku miejscach pisze, że Kazachowie (u Pieńkowskiego wszędzie „Kazachy”, zapewne pod wpływem rosyjskim) pytali go o różne polskie wyrazy, podczas gdy autor zupełnie nie starał się nauczyć choćby podstaw ich języka.

i Uzbekistanu po podpisaniu układu z 30 lipca 1941 z generałem Sikorskim i rozpoczęciu tworzenia wojska polskiego, tzw. armii Andersa.

³ Rękopis *Pamiętnika* składa się z czterech zeszytów. Data rozpoczęcia pisania widnieje w pierwszym, jest to 4 stycznia 1943 r., miejsce – Irak. Choć zatem Pieńkowski rozpoczął pisać swe wspomnienia niedługo po przekroczeniu granicy ZSRR – nie wiemy, kiedy skończył – kolejność pewnych wydarzeń myliła mu się, np. tam, gdzie podaje przystanki w swej podróży z Rosji do Guzaru, o czym szczegółowej będzie mowa niżej. Z drugiej strony jednak trzeba pamiętać o tym, że transporty odbywały się w chaosie, a podróżni nie zawsze wiedzieli, dokąd jadą.

⁴ Zagadnieniu języka Aleksandra Pieńkowskiego poświęca część wstępu redaktorka *Pamiętnika*, Małgorzata K. Frąckiewicz (s. 18–20), podaje ona też słowniczek regionalizmów (311–312).

⁵ Aleksander Pieńkowski, *Pamiętnik drozdowiaka. Pamięć o zwykłych-niezwykłych bohaterach*, red. Małgorzata K. Frąckiewicz, Łomżyńskie Towarzystwo Naukowe im. Wagów, Łomża 2016. Publikacja ma charakter naukowy, redaktorka poprzedziła je wstępem, opatrzyła przypisami, dodała aneks z kilkoma indeksami. Inaczej niż wiele pamiętników, książka została przygotowana starannie, choć zdarzają się literówki. Recenzja publikacji oraz omówienie *Pamiętnika* z okresu polskiego i rosyjskiego nie jest jednak zadaniem niniejszego artykułu.

⁶ Dziś Türkmenbaşy w Turkmenistanie. Tak więc Pieńkowski przejechał też przez Turkmenistan, ale nic o tym nie pisze.

PODRÓŻ Z ROSJI DO UZBEKISTANU

Autor *Pamiętnika* opisuje swoją podróż do Uzbekistanu i pobyt w nim na kilkudziesięciu stronach. Przebywał w Uzbekistanie dwukrotnie: pierwszy okres trwał od końca października do końca listopada 1941⁷, drugi od połowy do końca lipca lub początku sierpnia 1942 r. Niestety, autor pamiętnika myli kolejność stacji, wybiega wprzód i powraca wstecz, co utrudnia wyznaczenie trasy jego podróży. Na pewno wyjechał z Koźwy do Buzułuku, stamtąd do Swierdłowska (dziś Jekaterynburg). Następnie wyruszył pociągiem do Taszkontu. Pisze, że z Taszkontu jechał kilka dni do „Kakantu” czyli zapewne Kokandu⁸, później do Farabu⁹. Wkrótce potem wspomina przybycie do dużego miasta Czkałowa, skąd transport wyjechał do Taszkontu przez Türkistan (Kazachstan) i dalej do Guzaru¹⁰. Otóż Czkałów to Orenburg, który w latach 1938–1957 nosił taką nazwę. Jak wiadomo, jest to miasto w Rosji niedaleko granicy z Kazachstanem, skąd kolej prowadzi rzeczywiście przez zachodni i południowy Kazachstan do Taszkontu. Niejasne jest jednak, dlaczego pociąg dalej miałby jechać do Kokandu i Farabu. Zapewne chodzi tu o miasto i stację kolejową Farab w północno-wschodnim Turkmenistanie nad Amu-Darią, niedaleko granicy uzbeckiej przy linii kolejowej do Buchary. Kłopot polega na tym, że ta miejscowość leży daleko od Kokandu, a autor w ogóle nie pisze, jak tam się znalazł. W tej naruszonej kolejności podaje, że po postoju na stacji Türkistan dojechał do Samarkandy, o której pisze, że jest to bardzo ładne i duże miasto. Tu pojawia się pierwszy orientalizm *czajchana*, czyli ‘herbarciarnia’¹¹. Następnie wspominał o kolejnej stacji w mieście Kagan¹². Później nieoczekiwanie stwierdza, że nareszcie dojechał do Uzbekistanu i pociąg, nie zatrzymując się na pierwszych pomniejszych stacjach, dojechał do Buchary¹³.

O Bucharze pisze, że jest to miasto ładne i duże, stacja też duża i dworzec ładny. Dodaje, że – podobnie jak wcześniej Türkistan – wszędzie pełno brudu, lecz tłumaczy to wielkimi tłumami podróżnych. W Bucharze miał pięć godzin czasu, więc zwiedził „zamek – dawną własność Emira Bucharskiego”¹⁴ (dziś uzb. *Ark qal’asi*). Zamek zrobił na nim duże wrażenie, opisał go jako „śliczny”. Zamiast do Guzaru, pociąg z polskimi zaciężnymi z Kaganu został skierowany przez Taszkont ponownie do Türkistanu¹⁵. Dalsza

⁷ Jak wspominałem wyżej, kolejność wydarzeń podana w *Pamiętniku* jest czasami zaburzona. Otóż autor najpierw pisze, że w końcu listopada przejechali przez góry i dotarli do Türkistanu (s. 203), a zaraz potem, że 1 listopada dojechali do niedużego miasta, którego nazwy nie podaje (s. 204), lecz które – jak wynika z opisu – leżało w Kazachstanie. Zaznaczmy jednak, że granice państwowe – wtedy republik – nie pokrywają się z granicami etnicznymi. Wielu mieszkańców Türkistanu to Uzbeki, zaś okolice Taszkontu i samo miasto zamieszkiwała spora mniejszość kazachska.

⁸ A. Pieńkowski, op. cit., s. 181; uzb. *Qo’qon*, miasto w Dolinie Fergańskiej, dawna siedziba Chanatu Kokandzkiego.

⁹ Ibidem, s. 182, 183.

¹⁰ Ibidem, s. 186–187.

¹¹ Ibidem, s. 193; Pieńkowski prawie wszędzie pisze o herbacie używając ros. wyrazu *kipiatok* ‘wrzątek’, niezależnie od tego, czy chodzi o sam wrzątek, czy herbatę (w tamtych warunkach z pewnością marną). Dodajmy, że w warunkach podróży często podawano wrzątek, do którego trzeba było dosypać herbaty i zaparzyć.

¹² Ibidem, s. 195; uzb. *Kogon*, miasto i siedziba okręgu w pobliżu Buchary.

¹³ Ibidem, s. 196.

¹⁴ Ibidem, s. 187.

¹⁵ O przesiedleniu 36 tys. Polaków z Uzbekistanu do Kazachstanu w listopadzie 1941 r. pisze Żaroń, op. cit., s. 267. Wiąże się to z tym, że po układzie z 30 lipca 1941 r. z północy Rosji na

część pamiętnika mówi więc o Kazachstanie. Uzbekistan pojawia się ponownie, gdy po pobycie w Kazachstanie Pieńkowski jedzie do Guzaru, zatrzymując się na stacji Jakobag¹⁶, później Czerakczy¹⁷. W Guzarze na krótko przed opuszczeniem ZSRR dowiedział się, że jego los podzieliła żona z czworgiem dzieci, którzy również zostali skazani na zesłkę¹⁸. Zesłano ich do „Dzeren-Kupom”¹⁹ w Kazachstanie.

Ponieważ autor przebywał głównie na stacjach kolejowych, a podczas postoju pociągu wybierał się tylko na krótko do miasta lub na bazar, o Uzbekistanie pisze niewiele. W Jakobagu opisuje targ, na którym można było kupić wszystko, winogrona, pomidory i wino, o połowę taniej niż w Guzarze. Pisze, że w lipcu upał osiągał w słońcu 70 stopni²⁰. Jak podaje, wielu Uzbeków nie znało rosyjskiego.

KAZACHSTAN

Opis Kazachstanu obejmuje większą część pamiętnika poświęconego Azji Środkowej, a mianowicie strony 203–279. Krótkie fragmenty poświęcono też przejazdowi do i z Uzbekistanu (strony 183–184, 186 i 203). W Kazachstanie Pieńkowski przebywał od końca listopada 1941 do ok. 19 lipca 1942 r. Oczekiwał na przyjęcie do wojska pracując w kolchozie Qiziltuw, odwiedził też inne wioski kolchozowe, w których mieszkali wyłącznie Kazachowie, jednak od lutego do 26 maja 1942 r. przebywał w szpitalu w *Şolaqqorğan* (w *Pamiętniku* Czulakkurgan) i z tego okresu trzech miesięcy nie ma w *Pamiętniku* nic z rzeczywistości kazachskiej. Niemniej jego wcześniejsza praca pozwalała na bliskie kontakty z Kazachami i dokładne poznanie ich życia i zwyczajów.

Poniżej w kilku punktach pokażę, jak Pieńkowski widział i oceniał Kazachstan oraz Kazachów.

TRASA PODRÓŻY I MIEJSCA POBYTU W KAZACHSTANIE

Pierwszą stacją opisaną w Kazachstanie jest Türkistan²¹. Według Pieńkowskiego stacja była bardzo duża, podobnie poczekalnia. Bardzo zaśmiecona, ale dlatego, że trudno było sprzątać z powodu tłumów ludzi, zalegających w tych miejscach. Z Türkistanu pociąg zjechał na małą stację, której nazwy autor nie podaje. Tam podróż pociągiem została przerwana, a około siedemdziesięciu Polaków zostało skierowanych do kolchozów²². Ludzi wysyłano do różnych miejscowości, wozami, konno, na osłach. Pieńkowski

południe napływały wielkie tłumy ludzi zwolnionych z łagrów, a administracja miejscowa nie była przygotowana na przyjęcie i udzielenie pomocy tak licznyemu przesiedleńcom.

¹⁶ Uzb. *Yakkabog'*, miasto i siedziba okręgu oraz stacja kolejowa niedaleko *Chirokchi* w obwodzie karszyjskim.

¹⁷ Uzb. *Chirokchi*, miasto i siedziba okręgu w obwodzie karszyjskim na północny wschód od Guzaru, także stacja kolejowa.

¹⁸ Jednym z nich był Zbigniew Pieńkowski, który również napisał pamiętnik, o czym wspomina redaktorka *Pamiętnika* Aleksandra Pieńkowskiego, s. 24.

¹⁹ Prawidłowo Jiyrenqopa (*Жиренқона*), wieś w okręgu Qobda w obwodzie aktöbeńskim (*Ақтөбе*), ok. 100 km od siedziby okręgu, założona w 1930 r., w 2006 r. licząca 900 mieszkańców, zob. Slamqul Äbdirahmanov, *Jeriñniñ atı eliñniñ hatı*, Aruwna, Almaty 2006, s. 94.

²⁰ A. Pieńkowski, op. cit., s. 289.

²¹ Ibidem, s. 186, 203; Türkistan to słynne w całej Azji Środkowej miasto w południowym Kazachstanie, w obwodzie Południowokazachstańskim, dawne Jasy, miejsce mauzoleum wybitnego mistyka Ahmada Jasawiego oraz miejsce spoczynku chanów kazachskich.

²² Ibidem, s. 204.

pisze, że najpierw dotarł do kolchozu Pierwyj Maj, następnie do kolchozu Sztube²³, później do miejscowości Imbek, siedziby rady gminnej²⁴. Docelowym miejscem było Qızıltuw²⁵, według Pieńkowskiego oddalone o 55 km od Eñbek. Kilka razy wspomina o *Şolaqqorğan*²⁶, oddalonym o dwa dni i noc drogi z Eñbek. Po wyjściu ze szpitala w *Şolaqqorğan* autor wrócił na krótko do Qızıltuw, następnie udał się do stacji Siergo²⁷, oddalonej o 94 km od Qızıltuw, z której wąskotorówka dochodziła do stacji w Türkistanie.

WYGLĄD ZEWNĘTRZNY KAZACHÓW

Według Pieńkowskiego Kazachowie są opaleni, brązowi²⁸. Jeśli chodzi o kobiety, na ogół są chude, mają „kose oczy”²⁹. Rzadko bywają ładne. Toteż wyglądowni jednej, która była ładna, poświęcił więcej miejsca: „Była młoda, wyglądała na jakieś dwadzieścia trzy albo dwadzieścia cztery lata, była nawet przystojna, ale ubrana, Boże zachowaj! Sukienka na niej była licha i łatana już, majtki miała czerwone, dłuższe od tej sukienki z piętnaście centymetrów”³⁰. Jak widać, Pieńkowskiego zdziwił tradycyjny ubiór kobiety z Azji Środkowej. Jak wiadomo, kobiety, ale często też dziewczyny i dziewczynki w stroju tradycyjnym zakładają pod sukienkę lekkie spodnie, rzeczywiście dłuższe od sukienki. Taki ubiór powoduje, że kobieta może swobodnie siadać, kucać i pochylać się, nie odsłaniając intymnych części ciała. Dziś często są to lekkie legginsy. Natomiast o mężczyznach pisał, że są „dość wysocy i przystojni”³¹. O dzieciach pisał, że w lecie są często zupełnie nagie, a i w zimie ledwo ubrane³², np. „W namiocie siedziało dwoje dzieci, brudnych, ubranych w gałganki, ni to sukienki, ni to spodnie”³³.

Mamy też opis typowej kołyski kazachskiej *besik*, którą Pieńkowski nazywa kołyską lub koszem: „Dziecka nie kołyszają. Mają kołyskę, ale bez „złapaków”. Dzieci kładą do tego kosza, przywiązują i musi leżeć”³⁴.

²³ Ibidem, 206; Sztube to najprawdopodobniej kaz. *Üstöbe*. W spisie miejscowości pod red. Januzaq (Telğoja Januzaq, *Jer-suw atawlarınıñ ańıqtamalığı*, Arıs, Almatı 2009, s. 306) jest sześć takich miejscowości, lecz najbliższa dość odległa, leży w obwodzie ałmaackim. Tak więc położenie Sztube pozostaje nieznanne.

²⁴ Imbek (ta forma powtarza się wielokrotnie w *Pamiętniku*) to kaz. *Eñbek* (Еңбек), typowa nazwa komunistyczna o znaczeniu ‘praca; trud’. W spisie Januzaq (op. cit., s. 129–130) widnieją 22 takich miejscowości, w tym cztery w obwodzie Południowokazachstańskim.

²⁵ Ibidem, s. 209. Pieńkowski wszędzie podaje zniekształconą nazwę Kazaltu. Qızıltuw (*Қызылтуу*) to też typowo ideologiczna nazwa kolchozu o znaczeniu ‘czerwony sztandar’. Spis pod redakcją Januzaq (op. cit., s. 213–214) podaje czternaście takich miejscowości, z czego jedna w obwodzie Południowokazachstańskim, jednak na podstawie danych autora trudno tę miejscowość jednoznacznie utożsamić, być może w okolicach Otyraru (bardziej znanego jako Otrar).

²⁶ *Şolaqqorğan* (*Шолаққорған*), dziś wieś w obwodzie Południowokazachstańskim w okręgu Sozaq. Zachowały się szczątki średniowiecznego grodu, zob. S. Ābdırahmanov, op. cit., s. 633.

²⁷ A. Pieńkowski, op. cit., s. 272 i in.; autor kilka razy podaje tę nazwę, która jest oczywiście skazona; niestety, nie wiadomo, o jaką miejscowość chodzi; wydaje się, że mógłby to być Sarıköl, mniej prawdopodobne *Şağır*.

²⁸ Ibidem, s. 216.

²⁹ Ibidem, s. 260.

³⁰ Ibidem, s. 274–275.

³¹ Ibidem, s. 260.

³² Ibidem, s. 219.

³³ Ibidem, s. 216.

³⁴ Ibidem, s. 219.

Należy wyjaśnić, że liche ubrania to nie kwestia wyboru lub niedbalstwa. Był czas wojny, okres zaledwie dziewięciu lat po wielkim głodzie, wywołanym przez władze komunistyczne. Pieńkowski w wielu miejscach pisze, że zesłańcy mieli nie lepsze ubrania.

MIESZKANIE I DOMOSTWA

Pieńkowski wspomina zarówno o Kazachach mieszkających w namiotach jak i stałych domach. O jurcie znalazły się tylko drobne wzmianki, np., że na ziemi leżały dywany lub wołjoki, a torby z serem były zawieszane³⁵.

Jeśli chodzi o domy i obejścia pisze, że ogrodzenia budowano z gliny³⁶, podaje też opis budowy domu z gliny, która trwała zasadniczo jeden dzień. Sposób budowy nie odbiegał od technik znanych w innych częściach Azji Środkowej w tamtym czasie oraz dawniej na wsi tureckiej. W szczególności Pieńkowski pisze, że mężczyźni lepili taką gliniankę z ziemi wokół domu, a kobiety polewają wodą. Dach wykonuje się z gałęzi zebranych z pobliskich krzaków, domy są najczęściej jednoizbowe, bez drzwi, lecz z zasłoną, i bez podłogi³⁷. Dodaje, że w domach nie ma stołów ani krzeseł, siedzi się na wełnianych, grubych kocach (wojłokowych) z wełny owczej. W lecie blaszany piecyk wystawia się na podwórze, zimą – do środka.

JEDZENIE

Ponieważ zdobywanie pożywienia było podstawową troską polskich zesłańców, jedzeniu Pieńkowski wszędzie poświęca dużo miejsca. Często podkreśla, że na wsi kazachskiej nie miał kłopotów z pożywieniem, co zawdzięczał gospodarce kolchozowej i gościnności Kazachów.

Wielokrotnie opisywał gotowanie tuszy zwierzęcej w całości w kotłach. Pisał też, że ciasto na krajanekę do zupy zagniatano na skórze baraniej³⁸. Jadano z drewnianych talerzy, trzema palcami, łyżki były, ale ich nie używano.

Zauważył, że jadano gotowane mięso jagnięce, cielęce i kurze, a na wywarze zupy z dodatkiem makaronu krajanego w szerokie paski. Pito dużo maślanki³⁹, co należy rozumieć jako kaz. *ayran* ‘napój z kwaszonego mleka rozcieńczony wodą’⁴⁰. Inna potrawa, wspomniana przez Pieńkowskiego, to pszenica gotowana na mleku, przechowywana w „żołądkach cielęcych”⁴¹, czyli skórzanych bukłakach (kaz. *köje*)⁴², znana w całej Azji Środkowej. Często wspomina też o twarogu (kaz. *süzbe* lub *irimşik*)⁴³ oraz o gałkach suszonego sera, (kaz. *qurt*)⁴⁴, należy jednak zaznaczyć, że kazachskich nazw Pieńkowski nigdzie nie podaje.

³⁵ Ibidem, s. 274.

³⁶ Ibidem, s. 216.

³⁷ Ibidem, s. 210.

³⁸ Ibidem, s. 217.

³⁹ Ibidem, s. 264.

⁴⁰ Gülayhan Aqtay i Henryk Jankowski, *Słownik kazachsko-polski*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2011, s. 35.

⁴¹ A. Pieńkowski, op. cit., s. 264.

⁴² G. Aqtay i H. Jankowski, op. cit., s. 218.

⁴³ Ibidem, s. 429 i 594.

⁴⁴ Ibidem, s. 300.

Autor wspomina też inne surowce do przyrządzania posiłków i potrawy, takie jak kasza z prosa tłuczona w stępach i placki, jadane zamiast chleba, które nazywa z rosyjska *lepioszki*⁴⁵.

Herbaty uzbeckiej Pieńkowski nie opisywał, natomiast pisze, że Kazachowie pili herbatę zabielałą, parzoną w samowarze⁴⁶, z czarek które nazywa kubkami bez uch⁴⁷.

HIGIENA

Jeśli chodzi o higienę, Pieńkowski nie wyraża się o Kazachach zbyt pochlebnie. Pisze, że ludzi ospowatych i chorych na syfilis jest dużo, i że bierze się to z brudu⁴⁸. Zaznaczmy jednak, że o syfilisie dowiedział się od lekarza, który powiedział mu, iż na tę chorobę choruje 85% ludności⁴⁹, co jest z pewnością liczbą znacznie przesadzoną. Jak miałem okazję wielokrotnie się przekonać, inteligencja rosyjska, w tym lekarze, pracująca wśród Kazachów na wsi, często nie rozumiała ich i wyrażała się o nich z lekceważeniem.

Jednak o brudzie Pieńkowski wspomina kilka razy⁵⁰ i wydaje się, że nie ma powodów, by w to wątpić. Podajmy jeden przykład: „Spałbym u niego, ale u nich wszystkich są straszne wszy, bo oni na wojłokach śpią”⁵¹. Autor *Pamiętnika* daje świadectwo, że nie rozumie miejscowych zwyczajów, w tym zasad czystości: „Jak wstaną, to się nie myją, tylko do jedzenia. Zawsze stoi dzbanuszek czugunnyj [tj. żeliwny, autor artykułu] z wodą i on weźmie w jedną rękę za ucho dzbanek i na drugą rękę polewa na dłoń i tak jak kot łapą pogłaska się po twarzy [...] i już się umył”⁵². W istocie Pieńkowski opisuje sposób mycia się typowy dla mieszkańców Bliskiego Wschodu i Azji Środkowej, czyniąc to pogardliwie. Pisanie, że wszędzie są wszy też jest zapewne przesadzone, skoro w opisie swojej pierwszej noclegu na wojłokach w domu u Kazachów, nie wspomina o tym⁵³.

Pieńkowski pisze o Kazachach jako zgoła bezpruderyjnych, wręcz bezwstydnym: „chodzi o to, że jak ktoś musi się załatwić, odchodzi na kilka kroków i to robi”⁵⁴. Z tym, że Pieńkowski nie podał, czy postępują tak Kazachowie w osadach, czy mieszkańcy jurty. Jeśli to drugie, to oczywiste, że koczownicy wygódek nie stawiają. Praktycznie – co miałem możliwość zaobserwować mieszkając wśród Kazachów-koczowników w Mongolii – odbywa się to tak, że jeśli kobieta udaje się za potrzebą, wykonuje pewne czynności, często zakłada dłuższe ubranie, tak by domownicy zrozumieli, co chce zrobić. Jest niepisany prawem, że gdy wyjdzie z jurty, nie wolno pod żadnym pozorem patrzeć na nią, iść w tę samą stronę, nawet nie powinno się wychodzić na zewnątrz. Oczywiście takie kody zachowań były nieczytelne dla Pieńkowskiego. Jeśli chodzi o mężczyzn, to podobnie jak w wielu kulturach, załatwianie przez nich potrzeby naturalnej jest postrzegane jako czynność w mniejszym stopniu objęta zakazami.

⁴⁵ A. Pieńkowski, op. cit., s. 212; dla Kazachów jest to po prostu chleb, czyli *nan*.

⁴⁶ Ibidem, s. 211.

⁴⁷ Ibidem, s. 211.

⁴⁸ Ibidem, s. 212.

⁴⁹ Ibidem, s. 213.

⁵⁰ Ibidem, s. 214, 274 itd.

⁵¹ Ibidem, s. 217.

⁵² Ibidem, s. 214.

⁵³ Ibidem, s. 211.

⁵⁴ Ibidem, s. 217.

GOŚCINNOŚĆ I STOSUNEK KAZACHÓW DO POLAKÓW

To, co zgodnie podkreślają niemal wszyscy polscy zesłańcy w Kazachstanie, potwierdza też Pieńkowski, a mianowicie daje wiele dowodów gościnności Kazachów. Píše o tym bądź powtarzając stereotyp, np.: „Ich kraj słynie od wieków z gościnności”⁵⁵, bądź dając świadectwo własnych doświadczeń, np. „naczelnik kołchozu był dobrym człowiekiem, na obiad kazał gotować, ile mogli zjeść”⁵⁶; „Jak nieraz zaszedłem, a oni jedli, to zaraz i mnie do jedzenia zaprosili”⁵⁷; „chętnie dawali mi jeść, co kto mógł [...], nawet wołali mnie do siebie tacy, co u nich nie robiłem”⁵⁸; „Aleśmy się dziś najedli! Chyba na dwa dni. Nie pamiętam, kiedy się tak najadł w Rosji”⁵⁹.

Gościnność nie ograniczała się tylko do zapraszania na posiłki i wspólnego świętowania, jak już to było wspomniane, Kazachowie zapraszali autora do swych domów na nocleg.

Pisał też o kazachskich ścisłych związkach rodzinnych: „I tak po kolei chodzą od brata do brata aż u ostatniego skończą”, podobnie też odwiedzają się siostry⁶⁰. Zgodnie z opisem Pieńkowskiego, przyjęcie wygląda następująco. Gotowany jest w całości baran, podany na „dużej miednicy”. Po wyjęciu mięsa w pozostałym wywarze gotują krajanekę z serem. Jedzą bez łyżek, trzema palcami. Po jedzeniu popijają danie wywarem⁶¹. Siedzą po turecku na wołoku i żują tabakę.

Jak wielkim obciążeniem dla mieszkańców kołchozu – chociaż część z nich pracowała – musieli być Polacy, świadczą liczby. Otóż do wioski zamieszkaanej przez około osiemdziesiąt rodzin skierowano siedemdziesięciu sześciu Polaków⁶². Pomimo tak licznej grupy zesłańców, wszyscy Kazachowie dzielili się z nimi pożywieniem, a na pożegnanie obdarowali sownie jedzeniem na drogę. Pieńkowski píše, że w Qızıltuw wszyscy odnosili się do Polaków dobrze i pomagali, na ile mogli⁶³. Nawet gdy ci poszli kupić twaróg i suszony ser, Kazachowie przygotowali im gotowaną strawę bezpłatnie, wrócili więc „obżarci jak baki”⁶⁴. Podobnych przypadków Pieńkowski wzmiankuje więcej⁶⁵. Sam Pieńkowski wykonywał różne prace w zamian za żywność. Handlując, twardo się targował, np. za „krótkie kalesony” wziął 20 jajek, a koc sprzedał za 300 rubli⁶⁶.

Na zakończenie warto wspomnieć dość zaskakujące wspomnienie Pieńkowskiego, jak zaprzyjaźniony z nim Kazach Sadwaj w obecności swojej żony zaproponował mu, żeby spędził z nią noc. Jednak sam autor dopuścił możliwość, że Sadwaj chciał go wypróbować⁶⁷.

⁵⁵ Ibidem, s. 213.

⁵⁶ Ibidem, s. 216.

⁵⁷ Ibidem, s. 219.

⁵⁸ Ibidem, s. 261.

⁵⁹ Ibidem, s. 211.

⁶⁰ Ibidem, s. 219.

⁶¹ Kaz. *sorpa*, G. Aqtay i H. Jankowski, op. cit., s. 421; w *Pamiętniku* z ros. łąpsza, s. 213. Jednak w innym miejscu Pieńkowski píše, że łąpsza to makaron z pokruszonym serem, s. 211.

⁶² Ibidem, s. 211.

⁶³ Ibidem, s. 261.

⁶⁴ Ibidem, s. 274.

⁶⁵ Ibidem, s. 275.

⁶⁶ Ibidem, s. 277.

⁶⁷ Ibidem, s. 218.

ZNAJOMOŚĆ JĘZYKA ROSYJSKIEGO KAZACHÓW

Ogólnie nie dowiadujemy się nic o języku kazachskim. Nieliczne wyrazy, częściej nazwy własne, są zapisane w sposób zniekształcony, skażony, niekiedy wręcz uniemożliwiający ich identyfikację.

Ponieważ Pieńkowski nie znał innych języków prócz polskiego i rosyjskiego, zawsze próbował porozumieć się po rosyjsku i stąd pewne wyrazy i pojęcia kazachskie pojawiają się pod nazwami rosyjskimi. Jak wynika z jego notatek, jedynie niewielka część Kazachów umiała posługiwać się rosyjskim. Niektórzy nie rozumieli tego języka w ogóle, np. „Tam jest dziesięciu Kazachów. [...] Rozmówić się z nimi nie można ani dogadać”⁶⁸; „Tylko umieją powiedzieć «Dobra kołchoz»”⁶⁹; „Po rosyjsku w tym kołchozie to tylko trzech umiało mówić” [chodziło o kołchoz *Qızıltuw*, w którym mieszkał]⁷⁰. Dotyczyło to głównie dorosłych i starszych. Nie chodziło tylko o zwykłych robotników, lecz także funkcyjnych, w tym listonosza i naczelnika pewnego kołchozu⁷¹. Wspomina też o kołchozie, w którym nikt nie znał rosyjskiego, ale nie podał jego nazwy⁷². Wśród młodszych znajomość rosyjskiego była częstsza: „Wyszło z chałupy trzech młodych Kazachów i pytają, czego chcemy. Jeden umiał po rusku mówić”⁷³. Ale: „Ich dzieci chciały na gwałt z nami rozmawiać, ale nie rozumielim się”⁷⁴.

Natomiast – jak pisze – młodzież szkolna uczyła się „po swojemu i po rusku”⁷⁵. Ciekawe, że Pieńkowski wyraźnie stwierdza, że Kazachowie używają pisma łacińskiego: „Ich litery małe i duże były takie same jak nasze”. Gdy napisał swoje nazwisko i imię, uczennice przeczytały to bezbłędnie⁷⁶. Wydarzenie to miało miejsce w 1941 r. Pismo łacińskie, wprowadzone w Kazachstanie w roku 1928, obowiązywało do 1940, gdy odgórnym zarządzeniem wprowadzono cyrylicę⁷⁷. Wiadomo, że taka zmiana nie mogła być natychmiastowa i do odległych szkół wiejskich docierała później niż do miejskich.

Mamy też świadectwo, że język kazachski funkcjonował w administracji: „Wezwanie do poboru przyszło po kazachsku [dla Polaków i Kazachów, autor artykułu]”⁷⁸.

GOSPODARKA KOLCHOZOWA

Sadwaj, kazachski przyjaciel Pieńkowskiego, opowiedział mu następującą historię. Do 1930 r. nie było kołchozów. Ludzie hodowali owce i krowy, były też wielbłądy, osły, kozy i dużo kur. Najwięcej hodowano owiec, każdy miał po kilkaset sztuk. W 1931 r. rząd wyznaczył obowiązkowe dostawy, a gdy Kazachowie nie byli w stanie się z nich wywiązać, połowę stad im zabrano, a z pozostałej części założono kołchoz. Ludzie różniłi dobytek, by nie oddawać państwu. W 1931 r. wysłano przeciw nim wojsko Budionnego,

⁶⁸ Ibidem, s. 205.

⁶⁹ Ibidem.

⁷⁰ Ibidem, s. 210.

⁷¹ Ibidem, s. 253, 256.

⁷² Ibidem, s. 273.

⁷³ Ibidem, s. 206.

⁷⁴ Ibidem, s. 216.

⁷⁵ Ibidem, s. 219.

⁷⁶ Ibidem.

⁷⁷ Henryk Jankowski, *Kazakh in Contact with Russian in Modern Kazakhstan*, „Turkic Languages” 2012, s. 29.

⁷⁸ A. Pieńkowski, op. cit., s. 225.

które zburzyło im zabudowy. Prawie w całym Kazachstanie były meczety, które władze zniszczyły, a tzw. „kułaków” skazano na śmierć. Wiele osób uciekło w góry. Przez trzy lata ukrywali się tam, lecz w końcu zesłi i założyli kolchoz. Młodzi porojeżdżali się, zostali starsi. Na początek dano każdej rodzinie po dwie owce lub po jednej kozie⁷⁹.

Gospodarka w kolchozach opierała się na rolnictwie i hodowli. Ze zbóż uprawiano jęczmień, słoneczniki i proso, lecz najwięcej pszenicy⁸⁰. Omlócone zboże dzielono na dostawy dla państwa i na część własną, którą składowano w kopcach. Pieńkowski pisze też o uprawie bawełny, którą nazywa watą. Z owoców wymienia arbuzy, kawony⁸¹ i inne. Wspomina o braku znanych w Polsce warzyw, takich jak ziemniaki, kapusta i buraki. Pisze też, że czosnek polny zbierał przeważnie na cmentarzu i że nie widział cebuli⁸².

Hodowla była oparta głównie na owcach i kurach, lecz hodowano też krowy, muły, osły, rzadziej wielbłądy i konie. Od każdej głowy dobytku płacono podatek. Bydło trzymano przez cały rok pod gołym niebem. Wszyscy kolchoźnicy mieli wyznaczony przydział mięsa, mleka, masła, jaj i prosa, w zależności od wydajności.

Przewóz osób i towarów odbywał się wozami zaprzęzonymi w krowy lub woły⁸³.

Pieńkowski zauważa to, co częstokroć odnotowali i inni podróżnicy i badacze, a mianowicie, że mężczyźni nic nie robią i cały ciężar utrzymania domu spoczywa na kobietach. W innych miejscach *Pamiętnika* można jednak przeczytać, że mężczyźni pracują na polu przy uprawach, przy budowie domu, no i oczywiście jako pasterze. Poza tym trzeba dodać, że choć rzeczywiście ciężar prowadzenia domu spoczywał na kobietach, pewne czynności, takie jak ubój i dzielenie tuszy, należały do mężczyzn.

ZWYCZAJE KAZACHÓW

Ze zwyczajów opisuje dwa zdarzenia należące do obrzędowego cyklu życia: narodziny i śmierć oraz towarzyszące im zwyczaje, pisze też o związkach małżeńskich, ale nie wspomina o ślubie ani weselu. Poza tym znajdziemy u niego także uwagi o wierze i pewnych obrzędach.

1. NARODZINY

Przekazywane w relacjach innych osób informacje o narodzinach wśród Kazachów pojawiają się także u Pieńkowskiego – kobieta rodzi kucając, co autor *Pamiętnika* bardzo potępia⁸⁴. Opisuje też uroczystości towarzyszące narodzinom dziecka. Gdy mianowicie urodzi się córka, zbiera się „dwadzieścia pięć siostr”, gdy syn – „dwudziestu pięciu braci” i zasiadają do uczyty.

⁷⁹ Ibidem, s. 220.

⁸⁰ Ibidem, s. 212.

⁸¹ Ibidem; Pieńkowski podaje turkijską nazwę tego owocu, znaną też w dawnej polszczyźnie, przy czym warto zauważyć, że w języku polskim *kawon* to arbuzy, zob. Stanisław Stachowski, *Słownik historyczno-etymologiczny turcymów w języku polskim*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2014, s. 315; kaz. *qawın* ‘melon’ (G. Aqtay i H. Jankowski, op. cit., s. 269).

⁸² A. Pieńkowski, op. cit. 212; może chodzić zarówno o czosnek jak i o dziką cebulę, kaz. *juwa*, zob. G. Aqtay i H. Jankowski, op. cit., s. 173.

⁸³ U Pieńkowskiego „byki”, ibidem, s. 275.

⁸⁴ Ibidem, s. 214.

2. ŚMIERĆ

Jeśli chodzi o śmierć, Pieńkowski opisał pogrzeb i wygląd cmentarzy. Jak podaje, nieboszczyka owija się w „białą szmatę” i chowa się na siedząco⁸⁵. Jeśli chodzi o zasklepienie mogiły, opis Pieńkowskiego zgadza się z opisami etnograficznymi – najpierw sypano ziemię, a później zasklepiano jamę grobową. Mogiłę kopano na głębokość 1–1,5 m, w zależności od pory roku i twardości gleby⁸⁶. Jak słusznie zauważa Pieńkowski, cmentarzy nikt nie odwiedza. Choć przyznaje, że nie był na stypie, podaje jednak, że ludzie schodzą się przez czternaście dni, „dużym kołem siadają, baran albo cielak się w dużym kotle gotuje i wszyscy płaczą, lamentują i śpiewają, dopóki się mięso nie ugotuje w kociołku. Gdy już mięso podadzą, płacz i śpiew ustaje, zjedzą i rozchodzą się do domów”⁸⁷.

3. ZAWIERANIE ZWIĄZKÓW MAŁŻEŃSKICH

Autor *Pamiętnika* wspomina tylko, że pan młody musi zapłacić za żonę – im ładniejsza, tym więcej. Wskutek tego ci rodzice, którzy mają ładne córki, są bogaci, a rodzice mający chłopców i oni sami ponoszą z tego powodu duże wydatki i są biedni⁸⁸.

WIARA I OBRZĘDY

Jak stwierdza Pieńkowski, „Młodzież u nich wychowuje się po komunistycznemu, w nic nie wierzą, a starzy jeszcze utrzymują starą wiarę”⁸⁹. Jednak autor zupełnie błędnie zinterpretował wierzenia Kazachów. Otóż pisze, że „Wierzyli w księżyc, klękali na ziemi i kiwali głowami, aż o ziemię się opierali i śpiewali przy tym, jakby u nas psy wyły albo w puszczech irańskich szakale: au! au! Jeden zawsze zaczynał trochę wprzód, a potem znowu wszyscy”⁹⁰. Jak widać, autor nie utożsamiał tych modłów z muzułmańskim namazem. Dodaje też, że młodzi śmieli się z modlitw starszych. I powtarza; „Jedni modlili się do księżycy, inni do kajaja”⁹¹. Jak pisze, wołali „aj kajajaj”. Pieńkowski z kazachskiego wykrzyknienia, wezwania do Boga *Ay quday-ay* – ‘O boże!’ – uczynił boga – ‘Kajaja’.

WYRAZY I NAZWY ORIENTALNE

Jak wspomniałem, wyrazów orientalnych, uzbeckich i kazachskich, jest w *Pamiętniku* bardzo mało, z czego większość stanowią wyrazy kazachskie. Wszystkie nazwy miejscowe zostały wyżej omówione.

⁸⁵ Twierdzenie o pochówku na siedząco jest błędne, o ile nie opiera się na jakimś pojedynczym, nietypowym przypadku. Nie znalazłem potwierdzenia tego w żadnym opracowaniu.

⁸⁶ Co do pory roku, warto wspomnieć, że w środkowym i północnym Kazachstanie, gdy nastaly tęgie mrozy, a ziemię pokrywała gruba warstwa śniegu, zmarłego zagrzebywano w śnieg, zaś pochówku dokonywano dopiero na wiosnę, gdy stajal śnieg i rozmarzła ziemia.

⁸⁷ Ibidem, s. 215. Autor najprawdopodobniej pomylił 14 z 40, kaz. *qırqı*. Jak wiadomo, Kazachowie, podobnie jak wiele innych ludów turkijskich, zbierają się na siódmy i czterdziesty dzień po śmierci bliskiego, wreszcie po roku, na czym kończy się okres żałoby. Odprawia się modły i żal za zmarłym, kaz. *joqtaw*, zob. Ahmedi Isqarov i Wäli (red.), *Qazaq ädebi tiliniñ sözdigi. Tom 10*, Aris, Almatı 2009, s. 597.

⁸⁸ Ibidem, s. 212.

⁸⁹ Ibidem, s. 214.

⁹⁰ Ibidem.

⁹¹ Ibidem, s. 254.

Z nazw osobowych znajdujemy tylko trzy⁹²:

Benadiob – tak nazywał się brygadier w Qızıltuw⁹³. Ta nazwa jest tak zniekształcona, że nie wiadomo nawet, czy to imię, czy nazwisko.

Izmael – imię stróża w Qızıltuw⁹⁴. Muzułmańskie imię Ismail, kaz. *Ismayil*⁹⁵, zostało przez autora podane w bliższej mu polskiej formie odpowiedniego imienia biblijnego; jego żonę nazywa *Izmaelką*.

Kanalab Sadwaj – nazwisko i imię Kazacha, z którym Pieńkowski zaprzyjaźnił się. Imię Sadwaj pochodzi najprawdopodobniej od kaz. *Sätbay*⁹⁶, mniej prawdopodobnie od *Sarıbay*. Natomiast z nazwiskiem sprawa jest trudniejsza, także z powodu skażenia. Można jedynie spekulować, jak je odtworzyć.

Jeśli chodzi o wyrazy pospolite, poza wyżej omówionymi (*kawon* i *kajaj*), występują jeszcze następujące⁹⁷:

*a jaj a jaj*⁹⁸ – jest to wykrzyknienie ‘ojej!’, zapisane niezbyt dokładnie, dokładniej *Ay-hay*⁹⁹; częściej używane jest *Oybay* ~ *Oybay-ay*;

disan – bylina, zielsko zbierane na opał¹⁰⁰; chodzi tu z pewnością o kaz. *juwsan* ‘bylica’¹⁰¹;

marzia – „żona nazywa się tam marzia”¹⁰²; jest to niewątpliwy błąd, prawdopodobnie Pieńkowski wziął kaz. imię żeńskie *Märziya*¹⁰³ za ogólną nazwę ‘żona’.

Z wyrazów uzbeckich, poza nazwami miejscowymi, występuje tylko jeden, wspomniany wyżej wyraz *czajchana* ‘herbaciarnia’, zob. uzb. *choyxona*¹⁰⁴.

ZAKOŃCZENIE

Pamiętnik Pieńkowskiego pod wieloma względami ukazuje Kazachów i Kazachstan podobnie do tego, jak opisywali to inni zesłańcy. W przeciwieństwie do polskiej inteligencji, zsyłanej przez władze carskie w XIX wieku, której przedstawiciele, tacy jak Adolf Januskiewicz, Tomasz Zan, Bronisław Zaleski i Gustaw Zieliński zainteresowali się kulturą Kazachów, Polacy zesłani w latach II wojny światowej żyli w znacznie gorszych warunkach, musieli walczyć o przetrwanie. Trafili na zupełnie inne warunki społeczne. Pamiętano jeszcze tragiczne czasy wielkiego głodu z lat 1931–1933, wywołanego przez politykę Gołoszczekina, po którym nastąpił okres wielkiej czystki, z kulminacją w 1937 r.,

⁹² Te trzy nazwy są w indeksie *Pamiętnika* na s. 315–319, nie ma w nim żadnych innych uzbeckich ani kazachskich.

⁹³ Ibidem, s. 262.

⁹⁴ Ibidem, s. 261.

⁹⁵ G. Aqtay i H. Jankowski, op. cit., s. 639.

⁹⁶ Ibidem, s. 633.

⁹⁷ Redaktorka *Pamiętnika* zestawiała na końcu skorowidz wyrazów i zwrotów obcych (s. 312–314), z którego widać, że prawie wszystkie to rusycyzmy. Orientalizmy są tylko dwa: *czajchana* i *disan*, pomijam *czaj* ‘herbata’ i *iszak* ‘osiół’, które są turcyzmami w języku rosyjskim.

⁹⁸ Pieńkowski, op. cit., s. 270.

⁹⁹ G.K. Risbayeva, *Qazaq tili. Grammatikalıq anıqtalıq. Kazachskij jazyk. Grammaticzeskij spravocznik, Sözdik-Slovar*, Almati 2000, s. 161.

¹⁰⁰ Pieńkowski, op. cit., s. 254.

¹⁰¹ G. Aqtay i H. Jankowski, op. cit., s. 173.

¹⁰² A. Pieńkowski, op. cit., s. 260.

¹⁰³ G. Aqtay i H. Jankowski, op. cit., s. 627.

¹⁰⁴ A. Xolmuradov i R. Azizov, *English-Uzbek, Uzbek-English Dictionary*, G‘afur G‘ulom, Toshkent 2005, s. 501.

a wojna wymuszała ciężką pracę. Kazachowie żyli w strachu przed bolszewickim terrorem i w biedzie, nawet jeśli Pieńkowski trafił do dość dobrze, jak się wydaje, prosperującego kolchozu.

Polscy zesłańcy nie myśleli o kazachskiej kulturze ani języku, myśleli tylko o tym, jak przetrwać i wrócić do kraju. Zresztą kazachska kultura nie była dla nich pociągająca. Odszedł idealizowany przez romantyków mit szczęśliwego koczownika o bogatej kulturze duchowej, jego miejsce zajął Kazach przymusowo zsowietyzowany, skolektywizowany, niemający nic prócz to, co mógł w kolchozie wyhodować. Przesiedleni Polacy traktowali Kazachstan jako miejsce swego nieszczęścia i zesłania. Choć często z wdzięcznością wspominali pomoc Kazachów, bez której by nie przeżyli, traktowali ich jako obywatele państwa, które zniewoliło Polskę i Polaków.

BIBLIOGRAFIA

- Aqtay Gülayhan i Jankowski Henryk, *Słownik kazachsko-polski*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2011.
- Äbdirahmanov Slamqul, *Jeriñniñ atı eliñniñ hatı*, Aruwna, Almatı 2006.
- Isqaqov Ahmedi i Wäli Nurgeldi (red.), *Qazaq ädebi tiliniñ sözdigi. Tom 10*, Arıs, Almatı 2009.
- Jankowski Henryk, *Kazakh in Contact with Russian in Modern Kazakhstan*, „Turkic Languages” 2012, t. 16, 1, s. 25–67.
- Januzaq Telğoja, *Jer-suw atawlarımñ anıqtamalığı*, Arıs, Almatı 2009.
- O‘zbekiston Respublikasi*, O‘zbekiston Respublikasi Yer Resurslari, Geodeziya, Kartografiya va Davlat Kadastri Davlat Qo‘mitasi, Toshkent 2008.
- Pieńkowski Aleksander, *Pamiętnik drozdowiaka. Pamięć o zwykłych-niezwykłych bohaterach*, red. Małgorzata K. Frąckiewicz, Łomżyńskie Towarzystwo Naukowe im. Wagów, Łomża 2016.
- Rısbayeva G.K., *Qazaq tili. Grammatikalıq anıqtalıq. Kazachskij jazyk. Grammaticzeskij spravocznik, Sözdik-Slovar’*, Almatı 2000.
- Stachowski Stanisław, *Słownik historyczno-etymologiczny turczymów w języku polskim*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2014.
- Xolmuradov A. i Azizov R., *English-Uzbek, Uzbek-English Dictionary*, G‘afur G‘ulom, Toshkent 2005.
- Żaroń Piotr, *Polacy w Kazachstanie (1940–1946)*, w: Stanisław Ciesielski i Antoni Kuczyński (red.), *Polacy w Kazachstanie. Historia i współczesność*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1996.

OSTATNI HAREM W MAROKU; FEMINIZM FATIMY MERNISSI

ABSTRACT: Arab feminism started in the 20th century and was reminiscent of similar movements in the West, but was never as dynamic nor successful as them. Arab women worked actively to promote equal rights for females at that time, and their leaders became the first feminists. They presented concepts that may be divided into groups according to the three main currents initiated by Egyptian activists. The first one aimed at reforms in favour of women and equality of the two sexes and was introduced by the Cairo aristocrat Huda Sharawi and women from the Egyptian upper class. Conservative activist Zaynab al-Ghazali established the second current along Islamic lines, encouraging women to demand their rights according to the Islam paradigm. The trend initiated by medical doctor and writer Nawal as-Sadawi can be referred to as progressive because it aimed to break the taboos of sexuality and carnality as forbidden subjects in public. Fatema Mernissi was a Moroccan writer and sociologist who combined Islam and feminism, grounding her arguments in Islamic teachings. The article discusses Mernissi's life and work in terms of her efforts to seek the full equality of women and men in personal and public spheres. She benefited from her own experience, research and works on Islam as well as psychology. Mernissi described her childhood and youth in a traditional Moroccan harem, which underwent some decisive changes in the second half of the 20th century. It is noteworthy that two types of behaviour were observed in the harem: aggressive (characteristic of men) and assertive (connected with women). They are a basis for presenting the customs of the harem in the light of Mernissi's writings. The author also deals with sexuality as an important subject for women yet rarely discussed in public. She made an interesting comparison between the concepts of sexuality developed by medieval famous Arab scholar Al-Ghazali (12th century) and the contemporary theory of Sigmund Freud. Mernissi emphasized that Muslim ideas were more favourable for the two sexes than Western ones.

KEYWORDS: feminism, Islam, harem, Mernissi, Al-Ghazali, Freud

Feminizm arabski powstał w pierwszej połowie XX wieku. Odnosił wiele sukcesów, choć nie był tak dynamiczny jak podobne ruchy na Zachodzie. Nie stanowił też kalki koncepcji zachodnich. Takich pojęć jak feminizm postępowy i radykalny, kluczowych w Stanach Zjednoczonych i Europie, nie sposób przenieść na grunt arabski, choć Arabki wiele z obydwu zaczerpnęły. Niemniej, na gruncie tym trudno o definicje, czego dowodzi na przykład pokaznych rozmiarów tom *Arab Feminisms. Gender and Equality in the Middle East*, napisany przez autorów pochodzenia arabskiego, opisujących feminizm i działalność kobiet w swoim regionie. Autorzy ci wysuwają też wiele postulatów na przyszłość, ale nie proponują typologii przydatnej dla języka opisu¹.

Emancypantki arabskie od pierwszej połowy XX wieku wciąż domagały się praw dla kobiet i z takim zapamiętaniem o nie walczyły, że zasłużyły na miano feministek. Ich poglądy były zróżnicowane do tego stopnia, że dały początek różnym nurtom i trendom,

¹ Jean Said Makdisi, Noha Boyami and Rafif Rida Sidawi (red.), *Arab Feminisms. Gender and Equality in the Middle East*, I.B. Tauris Co. Ltd., The Centre for Arab Unity Studies, Beirut, London, New York 2014.

które uformowały pewną typologię arabskiego feminizmu. Można uznać, że rozwija się on w trzech głównych kierunkach. Najstarszy to nurt reformistyczny czy inaczej egalityrystyczny, zainicjowany przez Hudę Szarawi (1879–1947) w Egipcie wraz z grupą skupionych wokół niej kobiet ze sfer wyższych i średnich – jego celem było równoprawnienie i podstawowe reformy na rzecz Egipcjanek. Szarawi można też uznać za jedną z pierwszych feministek w świecie arabskim. Kolejne dwa nurty rozwinęły się już w drugiej połowie XX w. Nurt islamski pociągał kobiety szczególnie mocno identyfikujące się z islamem, impulsem dla niego jest myśl Zajnab al-Ghazali (1917–2005), założycielki *Dżama'at as-Sajjidat al-Muslimat* („Stowarzyszenie Kobiet Muzułmańskich”, inaczej *Markaz as-Sajjidat al-Muslimat* – „Ośrodek Kobiet Muzułmańskich”; 1936–1964) i kolejnych feministek, które myśl tę zmodyfikowały. Zgodnie z jej koncepcją islam zapewnia kobiecie całkowitą satysfakcję, a jakkolwiek wierna zasadom wiary nie ma o co walczyć, mimo to (kierunek ten ulega pewnym modyfikacjom) z Koranem w rękę może dowodzić swoich praw. Im bliżej czasów współczesnych, tym bardziej rozwija się arabski feminizm postępowy, będący kopalnią starych i impulsem dla nowych pomysłów. Przełamuje też tabu seksualności i ciała, tematy zakazane na arabskim forum publicznym – pole bitwy znanej feministki egipskiej Nawal as-Sadawi (1931–2016). Marokańska pisarka i socjolog, Fatima Mernissi (1940–2015) poszła jeszcze inną drogą – łączy feminizm islamski i postępowy, czerpiąc stąd argumenty na rzecz walki z panującym androcentryzmem.

Mernissi wychowała się w jednym z tradycyjnych marokańskich haremów, chodziła do nowoczesnych szkół, w Rabacie studiowała politologię, na Sorbonie uzyskała doktorat, interesowała się literaturą i socjologią – z obu tych dziedzin prowadziła wykłady. Islam był pasją Mernissi i szeroką platformą jej koncepcji feministycznych widocznych również w jej pracach, m.in. *Beyond the veil. Male-Female Dynamics in Modern Muslim Society* (1975, 1987), *Le harem politique – Le Prophète et les femmes* (1987), *Sultanes oubliées – Femmes chefs d'Etat en Islam* (1990) oraz wspomnień *The Harem Within* (1994), wydany powtórnie pod tytułem *Dreams of Trespass – Tales of a Harem* (1995).

Co zatem skłoniło pisarkę do badań socjologicznych nad światem muzulmańskim z punktu widzenia feminizmu? Dzieciństwo i młodość w haremie wywarły tu zapewne swoje piętno, do życzenia pozostawiały ówczesne stosunki w Maroku. Mernissi była autorką prac o islamie i o walce kobiet o swe prawa.

MAROKANKI: PRZEDSMAK SWOBÓD

Jak dowodzi Mernissi (por. przypis 2), wyzwolone od 1956 r. spod kolonializmu francuskiego Marokanki miały dopiero przedsmak swobód, jakich mogły oczekiwać w modernizującym się kraju. Demokratyzacja i przemiany społeczno-polityczne nie dawały im wystarczającego oparcia, co badaczka obserwowała nie bez poczucia buntu i goryczy. Dla feministek walka o ich prawa była trudnym zadaniem, skoro przepisy marokańskiego Kodeksu Cywilnego pod nazwą *Mudawana* (1957) łączyły formy patriarchy muzulmańskiego z napoleońskim². Pisarka miała tu na myśli Kodeks Napoleoński, który obok szari'atu pozostaje do dziś jednym ze źródeł ustawodawstwa postkolonialnego w krajach arabskich. Trudno pogodzić się z tym, że kobieta w Maroku była wciąż zagrożona reifikacją, co znalazło odbicie w nowopowstającym po 1956 r. prawie państwowym. Np. przepisy zniechęcały ją do samodzielności, nie powinna była utrzymywać się sama, a byt miał

² Fatima Mernissi. *Beyond the veil. Male-Female Dynamics in Modern Muslim Society* Revised Edition, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis 1987, s. 143.

jej zapewniać mąż. Jak się wydaje, wynikało to stąd, że kobiety powinny być pasywne, ich rozwój własny stawał pod znakiem zapytania. Zgodnie z prawem państwowym ogłoszonym po 1956 r. kobiety miały okazywać bezwzględne posłuszeństwo teściowej, a także najwyższy szacunek ojcu i bliskim krewnym męża. Przyszła feministka buntowała się przeciwko zwyczajowi całowania rano i wieczorem teściowej w rękę, zwłaszcza, że pominięcie tego rytuału wywoływało trzęsienie ziemi w rodzinie³. Postępowym kobietom dokuczały wspólne posiłki, między którymi nie wolno było sięgać po jedzenie, należało czekać na porę obiadu czy kolacji. Zgodnie z Kodeksem Cywilnym, Marokanki miały jednak bezwzględne prawo do swojej własności, której nikt nie powinien próbować ich pozbawić – było to stanowisko wynikające z islamu.

W swoich pracach i wystąpieniach badaczka walczyła o nowoczesne sposoby myślenia, zmianę struktur społecznych, prawa jednostki, a zwłaszcza równouprawnienie kobiet i mężczyzn, za wszelką cenę pragnęła podnieść pozycję kobiet na tle panującego androcentryzmu. Niniejszy artykuł stara się dowieść, że Mernissi umiejętnie i przekonująco broniła swoich racji, korzystając z własnych doświadczeń, posługując się wynikami prowadzonych badań, analizą prac w zakresie islamu, jak i współczesnej psychologii.

OD ISLAMU DO FEMINIZMU

Mernissi zajmowała się islamem i historią, ale była nieufna wobec *turasu* (arabskiego dziedzictwa kulturowo-historycznego), do którego sięga z pewną euforią współczesny świat arabski.

Kto zwraca się ku przeszłości, znika w jej cieniu, to samobójczy krok. Pisarze marokańscy, jak Muhammad Abd al-Dżabiri i Abd al-Kabir al-Chatibi odnieśli sukces, ponieważ nie poddali się szaleństwu przeszłości, jakie ogarnęło świat arabski po 1967 r.⁴.

Choć Mernissi doceniała wagę *turasu*, uważała go za hamulec postępu.

Al-Dżabiri w związku ze swoimi badaniami nad umysłem arabskim dowodzi że *turas*, rzecz najwyższej wagi, którą odziedziczyliśmy po przodkach, jest rodzajem cenzury nałożonej na dzień bieżący⁵.

Islam otaczał Mernissi, podobnie jak jej rówieśnice, od najmłodszych lat. Zasad wiary uczyła się od niepiśmiennej babki, która wstawała o świcie żeby pomodlić się, a później marzyła o tajemniczej podróży do Mekki⁶. Przyszła pisarka zapamiętywała Koran, a w szkole średniej na lekcji historii przyswajała sobie treść hadisów Mahometa (opowieści z życia Mahometa)⁷.

Mernissi starannie studiowała islam i poświęciła mu kilka książek, kładąc w nich szczególny nacisk na sytuację muzułmanek. W swoich badaniach starała się o jak najdalej posunięty obiektywizm. Nie można jednak zaprzeczyć, że wokół niej panował patriachal

³ Ibidem, s. 129.

⁴ Fatima al-Mirni, *Al-Harim as-sijasi. An-Nabi wa an-nisa* („Harem polityczny. Prorok i kobiety”), Dar al-Hasad, Damaszek 1932, s. 25; Rok 1967 r. oznacza klęskę Arabów w wyniku przegranej wojny z Izraelem.

⁵ Ibidem, s. 26.

⁶ Ibidem, s. 83.

⁷ Ibidem, s. 85.

ze wszystkimi jego konsekwencjami dla kobiet. Zgodnie z panującymi od najdawniejszych lat zasadami mąż wobec żony miał wszelkie prawa, utrzymywał ją i całkowicie decydował o jej losach, jakkolwiek Koran dowodzi, że mężczyzna i kobieta są sobie równi. Oznacza to prawa dla muzułmanek: do dobrego wychowania, nauki, decyzji o małżeństwie, *mahr* (daru ślubnego obowiązującego mężczyznę) oraz męskiej opieki. Pobożni muzułmanie starają się tych nakazów przestrzegać, a wiara ponad wszystko, decyduje o codziennym życiu. Niemniej, zdaniem Mernissi:

Mężczyźni żądają powrotu do przeszłości i starego porządku. Kobiety jednak tego porządku nigdy nie przyjęły i nie mają do czego wracać⁸.

Patriarchat muzułmański, jak każdy inny, oznacza władzę mężczyzn, jednak zgodnie z zasadami Koranu mężczyźni muszą być sprawiedliwi wobec kobiet, szczególnie ci, którzy znajdują się w związkach poligynicznych. Mernissi przypomina, że Prorok darzył szczególną atencją swoją ulubioną, młodszą żonę A'iszę, która po jego śmierci została wielką uczoną islamu, jakkolwiek oskarżaną po dzień dzisiejszy o rozłam wśród muzułmanów (podział na sunnizm i szyizm)⁹. Według Mernissi muzułmanka jako bohaterka hadisów jest postacią niejednoznaczną: islam przyznał jej i mężczyźnie formalną równość, ale tradycja ma swoją głębię, sfera obyczajowa jest nie do ogarnięcia, i z pewnością wyłania się z niej siła kobiecości, która mogła niepokoić Proroka¹⁰.

Mernissi podziela pogląd działaczek feminizmu, że w patriarchalnych społeczeństwach kobieta stała się istotą niższego rzędu. Już Simone de Beauvoir nadaje prowokacyjny tytuł swojemu opus magnum – *Druga pleć*. Ruchy feministyczne idą tym tropem.

(...) w patriarchacie kobiety są obywatelami drugiej kategorii (jeśli w ogóle są obywatelami) dowodzi Kate Millet¹¹.

Fatima Mernissi także podziela te poglądy.

WIELKIE, NIEWIDOCZNE KOBIETY

Napisanie bogatej i bardzo szczegółowej historii muzułmańskiej wymagało od Mernissi lat ciężkiej pracy. W efekcie jednak drogą starannych badań i studiów przywróciła światu postaci mało znanych królowych i sułtanek, których nazwiska uległy zapomnieniu.

Feministka dotarła do biografii piętnastu władczyń żyjących w różnych okresach historycznych i rządzących, zazwyczaj przez krótki czas, kalifatem¹². Tylko jedna z nich, znana pod przydomkiem Szadžarat ad-Durr („Drzewo Pereł”; zm. 1257 r.), Turczynka z pochodzenia, zyskała sławę i poczesne miejsce w katalogu władców muzułmańskich, a jej nazwisko nie jest obce historii¹³. W XIII w. obok Szadžarat ad-Durr królową z tej samej, potężnej dynastii Mameluków, była sułtanka Radja, ale tylko pierwsza z nich

⁸ Ibidem, s. 26.

⁹ Mernissi, *Al-Harim*, op. cit., s. 93 i nast.

¹⁰ Mernissi, *Beyond the veil*, op. cit., s. 42.

¹¹ Kate Millet, *Teoria polityki płciowej*, op. cit., s. 98.

¹² Fatima Mernissi, *As-Sultanat al-mansijjat*, („Zapomniane sułtanki”), tłum. Ali Ma'ali i Abd al-Hadi Abbas, Aleksandria b.r., s. 149.

¹³ Ibidem, s. 150, 166.

przeszła do historii. Mernissi wspomina postacie królowych jemeńskich, prawie nieznanymi władczyni pochodzących z Malediwów i Andaluzji¹⁴, ukrywanych przed światem. Niektóre z nich, mimo największych starań pisarki, zachowały anonimowość i może na zawsze pozostaną bezimiennie. Nosiły przydomki pochodzące najczęściej od rzeczowników męskich: jak *malik* – „król”, *malika* – „królowa”, *sultan* – „władca”, *sultana* – „władczyni”. Bezimiennosc panujących podkreślał przydomek *sitt* (pochodzący od arabskiego *sajjida* – pani), używany po dziś dzień wobec wszystkich kobiet arabskich, niezależnie od ich pozycji i stanu cywilnego, co wzmaga anonimowość władczyń.

Dzięki swoim zdolnościom, szczęściu, a niejednokrotnie intrygom, zyskały uznanie w wąskim kręgu mężczyzn. Królowe sprawowały władzę tak bardzo po męsku, że niewiele wiadomo o ich kobiecości, którą skrywają popularne przydomki. Na przykład pochodząca z potężnej rodziny kalifów fatymidzkich królowa, panująca z XI w. była nazywana po prostu Sitt al-Mulk – ‘Panią królestwa’¹⁵, bez żadnych dodatkowych epitetów czy uściśleń.

SUBKULTURA HAREMU

Wykładnią patriarchy pozostaje harem. Przywołujący na myśl baśniowe obrazy *Księgi tysiąca i jednej nocy*, harem pociągał Europę swoim romantyzmem, ale dla Mernissi miał prozaiczny wymiar i choć był światem jej dzieciństwa, wciąż go krytykowała. Po upadku Turcji Osmańskiej, zaczął znikać z pola widzenia, jakkolwiek jeszcze w drugiej połowie XX wieku zachował się w Maroku jako skupisko kobiet, przebywających z dala od mężczyzn.

Harem to potężny jednopiętrowy budynek otoczony przez kanały i ogrody, kobiety [mieszkają] w prawym skrzydle, a mężczyźni – w lewym, rozdzieleni delikatną przegrodą z trzciny (...). Są też dwa ogrody: kobiecy i męski¹⁶.

Harem zajmował także poczesne miejsce w tamtejszej kulturze symbolicznej uosabiając wysoko cenione wartości. Według Mernissi:

Wyraz *harem* wyraża *halal*, to co dozwolone, w przeciwieństwie do *haram* (to co zakazane, grzech, występki)¹⁷.

Mernissi potrafiła szczerze wyznać, jak bardzo harem ograniczał jej wolność:

Jesteś w haremie bezwolna, czujesz, że nie robisz niczego pożytecznego i nic do ciebie nie należy, jesteś całkowicie obojętna i zależna¹⁸.

Harem z młodości lat pisarki różnił się pod pewnymi względami od haremów z czasów dawniejszych. W średniowieczu był domem, poza którym świat nie istniał dla jego mieszkanki, w czasach Mernissi natomiast ograniczał wolność znajdujących się w nich kobiet i dostęp do kontaktów zewnętrznych.

¹⁴ Mernissi, *Al-Harim*, op. cit., s. 181, 231.

¹⁵ Ibidem, s. 40.

¹⁶ Fatima Mernissi, *Nisa ala adźnihat al-hilm* („Kobiety na skrzydłach snu”), tłum. Fatima Azra-wil, Rabat 1998. mktba22.blogspot.com/2016/08/pdf_483.html [10.08.2016].

¹⁷ Ibidem, s. 71.

¹⁸ Ibidem, s. 227.

Słowo harim za pośrednictwem języka tureckiego, dotarło do nas pod postacią „harem” i u wielu wywołuje fantastyczne wyobrażenia rozpustnej lubieżności i zmysłowych rozkoszy. Arabskie słowo harim oznacza święte, niedostępne miejsce, część domu, w którym przebywają należące do rodziny kobiety i służebnice. Zgodnie z arabskimi wyobrażeniami cześć mężczyzny można najgłębiej zranić przez jego kobiety. Toteż jedyne mężczyźni, który mieli zwykle dostęp do haremu, był pan domu, jego synowie, i co najwyżej lekarz. Słowo harem oznaczało również kobiety, które przebywały w tych pokojach, a więc żonę (żony) pana domu, jego matkę, siostry i synowe. W pałacach wielkich tego świata – kalifów, sułtanów, emirów, również wezyrów – haremy były na ogół bardzo liczne. Obok żon pana domu należała do nich także służba kobieca, dzieci tych wszystkich kobiet, a także eunuchowie do ich obsługi i pilnowania¹⁹.

Harem był królestwem kobiet, żyjących na co dzień z dala od mężczyzn, którzy nie mogli tu swobodnie wchodzić z obawy, że natkną się na którąś z jego mieszkanki i ją zawstydzą. Kobiety nie domagały się wolności poza haremem, tu były wolne od pomówień o kontakty z obcymi mężczyznami, odbywały wyprawy do miasta pod okiem eunucha. Cieszyły się macierzyństwem, dumne jako matki, a niewolnice starały się o dzieci, ponieważ to podnosiło ich status²⁰.

Chociaż poczucie tożsamości grupowej nie jest u kobiet tak wyraźne, jak u mniejszości rasowych, czy etnicznych, to kobiety podobnie jak tamte grupy wytwarzają odrębną subkulturę – dowodzi znana feministka²¹. Taką subkulturę tworzyły kobiety w haremie Mernissi.

ZACHOWANIA KOMUNIKACYJNE W HAREMIE

Na harem warto spojrzeć z punktu widzenia podstawowych zachowań komunikacyjnych, zwłaszcza agresji i asertywności²², z których pierwsza kojarzy się z kulturą męską, a druga – z kobiecą.

Zgodnie z popularnym skrytem kulturowym harem należał ongiś do jednego mężczyzny, podczas gdy w XX w. – do wielu. W wypadku haremu Mernissi byli to jej ojciec, stryj, dziadkowie i liczni kuzyni, których życie upływało w męskiej części domu. Z prac Mernissi nie wynika, żeby mężczyźni ci używali wobec kobiet siły czy uciekali się do przemocy, a jednak, tak jak w ubiegłych wiekach podporządkowywali je sobie i zmuszali do posłuchu. Być może ich postawa wynikała z dobrych zamiarów, przyjmowali jednak postawę, którą psychologia nazywa rodzajem „agresji prospołecznej”²³.

¹⁹ Wiebke Walther, *Kobieta w islamie*, tłum. J. Szymańska, Wydawnictwa Artystyczne i Filmowe, Warszawa 1982.

²⁰ Por. Ewa Machut-Mendecka, *Świetlista twarz muzułmanki*, „Znak”, Kraków, styczeń (1)1998, s. 34.

²¹ Helen Mayer Hacker, *Kobiety jako grupa mniejszościowa* w: T. Hołówka (red.), *Nikt nie rodzi się kobietą*, op. cit., s. 41.

²² Bogna Kędzierska, w: Marta Znajmiecka-Sikora, Bogna Kędzierska (red), *Asertywność kompetencja społeczna czy filozofia życiowa. Monografia. Podstawy kształcenia ustawicznego od A do Z – Psychologiczne metody wspierania rozwoju osobistego i społecznego osób dorosłych*, Wydawnictwo ego, 2010 [30.07.2005].

Zachowania asertywne a inne zachowania. <http://cedego.pl/czytelnia2.php?id=41>; http://www.antczakwf.republika.pl/zachowanie_asertywne_a_inne_zachowania.html

²³ Malwina Dankiewicz, *Ocena moralna zachowań agresywnych w teorii i badaniach naukowych*, „Studia Psychologiczne” nr 12 (2), s. 109 za: Mieczysław Szymczak, *Słownik Języka Polskiego*, Warszawa PWN, 1992.

Psychologowie wymieniają agresję prospołeczną motywowaną altruizmem, służącą ochronie innych i ich interesów społecznych (...) ²⁴.

Feministki nie były taką postawą usatysfakcjonowane, dla nich bowiem, niezależnie od wszelkich argumentów, patriarchat od najdawniejszych czasów był formą niewolnictwa, czego dowodzą zarówno Simone de Beauvoir, jak i egipska feministka walcząca z zapamiętaniem o równouprawnienie, Nawal as-Sadawi ²⁵.

W młodości Mernissi poligynia, w opinii publicznej, była faktem prospołecznym, i dzisiaj także opowiadają się za nią konserwatyści. Dziadek pisarki dzięki swojemu związkowi poligynicznemu wierzył, że jego ród przetrwa, prokreacja leżała w ogólnym interesie. Miał za sobą prawo i islam, zgodnie z którym rodzina była ostoją spokoju i szczęścia. A jednak uciekał się do agresji, którą ewentualnie można nazwać prospołeczną.

W czasach młodości Mernissi uważano, jak w poprzednich wiekach, że ród może przetrwać dzięki wielodzietnej rodzinie i męskiemu potomstwu. Prawo zwyczajowe jeszcze na przełomie XIX i XX wciąż decydowało o losach pokoleń, ceniono liczną rodzinę, a synowie zapewniali pozycję ojcom.

Stryj był bardziej szanowany i cieszył się większym posłuchem jako syn pierworodny. Starszy i bogatszy od ojca, miał rodzinę większą od naszej. Nas było pięcioro, poza mną, mój brat, siostra, ojciec i matka, podczas gdy rodzina stryja liczyła dziewięć osób ²⁶.

Kobiety z haremu Mernissi nie mogły się pogodzić z tym, że właśnie mężczyźni dziedziczyli imiona, nazwiska i pozycję społeczną, znenawidziły na przykład egipskiego króla Faruka, który zagroził swojej pięknej żonie Fauziji rozwodem, jeśli nie urodzi syna i ostatecznie spełnił swoją groźbę w 1948 r., ponieważ przyszły na świat trzy kolejne dziewczynki, które nie miały prawa do tronu ²⁷.

Nieskazitelne kobiety gwarantowały czystość rodu tak bardzo, że trzeba było ich strzec jak żrenicy oka. Mieszkanki haremów średniowiecznych, jak i XX w. nie miały prawa opuszczać swych domów. Tak nakazywała tradycja, hołdowali jej mężczyźni przyjmujący postawę „agresji prospołecznej”, wciąż żywej w strukturach plemiennych.

Mężowie bardzo niechętnie pozwalali kobietom opuszczać harem, w którym wychowywała się Mernissi. Potępiali je surowo, gdy za bardzo dbały o urodę albo próbowały wychodzić bez zasłon.

WSPÓLNOTA ZALEŻNYCH KOBIET

Kobiety w haremie zaczęły zrywać z postawą biernego posłuszeństwa, gdy na przełomie połowy XX wieku dochodziły do nich wieści ze świata o emancypacji w marokańskich miastach. Były wciąż zależne, ale mniej uległe. Od niepamiętnych czasów mieszkanki haremów tworzyły solidarne wspólnoty, przestrzegały nakazów islamu, pobierały nauki, oddawały się rozrywkom i starannym, skomplikowanym zabiegom higienicznym.

²⁴ Ibidem, s. 109 za: A.R. Reber, 2000. *Słownik Psychologii*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.

²⁵ Simone de Beauvoir, *Druga pleć*, tłum. G. Mycielska, M. Leśniewska, Wstęp do polskiego wydania Magdalena Środa, Wydawnictwo Czarna Owca, Warszawa 2014, s. 113; Nawal as-Sadawi, *Al-Mara wa-al-dżins* („Kobieta i seks”), Al-Mu’assasa al-Arabiyya li-ad-Dirasat wa-an-Nasr, Kair 1974, s. 110.

²⁶ Ibidem, s. 13.

²⁷ Ibidem, s. 39.

W haremie mieszkały córki moich stryjów, rozwiedzione ciotki zajmowały niewielkie pokoje, liczba tych kobiet wahała się w zależności od sytuacji. Czasem któraś z krewnych pokłóciła się z mężem i wtedy wprowadzała się do nas z dziećmi. Kobiety mieszkały tu krócej lub dłużej, udowadniając mężom, że potrafią brać sprawy w swoje ręce²⁸.

Jak zawsze, od początku islamu, dzieci uczyły się Koranu, przepisując jego wersety na tabliczkach, a raz w tygodniu przesłuchiwała je nauczycielka²⁹.

Mieszkanki haremu Mernissi odznaczały się asertywnością, która sprzyjała ich postawom obronnym i aktywnym zachowaniom. Według jednej z definicji:

Osoba asertywna (...) jest ‘osobą pełną’, czuje się swobodnie w ujawnianiu samej siebie, co wiąże się z posiadaniem przez nią poczucia własnej tożsamości i zdolnością do samorientacji (...) ma aktywne nastawienie do życia; dąży do tego, czego chce, nie czeka biernie, żeby coś się zdarzyło³⁰.

Choć mieszkanki haremu Mernissi nie znały tej definicji, wspólnota kobiet pozwalała większości z nich „swobodnie ujawniać samą siebie”. Kobiety przyjaźniły się ze sobą - z wyjątkiem może żon pozostających w związkach poligynicznych - starsze wychowywały młodsze, kształtując ich świadomość i poglądy. Niektóre seniorki pochwalały tradycję i uważały, że młode kobiety obowiązują uległość wobec mężczyzn³¹, ale nie wszystkie myślały w ten sposób. Mernissi zapamiętała rozmowę, którą odbyła w młodości z babką:

- Nie ma wątpliwości, że obowiązują okrutne prawa, których nie ustanowiły przecież kobiety – powiedziała Jasmin.
- Dlaczego kobiety nie ustanowią praw? – zapytałam ją.
- Ponieważ kobietom brakuje rozumu, żeby zadać to pytanie. Pozostaje im sprzątanie, gotowanie i zmywanie naczyń przez cały dzień. Gdyby jednak znalazły sposób, zdolne byłyby wstrząsnąć światem³².

Kobiety uczyły się wzajemnie od siebie i z pokolenia na pokolenie przekazywały sobie barwne opowieści o zaklętych księżniczkach, dzinach i wyprawach w nieznanie. W średniowieczu krążyli po świecie arabskim bardowie, opowiadający baśnie tworzące *Księgę tysiąca i jednej nocy* i zabawiali nimi szerokie kręgi publiczności, równocześnie dostarczając im wiedzy. Na wieczornych spotkaniach w haremie Mernissi opowieści nie raz ciągnęły się godzinami. Wiele kobiet było niepiśmiennych, a pod wpływem przekazów ustnych ożywiały się i podejmowały wysiłek intelektualny. Z pasją szukały rozwiązań życiowych dla zagrożonej śmiercią, biednej królowej Szeherazady, która dzięki baśniom opowiadanych małżonkowi królowi, ratowała swe życie.

²⁸ Mernissi, *Nisa*, op. cit., s. 23.

²⁹ Ibidem, s. 196.

³⁰ Kędzierska, *Asertywność*, op. cit., s. 83, za: K. Gebert (1979), *Trening asertywności*, w: M. Lis-Turlejska (red.), *Nowe kierunki w psychoterapii. Problemy psychoterapii i diagnozy psychologicznej*, „Zeszyty Naukowe Instytutu Psychologii Uniwersytetu Warszawskiego”, 13, s. 83.

³¹ Mernissi, *Nisa*, op. cit., s. 248.

³² Ibidem, s. 73.

– Mamo, co będzie jeśli kalifowi nie spodoba się opowieść Szeherazady, czy odda ją w ręce kata?³³ – pytała Fatima Mernissi, po czym wraz z innymi kobietami rozważała, jak wybrnąć z tej sytuacji.

Baśnie wprawiały w ruch umysły, kobiety nie czekały biernie na wydarzenia, same je wymyślały i śledziły dokąd je zaprowadzą. Mieszkanki haremu przywykłe z pokolenia na pokolenie do spekulacji intelektualnych, tym bardziej aktywizowały się pod wpływem zewnętrznych impulsów wynikających z ducha epoki. Odrodzenie arabskie (*nahda*) od przełomu XIX i XX w. przyniosło niepokojący i godny podziwu postęp, jakkolwiek według konserwatystów wynalazki zagrażały tradycji i przyjętym sposobom myślenia. Symbolem nowoczesności było zwłaszcza radio, któremu poświęcił kasydę między innymi libijski poeta Ahmad asz-Szarif as-Sanusi (1902–1933)³⁴. Urządzenie to, wkraczając do haremu, zburzyło jego spokój. Mężczyźni – ojciec i stryj pisarki, słuchali radia, ale nie dopuszczali do niego kobiet, choć one nie przestrzegały zakazu, zręcznie ukrywając swoją tajemnicę albo manipulując, na wpół świadomymi ich postępowania, mężczyznami. Pod nieobecność ojców i mężów sięgały po radioodbiorniki. Mężczyźni, żywo śledzący burzliwe przemiany Maroka w czasie walk z kolonializmem i w początkach niepodległości, unowocześniali się, słuchali radia, czytali gazety, dyskutowali o polityce. Mernissi pamiętała dyskusje z czasów, gdy była jeszcze małą dziewczynką, jej światli krewni mówili o walkach Anglików z Niemcami czy bombie rzuconej na Hiroszimę.

Odbiornik radiowy zmienił życie kobiet. Radio dopiero debiutowało i jego chlebem codziennym były audycje muzyczne. Dzięki nim, do odizolowanych od świata domów wkraczały gwiazdy ówczesnej piosenki. Mieszkanki haremu dzięki radiu poznawały kulturę muzyczną Bliskiego Wschodu, szczególnie bujnie rozwiniętą w Egipcie i Libanie. W odrodzeniu Arabowie z warstw średnich i wyższych hołdowali westernizacji, piosenkarki ubierały się po europejsku i sięgały po elementy muzyki zachodniej. Występy kobiet przed zebraną publicznością nie były niczym nowym w świecie arabskim. O ile islam jest niechętny muzyce i instrumentom muzycznym, o tyle publiczne pokazy tanerek i pieśniarek były popularne jeszcze w przedmuzułmańskich winiarniach, a potem przeniosły się do pałaców władców jako domena haremowych piękności. Niemniej diwy z Egiptu i Libanu, na których koncerty przychodziły tłumy, stanowiły w tamtych czasach ewenement. Artystki należały do awangardy, wtórowali im uzdolnieni mężczyźni – piosenkarze i muzycy jako idole epoki odrodzenia. Głosy ich wszystkich docierały do haremu za pomocą radia. Kogóż kobiety słuchały! Był wśród nich Muhammad Abd al-Wahhab, (1902–1991), piosenkarz i aktor z Egiptu, który po dzień dzisiejszy cieszy się legendarną sławą i którego kompozycje muzyczne wciąż fascynują słuchaczy. W radiu przyciągały piosenki Umm Kulsum (1904–1975), uważanej za jedną z najwybitniejszych wokalistek arabskich³⁵. Jej koncerty nadają po dziś dzień arabskie media. Wielki wpływ na kobiety z haremu Mernissi wywarła postać Asmahan (1912–1944), kolejnej legendy muzycznej Bliskiego Wschodu. Była Libanką, choć większość życia spędziła w Egipcie, gdzie zyskała popularność z racji wielkiego głosu, jak i oszałamiającej biografii.

³³ Ibidem, s. 21.

³⁴ J. Bielawski, J. Kozłowska, E. Machut-Mendecka, K. Skarzyńska-Bocheńska, *Nowa i współczesna literatura arabska 19 i 20 w. Literatura arabskiego Maghrebu*, PWN 1989, s. 278.

³⁵ Mernissi, *Nisa*, op. cit., s. 114.

Mernissi wspominała ją z czasów życia w haremie:

Księżniczka libańska, pochodząca z Dżabal ad-Duruz [była Druzyjką – E.M-M.] jako bardzo młoda dziewczyna poślubiła emira Hasana i rozwiodła się z nim w wieku siedemnastu lat. Zmarła, gdy miała trzydzieści dwa lata, zginęła w dziwnym wypadku samochodowym (1944), kojarzona z działalnością szpiegowską³⁶.

Kobiety z haremu podziwiała Asmahan nie tylko z powodu jej głosu i biografii, ale również wyglądu.

Była w najwyższym stopniu elegancka, ubierała się, jak na Zachodzie, nosiła duże dekolty, wąskie spódnice i z nikim się nie liczyła³⁷.

Asmahan dla haremowych kobiet była rodzajem pomostu od tradycji do nowoczesności, od baśniowej Szeherazy do dwudziestowiecznej celebrytki. Tak jak przedtem szukały rozwiązań dla baśniowej królowej z tysiąca i jednej nocy, tak teraz wcielały się w postać libańskiej artystki, odgrywając poszczególne epizody z jej życia oraz kariery. Nowy typ kultury muzycznej sprzyjał emancypacji i początkom feminizmu.

Wspólnota kobiet zacieśniała się w łaźni. Łaźnie były nieodzowną częścią kultury muzułmańskiej, ponieważ wierni, zgodnie z islamem, odbywali obowiązkową ablucję przed modlitwą. Były pożądane w haremach nie tylko dla kąpeli i zabiegów higienicznych, ale też jako miejsca rekreacji, spotkań towarzyskich i prowadzenia interesów. Tu słuchano muzyki, wyprawiano uczyty, układano plany małżeńskie, omawiano sprawy zawodowe, tu też kobiety przebywały wyłącznie we własnym gronie, eunuchowie, strzegący ich na co dzień, nie mieli dostępu.

Łaźnia w haremie, w którym wychowała się Fatima Mernissi, jak większość tego typu przybytków wcześniej, zapewniała trudne do wyrażenia poczucie intymności i pozwalała w pełni „ujawniać całą siebie”, doświadczać jedności ciała (ukrywanego na co dzień) i umysłu, co hartowało charaktery i wzmagало poczucie tożsamości.

Łaźnia była z białego marmuru, wyposażona w liczne lustra, a białe światło sączyło się przez sufit z kolorowego szkła. Z powodu nagich kobiet i dzieci biegających we wszystkich kierunkach mogło się wydawać, że pomieszczenie to jest przedziwną wyspą z wody i pary, wręcz trudno było uwierzyć, że znajduje się w sercu Fezu z jego monumentalną architekturą³⁸.

W czasach dzieciństwa Mernissi nie wszystkie kobiety były równie śmiało, te bardziej konserwatywne zasłaniały ciało, przynajmniej częściowo:

Niektóre kobiety zdejmowały z siebie wszystko i wchodziły nagie do łaźni, inne jednak okręcały się ręcznikami wokół talii, jeszcze inne pozostawały w szarawarach i gdy ubranie nasiąkało wodą wyglądały jak statki kosmiczne, co było tematem żartów:

– Dlaczego nie założysz jeszcze hidżabu? – pytano te kobiety.

³⁶ Ibidem, s. 116.

³⁷ Ibidem.

³⁸ Ibidem, s. 248.

Po wyjściu z wody kładłyśmy się na podłodze hammanu owinięte ręcznikami, po czym sięgałyśmy po czyste ubrania³⁹.

Kąpiele były wstępem do starannej pielęgnacji ciała, a haremowe kobiety od najmłodszych lat zdobyły się z zapamiętaniem, wywołując tym sprzeciw mężczyźn.

Matka Mernissi, której imienia pisarka nie zdradza, wyróżniała się silną osobowością, choć niepiśmienna, ale odważna, była świadoma potrzeby wyzwolenia kobiet. Prawie nie wychodząc z haremu walczyła o sprawy, które przy zdobyczach dzisiejszego feminizmu, mogą się wydawać drobne, mało ważne czy wręcz absurdalne. Mężczyźni domagali się od kobiet skromności i naturalnego wyglądu, którym obdarzył je Bóg (więc nie wymagającym poprawek), ale matka Mernissi już od trzeciego roku życia używała henny i zachęcała do jej stosowania córkę⁴⁰. Jeśli w odrodzeniu Arabki zrzucały hidżaby, o tyle współcześnie, pod wpływem wzrastającego fundamentalizmu, zakładają go ponownie, protestując gdy jest zakazywany (na przykład w Europie zachodniej). Mernissi stała się stroną w walce o hidżab – dostrzegając na przykład, że ubiór ten sprzyja muzułmańskiej tożsamości, sama jednak do końca życia chodziła z odsłoniętą głową. Przedmiotem sporów, jakie matka Mernissi toczyła z mężem, był *lisam*, marokański odpowiednik hidżabu (a bardziej *nikabu*) znany zwłaszcza z kultury tuareckiej; Tuaregowie i inni wędrowcy pustyni noszą go dla ochrony przed wiatrem. W czasach młodości Mernissi kobiety w haremie używały potrójnych *lisamów* z bawełny, w których trudno było oddychać⁴¹. Toteż matka upierała się, aby zastąpić go przezroczystym welonem, „małym *lisamem*”, czemu przeciwny był jej mąż, ale w końcu ten typ zasłony wszedł do powszechnego użytku. Matka pisarki widziała swoje córki z odsłoniętymi głowami.

Zmiany polityczne sprzyjały kobietom, niosły nowe obyczaje, a na tle kontaktów z kulturą zachodnią, bardziej postępowym mężczyznom harem wydawał się coraz bardziej anachroniczny, zaczęli rozumieć postulat wyzwolenia, jaki wysuwały jego mieszkanki. Przodowali działacze z bloku narodowego – *watanijjun* („narodowcy”), którzy walczyli nie tylko o wolność, ale i o przemiany społeczne, dawali przykład odstępując od poligynii. Ich żony poruszały się z odkrytymi twarzami i ubierały na modłę zachodnią. Można zaobserwować, że szczególnie spektakularne zwycięstwa kobiety odniosły w początkach niepodległości:

Gdy Francuzi wyszli z kraju w 1956 r., matka wraz z innymi patriotkami wzięła udział w demonstracjach na rzecz nowego ładu w Maroku i wróciła do domu późnym wieczorem z gołą głową i odsłoniętą twarzą. Od tego czasu zasłony w Fezie nosiły tylko dziewczęta i wieśniaczki przyjeżdżające do miasta⁴².

Aby wyjść z haremu, nawet najstarszej zakryte kobiety musiały mieć męską zgodę, udzielaną niechętnie. Trudno było jednak poskromić ich pęd do życia na zewnątrz, w którym działo się tyle nowego! Harem stawał się instytucją epigonalną, która traciła swoją atrakcyjność z dnia na dzień pod wpływem nowości dochodzących ze świata. Już nie tylko radio oddziaływało na kobiety, ale dynamizował je film, zwłaszcza, że napływały do Maroka komedie i melodramaty z Egiptu, gdzie sztuka filmowa rozwijała się w bly-

³⁹ Ibidem, s. 237.

⁴⁰ Ibidem, s. 246.

⁴¹ Ibidem, s. 130.

⁴² Ibidem, s. 131.

skawicznym tempie. Mężczyźni nie słuchali Asmahana z takim zapałem, jak kobiety, woleli gazety i publicystykę, nie chcieli też rezygnować ze swoich wieczorów przy nargilach dla filmów egipskich wyciskających łzy z oczu. Kino potrzebowało kobiet, a one niewymownie do niego Ignęły. Nie było im łatwo, miały przecież ograniczoną swobodę poruszania się, nawet w gęstych *nikabach* nie mogły bez pozwolenia wychodzić z domów, a więc odbywać wypraw do kina. Jak manifest feministyczny zabrzmiał okrzyk jednej z mieszkanki haremu:

Czy mam nie pójść do kina tylko dlatego, że jestem kobietą?⁴³

Na tle przemian mężczyźni podchodzili do konserwatywnej tradycji ze wzrastającą rezerwą, mniej zdecydowanie bronili nienaruszalności patriarchy, haremy trzeszczały w posadach, separacja płci traciła sens. Kobiety stawały się coraz bardziej asertywne i zdeterminowane, przybierały nawet postawy agresywne. Postęp w haremie odmierzany małymi krokami, przybierał na sile:

Rodzina oparta na haremie jest w zaniku – dowodziła Fatima Mernissi⁴⁴.

Kobiety atakowały chwiejne struktury społeczne, niemal trudno uwierzyć, że najsilniejsze zmuszały mężów do wyprowadzki z haremu i zamieszkania z dziećmi osobno – w Maroku kształtowała się rodzina o charakterze nuklearnym. Emancypacja miała podwójne dno – młodzi mężczyźni opuszczający harem Mernissi, rzadko odwiedzali swoje matki⁴⁵.

Fatima Mernissi już w młodości, gdy mieszkała w haremie, stanęła po stronie kobiet, świadomych swoich trosk i zależności od mężczyzn. Rozważając ich ograniczenia w otaczającym świecie, dostrzegła też jeden z jego kluczowych problemów, a mianowicie tabu seksualności i cielesności, tematy zakazane na forum publicznym. Jako pisarz i naukowiec poruszyła ten problem w swoich pracach.

KONCEPCJA SEKSUALNOŚCI

Mernissi wywodziła koncepcję seksualności od pojęcia jednostki, zarówno w chrześcijaństwie, jak i w islamie. Jednak inaczej dla obu obszarów: w pierwszym przypadku odwołała się do etyki, w drugim – być może pod wpływem fascynacji psychoanalizą – do psychologii⁴⁶.

Jak twierdzi Mernissi, zgodnie z myślą chrześcijańską, jednostka jest tragiczna, ponieważ została zawieszona pomiędzy dobrem a złem – teza, której nie podziela islam. Muzułmańska koncepcja jednostki jest bardziej sofistyczna, nawiązuje do sposobów funkcjonowania ludzkiej psychiki, zwłaszcza jako siedliska instynktów, które są źródłem czystej energii bez związku z dobrem i złem. Instynkty nie naruszają porządku społecznego, jeśli tylko człowiek przestrzega zasad prawa muzułmańskiego⁴⁷.

⁴³ Ibidem, s. 128.

⁴⁴ Ibidem, s. 85.

⁴⁵ Ibidem, s. 86.

⁴⁶ Mernissi, *Beyond the veil*, op. cit., s. 27–85.

⁴⁷ Mernissi, *Beyond the veil*, op. cit., s. 27, 29.

Mernissi rozwijała koncepcję seksualności na podstawie studiów nad islamem, w tym rozpraw uczonych muzułmańskich, zwłaszcza Al-Ghazalego (1058–1111), sięgając również do nauki Zygmunta Freuda. Dowodziła, odwołując się do myśli muzułmańskiej, że w rozumieniu i praktykowaniu seksualności, jak we wszystkim, jest miejsce dla idei Boga. W związku z tym trzeba podkreślić, że między Allahem a kobietą panuje antagonizm, z którym powinien się liczyć każdy wierzący. Toteż w czasie aktu seksualnego mężczyzna ma zdawać sobie sprawę, że znajduje się poza terytorium Boga i przywoływać Jego obecność w formie inwokacji, na przykład powtarzając: *Allahu akbar* – „Bóg jest wielki”.

Z drugiej strony, niezależnie od wszelkich obwarowań, według Mernissi, seksualność *per se* nie jest niebezpieczna. Patrząc z perspektywy muzułmańskiej pełni trzy życiowe funkcje: 1. zapewnia trwałość rodu ludzkiego pod warunkiem, że nie dochodzi do naruszenia porządku społecznego; 2. Dzięki seksualności mężczyzna ma przedsmak raju na ziemi, co skłania go, aby pragnął rajskich rozkoszy w życiu wiecznym i był posłusznym Bogu w doczesnym; 3. Seksualność jest warunkiem wysiłku intelektualnego⁴⁸.

KONCEPCJE AL-GHAZALEGO I FREUDA

Sięgając do poglądów tak różnych uczonych, jak Al-Ghazali i Freud, Mernissi zdawała sobie sprawę z problemów natury metodologicznej. Al-Ghazali pisał w konkretnych warunkach historycznych. Wieki XI i XII, w jakich żył, to okres głębokiego średniowiecza, podczas gdy Freud stworzył model uniwersalny i nowoczesny, przydatny do badań nad cywilizacją, w tym cywilizacją islamu. Mimo to pisarka porównuje koncepcję seksualności w ujęciu obu uczonych.

Nawet jeśli Mernissi zafascynowana była psychoanalizą i nie była wroga freudowskiej koncepcji libido, to z myśli Freuda odbierała krytykę kobiecości, której treść wydaje się godzić w najważniejsze dogmaty współczesnego feminizmu na świecie:

Wizja męskiego – samosterownego, racjonalnego i zdolnego do wykształcenia charakteru i samoświadomości podmiotu, spotyka się w tekstach Freuda i innych psychoanalityków z nieuforną, nieznaną i być może niewyraźną kobiecością, której tendencje historyczne stanowią (...) bardzo silny argument na rzecz „naturalnego” nieprzystosowania kobiet do męsko nacechowanej kultury racjonalnego podmiotu, w którym to, co cielesne, emocjonalne, zmysłowe i nieświadome stanowi raczej problem do przezwyciężenia, aniżeli zasadę konstytuującą⁴⁹.

Postawa Freuda kojarzyła się Mernissi z androcentryzmem własnej kultury, doświadczanym od dziecka i z którym walczyła jako doświadczony naukowiec i pisarka, nie mogąca wraz z innymi feministkami pogodzić się niektórymi tezami twórcy psychoanalizy.

Fakt, że kobiecie należy przyznać niewielkie poczucie sprawiedliwości, związany jest z pewnością z tym, iż w jej życiu psychicznym przeważa zazdrość. Albowiem postulat sprawiedliwości to opracowanie zazdrości, to ona informuje, w jakich warunkach można tego zaniechać. Mówimy też o kobietach, że mają nie tak silne zainteresowania społeczne i że ich zdolność sublimowania popędów jest mniejsza niż w wypadku mężczyzn⁵⁰.

⁴⁸ Ibidem, s. 44.

⁴⁹ Ewa Majewska, *Feminizm jako filozofia społeczna. Szkice z teorii rodziny*, Difin SA, Warszawa 2009, s. 112.

⁵⁰ Sigmund Freud, *Wykłady ze wstępu do psychoanalizy. Nowy cykl*, tłum. R. Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 2009, s. 104.

Nic dziwnego, że marokańska feministka była krytyczna wobec Freuda, ale stosowała jego teorię, przydatną jako niezastąpiony punkt odniesienia do rozważań na temat kobiety i seksualności. W przeciwieństwie do austriackiego psychiatry jej ulubieńcem pozostawał Abu Hamid al-Ghazali.

Al-Ghazali był mistykiem, teologiem i etykiem, czemu dał wyraz w swojej nauce. Wczesny sufizm (mystycyzm muzułmański) popierał koncepcję męskiego celibatu, zagrażającą nie tylko seksualności, ale i instytucji małżeństwa, jako podstawy ładu społecznego, zwłaszcza, że zgodnie z myślą islamu, związek seksualny jest pojmowany przede wszystkim jako związek małżeński. Swoje stanowisko w tej sprawie Al-Ghazali wyraził zwłaszcza w *Nikah al-adab* („Księżde moralności i małżeństwa”), części jego fundamentalnego dzieła *Ihja ulum ad-din* („Ożywienie nauk religijnych”).

W *Kitāb ādāb an-nikāh* Al-Ghazali podaje argumenty przemawiające za małżeństwem, seksualność pojmując pragmatycznie i jako zjawisko pozytywne, dlatego jest na nią miejsce w zdrowym, dobrze ułożonym życiu. Taki pogląd podzielał też ogół średniowiecznych muzułmanów⁵¹.

Z drugiej strony Al-Ghazali absolutyzuje patriariat panujący w islamie, pod ochroną jego prawa, powołując się na twórcę jednej z głównych muzułmańskich szkół prawnych, Abu Abd Allaha Muhammada Ibn Idrisa Asz-Szafi’iego (760–820). Mistyk przypomina:

Jak dowodzi Asz-Szafi, małżeństwo jest rodzajem niewolnictwa. [Kobietę – E. M-M.] obowiązuje absolutne posłuszeństwo mężowi we wszystkich jego żądaniach, w związku z czym nie będzie odczuwać w duchu buntu (...) Mąż jednak powinien być sprawiedliwy i zachowywać się właściwie w dwunastu sprawach: żywić [żonę], w czasie kłótni, okazując sympatię, żartując, w swojej polityce, zazdrości, utrzymując ją, zapewniając naukę, przeżywanie własnego losu, przy porodzie, rozstaniu i rozwodzie⁵².

To stanowisko Al-Ghazalego podkreślają badacze jego myśli:

Imam al-Ghazali w swojej pracy *Ihja ulum ad-din* opisał dokładnie, jak islam zintegrował instynkt seksualny z porządkiem społecznym oddając go w służbę Bogu. „Jeśli ciało dominuje nad jednostką i nie jest kontrolowane przez bojaźń Bożą prowadzi do aktów destrukcji⁵³”. Pragnienia ciała i duszy zgodne z wolą Bożą, służą Bogu i jednostce w obu światach – na ziemi i w niebiosach⁵⁴.

UNIFIKACJA I ANTAGONIZM

Al-Ghazali i Freud inaczej postrzegają relację: męskość–kobiecość, pierwszy w kategoriach unifikacji, drugi jako antagonizm. Dla Al-Ghazalego mężczyzna i kobieta w czasie aktu seksualnego stanowią całość, której miernikiem jest doświadczenie przyjemności. Al-Ghazali zasadę unifikacji rozumie nawet szerzej: dowodzi, że instynkt seksualny nie

⁵¹ Beatrix Immenkamp, *Marriage and Celibacy in Mediaeval Islam: a Study of Al-Gazali* Kitāb ādāb al-nikāh <https://www.repository.cam.ac.uk/handle/1810/237702> [7.07.1995].

⁵² Abu Hamid al-Gazali, *Ihya ulum ad-din* („Ożywienie nauk religijnych”), Dar Ibn Hazm, Bejrut 2005, s. 480

⁵³ Abu Hamid al-Ghazali, *Ihja ulum ad-din*, Cairo b.d., s. 28.

⁵⁴ Mernissi, *Beyond the veil*, op. cit., s. 28 za: Abu Hamid al-Ghazali, *Ihya Ulum ad-Din*, Cairo, b.d.; por. Immenkamp, *Marriage*, op. cit., s. 111.

jest sprzeczny z porządkiem społecznym, w korelacji obydwu główną rolę, jak wspomniano, odgrywa aspekt religijny, służba Bogu jest wartością nadrzędną.

Natomiast Freud, kierując się psychologią wprowadza koncepcję biseksualności człowieka⁵⁵, która dla Mernissi jest źródłem polaryzacji pojęć kobiecości i męskości, znamiennej, zdaniem pisarki, dla myśli zachodniej w ogóle. Zgodnie z nią jednostka składa się z dwóch odrębnych komponentów: ciała i ducha, czy patrząc bardziej po freudowsku *id* - czyli energii i popędów oraz kontrolującego je *ego*. Triumf cywilizacji w tych warunkach oznacza triumf duszy nad ciałem i seksualnością, *ego* nad *id*, tego co kontrolowane nad tym, co niekontrolowane.

AGRESJA, AKTYWNOŚĆ, PASYWNOŚĆ

Zarówno Al-Ghazali, jak i Freud opisując seksualność wprowadzają takie kategorie, jak aktywność, pasywność i agresja. Pierwszy z nich pojęcia aktywności i pasywności wywodzi z Koranu. Według niego kobieta w relacji seksualnej jest aktywna, a mężczyzna bierny. Ma to trudne do przecenienia konsekwencje. Według Al-Ghazalego aktywna kobieta wymaga seksualności, w jej braku staje się agresywna. Atrakcyjność kobiety muzułmańskiej niszczy wolę mężczyzny i sprawia, że staje się pasywny i uległy, stąd kobietę tę utożsamia się z *fitną* – chaosem, antyspołeczną siłą, postawą skłócenia z boskim porządkiem⁵⁶. Nie oznacza to, że mężczyzna, który sobie zdaje sprawę ze swojej silnej pozycji na arenie społecznej, ma lekceważyć kobiece potrzeby seksualne.

Freud również analizuje aktywność i pasywność w relacjach seksualnych. Mernissi dowodzi, że według niego, inaczej niż u Al-Ghazalego, mężczyzna jest aktywny, a kobieta bierna, przy tym powiązania między postawą seksualną, a porządkiem społecznym, które dostrzegła pisarka na podstawie pism Freuda w świetle jego teorii są oczywiste:

Można by pomyśleć, by scharakteryzować psychologicznie kobiecość w ten sposób, iż faworyzuje ona cele pasywne – oczywiście nie będzie to wówczas równoznaczne z przypisywaniem jej pasywności – może się bowiem okazać, że potrzebna by tu była jakaś doza aktywności, by zrealizować cel o charakterze biernym. Być może dzieje się i tak, że w wypadku kobiety ze względu na to, jaki udział ma ona w funkcji seksualnej, owo faworyzowanie zachowania pasywnego i biernych dążeń celowych rozciąga się nieco dalej na życie, mniej lub bardziej daleko, w zależności od tego, czy owa wzorcowość życia seksualnego jest ograniczona czy poszerzona. Powinniśmy jednak pilnować się przed lekceważeniem wpływów porządków społecznych, które także wpychają kobietę w sytuacje, w których musi się zachowywać pasywnie⁵⁷.

I tu Mernissi rozważa pojęcie kobiecej agresywności, która jej zdaniem w ujęciu austriackiego psychiatry, wynika stąd, że kobieta jest zmuszona do bierności seksualnej⁵⁸.

⁵⁵ Mernissi, *ibidem*, s. 38, za: Sigmund Freud, *Sexuality and the Psychology of Love*, New York 1963, s. 196–197.

⁵⁶ *Ibidem*, s. 42, 44, za: Qasim Amin, *The Liberation of Women*, Cairo 1928, s. 65.

⁵⁷ Sigmund Freud, *Wykłady ze wstępu do psychoanalizy. Nowy cykl*, tłum. R. Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 2009, s. 90.

⁵⁸ Mernissi, *Beyond the veil*, s. 38, 41, za: Sigmund Freud, *New Introductory Lectures on Psychoanalysis*, College Edition, New York 1995, s. 116.

CYWILIZACJA I DESTRUKCJA

Obaj uczeni od typologii jednostki przechodzą do problemów wspólnoty, dla której nadrzędnym pojęciem staje się cywilizacja jako przeciwieństwo destrukcji i chaosu, w tym kontekście także pada pytanie o seksualność. Dla Freuda jest ona źródłem cywilizacji, cywilizacja stanowi strumień seksualnej energii, z czym jednak trudno się pogodzić i budzi to postawę obronną⁵⁹. Teoria muzułmańska, jak może widoczne jest to już z poprzednich wywodów, jest łaskawsza dla seksualności. Al-Ghazali traktuje ją przecież przychylnie, inaczej niż Freud, dla niego cywilizacja⁶⁰ jest wynikiem satysfakcjonującej seksualnej energii – z naciskiem na pojęcie satysfakcji. Mimo to według obu uczonych cywilizacja jest zagrożona destrukcją, w czym mają swój udział kobiety, ale każdy z badaczy argumentuje to inaczej: dla Al-Ghazalego kobieta jest destruktywna w wyniku swojej aktywności, a dla Freuda jako istota pasywna. Wciąż jednak warto podkreślić diametralną różnicę między typologią seksualności w kulturze zachodniej i muzułmańskiej, z których pierwsza jest jej nieprzychylna, dostrzega w niej zło i czyni przedmiotem swoich ataków, podczas gdy dla drugiej stanowi wartość.

Dzisiaj, poglądy Mernissi są przedmiotem powszechnego zainteresowania w świecie arabskim, zdynamizowały jego feminizm. Harem, zwłaszcza współczesny i seksualność w islamie to tematy, o których wciąż nie za wiele wiadomo. W swoich pracach pisarka dowodzi tezy o wciąż nazbyt wielkiej zależności kobiet od mężczyzn, a zarazem o słabnięciu postaw androcentrycznych w jej świecie.

BIBLIOGRAFIA

- Abu Hamid al-Ghazali, *Ihya ulum ad-din*, Cairo b.r.
- Abu Hamid al-Gazali, *Ihya ulum ad-din*, Dar Ibn Hazm, Bejrut 2005.
- de Beauvoir Simone, *Druga pleć*, tłum. G. Mycielska, M. Leśniewska, Wstęp do polskiego wydania Magdalena Środa, Wydawnictwo Czarna Owca, Warszawa 2014.
- Dankiewicz Malwina, *Ocena moralna zachowań agresywnych w teorii i badaniach naukowych*, „Studia Psychologiczne” 2012, nr 12 (2), s. 107–118.
- Freud Sigmund, *Sexuality and the Psychology of Love*, New York 1963.
- Freud Sigmund, *New Introductory Lectures on Psychoanalysis*, Colledge Edition, New York 1995.
- Freud Sigmund, *Wykłady ze wstępu do psychoanalizy. Nowy cykl*, tłum. R. Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 2009.
- Gebert K., *Trening asertywności*, w: M. Lis-Turlejska (red.), *Nowe kierunki w psychoterapii. Problemy psychoterapii i diagnozy psychologicznej*, „Zeszyty Naukowe Instytutu Psychologii Uniwersytetu Warszawskiego” 1979, s. 81–93.
- Hacker Helen Mayer, *Kobiety jako grupa mniejszościowa*, w: T. Hołówka (red.), *Nikt nie rodzi się kobietą*, Czytelnik, Warszawa 1982 s. 37–57.
- Immenkamp Beatrix, *Marriage and Celibacy in Mediaeval Islam: a Study of Al-Gazali*, „Kitāb ādāb al-nikāh” <https://www.repository.cam.ac.uk/handle/1810/237702> [07.07.1995].
- Kędzierska Bogna, *Asertywność*, w: Marta Znajmiecka-Sikora, Bogna Kędzierska (red.), *Asertywność –kompetencja społeczna czy filozofia życiowa. Monografia. Podstawy kształcenia ustawicznego od A do Z – Psychologiczne metody wspierania rozwoju osobistego i społecznego osób dorosłych*, Wydawnictwo ego, 2010 [30.07.2005].

⁵⁹ Mernissi, *Beyond the veil*, op. cit., s. 35; Mernissi odwołuje się tu do koncepcji biseksualności Freuda: Freud, *New Introductory Lectures on Psychoanalysis*, op. cit., s. 114.

⁶⁰ Mernissii, ibidem, s. 44; Freud, *A General Introduction to Psychoanalysis*, New York 1962, s. 27.

- Lis-Turlejska Maria (red.), *Nowe kierunki w psychoterapii. Problemy psychoterapii i diagnozy psychologicznej*. „Zeszyty Naukowe Instytutu Psychologii Uniwersytetu Warszawskiego”, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, 1979.
- Machut-Mendecka Ewa, *Libia. I. Nurt tradycyjny* w: J. Bielawski, J. Kozłowska, E. Machut-Mendecka, K. Skarżyńska-Bocheńska, *Nowa i współczesna literatura arabska 19 i 20 w. Literatura arabskiego Maghrebu*, PWN 1989, s. 271–301.
- Machut-Mendecka Ewa, *Świetlista twarz muzułmanki*, „Znak” 1998, Kraków, styczeń (1), s. 28–36.
- Majewska Ewa, *Feminizm jako filozofia społeczna. Szkice z teorii rodziny*, Difin SA, Warszawa 2009.
- Makdisi Jean Said, Boyami Noha and Sidawi Rafif Rida (red.), *Arab Feminisms. Gender and Equality in the Middle East*, I.B. Tauris Co. Ltd., The Centre for Arab Unity Studies, Beirut, London, New York 2014.
- Millet Kate, *Teoria polityki płciowej*, w: T. Hołowka (red.), *Nikt nie rodzi się kobietą*, Czytelnik, Warszawa 1982, s. 58–111.
- Mernissi Fatima, *Beyond the Veil. Male–Female Dynamics in Modern Muslim Society*. Revised Edition, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis 1987.
- al-Mernissi Fatima, *As-Sultanat al-mansijjat*, tłum. Ali Ma’ali i Abd al-Hadi Abbas, Aleksandria, b.r., s. 149.
- al-Mernissi Fatima, *Al-Harim as-sijasi. An-Nabi wa an-nisa*, Dar al-Hasad, Damaszek 1993.
- Mernissi Fatima, *Nisa ala adźnihat al-hilm*, tłum. Fatima Azrawil, Rabat 1998, mktba22.blogspot.com/2016/08/pdf_483.html [10.08.2016].
- Reber A.R., Reber E.S., *Słownik Psychologii*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2000.
- Nawal as-Sadawi, *Al-Mara wa al-dżins*, Al-Mu’assasa al-Arabiyya li-ad-Dirasat wa-an-Nasr, Kair 1974.
- Wiebke Walther, *Kobieta w islamie*, tłum. J. Szymańska, Wydawnictwa Artystyczne i Filmowe, Warszawa 1982.
- Zachowania asertywne a inne zachowania*, <http://cedego.pl/czytelnia2.php?id=41>

KELLE, ŚWIĘTE HYMNY JEZYDÓW*

ABSTRACT: The paper characterizes the oral tradition of the Yezidis with particular emphasis on their sacred hymns (*Qewls*). In the Yezidi religion, *Qewls* play a role similar to that of the holy books known in Judaism, Christianity and Islam. Because of the strict taboo on literacy, which was in force for centuries, the Yezidi hymns occupy a central place in the transmission of religious lore, they are also the oldest artefacts of the Yezidi poetic, metaphysical, theological and ethical tradition. The article is based on the author's field research and interviews with the Yezidi experts in religious poetry in Iraq, Turkey and the South Caucasus.

The paper is also an introduction to the first Polish edition, translation and commentary of two Yezidi hymns—*Qewlê Zebûnî Meksûr* and *Qewlê Bê û Elif*—which belong to the group of the highly-respected Yezidi sacred hymns.

KEYWORDS: The Yezidis, Qewls, Religious Hymns, Illiteracy, Oral tradition, Cosmogony, Theology, Sufism, Angels, Kurmanji

Nasze święte kelle przyznają, że Bóg zesłał narodom cztery księgi: *Indzil*, *Taurat*, *Quran*, *Zabur*, to jest: *Ewangelie*, *Torę*, *Koran* i *Psalterz*. Mówią, że zostały zesłane z woli Boga. Jednakże nie dla nas. Dla nas zostały zesłane kelle. I my powinniśmy kierować się kellami!

Pir Dima

Jezydzkie święte hymny, kelle², stanowią szczególny skarb bliskowschodniej tradycji mądrościowej – religijnej, mistycznej i filozoficznej. Wynika to zarówno z ich treści, jak i z przypisywanego im szczególnego statusu ontologicznego. Zajmują one w jezydyzmie miejsce podobne do tego, jakie mają księgi święte w innych religiach. Opiewają rzeczywistość boską, kreację świata i aniołów, dzieje świętych i proroków oraz zasady moralne, na których ufundowana jest religia Jezydów. Poniżej charakteryzuję specyfikę jezydzkiej twórczości ustnej³ oraz miejsce, jakie zajmują w niej kelle. Stanowi to uzupełnienie do prezentacji tekstu źródłowego dwóch jezydzkich hymnów oraz ich polskiego przekładu, które przedstawiam w dalszej części (przekładów literatury orientalnej) tego numeru „Przeglądu Orientalistycznego”. Tekst hymnów opatruję komentarzem

* Artykuł powstał w wyniku badań realizowanych w ramach stażu finansowanego ze środków Narodowego Centrum Nauki (2016/20/S/HS1/00055).

¹ Artur Rodziewicz, *Odrodzenie religii jezydzkiej w Gruzji? Rozmowy z Dimitrijem Pirbarim, głową Duchowej Rady Jezydów w Gruzji*, „Fritillaria Kurdica” 2017, 16, s. 48.

² Stosuję uproszczoną polską transkrypcję słowa *qewl* dialektu kurmandzi języka kurdyjskiego.

³ Unikam tu posługiwania się absurdalnym oksymoronem „literatura oralna”. Być może lepszym terminem byłby zaproponowany przez Bruce'a Rosenberga „oralatura”; por. Bruce A. Rosenberg, *The Complexity of Oral Tradition*, „Oral Tradition” 1987, 2/1, s. 73–90; zob. też: *Oral Literature: Issues of Definition and Terminology*, w: Philip M. Peek, Kwesi Yankah (red.), *African Folklore. An Encyclopedia*, Routledge, New York – London 2004, s. 621–628.

powstałym między innymi w wyniku objaśnień, które otrzymałem od jezydzkich hymnistów i znawców tradycji religijnej podczas badań terenowych w północnym Iraku, Turcji oraz na Kaukazie Południowym.

TRADYCJA JEZYDÓW

Dla lepszego zrozumienia zarówno miejsca, jakie zajmują hymny w jezydzkiej religii, jak i ich treści, warto mieć na uwadze jej główne zasady, a zwłaszcza fundamentalne dla Jezydów panteistyczne przekonanie, że wszechświat stanowi uosobioną emanację Boga (*Xwedê*), który przejawia się w jego wszelkich aspektach i elementach, w tym także w ludziach. Zwłaszcza trzy postacie uznawane są przez Jezydów za Boże, czy boskie⁴, manifestacje. Pierwsza to najwyższy z aniołów, władca tego świata, zwany Aniołem Pawiem (*Tawûsî Melek*). Druga: eponim Jezydów, syn umajjadzkiego kalifa Mua'wiji, Sułtan Jezyd/Jezi (*Siltan Êzîd/Êzî*). Trzecia: działający w XII w. mistyk, potomek rodu Umajjadów, Szejjch Adi, zwany też Szichadim (*Şêx Adî/ Şîxadî*); założył on w irackiej dolinie Lalisz (uznawanej za najświętsze miejsce tej religii) mistyczne bractwo *al-Adawija*, składające się z niewielkiej liczby Arabów oraz członków lokalnych plemion kurdyjskich, które przekształciło się z czasem we wspólnotę jezydzką.

Owo uosobienie świata dotyczy także czterech żywiołów przyrody oraz siedmiu elementów świata niebiańskiego, Słońca, Księżycy i planet, które, wraz z powiązаныmi z nimi siedmioma aniołami, zwanymi Tajemnicami (*Heft Sur*), również stanowią obiekt czci religijnej Jezydów. Także sama jezydzka religia jest przez nich uosabiana, co utrwaliło się w formule *Dîne min Şerfedîn*, tj. „Moja religia – Szarfadin”. Słowo ‘Szarfadin’ ma szeroki zakres znaczeniowy: jest imieniem anioła⁵, ma sens zarówno etymologiczny – ‘Honor religii’ (ar. *şaraf al-din*) – jak i historyczny, odnosi się bowiem także do imienia Szejjcha Adiego⁶ oraz jezydzkiego przywódcy z Sindżaru, Szaraf al-Dina, za czasów którego, tj. w XIII wieku, doszło do ostatecznego ustalenia zasad jezydzkiej religii⁷. Ponadto jest imieniem Zbawiciela (*Şerfedîn il-Mehdî*), który zgodnie z wiarą Jezydów, pojawi się u kresu dziejów⁸. Jezydzi odnoszą to miano również do ogółu swych religijnych hymnów, co miałyby oznaczać, że w kełlach zawiera się ich religia.

Z kolei względem siebie samych Jezydzi używają między innymi określenia, które często występuje w ich religijnej poezji: ‘Tradycja’ oraz ‘Dom Tradycji’ (*Sunet, Sunetxane*). Wiąże się to z przekonaniem, że są wierni mekkańskiej tradycji przed-muzułmańskiej,

⁴ Nie zawsze łatwo tę różnicę uchwycić.

⁵ Por. *Qewlê Pîşt Perde*, zwrotka 1: „Fundamentem i religią jest Anioł Szarfadin” (*Esl û dîn e Melik Şerfedîn*), Khanna Omarkhali, *The Yezidi Religious Textual Tradition: From Oral to Written. Categories, Transmission, Scripturalisation and Canonisation of the Yezidi Oral Religious Texts*, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 2017, s. 316.

⁶ Które w pełnej formie miało brzmieć: Sharaf al-Din abu al-Fadail Adi ibn Musafir ibn Ismail ibn Musa ibn Marwan ibn al-Hasan ibn Marwan; por. Rifaat Ebied, M.J.L. Young, *An Account of the History and Rituals of the Yazîdîs of Mosul*, „Le Muséon” 1972, 85, s. 492.

⁷ Zajmował on w Sindżarze pozycję podobnej do tej, jaką cieszył się Szejjch Adi w Lalisz. Wśród Jezydów sindżarskich krąży powiedzenie pokazujące jego znaczenie: „Gdybyśmy mieli dwóch Szarfadinów, nie potrzebowalibyśmy Boga”.

⁸ Por. *Qewlê Qendîla*, zwrotka 22, w: Philip Kreyenbroek, Khalil J. Rashow, *God and Sheikh Adi Are Perfect. Sacred Poems and Religious Narratives from the Yezidi Tradition*, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 2005, s. 93.

kontynuatorami i potomkami Kurajszytów⁹. W tym właśnie kontekście można też postrze- gać szczególny kult Adiego ibn Musafira, potomka dynastii umajjadzkiej (wywodzącej się notabene z Kurajszytów), a zwłaszcza ich eponima, umajjadzkiego kalifa Jezyda ibn Mu'awiji¹⁰.

Ów Dom Tradycji dzieli się na trzy równoprawne kasty: szejchów, pirów oraz muridów. Ich nazwy wskazują na mistyczny charakter wspólnoty jezydzkiej: szejchowie i piro- wie, to zgodnie z persko-kurdyjską i arabską etymologią ‘starcy’ (pers. *pir*, ar. *szejch*), ‘mistrzowie’, tj. przewodnicy duchowi, a muridzi (ar. *murid*) to ich ‘uczniowie’. Do kasty muridów należy większość Jezydów, obejmuje ona ponad 90% całej społeczności¹¹. Poza zdeterminowaną przez urodzenie strukturą kastową, jezydzka społeczność podzielona jest też funkcyjnie, np. na ascetów, służebników świątynnych, hymnistów, wieszczków, braci i siostry w zaświatach. Wszyscy Jezydzi podlegają zaś władzy politycznej księcia (mira), oraz religijnej „Ojca szejchów”. Do funkcji należy też, niezależne od wyznacze- nej przez urodzenie przynależności kastowej, bycie muridem, tj. duchowym uczniem. Oznacza to, że każdy członek jezydzkiej społeczności zobowiązany jest do posiadania swego pira i szejcha (więc także pirowie i szejchowie mają swoich pirów i szejchów), którzy rozwijają jego duchowość, on zaś wspiera ich materialnie.

Zgodnie z wiarą, Jezydzi nie pochodzą od Adama i Ewy, jak pozostałe – wspominate w przekazie ustnym – „siedemdziesiąt dwa narody”, lecz wyłącznie od potomka samego Adama, Szahida bin Dżarra. Nie mogą ponadto wchodzić w związki małżeńskie zarówno z nie-Jezydami, jak i z członkami innych kast, niż ta, w której się urodzili. Po śmierci ich dusze podlegają reinkarnacji.

PRZEKAZ USTNY

Pomimo licznych legend traktujących o sekretnych księgach Jezydów, nie posiadają oni „świętej księgi”, co zresztą wielokrotnie w dziejach tej społeczności nastroczało jej kłopotów. Muzułmanie, pośród których żyją od stuleci, odmawiali im prawa przyna- leżności do „Ludu Księgi“ (*Ahl al-Kitab*) a nadto oskarżali o satanizm, co skutkowało licznymi prześladowaniami. Ostatnie z nich miało miejsce w 2014 roku w Szingialu (arab. *Sindżar*) i przybrało postać ludobójstwa.

Kiedy wiosną 1909 roku brytyjska badaczka Gertruda Bell odwiedziła jedną z najważ- niejszych miejscowości w jezydzkim Szejchanie, Ba’adra, gdzie znajdowała się siedziba jezydzkiego mira (jej majestatyczne ruiny wciąż wznoszą się na pagórku), zauważyła, że sekretarzem Alego Bega był chrześcijanin, Chaldejczyk z Alkusz, dlatego że „zaledwie kilku Jezydów potrafi czytać bądź pisać – taka wiedza jest im zabroniona, i wątpię, czy sam książę posiada znajomość liter”¹².

Brak księgi wynikał z obowiązującego Jezydów zakazu posługiwania się pismem, z którego wyłączona była tylko jedna rodzina¹³. Zakaz ten złamano na szerszą skalę

⁹ Także najświętsze jezydzkie miejsce, dolina Lalisz, jest odwzorowaniem Mekki, znajdują się tu – podobnie jak w Mekce – źródło Zem-zem, góra Arafat, czy most Pira Silat.

¹⁰ Por. Artur Rodziewicz, *The Nation of the Sur. The Yezidi Identity between Modern and Ancient Myth*, w: Joanna Bocheńska (red.), *Rediscovering Kurdistan's Cultures and Identities: The Call of The Cricket*, Palgrave Macmillan, London – New York 2018 [w druku].

¹¹ Khanna Omarkhali, *The Yezidi Clan and Tribal System*, „Journal of Kurdish Studies” 2008, 6, s. 105.

¹² Gertrude L. Bell, *Amurath to Amurath*, William Heinemann, London 1911, s. 274; por. s. 280.

¹³ Por. Vital Cuinet, *La Turquie d'Asie*, t. II, Ernest Leroux, Paris 1891, s. 774.

dopiero w XX wieku, kiedy to część Jezydów zamieszkujących Zakaukazie była zmuszana przez bolszewików do udziału w systemie powszechnej edukacji. Sowiecka propaganda oddziaływała także przez film. W 1932 wyprodukowano pełnometrażowe dzieło pt. *Kurdowie-Jezydzi*, w reżyserii Amasiego Martirosjana, w którym przedstawiono niepiśmiennych Jezydów jako ofiary szejchów i pirów, którzy – wpajając im przekonanie, że znajomość pisma jest grzechem przeciw Bogu – żerują na ich niewiedzy. Film zachęcał do odrzucenia religijnych przesądów, wypowiedzenie posłuszeństwa duchownym i włączenia się w nowy wspaniały świat ludzi radzieckich.

Na odejście od zakazu posługiwania się pismem naciskała jednak na początku XX w. także część środowiska jezydzkiego, chcąc „wydobyć z zacofania” swoich współplemieńców, aby mogli dorównać rozwojowi społeczności piśmiennych. Znamienny jest zwłaszcza przypadek jezydzkiego księcia, Ismaila Bega, który udał się wówczas w podróż do zamieszkujących Zakaukazie Jezydów¹⁴. Jednym z punktów jego wizyty był Eczmiadzyn, siedziba ormiańskiego katolikosza, Mateusza II. Podczas rozmów ormiański duchowny zaproponował przeznaczenie środków finansowych na założenie siedmiu jezydzkich szkół, co zostało przyjęte z wdzięcznością¹⁵. Notabene, Ismail Beg, sam będąc niepiśmienny, podyktował książkę poświęconą historii i zasadom jezydyzmu, *Jezydija: przeszłość i teraźniejszość*¹⁶. Została ona ukończona w 1925 r., jednak autor nie dożył jej publikacji, która miała miejsce dopiero dziewięć lat później. W rozmowie z niemieckim dziennikarzem, Paulem Schützem deklarował w imieniu Jezydów, że jego celem było „zapisać zasady naszej religii i opublikować je we wszystkich językach europejskich, aby nasza wiara stała się znana, zanim zginie”¹⁷.

Jeszcze w 1880 roku, francuski wicekonsul w Mosulu, Nicolas Siouffi, rozmawiał o zakazie posługiwania się pismem z niepiśmiennym przedstawicielem irackich Jezydów, Szejchem Nasserem. Na pytanie, czy jezydzka religia zabrania czytania i pisania, otrzymał następującą odpowiedź:

Zgadza się. Za wyjątkiem jednej rodziny, której dozwolone jest czytać i pisać. [...] Ilekroć mamy jakieś ważne pytanie i potrzebujemy je skonsultować z księgami, udajemy się do członków tej rodziny, a oni są w stanie to, co potrzeba, przeczytać i przetłumaczyć. [...] Społeczność nie musi wiedzieć, co jest w książkach. Dlatego też są one czytane jedynie w obecności niewielu naszych przywódców i mira. [...] Są dwa sposoby czytania. Jeden polega na rozszyfrowywaniu liter w książce. Drugi to czytanie tego, co zapisane w sercu. I my, duchowi przywódcy, w stanie inspiracji czytamy, co Bóg zapisał w naszych sercach. I dlatego nie potrzebujemy ksiąg¹⁸.

Siouffi wspominał również o przypadku, który miał miejsce dziesięć lat przed tą rozmową, w 1869 r., kiedy to jezydzki przywódca, mir Hussein Beg, spotkał się w Mosulu z gubernatorem Iraku, Midhat Paszą, który go przekonywał, aby zapewnił swym dzie-

¹⁴ Por. notatkę w lokalnej prasie: *Gława jezidow*, „Tiflisskij Listok” 1909, 40, s. 2. Zob. też. Artur Rodziewicz, *Jezydzka droga do Tyflisu. Przyczynek do historii gruzińskich Jezydów*, w: M. Rzepka, M. Hałaburda (red.), *Kurdystan. Perspektywy badawcze*, Scientia Plus, Kraków 2018, s. 113–152.

¹⁵ John S. Guest, *Survival Among the Kurds. A History of the Yezidis*, Routledge, London – New York 1993, s. 168.

¹⁶ Ismail Beg Chol, *El Yazidiyya qadiman wa hadithan*, American Press, Beirut 1934.

¹⁷ Paul Schütz, *Zwischen Nil und Kaukasus*, Christian Kaiser Verlag, München 1930, s. 135–42.

¹⁸ Nicolas Siouffi, *Une courte conversation avec le chef de la secte des adorateurs du diable*, „Journal asiatique” 1880, 18, s. 81–82. Tłumaczenie autora.

ciom edukację. Jednak, kiedy Hussein sprowadził nauczyciela, „akt ten wstrząsnął całą społecznością”, a jezydzy szejchowie pogrozili mirowi i wymogli na dzieciach, aby z powodu dopuszczenia się przestępstwa zaniechały lekcji¹⁹.

Obecnie, pomimo powszechnego łamania wspomnianego zakazu, Jezydzy nadal podkreślają, że ich religia oraz treść religijnych hymnów skryte są w sercu, a nie w piśmie. Jednak wszyscy jezydzy hymniści, z którymi miałem okazję rozmawiać, choć się z tym kryli, posiadali zeszyty z zapisanym tekstem religijnych hymnów.

Na powszechną wśród Jezydów nieznaną pisma zwracał już uwagę wybitny polski botanik, książę Władysław Massalski, który pod koniec XIX wieku prowadził badania w dolinie rzeki Araks. W poświęconym im referacie mówił:

Religijne przekonania oraz obyczaj żyjących tu Jezydów jawi się w następującym świetle. Jezydzy uznają święte księgi: Towrat (Biblię), Zabur (psalmy Dawida), Koran i Indzil (Ewangelie), jako że, zgodnie z ich słowami, w tych księgach zawierają się podania przodków i stąd czerpią materiały dla sformułowania podstaw jezydzkiej wiary. Te podstawy, czy zasady wiary, zostały napisane przez szejchów po arabsku i przechowywane są w Mosulu. Nasi Jezydzy nie posiadają jakichkolwiek ksiąg, jednak obiecali z czasem przedstawić władzom jedną z nich, aby mogły zaznajomić się z ich wiarą. Ta obietnica pozostaje wciąż tylko obietnicą. Piśmiennych pośród Jezydów brak, a czytanie uznawane jest za grzech²⁰.

Toteż najważniejsze zasady religijne przez stulecia były przekazywane wśród Jezydów ustnie, zwłaszcza w formie religijnych hymnów, poematów, modlitw i opowieści. Doczekały się publikacji bardzo późno, jeśli nie liczyć rozproszonych fragmentów przytaczanych w relacjach europejskich badaczy i podróżników²¹. Pierwsze wydanie niektórych jezydzkich hymnów opublikowali dopiero w 1978 roku pochodzący z Erywanii kurdolodzy o jezydzkich korzeniach, w pracy *Zargotina K'urda (Kurdyjski folklor)*²².

Na początku XX w. świat naukowy obiegnęła wiadomość o odkryciu dwóch „jezydzkich ksiąg” napisanych w jezydzkim alfabecie²³, tzw. „Czarnego Pisma” (*Meshefa Resh*)

¹⁹ Nicolas Siouffi, op. cit., s. 81–82, przypis 3.

²⁰ Kn. Władysław I. Massal'ski, *Oczerk pogranicznej czasti Karsskoj Oblasti*, „Izwestia Imeratorskago Russkago Geograficzeskago Obszczestwa” 1887, 23, s. 32. Tłumaczenie autora.

²¹ Warta odnotowania jest ponad czterystustronicowa praca Solomona Jegiazarowa poświęcona Jezydom i Kurdom: „Zapiski Kawkazkogo otdiela Impieratorskago Russkago geograficzeskago obszczestwa” 1891, vol. 13, z. 2. Zawiera ona dwa jego raporty (*Krótki etnograficzny szkic o Kurdach erywańskiej guberni* oraz *Krótki etnograficzno-prawny szkic o Jezydach erywańskiej guberni*) poruszające kwestie historii, wierzeń, obyczajów i kultury materialnej. Załączono tu (s. 73–175) oryginalny tekst niektórych modlitw, baśni i pieśni, wraz z ich przekładem na język rosyjski. W tomie zamieszczono także rozprawę Jurija Siergiejewicza Karcowa, byłego rosyjskiego wicekonsula w Mosulu, pt. *Uwagi o tureckich Jezydach* (ibidem, s. 235–263). W 1892 r. ukazało się także angielskie streszczenie pierwszej ze wspomnianych prac Jegiazarowa: *The Russian Kurds, from the Russian of S. A. Yeghiazarof*, „Scottish Geographical Magazine” 1892, 8, s. 311–322.

²² Ordixanê Celil, Celilê Celil, *Zargotina K'urda, Kurdsij fol'klor*, t. II, Moskwa 1978, s. 5–53.

²³ Dwa teksty w tym alfabecie opublikowano w: Anastase Marie, *La découverte récente des deux livres sacrés des Yézîdis*, „Anthropos” 1911, 6, s. 1–39. Zob. Dmitrij Pirbari, Kerim Amojew, *Jezydzkaja pismennost'*, Dom Jezidow Gruzji, Niekieri, Tbilisi 2013; por. David Diringer, *Alfabet, czyli klucz do dziejów ludzkości*, Warszawa 1972, s. 304–305; Čestmír Loukotka, *Razwítie pís'ma*, Moskwa 1950, s. 108, 129, 134–136.

oraz „Księgi Objawienia” (*Kiteba Jilwe*)²⁴. Ich autentyczność jest jednak poddawana w wątpliwość zarówno przez większość badaczy, jak i przez jezydzkie duchowieństwo. Tym niemniej, w związku z faktem, że większość Jezydów (należąca do kasty muridów) religijne zasady zna bardzo pobieżnie, a wskutek migracji często odcięta jest od swoich szejchów i pirów, część z nich traktuje te teksty niemal jak katechizmy. Na Zakaukaziu doszło nawet do tego, że w 2018 roku wydano oficjalne *Oświadczenie Rady Duchowej Jezydów w Gruzji w sprawie tzw. jezydzkich świętych ksiąg*. Jego treść dobrze ilustruje zarówno miejsce religijnych hymnów w jezydzkiej religii, jak i kwestię ich kanonu:

Duchowa rada Jezydów w Gruzji trzyma się jezydzkiej tradycji, zgodnie z którą źródłem jezydzkiej wiary są święte kelle i bejty. Stanowią one jedyne autorytatywne źródło jezydzkiego nauczania. Pomimo tego, że w ostatnich dekadach daje się zaobserwować próby rozpowszechniania, tak w przestrzeni internetowej, jak i w osobnych publikacjach, zniekształconych i sfalszowanych tekstów, autorytatywni znawcy i jezydscy duchowni posiadają wystarczającą wiedzę na temat każdego kella, który do nas dotarł. Są one zebrane i uporządkowane, jednak wciąż jeszcze nie istnieje wydanie pełnego korpusu kelli. Jezydzkie duchowieństwo nie kieruje się żadnymi innymi Pismami [świętymi – A.R.] i tekstami, a wszelkie fałszerstwa i zniekształcenia są odrzucane i uznawane za herezję²⁵.

RODZAJE UTWORÓW JEZYDZKIEJ TWÓRCZOŚCI USTNEJ

Jezydzi wyróżniają przede wszystkim następujące rodzaje swej religijnej poezji: hymny/kelle (*qewl*), bejty (*beyt*), kasydy (*qeside*) oraz modlitwy, czy formuły modlitewne (*du'a*, *diroze*), choć wszystkie one są w pewnym sensie modlitwą. Osobną grupę stanowią opowieści narracyjne (ćifrok), stanowiące często uzupełnienie, czy dopowiedzenie dla hymnów, których fragmenty zawierają. Utwory te mają różną rangę (także w obrębie każdej z kategorii).

Najwyższe miejsce w hierarchii zajmują kelle, które uznawane są za święte i wygłaszane są przy specjalnych okazjach.

Bejty to poematy zawierające najczęściej moralne przesłanie połączone z opisami świętych postaci, jak np. recytowany po wschodzie słońca *Beyta Şêşims*. Wybrałem ten akurat przykład, aby wskazać raz jeszcze szczególną cechę jezydyzmu, którą jest wiara w emanowanie rzeczywistości boskiej poprzez uosobianie się jej w konkretnych historycznych postaciach. Taką postacią jest dla Jezydów m.in. Szejch Szems, zwany też Szeszymsem, którego uznają zarówno za jednego z historycznych Jezydów, jak i anioła (*Melik Şemsedîn*), Boże światło, Słońce, czy duszę Słońca, oraz Szamsa al-Dina z Tebryzu (mistrza Dżalaladina Rumiego). Utwór ten pokazuje ponadto, jak elastyczna jest klasyfikacja jezydzkich utworów, bowiem *Beyta Şêşims* pełni także funkcję porannej modlitwy.

Z kolei jezydzkie kasydy, wywodzące się z tradycyjnej formy arabskiej poezji, to krótkie utwory, często właśnie w języku arabskim, np. *Qeside Şêx 'Adî*, z których część pochodzi przypuszczalnie z XII i XIII w., z czasów pierwotnej jezydzkiej wspólnoty od

²⁴ Opublikowane w: Anastase Marie, op. cit.; por. Maximilian Bittner, *Die heiligen Bücher der Jeziden oder Teufelsanbeter (Kurdisch und Arabisch)*, A. Hölder, Vienna 1913.

²⁵ *Zajawienie Duchownego sowieta jezidow w Gruzii po powodu t.n. jezidskich swiaszczennych knig*, <http://yezidi.ge/home.php?cat=0&sub=.3&id=121&mode=blog&lang=ru#>. WrKICFF77b1. Tłumaczenie autora [18.03.2018].

jej reformatora czy też założyciela, Szejcha Adiego ibn Musafira, tudzież od grona jego najbliższych towarzyszy²⁶.

Zarówno kełle, jak i bejty oraz kasydy, recytowane są publicznie, w odróżnieniu od formuł modlitewnych, które Jezydzi wypowiadają prywatnie, np. podczas wschodu, południa i zachodu słońca, kiedy to zobowiązani są do modlitwy w ustronnym miejscu. Powyższy podział jest ogólny i nie zawsze precyzyjny – często wynika nie tyle z warunków formalnych spełnianych przez utwór, co tradycyjnego zaklasyfikowania go do jednej z wymienionych grup.

HYMNY

Jezydzkie hymny są bez wątpienia unikalnym zjawiskiem poetycko-mistycznym. Nie tylko z powodu ich głębokiej metafizycznej treści, lecz także ze względu na przypisywany im szczególny status ontologiczny. Zgodnie bowiem z jezydzkim ujęciem rzeczywistości, nie są zwykłymi utworami poetyckimi, lecz stanowią uosobioną emanację boskiej rzeczywistości. Podczas rozmów z Jezydami wielokrotnie zdarzało mi się słyszeć, że wypowiadali się o nich, jak o osobach. Czasem też określali ogół hymnów imieniem „Szarfadin” (Şerfedîn), które stanowi też nazwę jezydzkiej religii.

Używane przez Jezydów słowo *qewl* ma arabską etymologię (*q-w-l*), wskazującą na ‘słowo’, ‘mówienie’, ‘wypowiedź’, ‘stwierdzenie’²⁷. Także w kurmandzi (jak i w innych dialektach języka kurdyjskiego) *qewl* oznaczać może ‘słowo’, jak również ‘obietnicę’ (w sensie ‘dania słowa’)²⁸. Hymny jezydzkie są więc *par excellence* „słowem”: ucieleśnieniem słowa w jego poetyckiej formie. Słowo to zostało – zgodnie z jezydzkimi wierzeniami – objawione, czy zesłane Jezydom, przynależąc pierwotnie do rzeczywistości boskiej, co nadaje mu szczególny status, który można określić wręcz mianem „słowa Bożego”²⁹.

Tematyka jezydzkich hymnów to przede wszystkim rzeczywistość Boża i boska, początek świata oraz najważniejsze postaci, miejsca i wydarzenia dla jezydzkiej religii. Z niej – oraz z wiary, że stanowią Boże objawienie skierowane bezpośrednio do Jezydów – wynika ich najwyższy status. O ich powstaniu traktuje notabene jeden z hymnów, „Hymn o Czarnej [Księżce] Ferkan” (*Qewlê Qere Ferqan*), w którym opiewana jest rozmowa Anioła Fahradina (często traktowanego w hymnach jako *alter ego* Anioła Pawia³⁰ oraz

²⁶ Zob. arabski poemat przypisywany Adiemu opublikowany w: Isya Joseph, *Yezidi Texts*, „American Journal of Semitic Languages and Literatures” 1909, 25, s. 147–149; wydanie innych utworów Adiego, aczkolwiek zupełnie nieobecnych w jezydzkiej tradycji: Rudolf Frank, *Scheich Adi, der grosse Heilige der Jezidîs*, Max Schmerson, Kirchhain N.-L. 1911.

²⁷ Por. użycie w klasycznym arabskim: Badawi Elsaid M., Muhammad A. Haleem (red.), *Arabic-English Dictionary of Qur’anic Usage*, Brill, Leiden – Boston 2008, s. 780–782.

²⁸ Por. Michael L. Chyet, *Kurdish-English Dictionary. Ferhenga Kurmancî–İnglîzî*, Yale University Press, New Heaven – London 2003, s. 486; Kanat Kurdojew, *Kurdsko-Russkij Slovar’*. *Ferhenga Kurdî-Rûsî*, Gosudarstwennoje Izdatiel’sstwo Inostrannyh i Nacjonal’nyh Slovariej, Moskwa 1960, s. 474.

²⁹ Por. Artur Rodziewicz, *Prolegomena do teologii retoryki*, „Przegląd Filozoficzny” 2011, 77, s. 167–185.

³⁰ Zgodnie z jezydzką wykładnią, słowa te nie odnoszą się jednak do Anioła Fahradina, lecz do Anioła Pawia: „Melek Fahradin’ to jeden z epitetów Tawusi Malaka i z tego względu może on tworzyć” (wypowiedź Pira Dimy: A. Rodziewicz, *Odrodzenie...*, op. cit., s. 44; por. Kh. Omarkhali, op. cit., s. 86 i 306).

uosobienie Księżyca) z Bogiem/bogiem określanym jako „Pan i Władca” (*Padşa*)³¹. Wśród wątków odnoszących się do kreacji świata oraz do istotnego dla jezydzkiej tożsamości plemienia Kurajszytów, pada też uwaga na temat świętych ksiąg oraz religii Jezydów:

<i>Qurêş bi navê Siltan Êzî têt bawerî û îmane</i>	Kurajsż zawierzył i uwierzył w imię Sułtana Jeziego
<i>Belê ezîzê min te da herfa kafîran û bisilmana</i>	Tak, mój kochany, Tyś dał litery niewier- nym i mużułmanom
<i>Te bo wan nazil kir Tewrat, Zebûr, Incîl û Qurane</i>	Tyś zesłał im Torę, Psalterz, Ewangelię i Koran
<i>Sunetxane dê bi çî înit bawerî û îmane?</i>	A Domostwo Tradycji, czemuż zawierzyć ma i wierzyć?
<i>We dibêjît Pedşayê min xudan erkane:</i>	Oto rzekł Pan i Władca mój, Pan Filarów:
<i>Belê Fexro, dê nazilî 'erda kem qewl xerqana</i>	Tak, Fehrze, ześlę na Ziemię ³² kelle i cherki ³³
<i>Da sunetxane pê bêt şade û bawerî îmane</i> ³⁴ .	Więc im zaufa Domostwo Tradycji, zawie- rzy i uwierzy.

Chociaż Jezydzi pytani o poszczególne hymny, zazwyczaj odpowiadają, że wszystkie są bardzo ważne, tym niemniej posiadają one wyraźną hierarchię, w ramach której najwyższe miejsce zajmuje grupa tzw. „hymnów baranich” (*Qewlê Beranî*), obdarzonych wielką mocą, którą zawdzięczają tematyce traktującej o sprawach metafizycznie najwyższych. Jak to krótko ujął *qewlbêj* Merwanê Xelîl: „hymny, które mówią np. o kreacji czy filozofii, zostały nazwane *Baranimi Hymnami*”³⁵. Ich lista nie jest pewna, jakkolwiek zazwyczaj zalicza się do nich dwa prezentowane niżej hymny: „Hymn o Nieszczęsnym Rozbitku” (*Qewlê Zebûnî Meksûr*) i Hymn o B i A (*Qewlê Bê û Elîf*), oraz: „Wielki Hymn” (*Qewlê Mezin*), „Hymn o Szeszymsie” (*Qewlê Şêşims*), „Hymn o Szechubekrze” (*Qewlê Şêxûbekir*), „Hymn o chwili śmierci” (*Qewlê Seramergê*), wspomniany powyżej *Qewlê Qere Ferqan*, czy „Hymn o stworzeniu świata” (*Qewlê Afirîna Dinyayê/ Kinyatê*),

³¹ Co prawda w literaturze polskiej funkcjonuje spolszczenie „padyszach”, jednak tu rozwijam jego etymologiczne znaczenie. Słowo to pochodzi bowiem z perskiej zbitki *pad* (pan) i *szach* (król), o znacznie starszej, co najmniej sanskryckiej etymologii, której obecność widać też w terminach oznaczających dysponującego władzą/mocą pana (*des-potes*) w grece klasycznej i łacinie (*potens*). Zdaniem Franza Babingera oznacza ona „pana, który jest królem” (Franz Babinger, *Padishah*, w: Peri Bearman et al. (red.), *The Encyclopaedia of Islam. New Edition*, t. VIII, Brill, Leiden 1995, s. 237). Często trudno rozróżnić, do kogo odnoszą się fragmenty hymnów – czy do Boga, czy jego aniołów, czy przebóstwionych postaci. Jeśli założyć, że wszystko jest Bogiem w różnych postaciach, to pytanie to wydaje się drugorzędne, jeśli jednak chce się wiedzieć, którego ze stopni rzeczywistości metafizycznej dotyczy np. określenie „*Padşa*”, to bez odpowiedniego komentarza kompetentnego przedstawiciela jezydzkiej społeczności, trudno to często ustalić. Tu *Padşa* może oznaczać Boga, jak i Bożą emanację – Sułtana Jezyda, którego Jezydzi również tak określają (*Siltan Êzî pedşê me ye*).

³² Liczba mnoga.

³³ *Xerqe* to rodzaj barwionego na czarno okrycia noszonego zazwyczaj przez jezydzkich ascetów (fakirów), któremu okazywana jest szczególna cześć. Ma również ezoteryczne znaczenie i występuje często w kosmogonicznych mitach jezydzkich.

³⁴ Zwrotki 36–37 tekstu kurmandzi: Ph. Kreyenbroek, Kh. J. Rashow, op. cit., s. 100.

³⁵ Por. Kh. Omarkhali, op. cit., s. 102.

który jednak przez niektórych uznawany jest za nieautentyczny. Moi rozmówcy w Iraku i na Zakaukaziu, pytani o najważniejsze ich zdaniem hymny, zazwyczaj wśród pierwszych trzech wymieniali właśnie *Qewlê Zebûni Meksûr*.

Skoro mowa o autentyczności hymnów, to Jezydzi rozumieją ją w szczególny sposób. Za autentyczne uznają te, które zachowała tradycja, zaś wszelkie nowe hymny, nawet jeśli skomponowane przez samych Jezydów, nie są traktowane z równą powagą, co tamte. Na moje pytanie, zadane przywódcy duchowemu gruzińskich Jezydów, Dimitrijowi Pirbariemu (Pirowi Dimie), czy w zakaukaskiej diasporze jezydzkiej, która żyje tu od ponad stu lat, powstały jakieś hymny, otrzymałem następującą odpowiedź:

Nie, nie należy już tworzyć hymnów. Podejmowano zideologizowane próby w Europie, np. wymyślili „Hymn o Zoroastrze” – *Qewlê Zardeşt* czy jakieś inne. Niektórzy robią też tak, że biorą stare kelle, coś zmieniają i tworzą ich nowe kompilacje. *Kellbeže*³⁶, *Elmdarowie*³⁷, my, którzy zajmujemy się tą kwestią, zdajemy sobie sprawę, gdzie pojawia się zafalszowanie. Doszło np. do tego, że usuwano słowo *Êzîdxan* i zamieniano na „Kurdystan”. Np. w „Bejta Szarfadin”: *Ciwabê bidene Êzîdxanê, Bila qayîmken Îmanê, Şerfedîn mîre li dîwanê*, w ciągu ostatnich dwudziestu lat dokonano przeróbki z politycznego punktu widzenia: *Ciwabê bidene Kurdistanê, Bila qayîmken Îmanê, Şerfedîn mîre li dîwanê*³⁸.

Dopóki nie dojdzie do ostatecznego ustalenia kanonu jezydzkich utworów religijnych, tak długo odpowiedź na pytanie o ich autentyczność, czy jednolitość tradycji, nie może zostać udzielona w sposób zadowalający. Łączy się to nie tylko z kwestią polityczną, która od wielu lat rodzi napięcia wśród Jezydów: mianowicie tego, czy należy uznawać ich za Kurdów, czy nie, w efekcie czego faktycznie umieszcza się w niektórych utworach słowo „Kurdystan”, które w najstarszych znanych nam wersjach utworów jezydzkich w ogóle nie występuje, podobnie, jak słowo „Kurd”. Innym zagadnieniem, które prędzej, czy później Jezydzi będą musieli rozwiązać, jest krążenie wielu rozmaitych wersji hymnów o tych samych tytułach. Czasami różnią się one w niewielkim stopniu, lecz wielokrotnie jest to np. różnica kilkunastu inaczej brzmiących zwrotek. Dodatkowym problemem jest fakt, że niektóre hymny zawierają treści, o których Jezydzi nie chcą mówić w obecności obcych, a fakt ich upublicznienia wystawiałby ich na sąd nieprzychylnych im środowisk. W wyniku tego, nawet wersje hymnów publikowane przez samych Jezydów, często są niekompletne, bądź zawierają celowo zmienione fragmenty.

Jak wspominałem wcześniej, pierwsze wydanie niektórych jezydzkich hymnów miało miejsce w 1978 roku. Od tego czasu pojedyncze kelle były publikowane przez samych Jezydów w przygotowywanych przez nich książkach i lokalnych czasopismach. Wśród publikacji naukowych pojawiły się zwłaszcza cztery prace warte odnotowania. Dwie pierwsze przygotował (w oparciu o wspomniane publikacje jezydzkie oraz materiał zarejestrowany na taśmach magnetofonowych) profesor Philip Kreyenbroek z Uniwersytetu Jerzego Augusta w Getyndze. Zawierają one tekst kurmandzi oraz angielski przekład kilkunastu hymnów. Pierwsza to: *Yezidism – Its Background, Observances and Textual Tradition* (Lewiston 1995). Drugą Kreyenbroek wydał wspólnie z Xelilem Cindîm Reşo: *God and Sheikh Adi Are Perfect. Sacred Poems and Religious Narratives from the Yezidi Tradition* (Wiesbaden 2005). Trzecia to przygotowany przez Rashowa *Fragment jezydzkiej*

³⁶ *Qewlbêj* – ‘wygłaszający hymny’.

³⁷ Znawcy nauk (*elm*, ‘*ulm*’), w kurmandzi jest też podobnie brzmiące określenie – *oldarên* – oznaczające ‘bogobojnych’.

³⁸ A. Rodziewicz, *Odrodzenie...*, op. cit., s. 61.



Kelłal Kaid z Bahzani (fot. A. Rodziewicz)

*literatury religijnej*³⁹ – obszerny wybór jezydzkich hymnów i modlitw, zawierający także jego komentarz, wydany w irackim Duhoku w 2004 roku, w dwóch tomach. Czwartą, najnowszą, to owoc badań Jezydki, Khanny Omarkhali, współpracownicy Kreyenbroeka: *The Yezidi Religious Textual Tradition: From Oral to Written. Categories, Transmission, Scripturalisation and Canonisation of the Yezidi Oral Religious Texts* (Wiesbaden 2017). Ostatnia praca posiada duży walor archiwistyczny, bowiem autorka zgromadziła w niej informacje na temat większości znanych wydań i wersji jezydzkich hymnów oraz załączyła płytę z nagraniem ich recytacji przez jezydzkich hymnistów⁴⁰. W 2016 r., ukazała się także książka autorstwa jezydzkiego duchownego, Dimitrija Pirbariego oraz teologa i biblisty – Dimitrija Szczedrowickiego, pt. *Tajemnica Perły. Jezydzka teozofia i kosmogonia*⁴¹, do której załączono wybór tłumaczeń najważniejszych jezydzkich hymnów w rosyjskim przekładzie przygotowanym przez Pirbariego, a upoetyzowanym przez Szczedrowickiego.

W literaturze polskojęzycznej jezydzkie hymny nie były dotąd publikowane. Jeśli zaś uwzględnić inne utwory, to ciekawym precedensem był wydany pod koniec XIX w. polski przekład pracy Austriaka, Amand von Schweiger-Lerchenfelda, który pisząc o traktowaniu kobiet w rozmaitych kulturach świata, kilka stron poświęcił Jezydkom oraz załączył cztery zwrotki anonimowego utworu⁴².

³⁹ Khalil C. Reşo, *Pern ji Edebê Dinê Êzdiyan*, t. I–II, Duhok 2004. Drugie wydanie ukazało się w 2013 r.

⁴⁰ Kh. Omarkhali, op. cit., s. 409–544.

⁴¹ Dimitrij Pirbari, Dimitrij Szczedrowickij, *Tajna Żemczużiny. Jezidskaja teosofija i kosmogonija*, Taus, Moskwa – Tbilisi 2016. Także gruziński orientalista, Kerim Amojew, opublikował kilka wersji pięciu hymnów (otrzymanych od Pirbariego) w swojej najnowszej książce: Kerim Amojew, *Jezydy i ich religija*, Institut Wostokowiedienia Gosudarstwiennowo Uniwersiteta Il'i, Tbilisi 2016.

⁴² Amand von Schweiger-Lerchenfeld, *Życie kobiet na ziemi przedstawił Amand Kawaler v. Schweiger Lerchenfeld*, tł. Ludwika Kaczyńska, „Przegląd Tygodniowy”, Warszawa 1882, s. 49.

JĘZYK HYMNÓW I JEGO ROZUMIENIE

Za wyjątkiem kilku kelli w języku arabskim, wszystkie zostały skomponowane w północnym dialekcie języka kurdyjskiego, kurmandzi. Ściślej rzecz biorąc: w jego jezydzkiej odmianie, nazywanej przez Jezydów (zwłaszcza z Południowego Kaukazu) „językiem jezydzkim“ (*êzdikî*), z charakterystycznym dla niej nagromadzeniem słów arabskich. Język ten różni się od powszechnie używanego współczesnego kurmandzi. Pełen jest archaizmów, odejść od reguł składni i gramatyki, niedopowiedzeń oraz słów i zwrotów wieloznacznych, co utrudnia rozumienie nawet jego rodzimym użytkownikom obytym z jezydzką tradycją.



Keřal Kalid i jego instrumenty (fot. A. Rodziewicz)

Zapamiętywaniem, recytacją i przekazywaniem kelli zajmuje się wyspecjalizowana grupa Jezydów, nazywanych keřalami, tj. hymnistami, tradycyjnie zamieszkująca irackie miejscowości Baszike i Bahazani⁴³. Hymniści śpiewają je podczas głównych świąt⁴⁴ oraz ceremonii mistycznych (*sema*), np. podczas Święta Zgromadzenia, czy Parady Pawia,

Przypuszczając, że może to być pierwsze polskojęzyczne napomknienie jezydzkiej poezji, z konikarskiego obowiązku zacytuję jedną zwrotkę:

Turecki basza, dziki okrutnik. | Krew tylko żłopie, jak sęp drapieżny. | Patrz dziecię, to ojca twego trup krwawy! | Tobie młodzieńcze, kochankę wydarł. | Przekłęty zbój co litości nie zna. | Przekłęty wróg co kochanków dzieli! | Grób nie powraca nigdy umarłych, | A klątwę naszą słyszy Melek Taus!

⁴³ Rodzimym językiem mieszkających tu Jezydów jest arabski. W 2014 miejscowości te zostały opanowane i zniszczone przez ISIS, co stanowiło istotne zagrożenie dla wielowiekowej tradycji. Zostały jednak odbite i Jezydzi zasiedlili je na nowo.

⁴⁴ Tylko w szczególnych okolicznościach podczas uroczystości nie recytuje się kelli, czego np. byłem świadkiem w Lalisz w 2015 i 2018 r., podczas noworocznego święta Czerwonej Środy, kiedy to ze względu na ludobójstwo w Szingialu, keřalowie nie grali na instrumentach i nie śpiewali.

kiedy to obnoszą po miejscowościach zamieszkiwanych przez Jezydów miedziany statyw z przedstawieniem ptaka na szczycie, tzw. „sandżak” (*sencaq*)⁴⁵. Jednakże nawet ta wyspecjalizowana grupa miewa problemy z rozumieniem treści hymnów. Podczas badań terenowych w Baszike i Bahzani, byłem wielokrotnie świadkiem dyskusji kełłałów na temat konkretnych wersów, czy słów, wynikającej z ich niezrozumienia. Notabene, podstawowym językiem, w jakim się komunikują kełłale między sobą, nie jest – jakby się zdawało – kurmandżi, ale arabski.

Jezydzkie hymny składają się z rymowanych zwrotek (*sebeq*) złożonych najczęściej z pozbawionych ściślego metrum trzech wierszy (*mal, rêz*), zawierających przeważnie od siedmiu do dziesięciu sylab. Część z nich śpiewana jest na określonej, ściśle im przypisanej melodii (*kubrî*)⁴⁶. W trakcie ceremonii hymniści zazwyczaj akompaniują sobie na dwóch instrumentach, również uważanych za święte (co przejawia się np. w całowaniu ich z nabożną czcią przez zebranych): na flecie i tamburynie (*şibab, def*), które przyporządkowane są określonym liniom rodowym oraz planetom i aniołom (Hasanowi i Szamsowi).

W sferze leksykalnej, jedną z cech charakterystycznych hymnów jest duplikacja tych samych określeń wywodzących się z dwóch języków – kurdyjskiego i arabskiego – jak było to na przykład widać w cytowanym wyżej fragmencie „Hymnu o Czarnej [Księdze] Ferkan”, w którym połączono spójnikiem dwa słowa oznaczające wiarę (*bawer* i *îman*). Dokonując przekładu jezydzkich utworów na inny język trzeba nie tylko uporać się z owymi powtórzeniami (które tłumacze przeważnie pomijają, zostawiając tylko jedno ze słów), lecz także zachować wieloznaczność oryginału, co nawet samym Jezydom nastęrcza wiele trudności. Czasem pomocne w tym może być odwołanie się do innych utworów jezydzkiej tradycji ustnej. Przykładowo: treść „Wielkiego Hymnu” (*Qewlê Mezin*) poświęconego Jezydowi, synowi Mu’awiji, jest dodatkowo objaśniana przez poetycką „Opowieść o zjawieniu się Tajemnicy Jeziego” (*Çîroka Pêdabûna Sura Êzî*), która uzupełnia i wyjaśnia oszczędne opisy zawarte w hymnie.

Rozumienia jezydzkich kełli utrudnia także wieloznaczność słownictwa oraz bogactwo zawartych w nich metafor, np. częste operowanie symboliką kolorów, czy terminami kojarzonymi zazwyczaj z tradycją muzułmańską. Przykładem może być fragment prezentowanego niżej *Qewlê Zebûni Meksûr*, gdzie mowa o oddzieleniu przez Boga *Şerî’et* od *Heqîqet*, co można rozumieć, jako separację „Prawa” i „Prawdy”, tymczasem Jezydzi słyszą przez te słowa, że dokonał się rozdział na nie-Jezydów i Jezydów i w tym właśnie sensie posługują się tymi terminami także w innych utworach. Złożoność symboliki i jej niejasność dobrze ilustruje też fragment wypowiedzi jezydzkiego pieśniarza, Merwanê’a Xelîla, który odnosząc się do treści „Hymnu o Byku i Rybie” (*Qewlê Gay û Masi*), stwierdził, że „wedle wierszy Jezydów, Byka powinno się rozumieć jako ziemię, a Rybę jako wodę. Ten hymn składa się z pięćdziesięciu dwóch zwrotek i znajduje się w nim wiele elementów, których do dziś nie rozumiem”⁴⁷.

Trzeba nadto pamiętać, że zgodnie z treścią samych kełli, są one adresowane tylko do Jezydów, a nie do obcoplemieńców, którzy mają swoje święte księgi. Toteż do specyfiki hymnów należy także to, że potrzebują objaśnienia jezydzkich mistrzów duchowych, którzy wydobywają ich ezoteryczne znaczenie stosownie do religijnego rozwoju swojego murida. Zdarza się na przykład, że w hymnie stawiane są pytania, jednak tradycja

⁴⁵ Określa się ich wówczas mianem *sencaqbegî*.

⁴⁶ Por. Ph. Kreyenbroek, Kh. J. Rashow, op. cit., s. 51; Kh. Omarkhali, op. cit., s. 93.

⁴⁷ Ibidem, s. 101.

zachowała wiedzę o odpowiedziach na nie niejako „poza utworem”, co sprawia, że ich znajomość połączona jest z wejściem na wyższy stopień religijnego wtajemniczenia. Np. w prezentowanym niżej hymnie kosmogonicznym mowa o piękności pierwotnej Perły, z której wyłonił się świat, co miało być skutkiem wypowiedzenia przez Boga określonych słów. Jednakże tego, jakie to były słowa, Jezydzi mogą się dowiedzieć jedynie od swoich pirów i znawców ustnej tradycji. Do ich grona zaliczają się obecnie zwłaszcza: Feqir Hadži z Ba’adra (ur. 1923), Feqir Heder Barkate Kaso z Sindżaru, hymnista z Basziqe – Kełłal Alla (Ali), oraz np. hymniści z Bahzani – Kełłal Bahzad, Kełłal Hamid, Kełłal Zijad, Kełłal Kaid, Kełłal Husein, jak również pir z Tbilisi – Dimitrij Pirbari.

Patrząc z perspektywy kategorii zachodniej nauki i filozofii, Jezydzi nie wypracowali dotąd ani precyzyjnego systemu teologicznego, ani egzegetycznego, w związku z tym często nie potrafili udzielić „naukowych” odpowiedzi na pytania dotyczące znaczenia niektórych kelli. Jak mi powiedział Dimitrij Pirbari, który zanim objął przywództwo nad jezydzką diasporą w Gruzji, przez lata służył w irackiej świątyni w Lalisz:

Mówienie o teologii jezydyzmu to bardzo złożony problem, przede wszystkim dlatego, że nie mamy w tej kwestii stażu i doświadczenia. Znamy swoje kelle i wiemy, jak je traktować. Możemy je objaśniać, ale możemy i nie objaśniać. Z kolei np. islam na przestrzeni wieków wypracował *tafsir* – objaśnianie, komentowanie *Koranu*. Jednak komentowanie jezydzkich kelli przetrwało wyłącznie pośród *alimów*⁴⁸ czy *elmdarów*⁴⁹, którzy jako jedyni mogli je komentować. Ich uwagi mogły się rozpowszechnić, jednak przekaz opierał się na tradycji ustnej⁵⁰.

Z faktem, że mamy do czynienia z tradycją ustną, której kodyfikacja dopiero postępuje, wiąże się inny fakt, że hymny zachowały się w różnych wersjach. Dotyczyć to może nawet tego samego hymnu recytowanego przez tę samą osobę: długość oraz niektóre zwrotki na przestrzeni lat uległy zmianie⁵¹. Podczas moich badań w Iraku, w miejscowościach zamieszkiwanych od stuleci przez kełłali – Basziqe i Bahzani – okazywało się, że dysponowali oni różnymi wersjami tego samego hymnu (jeśli wziąć pod uwagę *Qewlê Zebûnî Meksûr*, to Kełłal Kaid posiadał wersję 21-zwrotkową, zaś sędziwy Kełłal Alla 54-zwrotkową).

Dla uzmysłowienia sobie innych komplikacji, które rodzi ta sytuacja, spójrzmy na cztery warianty jednej ze zwrotek *Qewlê Zebûnî Meksûr* wraz z ich tłumaczeniami. Pierwszy (fragment I) to zwrotka 18. wersji hymnu prezentowanego przeze mnie wraz z przekładem poniżej. Jest ona w dużej mierze zgodna ze zwrotką tego hymnu recytowaną przez Feqira Hadżiego z Ba’adra w 1977 r., zapisaną przez ‘Uzerego Selîma i opublikowaną przez Xidira Silêmana i Xelîla Cindiego Reşo w 1979 r.⁵² Ten sam wariant powtarza się w jezydzkim podręczniku do nauki religii⁵³. Odpowiada ona z grubsza zwrotce 18.

⁴⁸ Kurm. *alim* – ‘uczony’, ‘mędrzec’.

⁴⁹ Dosłownie: ‘posiadających wiedzę’.

⁵⁰ A. Rodziewicz, *Odrodzenie...*, op. cit., s. 39.

⁵¹ Zob. np. zestawienie dwóch wersji *Qewlê Zebûnî Meksûr* recytowanego przez Fekira Hadżiego w 1977 i 2008 r.: Kh. Omarchali, op. cit., s. 235–244.

⁵² Xidir Silêman, Xelîl Cindî [Reşo], *Êzdiyati: Liber Roşnaya Hindek Têkstêd Ainiyî Êzdiyân*, Baghdad 1979, s. 35–39.

⁵³ *Perwerda Êzdiyati. Rêza Şeşê Seretayî*, op. cit., s. 30.



Feqir Hadzi z Ba'adra (fot. A. Rodziewicz)

(fragment II) przedrukowanej w 1995 r. przez Philipa Kreyenbroeka⁵⁴ oraz zwrotce 13. (fragment III) wersji *Qewlê Zebûni Meksûr* recytowanej przez sześćdziesięcioletniego jezydzkiego szejcha z syryjskich gór Kurd Dagħ – Szejcha Hisejna, syna Szejcha Birahima, którą opublikowali Kreyenbroek i Rashow w 2005 r.⁵⁵ Ostatni fragment (IV) stanowi 22. zwrotkę hymnu recytowanego przez Fekira Hadziego, zarejestrowanego w 2008 r. i przetłumaczonego (w oparciu o przekłady Kreyenbroeka) przez Khanę Omarkhali⁵⁶. Pomimo literówek i przestawień (charakterystycznych dla wymowy różniącej Jezydów kaukaskich i irackich), np. *cehwer* : *cewher*, które nie zmieniają sensu, to inne, jak np. *bave* (*bav*, *bab* ‘ojciec’) : *babe* (*bab* – o ile czytać z arabskiego, ‘brama’), czy *xerzê* (*xerz*, ‘ikra’, ‘nasiono’) : *xerqê* (*xerqe*, czarna wełniana tunika jezydzkich fakirów), czy *du* (‘dwa’) : *dur* (‘perła’), niosą odmienne znaczenie:

- | | | |
|----|--|---|
| I | <i>Xerzê nûrê bave,</i>
<i>Du cehwer keftine nave,</i>
<i>Yek eyne, yek çave.</i> | Ikra światła ojca
Dwie perełki wpadły do wnętrza
Jedno ślepie, jedno oko. |
| II | <i>gerzê nûrî babe</i>
<i>dû cewher keftine nave</i>
<i>êk ‘eyne, êk çave.</i> ⁵⁷ | Kierunek światła jest bramą
Dwa klejnoty zostały stworzone
Jeden jest okiem (‘eyn), i drugi jest okiem (çav). |

⁵⁴ Ph.G. Kreyenbroek, op. cit., s. 172.

⁵⁵ Ph. Kreyenbroek, Kh.J. Rashow, op. cit., s. 59. Rashow opublikował też tę wersję hymnu w korpusie jezydzkich utworów: *Pern ji Edebê Dînê Êzdiyan*, Spirez, Duhok 2013, s. 179; drugi wariant hymnu w nim zawarty nie posiada w ogóle tej zwrotki.

⁵⁶ Kh. Omarkhali, op. cit., s. 238 i 310.

⁵⁷ „The direction of light is a doorway | Two jewels were created | One is the eye (‘eyn), and the other the eye (çav)”. Ph.G. Kreyenbroek, op. cit., s. 172.

- | | |
|--|--|
| III <i>Xerqê nûranî babe</i>
<i>Dur û cewher kir nave</i>
<i>Yek ‘eyne û yek çave.</i> ⁵⁸ | Świetlisty <i>khirque</i> bramy
Wkłada perłę i klejnot do niej
Jeden jest okiem (<i>‘eyn</i>), a inny jest okiem (<i>çav</i>). |
| IV <i>Xerzê nûrî babe,</i>
<i>Dû cewher kirine nave</i>
<i>Êk ‘eyn e, êk çav e.</i> ⁵⁹ | Zaczyn światła jest bramą
Dwa światła zostały w nią włożone
Jedno jest okiem (<i>‘eyn</i>), a inne jest okiem (<i>çav</i>). |

Dla zilustrowania problemów z tłumaczeniem tego wersu pozwolę sobie jeszcze przytoczyć jego przekład, czy raczej poetycką interpretację, autorstwa Dimitrija Szczedrowickiego⁶⁰, oparty na wersji bliskiej fragmentowi I, który w przekładzie na język polski brzmi:

Dwie iskry z nasienia Światła od Ojca wówczas wyszły,
 Do Perły iskry przenikły i wzrok w niej wzbudziły:
 Stały się one okiem i ślepiem, by widzieć bliskie i dalekie.

KOSMOGONIA

Święte hymny Jezydów są głównym źródłem do poznania ich koncepcji metafizycznych, zwłaszcza kosmogonii, która jest tematem najważniejszych kelli. Odmalowana poetyckim językiem wizja powstania świata odpowiada też do pewnego stopnia tej, którą znamy z jezydzkiego apokryfu – „Czarnego Pisma”. Charakterystyczna jest dla niej zwłaszcza wodna symbolika.

Tu skupię się na najpowszechniej znanej wersji jezydzkiej kosmogonii, jako że w tradycji ustnej pojawiają się również inne mity, m.in. o wielkiej Rybie, Byku i Żółwiu, albo rosnącym pośrodku bezkresnego oceanu, czy morza (*behr*) przeogromnym Drzewie (*Dara Herherêl Xewar*) i gnieźdzącym się na nim świetlistym Bogu-Ptaku⁶¹.

Zgodnie z treścią hymnów, przed powstaniem świata, w jakimś statycznym przed-czasie (*Enzel*), kiedy czy to niczego jeszcze nie było, czy to wszędy rozciągało się bezkresne ciemne morze, Bóg miał przebywać w stworzonej przez siebie białej Perle, w której sam poznał siebie i oddawał sobie cześć. Perła ta, stworzona z Bożego światła, była w pewnym sensie nieodłączna od Boga. Po jej pęknięciu wypłynęła woda, tudzież – zależnie od wersji – cztery strumienie, bądź też elementy (które w dalszych etapach kreacji posłużyły też za budulec ciała Adama). Ilustrują to m.in. słowa „Hymnu Szechubekra/Szejecha Obekra” (*Qewlê Şêxûbekir*):

<i>Ka Durre ji Padşaye yan Padşa ji Durrê?</i> [...]	Perła z Pana i Władcy, czy Pan i Władca z Perły?
<i>Durr texte û padşa lê girt mekane?</i> [...]	Czy Perła to Tron, gdzie Pan i Władca uczynił swą siedzibę?

⁵⁸ „The luminous *khirque* of the Gate | He put a pearl and a jewel in it | One is the eye (*‘eyn*), and the other the eye (*çav*)”. Ph. Kreyenbroek, Kh.J. Rashow, op. cit., s. 59.

⁵⁹ „The seed of light is the gate | Two jewels were put in it | One is the eye (*‘eyn*), the other is the eye (*çav*)”. Kh. Omarkhali, op. cit., s. 238 i 310.

⁶⁰ D. Pirbari, D. Szczedrowickij, op. cit., s. 118.

⁶¹ Zob. wersję zarejestrowaną przez Wilczewskiego: Olieg Ł. Wil’czewskij, *Oczerki po istorii jezidistwa*, „Ateist” 1930, 51, s. 85; por. Kh. Omarkhali, op. cit., s. 119–122.

*Padşê min durr ji xo cihê kir
seyrî seyran lê kir
sêwirî û ber pê kir*

*Padşê min durr ji xo vavare
durr qendileke maldare
qendilê nûr sitare*

Padşê minî li wehdaniye [...]

*Padşê minî cebare
ji durrê 'efran dibûn çare
axe û ave û baye û nare⁶².*

Mój Pan i Władca stworzył Perłę z siebie
Zadziwił się i po niej przeszedł
Pomyślał i pochodził po niej

Mój Pan i Władca oddzielił Perłę od siebie
Perłę, Lampę domostwa
Lampę ukrytego światła

Mój Pan i Władca w jedności

Mój Pan i Władca mocny
z Perły stworzył cztery:
Ziemię i Wodę, i Wiatr, i Ogień.

Następnie hymny wspominają o Miłości (*Mihbet*), która miała towarzyszyć, czy współdziałać w kreacji świata⁶³. Jej aktywność porównana zostaje do podpuszczki – zagęszcza rozproszone elementy w ciało stałe, np. w Ziemię, tj. w pewnym sensie odwzorowuje pierwotny stan jedności symbolizowany przez Perłę. Bóg w toku kreacji wprowadza swój porządek – określa granice i nadaje prawo (*hed û sed*).

Hymny wspominają też o Czterech, a następnie o Siedmiu Tajemnicach, aniołach, które asystują przy tworzeniu świata. Odpowiednio do liczby Tajemnic, powstaje siedem Niebios i Ziem. Świat zostaje ukonstytuowany najpierw jako czysta forma, nazywana Świetlistym Lalisz, które w kolejnych etapach kreacji zostaje sprowadzone na ziemię i ucieleśnione. Wówczas pojawia się różnorodność kolorów. Najkrócej ujmując: kosmogonia jezydzka opisuje przejście od Jedności do wielości. Rozpoczyna się od statycznej ciemności, w której pojawia się światło. Postępujący proces zwielokrotniania się i realizowania rzeczywistości formalnej poprzedzony jest rozbiciem pierwotnej jedności symbolizowanej przez Perłę.

Paralele do jezydzkiej kosmogonii można odnaleźć m.in. w mitologii Mandejczyków a zwłaszcza u żyjącego w irańskim Kurdystanie „Ludu Prawdy” (*Ahl-e Haqq*). Warto tu odnotować ważny wątek, który wiąże się z oskarżeniami Jezydów o skrywany satanizm. Otóż w tradycji *Ahl-e Haqq*, zwłaszcza zamieszkujących leżący na iracko-irańskim pograniczu region Guran, wprost czci się Szatana (jako niesłusznie oskarżaną o zło postać pozytywną), nazywanego tu m.in. *Tawûsî Melekiem*⁶⁴. W gurańskim *Hymnie Baktora*, stanowiącym rodzaj autobiografii Szatana, wspomina się wprost jego pochodzenie z Perły⁶⁵.

⁶² Zwrotki 1–25: Ph. G. Kreyenbroek, *Yezidism...*, op. cit., s. 208–212.

⁶³ Zob. Artur Rodziewicz, *Yezidi Eros. Love as the Cosmogonic Factor and Distinctive Feature of the Yezidi Theology in the Light of Some Ancient Cosmogonies*, „Fritillaria Kurdica. Bulletin of Kurdish Studies” 2014, 3–4, s. 42–105.

⁶⁴ Świadczą o tym m.in. poświęcone Iblisowi utwory należące do przekazywanego w tradycji ustnej zbioru „Psalmów Prawdy” (*Zabur-e Haqiqat*). Por. Martin van Bruinessen, *Veneration of Satan Among The Ahl-e Haqq of The Gûrân Region*, „Fritillaria Kurdica” 2014, 3–4, s. 6–41.

⁶⁵ Utwór przytacza Mostafa Dehqan w artykule *Qet'ei gurani dar bare-je Szejtan*, „Name-je Iran-e Bastan” 1383, 2, na s. 55–59: „W Perle | Moje szatańskie imię (było) w Perle | Mój Pan jest pełen majestatu, jestem cały [od stóp do głów] Tajemnicą (...) Pochodzę z Perły | Jestem Szatanem, przychodzę z Perły (...) | Byłem przed stworzeniem Ziemi i Morza | Moja esencja istnieje we wszystkim | Nazywają mnie Szatanem zła” (tł., nieznacznie poprawione: Renata Rusek-Kowalska). Dziękuję dr Joannie Bocheńskiej za zwrócenie uwagi na ten fragment, i dr Renacie Rusek-Kowalskiej za udostępnienie nieopublikowanego przekładu artykułu Dehqana.

Paralele starsze sięgają natomiast zoroastryzmu i mitów indo-irańskich⁶⁶. Uderzające są także wątki zbieżne z filozofią grecką, a szczególnie kosmogonią znaną z tradycji orficko-pitagorejskiej, zwłaszcza wątku świetlistego jaja, z którego wyłonić się miała Pierworodna Miłość (*Eros Protogonos*). Podobieństwa te wymagają dalszych badań, które pozwolą odpowiedzieć na pytanie: czy mamy do czynienia z zapożyczeniami, czy genialną inwencją twórczą autorów jezydzkich hymnów?

Mam nadzieję, że prezentowane w części przekładów literackich dwa jezydzkie hymny przyczynią się do szukania odpowiedzi na to pytanie.

BIBLIOGRAFIA

- Amojew Kerim, *Jezydy i ich religija*, Institut Wostokowiedienia Gosudarstwiennowo Uniwersitieta II'i, Tbilisi 2016.
- Anastase Marie de Saint-Élie, *La découverte récente des deux livres sacrés des Yézidis*, „Anthropos” 1911, 6, s. 1–39.
- Badawi Elsaid M., Muhammad A. Haleem (red.), *Arabic-English Dictionary of Qur'anic Usage*, Brill, Leiden – Boston 2008.
- Babinger Franz, *Padishah*, w: Peri Bearman et al. (red.), *The Encyclopaedia of Islam. New Edition*, t. VIII, Brill, Leiden 1995, s. 237.
- Bell Gertrude L., *Amurath to Amurath*, William Heinemann, London 1911.
- Bittner Maximilian, *Die heiligen Bücher der Jeziden oder Teufelsanbeter (Kurdisch und Arabisch)*, A. Hölder, Vienna 1913.
- Bruinessen Martin van, *Veneration of Satan Among The Ahl-e Haqq of The Gûrân Region*, „Fritilaria Kurdica” 2014, 3–4, s. 6–41.
- Celîl Ordîxanê, Celîl Celîlê, *Zargotina K'urda, Kurdsjij folklor*, t. II, Nauka, Moskwa 1978.
- Chol Ismail Beg, *El Yazidiyya qadiman wa hadithan*, American Press, Beirut 1934.
- Chyet Michael L., *Kurdish-English Dictionary. Ferhenga Kurmancî-Inglîzi*, Yale University Press, New Heaven – London 2003.
- Cuinet Vital, *La Turquie d'Asie*, t. II, Ernest Leroux, Paris 1891.
- Dehqan Mostafa, *Qet'ei gurani dar bare-je Szejtan*, „Name-je Iran-e Bastan” 1383, 2, s. 47–64.
- Diringer David, *Alfabet, czyli klucz do dziejów ludzkości*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1972.
- Ebied Rifaat, Michael J. L. Young, *An Account of the History and Rituals of the Yazîdîs of Mosul*, „Le Muséon” 1972, 85, s. 481–522.
- Frank Rudolf, *Scheich 'Adî, der grosse Heilige der Jezidis*, Max Schmiersow, Kirchhain N.-L. 1911.
- Glawa jezidow, „Tiflisskij Listok” 1909, 40, s. 2.
- Guest John S., *Survival Among the Kurds. A History of the Yezidis*, Routledge, London – New York 1993.
- Jegiazarow Solomon A., *Kratkij etnograficzeskij oczerk kurdow Eriwanskoj gubernii oraz Kratkij etnograficzsko-juridiczeskij oczerk jezidow Eriwanskoj gubernii*, „Zapiski Kawkazkogo otdiela Impieratorskago Russkago geograficzeskago obszczestwa” 1891, vol. 13, z. 2, s. 1–234.
- Joseph Isya, *Yezidi Texts*, „American Journal of Semitic Languages and Literatures” 1909, 25, s. 111–156.
- Karciew [Karcow] Jurij S., *Zamietki o turieckich jezidach*, „Zapiski Kawkazkogo otdiela Impieratorskago Russkago geogradiczeskago obszczestwa” 1891, t. 13, z. 2, s. 235–263.
- Kreyenbroek Philip G., *Yezidism – its Background, Observances and Textual Tradition*, Edwin Melten Press, Lewiston 1995.
- Kreyenbroek Philip, Rashow [Reşo] Khalil J., *God and Sheikh Adi Are Perfect. Sacred Poems and Religious Narratives from the Yezidi Tradition*, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 2005.

⁶⁶ Wskazuję je w: Artur Rodziewicz, *And the Pearl Became an Egg: The Yezidi Red Wednesday and Its Cosmogonic Background*, „Iran and the Caucasus” 2016, 20, s. 362–363.

- Kurdojew Kanat, Kurdsko-Russkij Słowar'. *Ferhenga Kurdî-Rûsî*, Gosudarstwiennoj Izdatiel'stwo nostrannyh i Nacjonal'nych Słowariej, Moskwa 1960.
- Loukotka Čestmír, *Razwítie pis'ma*, Izdatiel'stwo Inostrannoj Litieratury, Moskwa 1950.
- Massal'ski Władisław I., *Oczerk pograncznoj czasti Karsskoj Oblasti*, „Izwestija Imperatorskago Russkago Geograficzeskago Obszczestwa” 1887, 23, Petersburg 1888, s. 1–35.
- Omarkhali Khanna, *The Yezidi Clan and Tribal System*, „Journal of Kurdish Studies” 2008, 6, s. 104–119.
- Omarkhali Khanna, *The Yezidi Religious Textual Tradition: From Oral to Written. Categories, Transmission, Scripturalisation and Canonisation of the Yezidi Oral Religious Texts*, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 2017.
- Oral Literature: Issues of Definition and Terminology*, w: Philip M. Peek, Kwesi Yankah (red.) *African Folklore. An Encyclopedia*, Routledge, New York – London 2004, s. 621–628.
- Pirbari Dimitrij, Amojew Kerim, *Jezijskaja pismiennost'*, Dom Jezidow Gruzji, Niekieri, Tbilisi 2013.
- Pirbari Dimitrij, Szczedrowickij Dimitrij, *Tajna Žemczużiny. Jezijskaja teosofija i kosmogonija*, Taus, Moskwa – Tbilisi 2016.
- Rešo Khalil C., *Pern ji Edebê Dînê Êzdiyan*, t. I–II, Duhok 2004.
- Rešo Khalil C., *Pern ji Edebê Dînê Êzdiyan*, Spirez, Duhok 2013.
- Rodziewicz Artur, *And the Pearl Became an Egg: The Yezidi Red Wednesday and Its Cosmogonic Background*, „Iran and the Caucasus” 2016, 20, s. 347–367.
- Rodziewicz Artur, *Jezydzka droga do Tyflisu. Przyczynek do historii gruzińskich Jezydów*, w: M. Rzepka, M. Hałaburda (red.) *Kurdystan. Perspektywy badawcze*, Scientia Plus, Kraków 2018, s. 113–152.
- Rodziewicz Artur, *Odrodzenie religii jezydzkiej w Gruzji? Rozmowy z Dimitrijem Pirbarim, głową Duchowej Rady Jezydów w Gruzji*, „Fritillaria Kurdica” 2017, 16, s. 4–67.
- Rodziewicz Artur, *Prolegomena do teologii retoryki*, „Przegląd Filozoficzny” 2011, 77, s. 167–185.
- Rodziewicz Artur, *The Nation of the Sur. The Yezidi Identity between Modern and Ancient Myth*, w: Joanna Bocheńska (red.) *Rediscovering Kurdistan's Cultures and Identities: The Call of The Cricket*, Palgrave Macmillan, London – New York 2018, [w druku].
- Rodziewicz Artur, *Yezidi Eros. Love as the Cosmogonic Factor and Distinctive Feature of the Yezidi Theology in the Light of Some Ancient Cosmogonies*, „Fritillaria Kurdica” 2014, 3–4, s. 42–105.
- Rosenberg Bruce A., *The Complexity of Oral Tradition*, „Oral Tradition” 1987, 2/1, s. 73–90.
- Schütz Paul, *Zwischen Nil und Kaukasus*, Christian Kaiser Verlag, München 1930.
- Schweiger-Lerchenfeld Amand von, *Życie kobiet na ziemi przedstawił Amand Kawaler v. Schweiger Lerchenfeld*, tł. L. Kaczyńska, „Przegląd Tygodniowy” 1882, Warszawa.
- Silêman Xidir, Xelil Cindî [Rešo], Êzdiyatî: *Liber Roşnaya Hindek Têkstêd Ainiyî Êzdiyan*, Baghdad 1979.
- Siouffi Nicolas, *Une courte conversation avec le chef de la secte des les adorateurs du diable*, „Journal asiatique” 1880, 18, s. 78–83.
- The Russian Kurds, from the Russian of S. A. Yeghiazarof*, „Scottish Geographical Magazine” 1892, nr 8, s. 311–322.
- Wil'czewskij Olieg Ł., *Oczerki po istorii jezidstwa*, „Ateist” 1930, nr 51, s. 81–113.

FORMOWANIE SIĘ SIŁ ZBROJNYCH
DEMOKRATYCZNEJ REPUBLIKI AZERBEJDŻANU (ADR)
W LATACH 1918–1920

ABSTRACT: This article presents the problem faced by the First Azerbaijani Democratic Republic after the proclamation of its statehood in 1918—namely, the lack of a national army. The author describes the beginning of the formation of the Azerbaijani army, the conscription of new recruits from society and their military training, as well as the deepening of their knowledge in terms of the history of Azerbaijan and civic obligations. This article shows the level of patriotic awareness of citizens at the beginning of 1918 and two years later following the programme of educating the society. It also compares the level of armaments and financial status of the conscripts at the beginning of the army's formation and at the moment when the Red Army occupied the country in 1920.

KEYWORDS: Azerbaijan, Baku, army, soldiers, Caucasus Islamic Army, Muslim Corps, Independent Azerbaijani Corps

Po rewolucji lutowej 1917 r. w Rosji utworzony został Specjalny Komitet Zakaukaski do administrowania Kaukazem, zastąpiony po rewolucji październikowej Komitetem Kaukaskim. To on 11 grudnia 1917 r. wydał decyzję dotyczącą formowania korpusu muzułmańskiego¹, gruzińskiego i ormiańskiego, umożliwiającą stworzenie armii azerbejdżańskiej. Zgodnie z rozkazem nr 155 generała piechoty Michaiła Aleksiejewicza Przewalskiego, głównodowodzącego wojskami kaukaskiego frontu, od 19 grudnia 1917 r. korpus muzułmański powinien składać się z dwóch dywizji strzelców, dwóch brygad artylerii, dwóch baterii moździerzy i jednej baterii artylerii konnej, samodzielnej brygady konnej, batalionu saperskiego i szeregu jednostek wsparcia². Na dowódcę korpusu został wyznaczony weteran obrony Port Artur, były dowódca 10 Armii Imperium Rosyjskiego na zachodnim froncie, generał lejtnant Ali Aga Szychliński³.

Proces formowania był bardzo trudny, gdyż spośród oficerów rosyjskiej armii niewielu było pochodzenia azerbejdżańskiego. Przyczyną był brak obowiązkowej służby wojskowej obywateli muzułmańskich w Imperium Rosyjskim (za wyjątkiem Turków znad Wołgi).

¹ Ze względu na brak świadomości narodowej wśród Azerów na początku XX wieku, Azerowie utożsamili się przede wszystkim z religią którą wyznawali – islamem. Pojęcie Azer nie istniało, a inne narodowości nazywały Azerów muzułmanami lub Tatarami. Proces formowania się tożsamości narodowej w Azerbejdżanie rozpoczął się w latach 20. XX wieku. Więcej na ten temat: Barbara Patlewicz, *Azerbejdżańska tożsamość narodowa przedstawiona w satyrycznym dwutygodniku „Molla Nesreddin” (1906–1931)*, „Przegląd Orientalistyczny” 2013, z. 1–2, s. 51; Barbara Patlewicz, *Azerbejdżańska droga do pierwszej niepodległości*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego, Szczecin 2016, s. 5–6.

² Michaił Wolhonskij, Wadim Muchanow, *Po sledam Azierbajdżanskoj Diemokratycznej Respubliki*, Jewropa, Moskwa 2007, s. 126.

³ Azad Gusiejnow, *Armija Azierbajdżanskoj Diemokratycznej Respubliki. 1918–1920*, https://www.ourbaku.com/index.php/Армия_Азербайджанской_Демократической_республики._1918_—_1920#cite_ref-2 [24.03.2017].

W konsekwencji, przybywający na służbę do korpusu ochotnicy nie posiadali przeszkolenia wojskowego, dlatego pierwszy jego trzon stanowili byli oficerowie I Tatarskiego Pułku Konnego w składzie Kaukaskiej Krajowej Dywizji Konnej (tzw. „Dzikiej Dywizji”) armii carskiej⁴. Formalnie dowodził nią brat cara, wielki książę Michał Romanow, zaś szefem sztabu został polski Tatar – pułkownik Jakub Józefowicz.

Ochotnikami w armii byli również oficerowie nie będący muzułmanami, w tym również Polacy, Gruzini i Rosjanie, którzy planowali zostać w Azerbejdżanie. Zajmowali się oni szkoleniem pierwszych żołnierzy korpusu muzułmańskiego w tymczasowej stolicy, Gandży. Zaopatrzenie ochotników w mundury i broń również nastęczało trudności. Stało się to możliwe tylko dzięki dotacjom bogatych Azerbejdżan i rozbrojeniu rosyjskich wojsk opuszczających Zakaukazie⁵.

28 maja 1918 r., po proklamacji niepodległości Demokratycznej Republiki Azerbejdżanu, sytuacja wojskowo-polityczna w regionie zmieniła się. W Batumi, 4 czerwca tego samego roku podpisany został traktat o pokoju i przyjaźni nowopowstałego państwa z Imperium Osmańskim. Zgodnie z art. 4, Turcja była zobowiązana do udzielania zbrojnej pomocy rządowi azerbejdżańskiemu, jeżeli zaistnieje potrzeba przywrócenia porządku i bezpieczeństwa w kraju⁶. W tym celu do Gandży przybyło ok. 15 tysięcy żołnierzy armii tureckiej w ramach 5. i 15. Dywizji Piechoty pod dowództwem gen. Nuri Killigila. Władze azerbejdżańskie postanowiły z pomocą Turków stworzyć własną dywizję piechoty. Według danych Mehmana Sulejmanowa Korpus Muzułmański liczył wówczas ok. 1 tysiąca osób⁷. W dniu 26 czerwca wojsko zmieniło się w Samodzielny Korpus Azerbejdżański⁸. Pierwsze azerbejdżańskie oddziały wojskowe zgrupowane w Samodzielnym Korpusie Azerbejdżańskim były połączone z wojskami tureckimi i utworzyły Kaukaską Armię Islamu. Na ich czele stał generał Nuri Killigil. Żołnierze azerbejdżańscy byli wówczas wyposażeni w broń, którą dostarczyli im Turcy⁹. Ponadto oficerowie turecy otworzyli w Gandży szkołę oficerską w celu edukacji przyszłej azerbejdżańskiej kadry wojskowej. Dnia 11 sierpnia w Azerbejdżanie ogłoszono powszechną mobilizację obywateli wyznania muzułmańskiego, urodzonych w latach 1894–1899¹⁰. Turcy na wzór Armii Osmańskiej wprowadzili powszechną

⁴ W Rosji carskiej Azerbejdżan nazywano kaukaskimi Tatarami (lub muzułmanami). W I. Tatarskim Pułku Konnym w składzie Kaukaskiej Krajowej (lub Tuziemnej) Dywizji Konnej (tzw. „Dzikiej Dywizji”) walczyli w 90% mieszkańcy Północnego i Południowego Kaukazu wyznania muzułmańskiego. Została ona powołana 23 sierpnia 1914 r. przez cara Mikołaja II. Robert Cheda, *Górale kaukascy: dzicy i waleczni*, <http://www.rp.pl/Rzecz-o-historii/311039889-Gorale-kaukascy-dzicy-i-waleczni.html#ap-1> [3.11.2016]; Przemysław Kucia, *10 Pułk Strzelców Konnych*, w: Krzysztof Mijakowski (red.), *Wielka Księga Kawalerii Polskiej 1918–1939*, t. 40, Edipresse Polska, Warszawa 2013, s. 67.

⁵ *Opora niezawisłości i dostoinstwa*, <http://deyerler.org/ru/25241-opora-niezawislosti-i-dostoinstva.html> [27.10.2016].

⁶ *Azərbaycanın Demokratik Respublikası (1918–1920). Armija (Dokuməntləri və materialları)*, Izdatiel'stvo „Azərbaycan”, Baku 1998 (dalej ADR Armia), Nr 4, 4 czerwca 1918 g., s. 10.

⁷ Mehman Sulejmanov, *Kaukaskaja islamskaja armija i Azərbaycan*, Baku 1999, s. 108.

⁸ Sztab korpusu znajdował się w Tyflisie. 24 lutego 1918 r. z Tyflisu do Baku przybyła 2. Muzułmańska Dywizja Piechoty pod dowództwem gen. Tałyszynskiego. Korpus pod koniec czerwca został przemianowany na Samodzielny Korpus Azerbejdżański. ADR Armia, Nr 5, 26 czerwca 1918 g., s. 13.

⁹ *Sozdanije Nacjonalnoj Armii. Bor'ba za territorialnuju celostnost' Azerbajdżana*, <http://www.azerbaycanli.org/ru/page141.html> [27.10.2016]; ADR Armia, Baku 1998, Nr 15, 16 października 1918 g., s. 23.

¹⁰ Ajdin Balajew, *Azərbaycanın dövlət quruculuğu 1917–1920-cü illər*, J.ELM, Baku 1990. s. 30.

mobilizację, która miała dotyczyć tylko ludzi niewykształconych i niezamożnych, bowiem zamożniejsi obywatele państwa zwolnieni byli ze służby wojskowej za odpowiednią opłatę. Za te pieniądze zaopatrywano żołnierzy w broń, konie i żywność. Turcy nie posiadali funduszy, żeby wyposażyć zarówno swoich jak i azerbejdżańskich żołnierzy, zatem wojskowi walczyli w porwanym ubraniu i często bez butów. W wojsku brakowało również wyżywienia, a pomieszczenia w których przebywali rekruci były brudne i zimne, nie posiadały przy tym żadnego wyposażenia. Poza tym często stosowano dotkliwie kary cielesne za każde przewinienie. Dla wielu służba wojskowa w wojsku azerbejdżańskim była tożsama ze służbą wojskową dla wrogiej Rosji carskiej. To wszystko sprawiało, że wśród żołnierzy azerbejdżańskich zdarzały się masowe dezercje¹¹.

Według profesora Tadeusza Świętochowskiego Kaukaska Armia Islamu liczyła od 16 do 18 tysięcy żołnierzy, z czego tureccy wojskowi stanowili jedną trzecią część wojska, a pozostałą stanowili Azerbejdżanie, którzy nie zostali jeszcze do końca przeszkoleni¹². Natomiast ówczesny brytyjski generał Lionel Charles Dunsterville szacował Kaukaską Armię Islamu na 12 tysięcy żołnierzy, z czego połowę stanowili Turcy, a połowę Azerbejdżanie¹³. Zdaniem zaś azerbejdżańskiego historyka Mehmana Sulejmanowa w tym okresie w składzie armii walczyło ponad 5 tysięcy piechurów azerbejdżańskich pod dowództwem generała Habib beja Salimowa i 150 szabel kawalerii azerbejdżańskiej pod dowództwem Mameda Kahi¹⁴.

Zjednoczone wojska turecko-azerbejdżańskie zatrzymały rozpoczętą 12 czerwca 1918 r. z rozkazu S. Szaumiana, ofensywę bolszewickiego wojska na Gandzę. 1 lipca, w rezultacie czterodniowych walk pod Göyçay, Kaukaska Armia Islamu zadała Komunie Bakijskiej druzgocącą klęskę. Komuna Bakijska z Szaumianem na czele, nie mając wsparcia ze strony mieszkańców i ponosząc porażki na polach walki, rozpadła się. Szaumian i bolszewicy oddali władzę i opuścili Baku. Kontrolę nad stolicą przejęła Dyktatura Centrokaspia, złożona z eserowców, mienszewików i dasznackich Ormian, którą wspierały niewielkie brytyjskie siły wojskowe. Mimo próby obrony miasta, 15 września 1918 r. Kaukaska Armia Islamu weszła do Baku. Dwa dni później do stolicy przybył rząd Azerbejdżanu¹⁵.

W trakcie działań wojennych w Azerbejdżanie wielu żołnierzy i oficerów wyróżniło się w walce. Aby ich docenić, 3 września 1918 r. sułtan turecki wydał dekret o nagrodzeniu zasłużonych w Kaukaskiej Armii Islamu. Imperium Osmańskie przyznało ordery (Order Medżydów V klasy i Medal Wojenny¹⁶) dziewiętnastu azerbejdżańskim oficerom wyróżniającym się w walce z wojskami bolszewickimi¹⁷.

¹¹ ADR Armia, Baku 1998, Nr 28, 25 diekabria 1918 g, s. 41.

¹² Tadeusz Świętochowski, *Russian Azerbaijan 1905–1920, The Shaping of a National Identity in a Muslim Community*, Cambridge University Press, Cambridge 2004, s. 130.

¹³ Lionel Charles Dunsterville, *The Adventures of Dunsterforce*, Edward Arnold, London 1920, s. 167.

¹⁴ Miechman Sulejmanow, *Kawkazskaja islamskaja armija i Azierbajdżan*, Aziernieszr, Baku 1999, s. 35.

¹⁵ Ibid, s. 36.

¹⁶ Medal Wojenny – odznaczenie wojenne nadawane przez Imperium Osmańskie. W literaturze anglojęzycznej popularna jako „Gwiazda Gallipoli”, ponieważ najwięcej nadań otrzymali uczestnicy bitwy o Gallipoli (25.04.1915 – 09.01.1916). Początkowo w polskich publikacjach wojskowych był określany jako „Medal Żelaznego Półksiężycy”. Medal został zniesiony w 1923 r. w związku z likwidacją Imperium Osmańskiego i utworzeniem Republiki Turcji.

¹⁷ Azerbejdżańska Demokratyczna Republika zatwierdziła własny system nagród dopiero w momencie upadku Republiki, 28 kwietnia 1920 r. Azad Gusiejnow, *Armija Azierbajdżanskoj Diemo-*

1 listopada 1918 r. w Azerbejdżanie utworzono Ministerstwo Wojny, przed którym rząd postawił zadanie stworzenia armii narodowej liczącej dwadzieścia pięć tysięcy żołnierzy. W listopadzie 1918 r., na mocy rozejmu podpisanego przez Imperium Osmańskie z Ententą (w Mudros 30 października) Armia Turecka opuściła Azerbejdżan. Problemy z dostawą broni dla nowo powstałych jednostek Azerbejdżanu zaczęły narastać. Wówczas, 25 grudnia, na Ministra Wojny został powołany były dowódca II Kaukaskiego Korpusu Armii Imperium Rosyjskiego, generał artylerii Samad bej Sadych bej oglu Mehmandarow, zaś jego zastępcą został generał lejtnant Ali-Aga Szychliński.

W tworzonej azerbejdżańskiej armii narodowej funkcjonowały wówczas dwa równoległe sztaby: Sztab Generalny i Sztab Główny. Do obowiązków pierwszego należały kwestie operacyjne, a do drugiego – wyszkolenie armii. Naczelnikiem Sztabu Generalnego został Polak tatarskiego pochodzenia, generał porucznik Maciej Sułkiewicz. Natomiast naczelnikiem Sztabu Głównego został generał Habib bej Salimow. Zatem odpowiedzialność za działania w sferze wojskowej przejęli Sułkiewicz, Mehmandarow i Szychliński. Rozkaz Ministra Wojny z 26 marca 1919 r. wprowadził zmiany w strukturze Sztabu Generalnego. Od tego momentu Sztab Generalny miał kierować i koordynować działania Sztabu Głównego i nowo powstałego Głównego Zarządu Sztabu Generalnego. Zarys kompetencji nowych struktur został przedstawiony w rozkazie nr 157 z 28 marca 1919 roku, podpisanym w Gandzy przez generała Mehmandarowa i generała Sułkiewicza. Szef Sztabu Generalnego odpowiadał za kwestie związane z dyslokacją oddziałów wojskowych, sprawnym przeprowadzaniem poboru i szkoleniami, odpowiadał za wywiad, kontrwywiad wojskowy oraz łączność. Do jego kompetencji należało również opracowanie wzorów mundurów dla różnego typu wojska i szkół wyższych. Odpowiadał za modernizację linii kolejowych i szos, a także usprawnianie łączności telegraficznej między Baku a strategicznymi miastami kraju. Nadzorował gromadzenie zapasów żywności w przypadku przygotowań do wojny. Był odpowiedzialny za organizowanie formacji ochotniczych i partyzanckich, a następnie sprawne przeprowadzenie akcji mobilizacyjnej¹⁸.

W 1919 r. w Azerbejdżańskiej Demokratycznej Republice wydatki na cele militarne stanowiły 20–25% budżetu państwa¹⁹. Planowano w ten sposób osiągnąć równowagę między potrzebami armii a wydatkami na rozwój infrastruktury, gospodarki, oświaty i kultury²⁰. Do wydatków wojskowych należało uzbrojenie żołnierzy, utrzymanie kwater wojskowych, żołd, rozwój szkolnictwa wojskowego i rozwój własnej produkcji zbrojeniowej.

W 1918 r. wprowadzając powszechny pobór do wojska próbowano stworzyć własną armię. Jednakże na samym początku pojawił się problemem zbiegostwa nowo powołanych żołnierzy. 1 stycznia 1919 r. Mehmandarow wezwał wszystkich obywateli do pomocy w formułowaniu armii. Obiecywał nie karać dezertów, którzy dobrowolnie wrócą do wojska. Zachęcał, tłumacząc, że ówczesne życie wojskowego jest lepsze niż z okresu poborów tureckich. Obiecywał, że żołnierze stopniowo dostaną od państwa mundury,

kraticzeskoj Riespubliki 1918–1920, https://www.ourbaku.com/index.php/Армия_Азербайджанской_Демократической_республики_1918___1920#cite_ref-2 [24.03.2017].

¹⁸ Wilajat Gulijew, *Polacy w Demokratycznej Republice Azerbejdżanu*, przeł. Jerzy Lubach, Oficyna Olszynka, Warszawa 2013, s. 53–54.

¹⁹ Dla porównania w tym samym czasie w Gruzji wydatki wojskowe szacowano na 60% budżetu państwowego.

²⁰ W. Gulijew, *Polacy w Demokratycznej*, op. cit., s. 55; ADR Armia, Baku 1998, Nr 67, 2 aprilia 1919 g., s. 89.

broń, i regularne, ciepłe posiłki. W dalszej perspektywie pomieszczenia dla żołnierzy miały stać się ciepłe, czyste i każdemu miała przysługiwać własna pościel. Każdy żołnierz początkowo będzie dostawać skromny żołąd, który z czasem wzrośnie i będzie wzbogacony o pomoc socjalną. Wszelkie nielegalne działania przeciwko żołnierzom, w tym kary cielesne samowolnie zadawane żołnierzom, będą surowo karane²¹. W dniu 5 lutego został przeprowadzony uzupełniający pobór do wojska. Dotyczył synów kupców i beków²², w wieku 19–24 lata, którzy wcześniej zapłacili wojskowym tureckim, aby uchronić się od służby w armii²³. Mimo tych starań nadal zdarzały się odstępstwa od wprowadzonego prawa, bowiem poza prawnie zwolnionymi od poboru, tzn. chorymi, mułkami (posiadających dyplom ukończenia szkoły religijnej)²⁴ i mężczyznami, będącymi jedynymi żywicielami rodziny, wielu unikało tego obowiązku. Przede wszystkim byli to niewykształceni mieszkańcy wsi, którzy nie czuli się obywatelami Azerbejdżanu, bowiem obywatele Azerbejdżanu, będąc podwładnymi Imperium Rosyjskiego, nie byli powoływani do armii przez ok. 100 lat. W proceder unikania służby wojskowej zaangażowani byli skorumpowani policjanci i niewykształceni duchowni, którzy byli przeciwni poborowi do wojska. Władze uznały, że ludność Azerbejdżanu należy od początku nauczyć nawyków obywatelskich. W tym celu zwalniano nieuczciwych policjantów, a duchownych i pozostałych obywateli próbowano kształcić w duchu patriotycznym²⁵. Dla osób niepiśmiennych wydawano ilustrowane broszury, o powinnościach względem ojczyzny pisano także w gazetach i uczono dzieci w szkołach. Bardzo szybko przyniosło to efekty. Wkrótce zmniejszyła się liczba dezertorów. Z jednej strony obywatele zaczęli rozumieć, że aby bronić swój kraj przed wrogami, potrzebna jest własna silna armia. Z drugiej zaś strony, dzięki inwestycjom w poprawę bytu żołnierzy, zachęcono do dobrowolnego zasilania wojska²⁶.

Sami poborowi posiadali często zardzewiałą broń, co wynikało głównie z niewiedzy jak należy o nią dbać. Z tego też powodu nie przydzielano nabojów do broni nowym żołnierzom (prócz strażników) by uchronić od wypadku zranienia odłamkami naboju. Stajnie, w których trzymano konie były nieoczyszczane z nawozu, a same konie bardzo chude, ich racje żywieniowe były ograniczone do minimum. Początkowo żołnierze dostawali od miejscowej ludności ubrania, pościel, pasze dla koni²⁷, ale dzięki dotacjom ministerstwa i własnej ciężkiej pracy, wojsko w ciągu roku poprawiło swoją pozycję materialną.

Azerbejdżański system rang wojskowych zachowano według modelu rosyjskiego. Jednakże nazwy w języku rosyjskim były stosowane tylko dla rang oficerskich. Oficerowie bowiem w większości znali język rosyjski. Natomiast szeregowi żołnierze nie władali dobrze tym językiem, stąd nazwy rang były używane w języku azerbejdżańskim.

Rangi oficerów przedstawiały się następująco: generał, generał lejtnant, generał major, pułkownik, podpułkownik, kapitan (w kawalerii – rotmistrz), kapitan sztabowy (w kawa-

²¹ ADR Armia, Baku 1998, Nr 28, 25 diekabria 1918 g., s. 41.

²² Bej, bek – tytuł nadawany w Imperium Osmańskim, początkowo głównie osobom szlachećnie urodzonym. Określający także członków rodziny panującego, ważniejszych urzędników oraz przywódców grup plemiennych.

²³ ADR Armia, Baku 1998, Nr 45, 5 fiewralia 1919 g., s. 59–60.

²⁴ Ibidem, Nr 109, 10 nojabria 1919 g., s. 144.

²⁵ Ibidem, Nr 59, 17 marta 1919 r., c. 80–81; № 15, 16 oktiabria 1918 g., s. 23.

²⁶ Ibidem, Nr 57, 25 fiewrala 1919 g., s. 74–78.

²⁷ Ibidem, Nr 22, 5 diekabria 1918 g., s. 33–34; № 37, 16 janwaria 1919 g., s. 50–51.

lerii – rotmistrz sztabowy), porucznik, podporucznik (w kawalerii – kornet), chorąży. Rangi podoficerów i żołnierzy: gizir – ranga odpowiadająca rosyjskiemu podchorążemu, basz czawusz (starszy sierżant), czawusz (sierżant), kikic czawusz (młodszy sierżant), asker (żołnierz).

Rząd Azerbejdżańskiej Demokratycznej Republiki (ADR) dbał nie tylko o wygląd zewnętrzny rekrutów i oficerów, ale przede wszystkim o ich wykształcenie i możliwości bojowe. Pod koniec 1918 roku otwarto i wyposażono dodatkowo trzy szkoły wojskowe w Baku. Na ten cel, 27 października 1918 r., rząd postanowił dać kredyt Ministerstwu Spraw Wewnętrznych w wysokości 50 tys. rubli²⁸. Do jednej ze szkół uczęszczało 600 kadetów i tyleż samo podoficerów. Pierwszą szkołą wojskową była Szkoła Podchorążych otwarta w lipcu 1918 r., w tymczasowej stolicy, Gandzy. Jej twórcą był oficer i nauczyciel Atif bej. Uczyło się w niej 250 młodych ludzi, którzy po ukończeniu szkoły dostawali tytuł podchorążych, a następnie (sześć miesięcy później) nadawano im stopień oficerski. Kurs kończył się egzaminem, m.in. z nauk ścisłych, z szybkości działania podczas operacji wojskowych, walki na bagnety, strzelania do celu, odpierania ataku wroga, rzucania granatami, musztry, niszczenia zasieków granatami, zdobywania gniazd karabinów maszynowych, strzelania zespołowego, sygnalizacji flagami, składania broni, raportowania i manewrowania wojskiem²⁹. Jednakże brak odpowiedniej, wykwalifikowanej kadry wojskowej stał się przyczyną niskiego poziomu nauczania³⁰. Problem nauczania wynikał także z braku zrozumienia między niektórymi oficerami a większością rekrutów. Oficerowie bowiem wykładali w języku rosyjskim, a rekruci władali jedynie językiem azerbejdżańskim. Nawet minister wojny Mehmandarow nie znał języka azerbejdżańskiego i protokoły spisywał zawsze w języku rosyjskim, co sam otwarcie przyznawał³¹. Należy tutaj zaznaczyć, że ów język azerbejdżański³² po zadeklarowaniu państwa ADR, stał się językiem państwowym. Stało się to powodem do wydania obowiązku nauczania się języka azerbejdżańskiego przez oficerów, w przeciwnym wypadku grożono zwolnieniem. Na naukę podstawowych komend w języku azerbejdżańskim mieli miesiąc³³. We wrześniu 1919 r., przy Głównym Sztabie w Baku otwarto kursy języka azerbejdżańskiego. Kurs był prowadzony na dwóch poziomach. Pierwszy dla początkujących, drugi dla znających podstawy języka, ale chcących się nauczyć azerbejdżańskiej gramatyki, historii i literatury. Kurs trwał dwa semestry. Zajęcia odbywały się wieczorami w pomieszczeniach Sztabu Głównego, trzy razy w tygodniu po dwie godziny. Na ten kurs uczęszczali wszyscy ci, którzy nie znali dostatecznie dobrze języka, a chcieli kontynuować służbę wojskową w Azerbejdżanie³⁴. Postanowiono także zadbać o wykształcenie duchownych, którzy również służyli w wojsku. W tym celu otwarto szkoły religijne, gdzie mieli się kształcić

²⁸ ADR Armia, Baku 1998, Nr 16, 29 października 1918 g., s. 24.

²⁹ Ibidem, Nr 19, 7–11 nojabria 1918 g., s. 27–30.

³⁰ ADR Armia, Baku 1998, Nr 47, 10 fiewralia 1919 g., s. 62.

³¹ Ibidem, Nr 28, 25 diekabria 1918 g., s. 41.

³² Na obszarze Azerbejdżanu do XI wieku mówiono w języku perskim, za panowania dynastii Seldżuków pojawiła się w Azerbejdżanie znaczna grupa ludności turekojęzycznej. Ludność rodzima perskojęzyczna zaczęła się łączyć z napływową ludnością turecką. Z czasem język perski z elementami dialektu tureckiego rozwinął się w język azersko-turecki, bądź turecki. Tadeusz Świętochowski, *Azerbejdżan i Rosja. Kolonializm, islam i narodowość w podzielonym kraju*, Instytut Studiów Politycznych Polskiej Akademii Nauk, Warszawa 1998, s. 12.

³³ ADR Armia, Baku 1998, Nr 50, 16 fiewralia 1919 g., s. 66.

³⁴ Ibidem, Nr 103, 21 sientiabria 1919 g., s. 134.

przyszli imamowie i mułlowie. Ci, którzy ukończyli szkołę o profilu duchowym, byli zwolnieni ze służby wojskowej³⁵.

Na początku 1919 r. w Gandży otwarto Szkołę Inżynieryjno-Saperską i uruchomiono cztero-miesięczny kurs w Szkole Medycznej³⁶. W Gandży utworzono również Wojskową Szkołę Kolejową. Od września 1919 r. skierowano do szkoły po dziesięciu chorążych z 1. i 2. Dywizji Piechoty, w sumie ok. 20 oficerów i 120 żołnierzy³⁷. Mieli za zadanie uczyć się kolejowej specjalizacji, która prawie w ogóle nie była znana w Azerbejdżanie z powodu małej liczby połączeń kolejowych.

W 1920 r., w celu rozpowszechnienia wykształcenia w rodzimym języku dla przyszłych kadr pedagogicznych, postanowiono powołać szkoły w każdym batalionie, pułku piechoty i konnym. Do Szkoły Batalionu mieli być powołani żołnierze niewykształceni, ale za to odważni. Z każdej rotacji powinno być wyznaczonych ok. 10–15 żołnierzy. Zarówno w Szkołach Batalionu jak i w Szkołach Pułku zajęcia miały trwać cztery miesiące. Najlepszych 20–25 żołnierzy kończących ową szkołę należało wyznaczyć do batalionu w Szkole Pułku. Do Szkoły Pułku wybierano najlepiej wykształconych 10–15 żołnierzy. W tej szkole mieli się uczyć także mułlowie pułku. Zajęcia miały być prowadzone od kwietnia, każdego dnia, po dwie godziny dziennie³⁸. Jednakże nie udało się wprowadzić w życie planu realizacji tych dwóch szkół.

Dnia 25 lutego 1920 r. naczelnik sztabu 1. Dywizji Piechoty, pułkownik Sokołow został wyznaczony do stworzenia i kontrolowania radiostacji w Gandży. Do pracy w radiostacji potrzebował dwudziestu bystrych żołnierzy gotowych do wykonania bardzo odpowiedzialnej pracy. Obawiając się, że żaden z naczelników nie odda mu swych najlepszych ludzi, swą prośbę skierował do wszystkich jednostek. Mimo ambitnych planów powstanie gandżyńskiej radiostacji nie zostało jednak zrealizowane³⁹.

Starano się, aby kadrę oficerską zasilali muzułmanie. Na początku stanowili oni mniejszość, jednakże z czasem w wojsku rosła liczba wykształconych, rodzimych oficerów. Przyjmował ich na służbę minister wojny, jednak zdarzały się nadużycia i oficerowie byli przyjmowani na państwową służbę samowolnie przez innych ministrów⁴⁰.

Jednostki wojskowe były często wykorzystywane w celach wsparcia władz cywilnych. Miejscowa administracja i okoliczni mieszkańcy przyzwyczaili się do korzystania z pomocy wojska bez uzasadnienia. Często bez wyraźnego powodu jednostka wojskowa była odciągana od obowiązków, za co nikt nie ponosił konsekwencji. Wielokrotnie powtarzająca się sytuacja wpływała na rozluźnienie dyscypliny i wówczas wojsko mogło być traktowane jako środek propagandy używany przez różne elementy przestępcze. Wedle państwowych dokumentów siły wojskowe powinny być użyte tylko w nadzwyczajnych przypadkach do wprowadzenia porządku, przywrócenia naruszonego prawa lub w obronie bezpieczeństwa obywateli⁴¹.

Na początku 1920 r. bardzo widoczne stały się zagrożenia dla nowego państwa z trzech stron. Z północy, od granicy z Dagestanem zbliżała się Armia Ochotnicza Denikina. Jednakże ostatecznie umocnienie się bolszewików w Rosji zmusiły Denikina do rezy-

³⁵ Ibidem, Nr 109, 10 nojabria 1919 g., s. 144.

³⁶ Ibidem, Nr 40, 22 stycznia 1919 g., s. 54; № 43, 28 stycznia 1919 g., s. 57.

³⁷ Ibidem, Nr 94, 4 sientjabria 1919 g., s. 125.

³⁸ Ibidem, Nr 131, 3 marca 1920 g., s. 174.

³⁹ Ibidem, Nr 129, 25 lutego 1920 g., s. 171.

⁴⁰ Ibidem, Nr 53, 19 lutego 1919 g., s. 69.

⁴¹ Ibidem, Nr 58, 13 marca 1919 g., s. 79.

gnacji z agresywnych planów wobec Kaukazu Południowego. Od południa, od Morza Kaspijskiego, stolica kraju była odsłonięta i nie przygotowana do obrony. Szef Sztabu, M. Sułkiewicz próbował tworzyć fortyfikacje i umocnienia nadbrzeżne, lecz front był zbyt długi, a Sułkiewicz miał zbyt mało żołnierzy i czasu, aby móc w pełni przeciwstawić się nieprzyjacielowi.

Kolejne niebezpieczeństwo pochodziło z wnętrza Azerbejdżanu. Byli to zwolennicy Armii Czerwonej i Ormianie. Ci pierwsi widzieli rozwój państwa jako zyskanie autonomii w ramach Imperium Rosyjskiego. Ormianie natomiast, dzięki poparciu bolszewików, sądzili, że poszerzą swoje państwo o ziemie należące do Azerbejdżanu⁴². Już pod koniec 1919 r. wybuchły walki z ormiańskimi separatystami w Republice Górskiego Karabachu. Pod koniec stycznia 1920 r. Sułkiewicz stworzył piesze i konne oddziały ochotnicze z miejscowej ludności kurdyjskiej, która wyróżniała się odwagą i umiejętnościami bojowymi. Spośród mężczyzn w wieku 20–40 lat sformułował 4 bataliony, wykorzystując je do obrony skupisk ludności i do obserwowania wiosek ormiańskich. W przypadku agresji ludności ormiańskiej bataliony miały również wziąć udział w operacji bojowej. Sułkiewicz zaczerpnął ten wzorzec z Imperium Osmańskiego z końca XIX w., gdy dla ochrony przed ormiańskimi zbrojnymi dywersantami tworzone oddziały samoobrony, tzw. oddziały „Hamidiye”⁴³. W celu uzbrojenia kurdyjskich jednostek kawalerii udzielono generalnemu gubernatorowi Karabachu kredytu w wysokości 4 mln. 750 tys. rubli⁴⁴.

Dla obrony państwa już 9 czerwca 1919 r. utworzono Państwowy Komitet Obrony. Składał się z pięciu członków: Prezesa Rady Ministrów, ministra wojny Mehmandarowa, ministra kolejnictwa, ministra spraw zagranicznych i ministra sprawiedliwości. Dla ważności legalności Komitetu wymagana była obecność co najmniej jego trzech członków. W przypadku braku przewodniczącego, przekazywał on swoje obowiązki jednemu z członków Komisji, wedle własnego uznania⁴⁵.

Azerbejdżan i Gruzja, bojąc się agresji zewnętrznej, powołały 18 stycznia 1920 r. Związkową Radę Wojenną. W skład Rady weszło po dwóch przedstawicieli wojskowych urzędników wyższego stopnia z każdego państwa. Za zgodą obu rządów, jednego z nich wyznaczono na Prezesa Zarządu. Obowiązkiem Rady było rozpoznanie terenu wojskowych działań i potencjalnych przeciwników. Rada miała opracować potencjalny plan obrony, a co za tym idzie rozmieszczenia wojsk obu republik. W tym celu planowano szkolenie operacyjne wojsk. Prezes Zarządu Rady był uprawniony do utrzymywania relacji z premierami i Ministerstwami Spraw Wewnętrznych obu republik. Rada miała prawo zapraszać osoby posiadające wiedzę na dany temat jako ekspertów doradczych. Decyzje Rady miały czysto strategiczny i wojskowo-techniczny charakter, istotny dla obu rządów. Jednakże wprowadzenie tych decyzji w życie zależało od rzeczywistych możliwości technicznych i finansowych państw. Właściwi ministrowie państw mieli za zadanie informować Radę o możliwym potencjale wojskowym kraju w danym momencie⁴⁶. Jako organy pomocnicze, w celu zweryfikowania sytuacji technicznej, finansowej i strategicznej, w Azerbejdżanie zostały powołane, 16 lutego 1920 r., dwie wojenne rady. Mała Wojenna Rada pod przewodnictwem ministra wojny Mehmandarowa składała się z:

⁴² W. Gulijew, *Polacy w Demokratycznej...*, op. cit., s. 64–65.

⁴³ Ibidem, s. 63

⁴⁴ ADR Armia, Baku 1998, Nr 122, 19 stycznia 1920 g., s. 161.

⁴⁵ Ibidem, Nr 79, 9 czerwca 1919 g., s. 102.

⁴⁶ Ibidem, Nr 121, 18 stycznia 1920 g., s. 160.

pomocnika ministra wojny, naczelnika Zarządu Głównego Sztabu Generalnego, naczelnika Bakijskiego Rejonu Umocnionego i Szefa Sztabu Generalnego M. Sułkiewicza. Do Dużej Wojennej Rady, z zastępcą ministra wojska na czele, wchodził: Szef Sztabu Generalnego – Sułkiewicz, dowodzący dywizji kawalerii i piechoty w Baku, głównodowodzący artylerii, główny kwatermistrz, dowódca wojsk inżynieryjnych, naczelnik sądu wojskowego, główny weterynarz i przedstawiciele Narodowego Urzędu Kontroli⁴⁷.

Na początku 1920 r. proces formowania Azerbejdżańskiej Armii Narodowej był zakończony. Siły lądowe składały się z trzech dywizji piechoty i jednej kawalerii.

1. Dywizja Piechoty, dowódcą był generał major Dżawad bek Szichlinski. W jej skład wchodził:
 - 1. Dżawanszirski Pułk Piechoty
 - 2. Zagatałski Pułk Piechoty
 - 3. Gandżyński Pułk Piechoty
 - IV Brygada Artylerii
 - Batalion Kurdyjskich Strzelców, który w czasie wojny planowano przekształcić w 4. Pułk Kawalerii;
2. Dywizja Piechoty, dowódca generał majora Ibragim agi Usubov
 - 4. Gubiński Pułk Piechoty
 - 5. Bakiński Pułk Piechoty
 - 6. Gejczajski Pułk Piechoty
 - II Brygada Artylerii

W skład Dywizji Kawalerii (dowódca – generał major Tejmur bek Nowruzow) wchodziły:

- 1. Tatarski Pułk Kawalerii
 - 2. Karabachski Pułk Kawalerii
 - 3. Szekiński Pułk Kawalerii
3. Dywizjon Artylerii Lekkiej i 2. Dywizjon Artylerii Górskiej

Ponadto utworzono także Samodzielny Dywizjon Moździerzy i Samodzielną Baterię Haubic. Do momentu upadku Republiki w kwietniu 1920 r. były także sformowane dwa pułki piechoty: 7. Szirwański i 8. Agdamski, na bazie których planowano utworzyć 3. Dywizję Piechoty. W Pułku Piechoty było 2 tys. bagnietów, a dywizja miała ich w swoim składzie 6 tysięcy. Kadra oficerska armii była przygotowywana w Szkole Wojskowej w Baku, posiadającej wydział piechoty, artylerii i inżynieryjno–saperski. W azerbejdżańskiej armii było około 600 oficerów, z których 60 obejmowało stanowiska dowódcze. Pancerne siły Republiki składały się z trzech pociągów pancernych i sześciu samochodów pancernych. Przyszłe kadry sił pancernych kształciły się w utworzonej 10 sierpnia 1919 r. Wojskowej Szkole Kolejowej. Lotnictwo reprezentowało pięć samolotów i kilka wodnosamolotów. Planowano otworzyć lotnią szkołę, na bazie już istniejącej w Baku przed rewolucją Szkoły Lotnictwa Morskiego⁴⁸.

Szef Sztabu Generalnego nie tylko dbał o rozwój zawodowych żołnierzy, ale myślał również o zorganizowaniu grup partyzanckich, które miały wspomagać regularną armię. W tym celu, 2 sierpnia 1919 r. wydał rozkaz o sporządzeniu dwóch wykazów. Na jed-

⁴⁷ Ibidem, Nr 127, 16 lutego 1920 g, s. 168.

⁴⁸ Azad Gusiejnow, *Armija Azerbejdżanskoj Diemokraticzeskoj Riespubliki. 1918–1920*, https://www.ourbaku.com/index.php/Армия_Азербайджанской_Демократической_республики._1918_—_1920#cite_ref-2 [24.03.2017].

nym miał być spis zwierząt (głównie koni) u ludności wiejskiej, a drugi spis dotyczył zdolnych do walki muzułmanów. Wszystkie wykazy były sporządzone w języku azerbejdżańskim przez lokalne posterunki policji. Funkcjonariusze policji byli za tę pracę wysoko nagradzani, tak by uniknąć korupcji. Każdy posterunek policji, wśród powołanych do służby partyzanckiej, wybierał ok. 6 zaufanych osób, które w przypadku wojny powinny zebrać spisanych ludzi i udać się na wyznaczone miejsce zbiórki. Partyzanci do momentu dotarcia do wyznaczonego celu mieli korzystać z własnej żywności, broni i koni. Natomiast po dotarciu do wojskowego punktu partyzantkę miała wyposażyć armia azerbejdżańska. Partyzanci mieli dostawać pensję wydzieloną przez Wydział Wojenny a partyzanckie oddziały miały być kierowane przez wybranych oficerów. Miały się one składać z konnych i pieszych sotni. Dowodzącym każdą sotnią miał być młodszy oficer wybrany przez partyzantów spośród nich samych. Miało to podnieść prestiż i morale wśród partyzantów. Ostatecznie nie zdołano jednak zebrać oddziałów partyzanckich⁴⁹.

Pomimo doskonale wyszkolonej kadry wojskowej brakowało zaplecza technicznego. Jedyne warsztaty artyleryjskie zlokalizowane w Gandży były pozbawione odpowiednich maszyn i pracowników, którzy mogliby wyprodukować części zamienne. Na początku 1920 r. pojawiła się konieczność remontu artylerii. Brakowało zapasowych części, a wyprodukowanie nowych stało się niemożliwe. Potrzebny był milion rubli na rozbudowanie warsztatów wojskowych i na zakup maszyn, dzięki którym byłaby możliwa własna produkcja części zamiennych⁵⁰. Na początku zamawiano je w Anglii, później we Włoszech, ale koszty były wysokie, czas oczekiwania długi, transport zaś niepewny. Stało się to powodem do stopniowej rozbudowy warsztatów wojskowych w Gandży. Jednakże ten projekt również nie został w pełni zrealizowany.

Pieniądze na rozbudowę nie tylko warsztatów, ale i wyposażenie całej armii rząd uzyskiwał z handlu. Handel zagraniczny był celowo ograniczany przez rządy Azerbejdżańskiej i Gruzjińskiej Republiki. Eksporter, aby wywozić surowce zagranicę, musiał zobowiązać się, że w ciągu dwóch miesięcy od dnia eksportu, dostarczy z zagranicy towary przemysłowe tej samej wartości. Aby umowa była zobowiązująca, firma eksportująca musiała oddać w depozyt miejscowym władzom 40 procent wartości wywożonych produktów, określonej przez przedstawicieli obu rządów. W przypadku niewywiązania się ze zobowiązania przez firmę pieniądze ulegały konfiskacie. Środki finansowe pozyskiwano także z zawyżonych kosztów transportu kolejowego i opłat celnych. Dzięki temu Azerbejdżan mógł pozwolić sobie na rozwój kolei, która nie była tak rozwinięta jak w Europie zachodniej. Należy przyznać, że bez rozwiniętego transportu kolejowego trudno byłoby w Azerbejdżanie przewieźć żołnierzy czy ciężki sprzęt wojskowy z jednego krańca kraju na drugi⁵¹.

W czasie wojny z Armenią, 27 kwietnia 1920 r., kiedy zasadnicza część azerbejdżańskiej Armii walczyła z oddziałami ormiańskich dasznaków na zachodzie kraju – w Kara-

⁴⁹ ADR Armia, Baku 1998, № 89, 2 awgusta 1919 g., s. 118–119.

⁵⁰ Ibidem, Nr 128, 19 lutego 1920 g., s. 169–170.

⁵¹ Paweł Olszewski, *Polityka państw Ententy wobec Zakaukazia w latach 1918–1921*, Naukowe Wydawnictwo Piotrowskie, Piotrków Trybunalski 2001, s. 136. Przykładowo w październiku 1919 r. cła za przewóz 1 pudu wyrobów jedwabniczych przez Gruzję i Azerbejdżan sięgały 8500 rubli, z czego 7500 rubli wynosiła sama opłata na granicy azerbejdżańskiej. Jednakże przedsiębiorcy zagraniczni nie rezygnowali z aktywności ekonomicznej na Południowym Kaukazie. W dniu 11 grudnia 1919 r. jeszcze bardziej zaostrożono prawo handlowe. Mianowicie, zezwolono na wywóz wszystkich surowców pod warunkiem, że eksporter przekaze 25 procent ich wartości władzom azerbejdżańskim.

bachu i Zangezuru – na północy, część 11. Armii Rosyjskiej Federacyjnej Socjalistycznej Republiki Radzieckiej przeszła granice. Jednocześnie 27 kwietnia, w samo południe, bolszewickie organizacje w Baku przedstawiły rządowi Azerbejdżanu ultimatum dotyczące przekazania im władzy. We wschodniej części kraju i w Baku stacjonowała nieznaczna ilość wojska, stąd o jakimkolwiek oporze wobec części 11. Armii Czerwonej nie mogło być mowy. W tej sytuacji Parlament Republiki podjął decyzję o dobrowolnym oddaniu władzy bolszewikom, przy spełnieniu określonych warunków, a jednym z nich było zachowanie azerbejdżańskiej armii.

Jednakże dalszy los Armii Azerbejdżańskiej niewiele różnił się od losu Armii Rosyjskiej po 1917 r. Znaczna część oficerów i żołnierzy przeszła na służbę do Armii Czerwonej. Wśród nich był minister wojny, generał Samad bej Mehmandarow i jego zastępca generał lejtnant Ali-Aga Szychliński. Obaj pracowali w Biurze Inspektora Artylerii Armii Czerwonej w Moskwie. Poza tym Szychliński wykładał również w Wyższej Szkole Artylerii Armii Czerwonej. Pomimo przejścia na stronę Rosjan kontynuowali swoją służbę w Baku, angażując się w pracę dydaktyczną i naukowo-wojskową. Pierwszy przeszedł na emeryturę 1928 r., a drugi rok później.

Dowódca 2. Karabachskiego Pułku Dywizji Kawalerii podpułkownik Dżumszud chan Nachczywański dostał rangę dowódcy brygady i dowodził Azerbejdżańską Dywizją Armii Czerwonej. Wykładał także na Wydziale Taktyki Akademii Wojskowej Armii Czerwonej im. Frunze w Moskwie. Został rozstrzelany w ramach represji w 1938 r.

Zastępca dowódcy 2. Zagatałskiego Pułku Piechoty, były kapitan sztabu Armii Imperium Rosyjskiego Tarlan Alijarbekow w Armii Czerwonej awansował do rangi generała majora i w czasie II wojny światowej dowodził 416. i 402. Dywizją Piechoty. Był zastępcą dowódcy LVIII. Korpusu Piechoty⁵².

Wielu oficerów nie poddało się nowej sowieckiej władzy. Byli to między innymi Naczelnik Sztabu Generalnego generał porucznik Maciej Sułkiewicz i generał major Habib bej Salimow. Ci oficerowie zostali aresztowani i za brak współpracy z nową władzą rozstrzelani w Baku w 1920 r.

W Gandzy 28 maja 1920 r. wybuchło powstanie przeciw sowieckiej władzy. Powstaniem kierowali generałowie: Mamed Mirza Kadżar, Dżawad bek Szychliński, Tejmur bek Nowruzow i pułkownik Dżahangir bek Kjazymbekow. W ciągu trzydniowej walki z przybyłymi z Baku oddziałami Armii Czerwonej bunt został stłumiony, a resztki pokonanych pododdziałów rebeliantów ukryły się w górach. Następstwem upadku powstania były przeprowadzone masowe egzekucje jeńców wojskowych. Spośród kadry kierującej powstaniem 23 oficerów było przewiezionych do Baku i tam rozstrzelanych na wyspie Biojuk Ziria (Nargen).

Oficerowie, którzy przeżyli represje, lecz nie uznali sowieckiego rządu, opuścili Azerbejdżan. Część z nich kontynuowała służbę wojskową w innych państwach. W ten sposób jeden z kierujących powstaniem gandżyńskim, Dżawad bek Szychliński, kontynuował służbę w irańskiej armii jako dowódca garnizonu ardebilskiego⁵³, a porucznik 3. Szekiń-

⁵² Azad Gusiejnow, *Armija Azierbajdżanskoj Diemokratycznej Respubliki. 1918–1920*, https://www.ourbaku.com/index.php/Армия_Азербайджанской_Демократической_республики._1918_—_1920#cite_ref-2 [24.03.2017].

⁵³ Ibidem.

skiego Pułku Kawalerii Veli bek Jedigar, wstąpił na służbę w polskiej armii i w kampanii wrześniowej 1939 r. walczył jako szef sztabu w Mazowieckiej Brygadzie Kawalerii⁵⁴.

Ogólna analiza wydarzeń z tego okresu pozwala z pewnością wskazać, że bez względu na liczne rewolucyjne zmiany w strukturze społecznej Azerbejdżanu w XX wieku, budowa wojska rozpoczęta w okresie istnienia Azerbejdżańskiej Demokratycznej Republiki (1918–1920) i kontynuowana za rządów sowieckich była podstawą do tworzenia nowoczesnych sił zbrojnych Republiki Azerbejdżanu.

BIBLIOGRAFIA

- Azərbayajdzanskaja Diemokraciczeskaja Riespublika ADR (1918–1920)*. Armija (Dokumenty i materijaly), Izdatiel'stvo „Azərbayajdzan”, Baku 1998.
- Balajew Ajdyn, *Azərbayajdzanskoje nacjonalno-diemokraciczeskoe dwizenije 1917–1920 gg.*, Jelm, Baku, 1990.
- Dunsterville Lionel Charles, *The Adventures of Dunsterforce*, Edward Arnold, London 1920.
- Gulijew Wilajat, *Polacy w Demokratycznej Republice Azerbejdżanu*, Oficyna Olszyna, Warszawa 2013.
- Kucia Przemysław, *10 Pułk Strzelców Konnych*, w: Mijakowski Krzysztof (red.), *Wielka Księga Kawalerii Polskiej 1918–1939*, t. 40, Edipresse Polska, Warszawa 2013.
- Olszewski Paweł, *Polityka państw Ententy wobec Zakaukazia w latach 1918–1921*, Naukowe Wydawnictwo Piotrowskie, Piotrków Trybunalski 2001.
- Patlewicz Barbara, *Azerbejdżańska tożsamość narodowa przedstawiona w satyrycznym dwutygodniku „Molla Nesreddin” (1906–1931)*, „Przegląd Orientalistyczny” 2013, z. 1–2, s. 48–60.
- Patlewicz Barbara, *Azerbejdżańska droga do pierwszej niepodległości*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego, Szczecin 2016.
- Sulejmanow Miechman, *Kaukaskazkaja islamskaja armija i Azərbayajdzan*, Aziernieszr, Baku 1999.
- Świętochowski Tadeusz, *Azerbejdżan i Rosja. Kolonializm, islam i narodowość w podzielonym kraju*, Instytut Studiów Politycznych Polskiej Akademii Nauk, Warszawa 1998.
- Świętochowski Tadeusz, *Russian Azerbaijan 1905–1920, The Shaping of a National Identity in a Muslim Community*, Cambridge University Press, Cambridge 2004.
- Wolhonskij Michaił, Muchanow Wadim, *Po sledam Azərbayajdzanskoj Diemokraciczeskaj Riespubliki*, Jewropa, Moskwa 2007.
- Cheda Robert, *Górale kaukascy: dzicy i waleczni*, <http://www.rp.pl/Rzecz-o-historii/311039889-Gorale-kaukascy-dzicy-i-waleczni.html#ap-1> [03.11.2016].
- Gusiejnow Azad, *Armija Azərbayajdzanskoj Diemokraciczeskaj Riespubliki.1918–1920*, https://www.ourbaku.com/index.php/Армия_Азербайджанской_Демократической_республики._1918_—_1920#cite_ref-2 [24.03.2017].
- Historia Veli bek Jedigara*, <http://www.polonia-baku.org/pl/losy.phtml#jedigar> [07.04.2017]
- Opora niezawisimosti i dostoinstwa*, <http://deyerler.org/ru/25241-opora-nezavisimosti-i-dostoinstva.html> [27.10.2016].
- Sozdanije Nacjonalnoj Armii. Bor'ba za tierritorialnuju celostnost' Azərbayajdzana*, <http://www.azerbaycanli.org/ru/page141.html> [27.10.2016].

⁵⁴ *Historia Veli bek Jedigara*, <http://www.polonia-baku.org/pl/losy.phtml#jedigar> [7.04.2017].

ZAGADNIENIE TAJEMNICY W JĘZYKU I PRZYSŁOWIACH TURECKICH

ABSTRACT: In the Turkish language a 'secret' is: *giz, gizlilik, sır*. What is hidden and implicit is described by some adjectives: *gizli, sırlı – esrarlı, esrârengiz, gizli*. The meaning of 'hide' or 'not to disclose' is reflected in some verbs like *gizlemek, sırlı olmak*, and expressions and phrases.

The analysis of vocabulary related to 'mystery/ secret', as well as its confidentiality or disclosure, indicates that the secret is most often revealed, which means someone talks about what it represented. On the other hand, keeping something secret does not necessarily refer to verbal human activity (hide, not show, not explain).

Proverbs, defined as the words of the ancestors (*atasözleri*) contain a set of orders and instructions on how to / how not to proceed in a given situation. The analysis of the proverbs relating to 'secrets' shows that: 1. A secret should be kept even at the cost of losing one's life; 2. Secrets should not be revealed even to one's closest friends; 3. When one person says something, it is known by all; 4. Only from a child can one learn the truth; 5. The longer one talks, the more information one may gain.

'Secrets' and (not) keeping them involves skills that only humans possess, namely speech. Just as oral transmission enables us to capture and transmit knowledge and culture, so it enables others to learn the secrets that should be kept secret.

KEYWORDS: secret, mystery, arcana, Turkish language, proverb, culture

Na określenie tajemnicy w języku tureckim możemy użyć kilku wyrazów: *sır, giz, gizlilik*, przy czym każdy z nich niesie odrębny odcień znaczeniowy. Są to oczywiście wyrazy bliskoznaczne, jednakże każdego z nich używa się w innym kontekście. Stanowią one element idiomów i przysłów, choć wyrażenia odnoszące się do tajemnicy niekoniecznie muszą zawierać któreś z wymienionych powyżej słów¹.

Pierwsze z wymienionych to *sır*. Zgodnie z definicją turecką posiada ono siedem znaczeń:

sır – 'tajemnica' – 1. 'coś skrywanego, czego nie chce się ujawniać, o czym nie chce się informować'; 2. 'tajność'; 3. 'coś, czego nie można zrozumieć i wyjaśnić posługując się rozumem; wobec czego rozum jest bezsilny'; 4. 'metoda i droga prowadzące do osiągnięcia celu/ ideału ('arkana, tajniki)'; 5. 'najtrudniejsza strona, 'istota danej spr-

¹ Za specyficzny rodzaj tajemnicy można uznać zagadkę – *bilmece*, jednakże podstawowym zadaniem zagadki jest możliwość jej odgadnięcia. Zgodnie ze SJP zagadka to: „1. pytanie sformułowane tak, że odpowiedzi można się domyślić z jego treści; też: rebus lub inna łamigłówka; 2. coś tajemniczego, co próbujemy wyjaśnić lub zrozumieć”. W języku tureckim także podkreśla się nie tyle tajemniczość, co możliwość odgadnięcia rozwiązania; dopiero drugie znaczenia w obu językach wskazują, że możemy mieć do czynienia z tajemnicą w omawianym w tekście sensie: 1. *Bir şeyin adını anmadan niteliklerini üstü kapalı söyleyerek o şeyin ne olduğunu bulmayı dinleyene veya okuyana bırakan oyun, muamma*; 2. *Bilinmeyen şey, muamma* – „zabawa polegająca na pozostawianiu czytelnikowi bądź słuchaczowi zadania odgadnięcia czegoś, czego cechy zostały omówione nie wprost, jedynie bez nadmieniania tego nazwy, 2. zagadka, często wierszowana”. Za: http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.5b27df3447f016.73113709 [18.06.2018].

wy’, która wymaga odpowiedniej wiedzy, doświadczenia, zdolności, a czasem i intuicji’; 6. ‘jedna z umiejętności psychicznych pozwalająca uchwycić i zrozumieć Prawdę’, ‘moc’; 7. ‘Prawdy [Tajemnice Boskie]’, odnoszące się do materialnych i duchowych tworów / istnień i tajemnego stanu między Bogiem i Jego ludem, objawione / ujawnione przez Boga Najwyższego jedynie ludziom [dobrego] serca’².

Kolejne słowo to *giz*, definiowane za pomocą synonimicznych słów: *sır*, *gizem*, *esrar* – ‘tajemnica’, ‘sekret’, ‘tajność’, ‘tajmniczość’. Przymiotniki od nich utworzone to *sırlı* – *esrarlı*, *esrârengiz*, *gizli* – tłumaczone na język polski poprzez słowa ‘tajemniczy’, ‘tajemny’, ‘sekretny’.

Odcienie znaczeniowe widoczne są w momencie użycia przymiotnika / przysłówka *gizli*, który na język polski jest tłumaczony za pomocą kilku różnych słów: *gizli* – ‘tajemny’/ ‘sekretny’³ – 1. ‘nieznany, nie będący na widoku, niewidoczny’, np.: ‘tajne siły, skryty wróg, skrywane cierpienie’; 2. ‘nikomu nie wyjawiany’, ‘skrywany przed otoczeniem’, ‘prywatny’; ‘tajemny’; ‘ukryty’; ‘tajny’; ‘ukrywany’, np.: ‘potajemne spotkanie, sekretna/ skrywana miłość’; 3. ‘coś ukrytego’, ‘schowanego’, wykonanego tak, by nikt nie był w stanie tego odkryć, czy zauważyć; ‘zakryty’/ ‘tajemny’; ‘ukryty’, np.: ‘tajne drzwi [sekretne przejście], tajny znak’; 4. ‘nie mówiąc, nie informując innych o czymś, ‘nieoficjalnie’, ‘potajemnie’ np.: ‘potajemnie sprzedaję/ sprzedaję w sekrecie’⁴.

Czasownik *gizlemek*⁵ także posiada kilka znaczeń: 1. ‘ukrywać’, ‘nie pokazać’; ‘schować w jakimś miejscu’, np.: ‘ukrywać przestępcę’; 2. ‘za pomocą deseni, plamek, kresiek lub odpowiednich kolorów ‘upodobnić do okolicy’, w której się znajduje; ‘ukrywać’; ‘zakamuflować’; 3. ‘świadomie i celowo nie informować o danym stanie’; ‘zataić’; ‘nie ujawnić’⁶.

Wymienione powyżej wyrazy wchodzą w skład licznych idiomów i wyrażeń odnoszących się do (nie)ujawniania sekretów, tajników i tajemnic. Z wyrazem *sır* mamy do

² Tłumaczenie definicji: İlhan Ayverdi, *Misalli Büyük Türkçe Sözüğü*, Kubbealtı Lugatı, İstanbul 2010, s. 1103. W słowniku M. Kozłowskiej występują tylko dwa znaczenia słowa *sır*, a mianowicie: „1. tajemnica, sekret; 2. tajemnica; rzecz niezbadana; tajniki; arkana” (M. Kozłowska, *Słownik turecko-polski*, Warszawa 2009, s. 762). W słowniku TDK natomiast wymieniane są cztery znaczenia: 1. rzecz, której istnienia, bądź niektórych jej cech nie chce się ujawniać i utrzymuje się je w tajemnicy; 2. coś, czego nie sposób pojąć umysłem, coś niewyjaśnialnego, nierozwiązywalnego; tajemniczość, tajnik; 3. najtrudniejszy do zrozumienia element czegoś/ jakiejś sprawy; pojmowany jedynie dzięki zdolnościom, doświadczeniu lub intuicji; 4. tajna metoda, dzięki jej wykorzystaniu można osiągnąć cel. za: http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.5b27dfca3c4416 [18.06.2018].

³ Także: ‘ukryty; schowany; zakryty; zasłonięty; pozostający w ukryciu; zamaskowany; zakamuflowany; zatajony; tajny; niejawnny; poufny’ za: M. Kozłowska, *Słownik turecko-polski*, Warszawa 2009, s. 344.

⁴ Ibidem, s. 425.

⁵ W niektórych swych znaczeniach za synonimiczny można uznać turecki czasownik *saklamak*, który za TDK (http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.5b27d40b2881c5.39546799; [18.06.2018] oznacza: *gizli tutmak*, *duyurmamak* – ‘utrzymywać w ukryciu/ trzymać w tajemnicy, nie rozgłaszać/ ogłaszać’; *kaybolmamasi*, *görünmemesi için gizli bir yere koymak* – ‘położyć w sekretnym miejscu, tak by coś nie było widoczne i by uchronić przed zaginięciem’; *grünmesine engel olmak*, *ortalıkta bulundurmamak* – ‘nie wystawiać na widok publiczny, uniemożliwić bycie widocznym’. Pozostałe znaczenia czasownika *saklamak* odnoszą się do odkładania, oddzielania, przechowywania, ochrony.

⁶ <http://www.tdk.gov.tr/> [14.08.2014]; [18.08.2014].

czynienia w wyrażeniach, np.: *Bektaşî sırrı* – ‘tajemnica bektaszycka’⁷; *devlet sırrı* – ‘tajemnica państwowa’⁸.

Ze słowem *giz* / *gizli* słowniki odnotowują następujące wyrażenia: *gizli gizli* / *gizlice*; *gizli kapaklı*⁹; *gizli kapaklı*¹⁰; *gizli tutmak* w znaczeniu ‘w sekrecie’. Istnieją także wyrażenia, nie zawierające słów tajemnica czy sekret, odnoszące się do (nie)utrzymania czegoś w sekrecie. Działania, które wykonywane są w tajemnicy, skrycie, opisywane są za pomocą poniższych wyrazów: *Gizli gizli* / *gizlice* – *El altundan*¹¹ – dosł. ‘w tajemnicy / potajemnie / skrycie / po kryjomu’ – nikomu nie ujawniając, w sposób nie do odczucia przez innych.

Wszystkie idiomy i przysłowia, odnoszące się do (nie)utrzymania czegoś w sekrecie można podzielić na kilka grup: 1. określenia odnoszące się do tajemnicy; 2. określenia osób, które (nie)utrzymują tajemnicy; 3. poznanie tajemnicy; 4. rozpowszechnianie tajemnic, ich ujawnianie; 5. dochowanie tajemnicy; 6. prawdy ogólne związane z ‘tajemnicą’; 7. rady i przestrogi.

Powyżej przedstawione grupy powstały w wyniku analizy sematycznej zgromadzonego materiału słownikowego. Odnoszą się zarówno do utrzymywania danych informacji w sekrecie przed innymi, jak i okrywania się tajemniczością. Istnieją także wyrażenia, w których coś jest zarówno tajne, jak i tajemnicze. Mimo iż definicje tureckie wskazują, że ze słowem ‘tajemnica’ wiąże się także kamuflowanie – ukrywanie, takiego znaczenia nie odnajdujemy w stałych związkach frazeologicznych i przysłowiach (występuje jedynie skrywanie przed innymi¹²). Dlatego też można przyjąć, że ujawnienie tajemnicy to przede wszystkim mówienie o niej w obecności innych, czyli przekaz ustny (rzadziej pisemny). Odsłonięcie tajemnicy to nie tylko fizyczne zdjęcie metaforycznego, lub rzeczywistego przykrycia, lecz głównie jej werbalizacja.

OKREŚLENIA ODNOSZĄCE SIĘ DO TAJEMNICY

Określenia odnoszące się do tajemnicy można podzielić na dwie podgrupy, gdzie w pierwszej znajdować się będą te, mówiące o stawaniu się tajemnicą, a w drugiej określające samą tajemnicę.

⁷ Bektaszyci to istniejący od XIII wieku do dziś zakon suficki powstały na terenie Anatolii.

⁸ Pozostałe wyrażenia w oryginale wraz z tłumaczeniem umieszczone są w dalszej części pracy zgodnie z aspektem, którego dotyczą.

⁹ *Pek doğru bir şey olamadığı için başkalarından gizlenen, açığa vurulmaktan çekinilen* – ‘coś, co nie jest odpowiednie / prawidłowe i dlatego jest ukrywane przed innymi; coś, przed czego ujawnieniem ktoś się obawia’. za: Ayverdi, op. cit., s. 425.

¹⁰ Cytowane ponownie, ze względu na różne objaśnienia znajdujące się w źródłach tureckich; Mehmet Hengirmen, *Deyimler sözlüğü*, Engin Yayinevi, Ankara 2007, s. 282 oraz w słowniku TDK op.cit. wymieniane są dwa znaczenia: *Başkalarına duyurulmayan, kimseye haber verilmeyerek yapılan (iş)* – ‘sprawa / praca wykonana bez informowania o tym innych’; *Açık, anlaşılır olmayan (söz, konuşma)* – ‘słowa lub przemówienie, które nie jest zrozumiałe [wprost]’.

¹¹ İsmail Parlatur, *Deyimler*, Yargı Yayinevi, Ankara 2007, s. 393.

¹² W SJP definicja skrywania obejmuje znaczenia: „1. schować coś 2. zasłonić widok czegoś 3. zataić coś”. Samo ukrywanie zaś definiowane jest jako: „1. umieścić kogoś lub coś w miejscu niewidocznym, bezpiecznym 2. nie ujawnić swoich myśli, uczuć, zamiarów” za: <https://sjp.pwn.pl/sjp/skryc;2521479.html> [18.06.2018].

a) Stawać się tajemnicą

Pierwszym czasownikiem opisującym stawanie się tajemnicą jest *sırrolmak*¹³ – dosł. ‘stać się tajemnicą’, kolejnym *sırra kadem basmak*¹⁴ – dosł. ‘wdepnąć [na] stopę w tajemnicę’, gdzie stopa traktowana jest jako miara, w znaczeniu ‘wpaść (pogrążyć się) w tajemnicę na głębokość stopy’¹⁵. W obydwu wyrażeniach mamy do czynienia z ukrywaniem, znikaniem z widoku i byciem niewidocznym. Tajemnica wiąże się tu ze znaczeniem utrzymywania czegoś w sekrecie, nieujawnianiem. Natomiast brak jest znaczenia tajemniczości czy mistycyzacji. Podobne znaczenie odnajdujemy w czasowniku *sır etmek / sırretmek*¹⁶ – dosł. ‘robić tajemnicę’, w którego objaśnieniu podano, że coś ‘jest ukrywane, przykrywane’, czyli także staje się niewidoczne dla innych. O ile zatajanie oznacza utrzymanie czegoś w tajemnicy¹⁷, powyższe wyrażenie odnosi się do ukrycia, a nie tylko nieujawnienia.

Wyrażenie *söz aramızda*¹⁸ – dosł. ‘słowo między nami’ odnosi się do przeprowadzania poufnej rozmowy; w polszczyźnie występuje w postaci zwrotu: ‘między nami mówiąc’. Także w tym wypadku mamy do czynienia z utrzymywaniem czegoś w sekrecie przed innymi i chociaż nie zostało użyte słowo *sır*; chodzi o zobowiązanie kogoś do dochowania tajemnicy, a osoba je wypowiadająca liczy na dyskrecję swojego rozmówcy.

b) Tajemnica / tajność / sekret

Tajemnica, która jest zarówno niewyjawianym sekretem, jak i okrytą tajemniczością wiedzą, czy pojęciem, występuje w wyrażeniu: *sırr-ı icad*¹⁹ dosł. ‘tajemnica stworzenia [przez Boga]’, w którym widoczne jest odwołanie do boskich tajemnic. I chociaż tajemnice boskie są niezbadane, w języku tureckim istnieje wyrażenie określające duchową moc ich pojmowania. Moc ta opisana jest jako: *sırru’s-sır*²⁰ dosł. ‘tajemnica nad tajemnicami’.

¹³ http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&kelime=s%C4%B1rrolmak&guid=TDK.GTS.5662fc9821dce2.41721912 [20.11.2014]. W słowniku M. Kozłowskiej op. cit. s. 763: ‘znikać w niepojęty ‘niezrozumiały, tajemniczy’ sposób; znikać bez śladu; znikać z oczu ‘z pola widzenia’; przepadać, zapodziać się; zawieruszać się; jakby się pod ziemię zapaść’.

¹⁴ Tłumaczenie objaśnienia zawartego w słowniku TDK to: *bir kimse ortalktan yok olmak, kaybolmak, ortalkta görünmemek* – ‘zniknąć z widoku, zaginać, nie być widocznym’, w: http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&kelime=s%C4%B1rra%20kadem%20basmak&cesit=4&guid=TDK.GTS.5662fc9820fea7.67742851 [20.11.2014].

¹⁵ W słowniku M. Kozłowskiej, op. cit. s. 762, mamy do czynienia z poniższymi znaczeniami: ‘znikać, ginąć w tajemniczy sposób, jakby się pod ziemię zapaść, wyparowywać, ulatniać się, przepadać, zapodziać się, zawieruszać się, przepadać jak kamień w wodę’.

¹⁶ *Bir şeyi veya kimseyi akılamaz bir biçimde ortadan yok etmek, görünmez kılmak* – ‘Sprawić, być ktoś lub coś zniknęło w sposób niepojęty dla rozumu, sprawić, by było niewidoczne’, za: http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&kelime=s%C4%B1rretmek&guid=TDK.GTS.5b27e217136b65.20811542 [20.11.2014].

¹⁷ SJP: ‘zataić – zatajać, utrzymać coś w tajemnicy’, za: <https://sjp.pwn.pl/sjp/zataic;2544355.html> [18.06.2018].

¹⁸ Parlatur, op. cit., s. 780.

¹⁹ Ayverdi, op. cit., s. 1103.

²⁰ Tłumaczenie objaśnienia tureckiego ‘duchowa moc pojmowania przewyższająca skryte / tajemne zdolności człowieka’, za: Ibidem, s.1103. Nieco odmienne wyjaśnienie zawiera kolejny słownik. Wyrażenie *sırru’s-sır* tłumaczy jako: *tasavvufta, ruhun saklı, gizli ulaşılamayan yanına sır denilir. Sırrın sıri ise ruhun bu saklı gizli yanının da özünde saklanan gizdir* – ‘w mistycyzmie tajemnicą nazywa się tajemną i ukrytą część duszy. *Sırrın sıri* jest tajemnicą skrywaną w samym sednie tej części duszy’; za: <https://eksisozluk.com/sırrus-sir--2422139> [18.06.2018].

Jak wynika z przytoczonego wyrażenia, moc zgłębienia tajemnego i niezgłębionego sama w sobie stanowi niepojętą tajemnicę.

Kolejne odwołanie do wiary w Boga odnajdujemy w wyrażeniu *bektaşi sirri*²¹ – dosł. ‘tajemnica bektaszycka’, które obecnie oznacza jedynie wiedzę utrzymywaną w sekrecie. Dawniej jednak wyrażenie mogło posiadać znaczenie dosłowne, gdyż – jak każda ścieżka mistyczna – także i Bektaszyci, posiadali kilka stopni wtajemniczenia. To, co było dostępne na jednym szczeblu, stanowiło ściśle utrzymywaną w sekrecie wiedzę, niedostępną dla innych. Możliwa jest też interpretacja, że nikt poza samymi Bektaszytami nie był w stanie pojąć ich ścieżki duchowego rozwoju.

Tajemnicę, w rozumieniu ‘coś sekretne’, a nie tajemniczego, prezentuje wyrażenie: *devlet sirri*²² – dosł. ‘tajemnica państwa’, oznaczające tajne informacje lub dokumenty, które nie powinny być podawane do wiadomości opinii publicznej dotyczące stosunków międzynarodowych, istnienia i integralności państwa. Dane w nich zawarte nie są jednak, jak w powyższej przytoczanych wyrażeniach, otoczone tajemniczością. Ich nieujawnianie wynika jedynie z faktu utrzymania bezpieczeństwa państwa.

Kolejne wyrażenie: *gizli kapaklı* – w różnych źródłach tureckich posiada nieco odmienne objaśnienie, dlatego też dosłownie może być tłumaczone za pomocą innych wyrazów. W znaczeniu podanym przez İ. Ayverdiego²³ oznaczać będzie – ‘skryty’/ ‘tajemniczy’, natomiast w znaczeniu podanym przez M. Hengirmena²⁴ – ‘sekretny’/ ‘zakryty’. W pierwszym znaczeniu możemy mieć do czynienia z charakterystyką człowieka, który kryje się przed innymi, gdyż obawia się wyjawienia popełnionych nieprawidłowości. W drugim przypadku z zaszyfowaną wiadomością, rozmową, wypowiedzią przekazaną potajemnie tak, by nikt się o niej nie dowiedział.

Ostatnim umieszczonym w tej grupie wyrażeniem jest *ucunda bir şey olmak*²⁵ – dosł. ‘coś jest na końcu’ (por. polskie ‘coś jest na rzeczy’) odnoszący się do przecucia, że to, co jest widoczne, to nie wszystko i, że gdzieś jest jakiś ukryty powód danego zdarzenia lub też, że istnieje drugie dno znane jedynie nielicznym i utrzymywane w głębokim sekrecie.

OKREŚLENIA OSÓB – W ZALEŻNOŚCI OD ICH UMIEJĘTNOŚCI DOCHOWANIA TAJEMNICY

a) Osoby, które potrafią dochować tajemnicy

Jak zostało wspomniane we wstępie, tajemnica najczęściej wiąże się ze słowną aktywnością człowieka, więc jej nieujawnienie w większości wypadków polega na niemówieniu o tym, co ją stanowi. O osobie, która potrafi dochować tajemnicy mówi się, że jest godna zaufania i uczciwa – *Sir vermeyen, dürüst ve güvenilir bir kimse olmak*²⁶.

Częścią ciała, która pierwsza kojarzy się z mówieniem, są oczywiście usta. Dlatego też w wyrażeniach odnoszących się do utrzymywania sekretów jest symboliczne zamykanie ust, najczęściej na klódkę lub ich zapięczętowanie. Z takim porównaniem mamy do czynienia

²¹ http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&kelime=Bekta%C5%9Fi%20s%C4%B1r%C4%B1&guid=TDK.GTS.5662fc9821dd85.87864264 [20.11.2014].

²² http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&kelime=devlet%20s%C4%B1r%C4%B1&guid=TDK.GTS.5662fc9821de26.33189434 [20.11.2014].

²³ Ayverdi, op. cit., s.425.

²⁴ Hengirmen, op. cit., s. 282.

²⁵ http://www.dersimiz.com/deyimler_sozlugu.asp?islem=bilgigoster&id=1204#.VHjZ3mclc7E [28.11.2014]

²⁶ Parlatri, op. cit., s. 756.

w dwóch wyrażeniach tureckich: *ağzı kilitli*²⁷ – dosł. ‘ktoś o zamkniętych na kłódkę ustach’ oraz *ağza kilit vurmak*²⁸ – dosł. ‘założyć kłódkę na usta’. Pierwsze z cytowanych wyrażen charakteryzuje człowieka dochowującego tajemnic; drugie wykorzystując ten sam motyw, opisuje wyimaginowaną czynność potwierdzającą, że nic, co zostało komuś przekazane nie przejdzie mu przez usta, czyli nie zostanie nikomu innemu powtórzone, gdyż na jego usta została założona kłódka. Z czynnością zamykania mamy także do czynienia w idiomie: *ağzını mühürlemek*²⁹ – dosł. ‘zapieczetować usta’, gdzie założenie pieczęci odwołuje się do realnej czynności odciskania pieczęci na zalakowanych, najczęściej poufnych bądź urzędowych pismach. Osoba, której usta zostały symbolicznie zapieczetowane, podobnie jak ta, której usta zostały zamknięte na kłódkę, nie ujawnia powierzonych jej tajemnic. Powyższe idiomy tureckie posiadają polski odpowiednik: ‘trzymać gębę na kłódkę’.

Osobę dochowującą powierzonych jej tajemnic opisuje kolejne wyrażenie: *sır küpü*³⁰ – dosł. ‘dzban tajemnic’. Podobnie, jak w powyższych wyrażeniach, mamy tu do czynienia z metaforą zamykania umieszczonych w konkretnym miejscu danych. Dzban symbolizuje pojemnik, w którym coś zostało umieszczone, by tam właśnie pozostało. Dodatkową informacją niesioną przez to wyrażenie jest pojemność dzbana. Porównanie kogoś do ‘dzbana tajemnic’ sugeruje, że mowa jest o osobie, która zna wiele sekretów, lecz ich nie ujawnia.

Ostatnim wyrażeniem odnoszącym się do osób mających kontakt z tajemnicą jest *sır kâtibi*³¹ – dosł. ‘sekretarz tajemnic’, czyli godna zaufania osoba, do której kierowane są tajne pisma.

b) Osoby, które nie potrafią dochować tajemnicy

Osoby, które nie są w stanie zatrzymać danych informacji tylko dla siebie także charakteryzowane są przez wyrażenia wykorzystujące metaforykę ust, przez które ‘przechodzą’ słowa. Przy czym, na zasadzie opozycji, ich usta nie będą zamknięte, lecz otwarte czy też szerokie lub luźno rozwarte.

W pierwszym z cytowanych wyrażen mamy do czynienia z ustami ‘rozluźnionymi’/ ‘rozciągniętymi’: *ağzı gevşek*³² – dosł. ‘jego usta są rozciągnięte’. Idiom ten, powstały na skutek obserwacji człowieka mówiącego, stwierdza, że usta osoby mówiącej są – w przeciwieństwie do ust osoby milczącej – nie ściągnięte, zaciśnięte czy zamknięte, lecz otwarte, niczym nie skrupowane, czyli poruszające się swobodnie. Osoba, pod adresem której wyrażenie to zostało użyte, to osoba, która zdradza sekrety jej przekazane, gdyż nie potrafi ‘utrzymać języka za zębami’³³.

²⁷ Ayverdi, op. cit., s. 19.

²⁸ Parlâtır, op. cit., s. 39.

²⁹ http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&kelime=a%C4%9Fz%C4%B1n%C4%B1%20m%C3%BCh%C3%BCrlemek&cesit=119&guid=TDK.GTS.5663019d1711d0.15520093 [20.11.2014].

³⁰ http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.5662fc8fcc7856.76586963 [20.11.2014].

³¹ http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.5662fc8fcc7856.76586963 [20.11.2014].

³² Ayverdi, op. cit., s. 19.

³³ W języku tureckim istnieje jeszcze jeden idiom wykorzystujący tę metaforę *gevşek ağzılı* – dosł. ‘o luźnych ustach’, jednakże jego znaczenie jest nieco inne; oznacza bowiem gadułę, papłę, osobę, która lubi dużo mówić, jednakże nie sugeruje, że osoba ta zdradza powierzone jej tajemnice.

Idiom *ağzı civik*³⁴ – dosł. ‘jego usta ciekną’ w słownikach tureckich traktowany jest jako synonim wyżej omówionego *ağzı gevşek*. Odnosi się do osób, przez usta których słowa ‘przeciekają’, czyli osoby, które nie potrafią dochować tajemnicy. Por. polski ‘przeciek’ w odniesieniu do ujawnionej tajemnicy, zwłaszcza w kontekście politycznym.

Także ostanie z przytaczanych wyrażań: *ağzında ayran durmaz*³⁵ – dosł. ‘w jego ustach *ayran* się nie zatrzyma’ charakteryzuje osoby, które nie potrafią dochować tajemnicy. *Ayran*, czyli popularny w Turcji napój złożony z jogurtu i wody spożywany z dodatkiem soli, symbolizuje tu tajemnicę, która nie utrzyma się w ustach – symbolicznym pojemniku na to, co może być powiedziane i jednocześnie otworze, przez który ‘przechodzą’ słowa. Wyrażenie to opisując człowieka, który nie utrzyma *ayranu* w ustach, odnosi się do osoby, która nie dochowa tajemnicy.

POZNANIE TAJEMNICY

Poznanie tajemnic, zarówno w znaczeniu sekretów jak i tajników w języku tureckim może być wyrażone dosłownie za pomocą złożenia: *sırta ermek*³⁶ – dosł. ‘dotrzeć do tajemnicy’, przy czym użyty tu czasownik *ermek* – ‘docierać’ sugeruje, że nastąpił proces, który wymagał wysiłku; nie było to jedynie przebycie danej drogi, tak w znaczeniu fizycznego pokonania odcinka przestrzeni, jak i pokonania trudności w drodze wiodącej do osiągnięcia celu w znaczeniu przenośnym. Cały zaś zwrot oznacza poznanie tego, co było skrywane lub zrozumienie czegoś tajemniczego.

W drugim wyrażeniu ponownie mamy do czynienia z odwołaniem do metaforycznego pojmowania ust jako pojemnika i otworu, przez który coś wydostaje się na zewnątrz: *ağzından laf almak (çekmek)*³⁷ – dosł. ‘wyjąć (wyciągnąć) słowo z ust’. W objaśnieniu tego wyrażenia zaznacza się, że uzyskanie informacji czy też poznanie tajemnicy wymagało umiejętnego poprowadzenia rozmowy. W celu podkreślenia, iż uzyskanie odpowiedniego rezultatu, czyli wydobywanie od kogoś poufnych informacji wymagało kunsztu słowa i umiejętności prowadzenia dyskusji, w idiomie wyraźnie mówi się o ‘wyciągnięciu’ słów z ust. Sam wyraz *laf* dosłownie ‘słowo’ nabiera tu znaczenia ‘tajemnica’ / ‘sekret’. W polszczyźnie stosowany jest zwrot ‘pociągnąć kogoś za język’.

Z innego rodzaju porównaniem mamy do czynienia w wyrażeniu: *kokusu çıkmak*³⁸ – dosł. ‘zapach się rozchodzi’. To, co zostało wykonane w sekrecie i po kryjomu, zaczyna być ujawniane. Zapach oznacza tu powolne, niczym rozprzestrzenianie się zapachu, rozchodzenie się informacji o tym, co zostało zrobione w ukryciu i potajemnie. Por. polski zwrot o nieprzyjemnych sprawach, które wychodzące na jaw zaczynają śmierdzieć (podobnie do psujących się odpadów).

³⁴ W TDK, op. cit. znajduje się definicja: *Boşboğaz, geveze, sır tutmaz* (Derleme Sözlüğü Sözlüğü): 1’ – ‘niedyskretny, gaduła, nieumiejący utrzymać sekretu’. Także Parlatur podkreśla znaczenia idiomu jako osobę, która wygada tajemnicę, Parlatur, op. cit., s. 39.

³⁵ Ibidem, s. 43.

³⁶ http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.5662fc8fcc7856.76586963 [20.11.2014].

³⁷ Gökçen, *Konularına göre deyimler*, Ata Yayıncılık, Ankara (b.r.w.), s. 295.

³⁸ Ibidem, s. 297.

ROZPOWSZECHNIANIE TAJEMNIC, ICH UJAWNIANIE

Opisanie ujawnienia tajemnic w idiomach i przysłowiach opiera się na dosłownym nazwaniu tej czynności lub na wykorzystaniu metafory ust oraz wydobywaniu sekretów na światło dzienne lub na widok publiczny.

W grupie tej zostały umieszczone poniższe wyrażenia: *haber uçurmak*³⁹ – dosł. ‘sprawić, by wiadomość poleciała / wzbijała w powietrze [rozeszła się]’ oznaczające potajemne przesyłanie wiadomości. Wyrażenie *sır vermek* posiada dwa objaśnienia i choć oba nawiązują do rozgłoszenia sekretu, różnią się niuanssem znaczeniowym. *Sır vermek (veya sızdirmek)*⁴⁰ – *Bir sırrı açığa vurmak, başkasına söylemek*⁴¹ – dosł. ‘dać tajemnicę / pozwolić na rozgłoszenie tajemnicy’ oznacza ujawnienie tajemnicy; zdradzenie komuś tajemnicy. *Sır vermek – tevdi etmek*⁴² – dosł. ‘dać tajemnicę’ oznacza zdradzenie / wyjawienie komuś tajemnicy pod warunkiem, że ten nikomu więcej jej nie przekaże. Kolejny idiom także oznacza wyjawienie tajemnicy – *sır (sırrını) açmak (faşetmek, faşeylemek)* – dosł. ‘otworzyć / odkryć tajemnicę’.

Metaforyka otwartych ust i wyjmowania z ust tego, co się w nich znajduje pojawia się w trzech zwrotach: *ağzından baklayı çıkarmak*⁴³ – dosł. ‘wyjąć bób z ust’, czyli wyjawić skrywaną tajemnicę. *Ağzında bakla islanmamak*⁴⁴ – dosł. ‘nie zamoczyć bobu w ustach’ oznacza brak umiejętności dochowania tajemnicy. Zarówno *ayran* w wyrażeniu umieszczonym w grupie drugiej, jak i bób znajdujące się w ustach symbolizują tajemnicę, która nie powinna być ujawniona. Zamoczenie bobu oznacza utrzymanie go w ustach – zatrzymanie tajemnicy tylko dla siebie, jego wyjęcie oznacza ujawnienie, wygadanie tajemnicy. Same usta zaś stanowią metaforyczny pojemnik, w którym sekret jest skrywany. Z drugiej strony są one oczywiście otworem (uprzednio zamykanym i pieczętowanym), przez który tajemnice wydostają się na zewnątrz. *Bakla*, czyli ‘bób’, a w powyższych idiomach bób (wy) suszony na słońcu, kojarzony jest w kulturze tureckiej z materiałem trudno nasiąkliwym i wymagającym długiego czasu do rozmiękczenia. Doprowadzenie do zmiany przez bób twardości wymaga czasu i cierpliwości. Osoba, która nie jest w stanie utrzymać bobu na tyle długo, by ten stał się przynajmniej wilgotny, podobnie nie jest w stanie przez równie długi czas utrzymać tajemnicy tylko dla siebie. W celu objaśnienia jak doszło do powstania idiomów związanych z bobem, İskender Pala przytacza poniższą historię.

Pewien człowiek, znany z tego, że bardzo przeklinał, by wyzbyć się nałogu zdecydował, że zostanie derwiszem i zwrócił się o pomoc do szejka. Ten zaś polecił mu, by włożył pod język jedno ziarenko bobu i tak długo trzymał, aż rozmięknie, a gdy to się stanie, by włożył następne i postępował tak do momentu, gdy odechce mu się kłąć. Mężczyzna zastosował się do rady i nie odstępował szejka. Pewnego deszczowego dnia, gdy obaj usiłowali schronić się przed deszczem, jakieś dziewczę widząc ich przez okno poprosiło, by szejk zatrzymał się na chwilkę. Obaj zbliżyli się do drzwi, by spytać, po co mają moknąć, a dziewczę ponownie zwróciło się do szejka z prośbą, by poczekał jeszcze

³⁹ Parlâtır, op. cit., s. 434.

⁴⁰ http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.5662fc8fcc7856.76586963 [20.11.2014].

⁴¹ <http://www.tdk.gov.tr/> [14.08.2014]; [18.08.2014].

⁴² Ayverdi, op. cit., s. 1103.

⁴³ Parlâtır, op. cit., s. 43.

⁴⁴ Gökçen, op. cit., s. 294.

chwile. Szejk odwoływał się do swej cierpliwości, a towarzyszący mu derwisz zaczął mruzczyć coś pod nosem. Obaj przemokli do suchej nitki, a gdy dziewczę po raz kolejny ukazało się w oknie, oznajmiło, że mogą sobie już iść. Zaciekawiony shejk spytał o powód zatrzymania. W odpowiedzi usłyszał wyjaśnienie, które wyprowadziło go z równowagi. Podobno, gdy kurczęta podczas lęgu zapatrzą się na osobę noszącą turban (*kavuk* – wysokie męskie nakrycie głowy, noszone przez dostojników), to wylęgą się koguty. Słyszając takie niedorzeczności shejk zwrócił się do derwisza: „wyjmij wreszcie ten bób z ust [spod języka]”. (Pala, 2015 s. 11–12).

Oznaczało to, że może już sobie ulżyć i przeklinać, bo nawet shejk wyprowadzony został z równowagi postępowaniem dziewczęcia i rozumiał potrzebę przeklinania.

*Ağzından kaçırılmak*⁴⁵ – dosł. ‘coś wymknęło się z ust’, czyli powiedzieć coś, czego się nie chciało, nie zdając sobie z tego sprawy, ‘wygadać się’. Polskie ‘puścić parę z ust’.

Wyciąganie tajemnic na światło dzienne, obwieszczenie wszystkim tego, co nie powinno zostać ujawnione, jest tematem kolejnych idiomów. *Söz çikarmak*⁴⁶ – dosł. ‘wyjąć słowo’ oznacza rozpowszechnianie niepotwierdzonych informacji. Ujawnianie sekretów i tajemnic oddaje idiom *açığa vurmak*⁴⁷ – także oznaczający obwieszczenie wszystkim tego, co było ukryte / skrywane.

W następnych dwóch zwrotach pojawia się motyw wylewania: *ortaya dökmek*⁴⁸ – dosł. ‘wylać na środek’ [ujawnić], w słowniku tureckim posiada dwa znaczenia: 1. ‘wyjaśnić wszystko, co stanowiło tajemnicę’. 2. ‘wyjąć i pokazać’. W kolejnym zwrocie, oprócz motywu wylewania, ujawniania pojawia się także metafora brudnej bielizny, która nie powinna być pokazywana zarówno ze względu na zabrudzenie, jak również na fakt, że bielizny w ogóle nie powinno się pokazywać. Brudna bielizna oznacza sprawy wstydlive, błędy lub przewinienia, które powinny zostać w ukryciu: *kirli çamaşırlarını ortaya dökmek*⁴⁹ – dosł. ‘wylać swoją brudną bieliznę na środek’, czyli wywiesić / wystawić swoją brudną bieliznę na widok publiczny. Taka symbolika ‘brudów’ występuje w polskim zwrocie: ‘prać publicznie swoje brudy’.

DOCHOWANIE TAJEMNICY

Dochowanie tajemnicy wyrażane jest za pomocą kilku idiomów, w których pojawia się słowo ‘tajemnica’ oraz czasownik ‘trzymać’ – *tutmak*. Pierwsze z nich dosłownie oznacza skrywanie tajemnicy – *sır tutmak (saklamak)*⁵⁰. Opisuje więc sytuację utrzymania tajemnicy i niewyjawiania jej nikomu. Podobną składnią odznacza się idiom: *gizli tutmak*⁵¹ – dosł. ‘utrzymywać w sekrecie’. W tym jednak wypadku objaśnienie zawarte w słowniku tureckim podkreśla, że sekret nie tylko nie jest ujawniany, ale także, że osoba go znająca dokłada wysiłków, by nikt się o nim nie dowiedział. Stara się uniemożliwić poznanie tajemnic przez osoby do tego niepowołane.

⁴⁵ Hengirmen, op. cit., s. 62.

⁴⁶ Parlitr, op. cit., s. 781.

⁴⁷ Ibidem, s. 23.

⁴⁸ <http://www.forumalew.org/deyimler/418882-ortaya-dokmek-deyimi-nedir-anlami.html> [20.11.2014].

⁴⁹ http://www.dersimiz.com/deyimler_sozlugu.asp?islem=bilgigoster&id=3088 [20.11.2014].

⁵⁰ http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.5662fc8fcc7856.76586963 [20.11.2014].

⁵¹ Hengirmen, op. cit., s. 282.

Ostanie z przytaczanych tu wyrażen posługuje się wcześniej omówioną już metaforą zamkniętych / zaciśniętych ust: *ağzını siki (pek) tutmak*⁵² – dosł. ‘trzymać zaciśnięte usta/zaciśnąć usta’ (por. polskie ‘zasznurować usta’). Tak jak usta rozwarte symbolizowały gadulstwo i brak umiejętności utrzymania czegokolwiek w sekrecie, tak też usta zaciśnięte (lub ‘opieczętowane’ w wyrażeniach opisujących człowieka umiejącego dochować tajemnicy) oznaczają, iż tajemnice są dobrze strzeżone i nikt ich nie posiadzie. Istnieje także zwrot: *sır vermemek* – dosł. ‘nie wydać tajemnicy’, czyli utrzymać coś w sekrecie.

PRAWDY OGÓLNE ODNOSZĄCE SIĘ DO TAJEMNICY

Prawdy ogólne odnoszące się do tajemnicy są tematem kilku przysłów, których obszernie objaśnienia umieszczane są w źródłach tureckich. Wskazują one, że tajemnica jest nią tylko wówczas, gdy nikomu nie jest przekazywana, o czym traktują cztery z poniższych mądrości ludowych. *Lâf ağzından çikinca dillere destân olur*⁵³ – dosł. ‘gdy słowo wymknie się z ust staje się epopeją’. Sekretu nie da się zachować w tajemnicy gdyż, jeśli choć raz się go wypowie, przenosi się z ust do ust. Przenoszenie z ust do ust nie tylko oznacza rozprzestrzenianie się informacji, nawet tych najbardziej sekretnych. Może także nawiązywać do tworzenia plotek. Przysłowiowy *destân* (‘epopeja’) to typowy gatunek literacki, który opierał się na przekazie ustnym. Powstawało tyle wersji, ilu było opowiadaczy i choć każda z nich opierała się na tych samych wątkach głównych, każda posiadała też mniej lub bardziej rozwinięte wątki poboczne.

Przysłowie *lâf torbaya girmez*⁵⁴ – dosł. ‘słowo nie wchodzi do worka’ ponownie odnosi się do metafory pojemnika, tym razem worka-kryjówki. Słowa, które nie wchodzi do worka to te, które nie są chowane (*torbaya koymak* – ‘włożyć do worka’ w znaczeniu ‘schować’). Dlatego też słowa, które choć raz przeszły przez czyjeś usta – wydostały się na zewnątrz, przestają być tajemnicą.

W przysłowiach: *bir ağzından çıkan bin ağza (dille) yayılır* – dosł. ‘co wyszło z jednych ust, na tysiącu ustach będzie’ oraz *otuz iki dişten çıkan, otuz iki mahalleye yayılır*⁵⁵. – dosł. ‘co przeszło przez trzydzieści dwa zęby, rozejdzie się po trzydziestu dwóch dzielnicach’ pojemnikiem są usta, z których tajemnica się wydostaje. Dlatego też nie należy nikomu mówić tego, co powinno zostać tajemnicą, bo gdy raz coś zostało powiedziane, rozpowszechnia się bez wiedzy i woli mówiącego. Występujące w przysłowiach liczby (tysiąc i trzydzieści dwa) nawiązują kolejno do niezliczonej liczby osób powtarzających dane wieści oraz liczby ludzkich zębów. ‘Przejście przez trzydzieści dwa zęby’ to metaforyczne wydostanie się z ust, bycie wypowiedzianym.

W kolejnym przysłowiu znajduje się przeświadczenie, że gadatliwość jest częstym powodem ujawniania tajemnic, dlatego też zawsze należy ‘trzymać się’ tematu rozmowy i unikać gadulstwa. Np. *lâf lâfi açar / lâf da kutuyu açar*⁵⁶ – dosł. ‘słowo otwiera słowo’ / ‘słowo i skrytkę (dosł. ‘pudełko’) otworzy’ – W trakcie rozmowy poruszane

⁵² [www.tdk.gov.tr/index.php?ağzınısiki\(pek\)tutmaksır.vermemek.ption=com_atasozleri&view=atasozleri&kategori=atalst&kelime1=ağız&sayfa1=120&hng1=tam](http://www.tdk.gov.tr/index.php?ağzınısiki(pek)tutmaksır.vermemek.ption=com_atasozleri&view=atasozleri&kategori=atalst&kelime1=ağız&sayfa1=120&hng1=tam); [20.11.2014].

⁵³ <http://www.turkatasozleri.com/laf-agizdan-cikinca-dillere-destan-olur/> [28.11.2014].

⁵⁴ http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_atasozleri&arama=kelime&guid=TDK.GTS.56630ebf8da328.86240391 [20.11.2014].

⁵⁵ <http://www.atasozlerianlamlari.com/Harf/O-16/Atasozu/otuz-iki-disten-cikan-otuz-iki-mahalleye-yayilir/> [20.11.2014].

⁵⁶ <http://www.cerezforum.net/konu/laf-lafi-acar-laf-da-kutuyu-acar-atasozu-ve-aciklamasi.100882/> [20.11.2014].

są tematy, czasem różne od zamierzonych. Dlatego też to, co miało zostać tajemnicą, może zostać ujawnione.

Ostatnie umieszczone w tej grupie przysłowie odnosi się do niemożliwości ustrzeżenia się przed ‘domowym złodziejem’, w tym kontekście osobą, która wie o wszystkim co dzieje się w domu i może podobnie jak złodziej wynieść z domu to, co się w nim znajduje, na przykład skrywane tajemnice. *Hırsız evden olursa mandayı bacadan aşırır*⁵⁷ – dosł. ‘jak złodziej jest z domu, to i wołu przez komin przetaszczy’. Nawet najbliższa osoba może ujawnić nasze sekrety i trudno jest temu zapobiec. ‘Domowy złodziej’ nie tylko może pozbawić kosztowności, ale też skraść domowe sekrety.

RADY I PRZESTROGI

Rady jak należy postępować by tajemnica nie została ujawniona, jak również te, jak postępować, by uzyskać dostęp do tego, co skrywane bądź nieujawniane stanowią temat czterech przysłów. Te zawierające prawdy ogólne można traktować jako przestrogi i wskazówki. Poniżej umieszczone przysłowia zawierają jednak wyraźne nakazy i zakazy.

Pierwszym wskazaniem jest to, jak uzyskać prawdziwe informacje – należy pytać się dziecka bądź szaleńca, bo tylko oni nie potrafią ukryć tego, co wiedzą: *deliden al uslu haberi*⁵⁸ – dosł. ‘od szalonego zasięgaj przydatnych informacji’; *çocuktan al haberi*⁵⁹ – dosł. ‘informacji zasięgaj od dziecka’. Tureckie objaśnienie podaje dwa znaczenia cytowanego przysłowia: 1) ponieważ dziecko nie wie, jakie problemy rodzinne należy utrzymać w tajemnicy i nie zna pojęcia ‘tajemnica’, mówi o wszystkim, co wie; 2) dziecko nie potrafi kłamać. Mówi prawdę otwarcie, niczego nie ukrywa. Objaśnienie znajdujące się na stronach internetowych natomiast podaje, że: 1) dorośli przedstawiają sprawy tak, jak im to pasuje, natomiast dziecko nie umie kłamać, mówi o wszystkim zgodnie ze stanem faktycznym, dlatego od dziecka należy zasięgać informacji; 2) w towarzystwie dziecka nie należy rozmawiać o sprawach sekretnych, gdyż powtórzy ono innym to, czego się dowiedziało⁶⁰.

Kolejne dwa przysłowia zalecają po pierwsze milczenie: *açma sırrını dostuna, o da söyler dostuna*⁶¹ – dosł. ‘nie wyjawiaj tajemnicy nawet swemu przyjacielowi, ten bowiem powtórzy ją swemu przyjacielowi’, po drugie postrzeżenie sekretu, jako cenniejszego od własnego życia: *ser ver, sırr verme*⁶² – dosł. ‘daj głowę, a sekretu nie ujawnij’. Tajemnica, którą znają dwie osoby przestaje nią być, a ujawnienie czyichś tajemnic i sekretów nie przystoi osobie, która uchodzi za godną szacunku.

PODSUMOWANIE

Zagadnienie tajemnicy w języku i przysłowiach tureckich to temat bardzo szeroki, a w obecnej analizie uwzględnione zostały tylko wyrażenia najbardziej rodzime. Na podstawie badania można zaobserwować, że zgodnie z potocznymi opiniami znajdującymi odbicie w języku tureckim: 1) tajemnice powinny być dochowane nawet za cenę

⁵⁷ <http://www.turkatasozleri.com/hirsiz-evden-olursa-mandayi-bacadan-asirir/> [28.11.2014].

⁵⁸ <http://www.turkatasozleri.com/deliden-al-uslu-haberi/> [28.11.2014].

⁵⁹ Aksoy, op. cit., s. 222.

⁶⁰ <http://www.atasozlerianlamlari.com/Harf/C-04/Atasozu/cocuktan-al-haberi/> [20.11.2014].

⁶¹ http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.5662fc8fcc7856.76586963 [20.11.2014].

⁶² Stanek, 2016, s. 29.

własnego życia, 2) nie powinny być ujawniane nawet najbliższym, 3) gdy bowiem zostaną wypowiedziane, dotrą do wszystkich, 4) prawdę jednak znają tylko dzieci, 5) czym więcej się mówi, tym więcej informacji można także uzyskać.

Sekrety i ich (nie)dochowanie to umiejętności wykorzystywane przez ludzi dzięki mowie. Słowo pozwala na przekaz wiedzy i kultury, i podobnie umożliwia poznawanie tajemnic, które powinny być zachowane w sekrecie.

BIBLIOGRAFIA

- Aksoy Ömer Asım, *Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü* I, II, İnkılâp Kitapevi Yayın, İstanbul 1988.
- Aksoy Ömer Asım, *Bölge Ağzlarında Atasözleri ve Deyimler* I, II, Atatürk Kültür, önsöz, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Türk Dili Kurumu Yayınları: 279, Ankara 2004.
- Ayverdi İlhan, *Misalli Büyük Türkçe Sözlüğü*, Kubbealtı Lugatı, İstanbul 2010.
- Gökçen İlkey, *Konularına göre deyimler*, Ata Yayıncılık, Ankara (b.r.w).
- Hengirmen Mehmet, *Deyimler sözlüğü*, Engin Yayınevi, Ankara 2007.
- Herman B., Syjud J., *Księga przysłów, wybór i opracowanie*, Videograf, Katowice 1998.
- Kozłowska Maria, *Słownik turecko-polski*, eMKa, Warszawa 2009.
- Stanek Kamila Barbara, *Język i kultura w wybranych przysłowiaach tureckich*, w: Tadeusz Majda, Dariusz Cichoński (red.), *Studia z dziejów i kultury ludów tureckich*, Dialog, Warszawa 2013. s. 265–274.
- Stanek Kamila Barbara, *Linguistic Similarities in the Perception of the Concept of 'Word' in Selected Turkish, Azerbaijani and Polish Proverbs*, w: *Türkologiya* nr 4, Baku 2016, s. 29–49.
- Pala İskender, *İki Dirhem Bir Çekirdek*, Kapı, İstanbul 2015.
- Parlatır İsmail, *Atasözleri*, Yargı Yayınevi, Ankara 2007.
- http://mebk12.meb.gov.tr/meb_iys_dosyalar/38/15/700026/dosyalar/2013_01/02081635_ataszler.doc. [18.08.2014].
- http://www.dersimiz.com/deyimler_sozlugu.asp?islem=bilgigoster&id=1204#.VHjZ3mclc7E [28.11.2014].
- <http://www.tdk.gov.tr/> [14.08.2014], [18.08.2014], [18.06.2018].
- <http://www.turkatasozleri.com/hirsiz-evden-olursa-mandayi-bacadan-asirir/> [28.11.2014].
- <http://www.turkatasozleri.com/laf-agizdan-cikinca-dillere-destan-olur/> [28.11.2014].
- <https://eksisozluk.com/sirrus-sir--2422139>[28.11.2014]. [18.06.2018].
- <https://sjp.pwn.pl/sjp/skryc;2521479.html> [18.06.2018].

POLSKO-ARABSKIE PODRÓŻE – STRACONE SZANSE I PROFITY*

ABSTRACT: The article presents the history and specifics of Polish travelers traveling to Arabian lands (and Arab travelers to Poland) in the context of benefits (and possible losses) for both societies. Intercultural contact is analysed – how mutual relations (as a result of travelling) and Polish-Arab relations favoured cultural transfer and what forms it took and also how journeys influenced the Arab image in Poland.

KEYWORDS: trips, Poles, Arabs, profits, losses

Wydawać się może, że Polska ze światem arabskim ma niewiele wspólnego, jednak od wieków posiadała z nim różnego rodzaju kontakty, które pozostawiły w dziedzictwie kulturowym Polski liczne ślady. Są one potwierdzeniem, że do kultury rodzimej przenikały elementy arabskiej cywilizacji¹. Ten transfer kulturowy dotyczy bardziej wpływów pośrednich lub przenikania zabytków kultury materialnej – będąc efektem wypraw Polaków na ziemie arabskie od średniowiecza po dziś dzień – w mniejszym stopniu jest wynikiem bezpośrednich interakcji z osobami arabskiego pochodzenia, które liczniej zaczęły przyjeżdżać do Polski dopiero w okresie Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej.

Motywy wypraw Polaków do krajów arabskich oraz Arabów do Polski były różne i zależne od okresu historycznego, a jednym z głównych problemów w stosunkach polsko-arabskich pozostaje sporadyczność i incydentalność wzajemnych kontaktów międzykulturowych. Skutkują one wciąż niskim poziomem wiedzy o arabskim świecie oraz postrzeganiu jego mieszkańców na podstawie stereotypów i uprzedzeń, a nie obiektywnych faktów.

Stosunki polsko-arabskie mają wielowiekową tradycję. Pierwsze kontakty sięgają okresu kiedy kultura i nauka arabska osiągnęły już wysoki stopień rozwoju. Dla Polski był to okres tworzenia państwowości, który cechuje się głównie jednostronnymi zainteresowaniami przypadkowych podróżników arabskich trafiających na polskie ziemie². Pierwsze wzmianki o Słowianach występują już w VII wieku w zbiorze *Dywan* (zbiór kasyd) Al-Aḥṭala. Ibn Al-Kalbī, żyjący na przełomie VIII i IX w., napisał, iż „Słowianie to liczny lud, jasnowłosy i o różowej cerze”³. Liczba informacji o Słowianach szybko wzrasta w VIII i IX wieku – wspominali o nich w swoich traktatach i poematach liczni podróżnicy, historycy i poeci arabscy, m.in. Al-Fargānī, Ibn Qutaybah, Al-Ġāhiz⁴. Od przełomu IX i X wieku źródła arabskie coraz częściej wspominają o krajach zamieszkałych

* Artykuł powstał w ramach projektu NPRH MNiSW na lata 2016–2019 o numerze 2bH 15 0156 83.

¹ M.in. Agata Skowron-Nalborczyk, *Orient w oczach Sarmatów*, w: *14 wieków cywilizacji, której nie znamy. Historia Arabów*, „Polityka. Pomocnik Historyczny” 2011, nr 11, s. 82–83.

² Jerzy Piotrowski, *Stosunki Polski z krajami arabskimi*, PISM, Warszawa 1989, s. 5.

³ Tadeusz Lewicki, *Źródła arabskie do dziejów Słowiańszczyzny*, t. 1, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1956, s. 6.

⁴ Jacek Głuski, *Stosunki polsko-arabskie po II wojnie światowej*, PISM, Warszawa 1973, s. 2.

przez Słowian. Często nie były to informacje zdobyte na podstawie własnych obserwacji, a zapożyczenia z dzieł klasycznych lub starszych autorów bądź innych podróżników⁵.

Doniesienia dotyczące Polski znalazły się przede wszystkim w relacji arabskojęzycznego Ibrāhīma Ibn Ya‘quba z X w. oraz w późniejszych relacjach arabskiego geografę Al-Idrīsiego (z XII w.), który napisał tzw. *Księgę Rogera*, zawierającą niezwykle ciekawe opisy ówczesnej stolicy Polski, Krakowa⁶. Relacja Ibrāhīma Ibn Ya‘quba zachowała się fragmentarycznie w czterech przekazach: Al-Bakrīego (XI w.), Al-Qazwīniego (XIII w.), Ibn Sa‘īda (XIII w.) i Al-Ĥimyarīego (XV w.)⁷. Tłumaczenie i opracowanie jego relacji (zawierające dodane przez Al-Bakrīego informacje z innych źródeł) autorstwa wybitnego krakowskiego orientalisty, Tadeusza Kowalskiego, pt. *Relacja Ibrahima Ibn Jaquba z podróży do krajów słowiańskich w przekazie Al-Bekriego*, zostało wydane w serii „Pomniki Dziejowe Polski” przez Polską Akademię Umiejętności w 1946 roku. Niewątpliwą korzyścią z tej relacji o Polsce jest jej waga historyczna – po dziś dzień stanowi bowiem dla polskich historyków ważne źródło poznania najdawniejszej historii Polski⁸.

Jak wskazuje Jacek Głuski, wiedza Arabów o Polsce była w średniowieczu bez porównania większa niż wiedza Polaków o świecie arabskim. Średniowieczna Europa, podążająca wówczas na wyprawy krzyżowe, była pogrążona w obskurantyzmie. Rycerze europejscy po dotarciu do imperium muzułmańsko-arabskiego zetknęli się tam z wysoką kulturą i wysokim poziomem wiedzy. W Europie zaczęto tłumaczyć dzieła uczonych arabskich, które wywarły ogromny wpływ na rozwój nauki europejskiej⁹ i tym samym przyczyniło się do wzrostu zainteresowania nauką i kulturą arabską w Europie¹⁰. Dzieła takich uczonych jak np. astronoma Al-Fargānīego, filozofa i fizyka Al-Kindīego, matematyka Al-Ĥuwarizmīego, chemika Ar-Rāzīego czy astrologa Abu Ma‘šara i innych przekładano na języki europejskie i tak pośrednio trafiły też do Polski¹¹. O ich randze naukowej świadczy m.in. fakt, że największy polski astronom, Mikołaj Kopernik, w swoim słynnym na całym świecie dziele *O obrotach ciał niebieskich*, w którym wskazał, że centralnym punktem w układzie słonecznym jest Słońce, a wszystkie inne planety wokół niego krążą, powoływał się na badania arabskiego uczonego Al-Battānīego¹².

Średniowieczni uczeni arabscy mieli ogromny wpływ na rozwój wiedzy w Europie, a tym samym w Polsce. Widoczne jest to nie tylko w geografii – relacje arabskich podróżników i kupców są źródłem wiedzy nie tylko dla polskich historyków, ale także w matematyce, na przykład w przekazaniu podstaw algebry i geometrii czy cyfrach arabskich, które w Polsce po raz pierwszy pojawiły się w zapisach z czasów Kazimierza Wielkiego w XIV w.¹³, następnie w filozofii – tłumaczenie dzieł starożytnych filozofów

⁵ Tadeusz Lewicki, *Polska i kraje sąsiednie w świetle „Księgi Rogera” geografę arabskiego z XII w. al-Idrīsīego*, cz. 1, PAU, Kraków 1945, s. VII.

⁶ T. Lewicki, *Polska i kraje sąsiednie...*, op. cit., s. 137.

⁷ Tadeusz Lewicki, *Znajomość krajów i ludów Europy u pisarzy arabskich w IX i X w.*, „Slavia Antiqua” 1961, t. 8, s. 67.

⁸ J. Głuski, op. cit., s. 3.

⁹ Ibidem, s. 6.

¹⁰ Katarzyna Pachniak, *Nauka i kultura muzułmańska i jej wpływ na średniowieczną Europę*, Trio, Warszawa 2010.

¹¹ J. Głuski, op. cit., s. 6; J. Piotrowski, op. cit., s. 5.

¹² T. Lewicki, *Polska i kraje sąsiednie...*, op. cit., s. 27.

¹³ Stanisław Wielgus, *Średniowieczna filozofia i nauka islamska oraz jej wpływ na filozofię i naukę zachodnią*, s. 18, http://katedra.uksw.edu.pl/awicenna/sredn_filozofia_i_nauka_islamska.pdf [18.10.2017].

jak Arystoteles czy Platon na język arabski uratowało je od zapomnienia, astronomii, czego dowodem są nazwy gwiazd i gwiazdozbiorów pochodzenia arabskiego, medycynie, m.in. *Kanon medycyny* Awicenny, przetłumaczony na język łaciński był podstawowym podręcznikiem na europejskich uczelniach medycznych, w tym na Akademii Krakowskiej do XVII w., czy chemii i alchemii – w tej dziedzinie pozostawili m.in. terminy techniczne, jak np. alkali, alkanna czy alkohol¹⁴. Pożytki z wiedzy arabskich i arabskojęzycznych uczonych w polskiej nauce są nie do przecenienia.

Wśród europejskich rycerzy, którzy w średniowieczu uczestniczyli w wyprawach krzyżowych, byli także Polacy: dwaj synowie Bolesława Krzywoustego – książę krakowski Władysław II i książę sandomierski Henryk, wielmoża małopolski Jaksza z Miechowa oraz (prawdopodobnie) Władysław Odonic, książę kaliski¹⁵. Na potrzeby wypraw krzyżowych zbierano dziesięciny w całym świecie chrześcijańskim, w tym także w Polsce¹⁶.

Oprócz wypraw krzyżowych, Ziemia Święta była dla wielu Polaków celem peregrinacji, od XII wieku do dziś. Wśród udokumentowanych przypadków jednym z pierwszych Europejczyków, którzy przeszli na islam był Polak. Rycerz Jan Winke wyruszył z Krakowa do Palestyny na pielgrzymkę w 1446 roku, przeszedł na islam i do Polski już nigdy nie wrócił¹⁷. Ewentualne korzyści z podróży tych pojedynczych pielgrzymów rozpatrywać należy z perspektywy zaspokajania indywidualnych potrzeb duchowych.

Kontakty polsko-arabskie, od średniowiecza do chwili obecnej, oprócz pielgrzymek łączą się głównie z handlem. Znajdowane na terenie Polski i krajów sąsiedzkich monety kufickie stanowią „dobite świadectwo istnienia stosunków handlowych pomiędzy tymi obszarami a krajami arabskimi w IX–XI w.”¹⁸. We wczesnym średniowieczu, kiedy polski rynek pieniężny dopiero się kształtował, środkiem płatniczym w Polsce było różnopościowe srebro pochodzenia nie tylko zachodnioeuropejskiego, ale i arabskiego¹⁹. Srebro (w postaci monet arabskich i ozdób – także pełniących funkcję środka wymiany) było we wczesnym średniowieczu głównym przedmiotem eksportu muzułmańskiego wschodu do Europy²⁰. Oprócz dirhamów na tereny polskie przywożono przyprawę: pieprz, imbir, goździki, tkaniny jedwabne i wełniane, szklane paciorki i naczynia, słodczyce, suszone owoce i uzbrojenie²¹. Po raz pierwszy pojawiły się zatem korzyści materialne z pośredniego kontaktu ze światem arabskim.

Jeśli chodzi o wizerunek mieszkańców krajów arabskich, w tym muzułmanów, można zaobserwować, że średniowieczne chrześcijaństwo dostarczało przykładów postaw stygmatyzujących, a stereotyp Murzyna jako diabła przetrwał, w zmodyfikowanej formie, do czasów współczesnych²². W efekcie zetknięcia się Europejczyków z „prymitywny-

¹⁴ Marek M. Dziekan, *Dzieje kultury arabskiej*, PWN, Warszawa 2008, s. 244–250.

¹⁵ Stanisław Korwin-Pawłowski, *Stosunki Polski z Ziemią Świętą*, PAX, Warszawa 1958, s. 37.

¹⁶ Marian Biskup, *Historia dyplomacji polskiej*, t. 1., PWN, Warszawa 1980, s. 192.

¹⁷ S. Korwin-Pawłowski, op. cit., s. 61.

¹⁸ Maria Czapkiewicz, Władysław Kubiak, Tadeusz Lewicki, *Niektóre wiadomości o monetach kufickich z VIII–XI w. znajdujących na ziemiach polskich*, „Zapiski archeologiczne” 1956, z. 8, s. III.

¹⁹ Agnieszka Felczak, Dorota Malarczyk, Sylwia Małachowska, *Skarb monet i ozdób z X wieku z Obry Nowej*, „Wiadomości Numizmatyczne” 1997, R. XLI, z. 1–2 (159–160), s. 1.

²⁰ Franciszek Kmietowicz, *Drogi napływu srebra arabskiego na południowe wybrzeża Bałtyku i przynależność etniczna jego nosicieli*, „Wiadomości Numizmatyczne” 1968, R. XII, z. 2, s. 65.

²¹ Tadeusz Lewicki, *Handel Samanidów ze wschodnią i środkową Europą*, „Slavia Antiqua” 1972, R. XIX, s. 16–17.

²² Mirosław Sobecki, *Rasizm i antysemityzm a tożsamość kulturowa*, w: Jerzy Nikitorowicz (red.), *Patriotyzm i nacjonalizm. Ku jakiej tożsamości kulturowej?*, IMPULS, Kraków 2013, s. 66–67.

mi” ludami podczas zamorskich wypraw powstał obraz świata, według którego istnieje niewzruszony porządek kultur, a biali Europejczycy zajmują miejsce najwyższe, przed ludami azjatyckimi i Afrykanami. Był to światopogląd propagowany przez największe umysły nowożytne, w tym m.in. przez Davida Hume’a, Immanuela Kanta, Voltaire’a czy Johna Locke’a, na nim też oparta była teoria ewolucji Karola Darwina²³.

Od późnego średniowiecza, w okresie od ok. XVI do początków XX wieku, świat arabski wchodził w skład Imperium Osmańskiego, wówczas kultura arabska przesączała się do Polski za pośrednictwem Turcji. Z Polski na wschód prowadziły liczne drogi handlowe, a naturalnymi łącznikami ze światem muzułmańskim byli zamieszkujący Rzeczpospolitą Karaimi, Ormianie i Tatarzy, zatem nadal podstawowy profit z wzajemnych kontaktów stanowiły korzyści handlowe. Popularne w Polsce były zwłaszcza tkaniny i sukna z terenów arabskich, w tym z Bagdadu, Aleppo czy Damaszku, broń – najpopularniejsze wśród szabli były demeszki, której jedną z odmian zwano karabelą prawdopodobnie od nazwy miasta Karbala w Iraku, gdzie je pierwotnie produkowano, mydło arabskie oraz przyprawy indyjskie. Z Egiptu sprowadzano też szmaragdy, a kosztowne perły z wybrzeży Bahrajnu i Kataru. Z Turcji do Polski importowano też m.in. kadzidła z Półwyspu Arabskiego, egipski barwnik niebieski (indygo) oraz jemeńską kawę. W przeciwnym kierunku zachodził transfer osób, niewolników – jednak jakie były rozmiary nielegalnego handlu żywym towarem, uprawianego przez przemytników między Rzeczpospolitą a Imperium Osmańskim w XVI w., nie dowiemy się prawdopodobnie nigdy, bowiem pisanych śladów pozostało niewiele²⁴.

Bezpośrednie kontakty polsko-arabskie przynosiły nie tylko korzyści, ale i straty. Ich podstawowym i głównym deficytem było opóźnienie w eksploracji świata arabskiego. Europejczycy z krajów zachodnich byli pierwsi i szybsi – podróże Polaków pozostały nieliczne. W czasach nowożytnych ponownie pielgrzymki i kwestie religijne pozostały głównym, choć nie jedynym, motywem podróży Polaków na Bliski Wschód (m.in. do Ziemi Świętej). Część relacji z podróży została opublikowana, lecz wiele z nich czeka jeszcze na opracowanie. Stanowią one dziedzictwo polskiej nauki i kultury.

Według Jana Reychmana przyczynami podróży Polaków do świata arabskiego były m.in.: 1) pielgrzymki, m.in. w XVI wieku – brat Anzelm, Jan Goryński, Mikołaj Krzysztof Radziwiłł „Sierotka”²⁵, Andrzej Tęczyński, Jan Tarnowski²⁶; w XVII wieku pielgrzymów było niewielu, natomiast w XVIII w. rozpoczęły się liczne pielgrzymki do Rzymu; do Ziemi Świętej wyprawiali się zakonnicy np. o. Hieronim Lisowski²⁷; na początku XIX wieku – m.in. Adam Potocki, Stanisław Tarnowski, hrabia Michał Tyszkiewicz; w drugiej połowie XIX wieku – ks. Feliks Gondek²⁸;

²³ Paul Scheffer, *Druza ojczyzna. Imigranci w społeczeństwie otwartym*, przeł. E. Jusewicz-Kalter, Wydawnictwo Czarne, Wołowiec 2010, s. 326–333.

²⁴ Andrzej Dziubiński, *Na szlakach Orientu. Handel między Polską a Imperium Osmańskim w XVI–XVIII wieku*, FnRNP, Wrocław 1997.

²⁵ Jan Czubek, *Mikołaja Krzysztofa Radziwiłła peregrynacja do Ziemi Świętej (1582–1584)*, PAU, Kraków 1925, s. V–VI.

²⁶ Andrzej Dziubiński, *Stosunki dyplomatyczne polsko-tureckie w latach 1500–1572 w kontekście międzynarodowym*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2005.

²⁷ Jan Stanisław Bystroń, *Polacy w Ziemi Świętej, Syrii i Egipcie 1147–1914*, Księgarnia Geograficzna „Orbis”, Kraków 1929, s. 55.

²⁸ Jan Reychman, *Podróżnicy polscy na Bliskim Wschodzie w XIX w.*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1972, s. 131–142.

- 2) zakup koni i idee romantyzmu, od końca XVIII wieku – ród Sanguszków; hrabia Juliusz Dzieduszycki; Wacław Rzewuski²⁹;
- 3) idee orientalizmu, od XIX wieku, m.in. Józef Sękowski, Aleksander Chodźko, Józef Kowalewski, Michał Bobrowski, Józef Nepomucen Wiernikowski, Józef Sułkowski; na arabskim wschodzie byli też inni badacze, m.in.: Antoni Muchliński, Ignacy Pietraszewski, Karol Załuski, Aleksander Jabłonowski, Karol Lanckoroński, a Jan Grzegorzewski pisał o Arabii Południowej, więc możliwe, że tam przebywał, choć są co do tego wątpliwości³⁰. Podobnie więc do tego jak w przeszłości podróżnicy arabscy opisywali kraje, w których nigdy nie byli, tak postępowali także podróżnicy polscy;
- 4) łowy – Karol Brzozowski, Leopold Starzeński³¹;
- 5) emigracja polityczna po powstaniu listopadowym, m.in. w służbie egipskiej – gen. Henryk Dembiński, dr Gustaw Haage, mjr Ludwik Bystrzanowski, a później tureckiej – dr Józef Kromer, gen. Józef Bem³², Piotr Adamowicz, Karol Brzozowski³³. W wieku XIX i na początku XX stulecia pracowało w krajach arabskich wielu Polaków-emigrantów, którzy choć byli w służbie tureckiej, to działali na rzecz rozwoju cywilizacyjnego i dobrobytu ludności arabskiej³⁴. Polscy podróżnicy odnieśli ze swoich podróży korzyści raczej indywidualne. W skali Polski największym pożytkiem był rozwój hodowli koni arabskich.

Olbrzymie obszary Półwyspu Arabskiego były poza zasięgiem polskich podróżników, choć w tych czasach ziemie te stawały się coraz częściej polem poszukiwawczym wielkich europejskich naukowców: geografów, archeologów, arabistów i etnografów. Ich ekspedycje w drugiej połowie XIX wieku były sponsorowane przez majątne towarzystwa naukowe bogatych krajów kapitalistycznych, możnych mecenasów, a czasem nawet same państwa i ich władze. Polscy badacze nie mieli wsparcia, dlatego podróże do krajów arabskich w tym okresie są białą plamą w historii polskich wypraw. Żaden z Polaków nie kultywował tradycji po Rzewuskim, nikt też nie dotarł dalej na tereny pustynne i nie podjął poszerzonych badań terenowych³⁵.

W okresie międzywojennym pomimo barier stwarzanych przez mocarstwa kolonialne Polska prowadziła wymianę handlową z większością krajów arabskich. Była ona skoncentrowana głównie na Libanie, Syrii, Algierii, Iraku, Maroku i Tunezji. Z powodu utrudnień ze strony władz kolonialnych, które starały się utrzymać swój monopol w handlu z podporządkowanymi sobie państwami, handel z Polską nie mógł przybrać szerszych rozmiarów. Poza tym Polska, po wieloletniej niewoli, była państwem słabo rozwiniętym gospodarczo, zatem nie mogła zaoferować krajom arabskim wysoko przetworzonych wyrobów przemysłowych, których potrzebowały. We wzajemnej wymianie dominowały

²⁹ Powodem podróży Rzewuskiego była nie tylko chęć nabycia rasowych koni, lecz również chęć poznania Orientu. Był to początek epoki romantyzmu i fascynacji Orientem. Wówczas świat arabski zaczął przyciągać poetów, myślicieli i podróżników, którzy poszukiwali egzotyki, uroku pustynnego życia i doszukiwali się w Beduinach ideału wolności. *Ibidem*, s. 91–134.

³⁰ *Ibidem*, s. 135–144.

³¹ *Ibidem*, s. 143.

³² *Ibidem*, s. 67–224.

³³ J.S. Bystroń, *op. cit.*, s. 231–240.

³⁴ *Ibidem*, s. 17.

³⁵ J. Reychman, *op. cit.*, s. 144–145.

półfabrykaty, surowce i artykuły spożywcze³⁶. Polska jako partner handlowy arabskiego świata zajmowała bardzo daleką pozycję pomimo funkcjonowania polskich placówek w Kairze, Aleksandrii, Bagdadzie, Bejrucie, Tunisie, Oranie, Casablance i Algierze oraz mimo wysiłków ze strony handlowców³⁷.

W tym okresie organizowano nieliczne wyprawy polskich muzułmanów (Tatarów) do świata arabskiego. Podróżowali tam m.in. Olgierd Najman Mirza Kryczyński, Leon Najman Murza Kryczyński i imam Jakub Szynkiewicz³⁸ oraz przedstawiciele polskich władz (w tym np. marszałka Józefa Piłsudskiego)³⁹. Jeśli chodzi o podróże i migracje arabskie do Polski w tym okresie to w 1939 roku w Warszawie mieszkało tylko sześciu Arabów – czterech Egipcjan, których w przedwojennej Warszawie nie uznawano za Arabów, bliżej nieokreślony mag oraz powszechnie lubiany muzyk jazzowy ‘Abd Al-qāder El H‘ueri z Omanu. Trzech Egipcjan było pracownikami poselstwa, a czwarty – Alex Craissati, był importerem drewna polskiego⁴⁰.

W okresie II wojny światowej tysiące Polaków znalazło się na ziemiach arabskich – walcząc o „wolność waszą i naszą” z faszyzmem. Uformowana w 1940 roku na terenach Syrii Samodzielna Brygada Strzelców Karpackich dzielnie broniła aż do końca 1941 roku libijskiej twierdzy w Tobruku, a w 1942 roku na tereny Bliskiego Wschodu przeszło 115 tysięcy polskich żołnierzy, tworząc Armię Polską na Wschodzie pod dowództwem generała Władysława Andersa. W efekcie groby kilkunastu tysięcy Polaków, którzy polegli w walkach II wojny światowej znajdują się na terenach wielu krajów arabskich⁴¹. Był to pierwszy kontakt kulturowy polsko-arabski na masową skalę.

Okres po II wojnie światowej to lata rozkwitu współpracy polsko-arabskiej – i dla Polski, i dla większości krajów arabskich są to pierwsze lata niepodległości oraz okres obopólnych korzyści handlowych, kulturalnych i naukowych, zwłaszcza lata 70. i 80. XX w. To czas wzmożonych wizyt dyplomatycznych oraz otwierania kolejnych polskich placówek konsularnych w krajach arabskich i arabskich przedstawicielstw w Polsce, podpisywania bilateralnych umów o współpracy, w ramach których m.in. Polacy pracowali w krajach arabskich. Polskie firmy uczestniczyły w przedsięwzięciach infrastrukturalnych: w budowie portów, dróg, linii telekomunikacyjnych i kolejowych oraz w budownictwie. Pracowali tam polscy inżynierowie, naukowcy i robotnicy⁴², a do Polski przyjeżdżali kształcić się obywatele państw arabskich. Wówczas podróże do krajów arabskich stały się znacznie łatwiejsze, gdyż Polska podpisywała z nimi umowy o regularnej bądź cywilnej komunikacji lotniczej, np. z Egiptem w 1956 roku, Irakiem w 1961 roku Libanem – w 1966 roku⁴³.

³⁶ Do wyjątków należy sprzedaż przez Polskę w 1932 roku dużej liczby lokomotyw dla Maroka. J. Głuski, op. cit., s. 20–21; J. Piotrowski, op. cit., s. 8.

³⁷ J. Głuski, op. cit., s. 22.

³⁸ Piotr Borawski, Aleksander Dubiński, *Tatarzy polscy. Dzieje, obrzędy, legendy, tradycje*, Iskry, Warszawa 1986, s. 155–158.

³⁹ Ali Miśkiewicz, *Tatarzy polscy 1918–1939*, PIW, Warszawa 1990, s. 146.

⁴⁰ Jerzy S. Majewski, *Ulice Mekki i Medyny*, „Gazeta Wyborcza”, <http://wyborcza.pl/1,94900,1244226.html>, [18.10.2017].

⁴¹ J. Piotrowski, op. cit., s. 9; J. Głuski, op. cit., s. 23.

⁴² M.in. Andrzej Kapiszewski, Wojciech Bożek, *Polacy i Polonia w krajach arabskich w połowie XX wieku*, „Przegląd Polonijny” 2001, R. 27, z. 1, s. 29–43; Jacek Knopek, *Napływ kadr naukowo-technicznych do Afryki Północnej a stosunki Polski z krajami arabskimi po II wojnie światowej*, „Studia polonijne” 2002, t. 23, s. 79–100.

⁴³ *Stosunki dyplomatyczne Polski 1944–1979r. Informator*, t. V, Wydawnictwa Akcydensowe, Warszawa 1982, s. 128–129.

Kształcenie arabskich studentów na polskich uczelniach oraz praktyki studenckie, studia dyplomowe i podyplomowe były najważniejszą dziedziną we współpracy naukowo-technicznej pomiędzy PRL a krajami arabskimi, jako że państwa arabskie cierpiały na poważne niedostatki wykwalifikowanych kadr. Z tego samego powodu do krajów arabskich wysyłani byli polscy specjaliści⁴⁴. Ogólna liczba studentów i doktorantów z krajów arabskich np. w roku akademickim 1987/88 była szacowana na ponad 2,5 tysiąca⁴⁵. Z kolei w krajach arabskich (Syria, Egipt, Sudan) w 1956 roku polscy archeolodzy pod kierownictwem prof. Kazimierza Michałowskiego rozpoczęli wykopaliska, a odkrycia polskich zespołów stanowiły znaczenie nie tylko dla światowej nauki, ale rewidowały wiele istniejących wówczas poglądów co do przeszłości Bliskiego Wschodu⁴⁶. W rezultacie archeologicznych badań ratunkowych polskie muzea pozyskiwały (i nadal pozyskują na zasadzie partaży) cenne starożytne zabytki.

Współpraca z krajami arabskimi po 1989 roku jest bardziej zdywersyfikowana i zindywidualizowana. Najbardziej dynamiczne relacje łączą Polskę z Katar, Kuwejt, Zjednoczonymi Emiratami Arabskimi, Arabią Saudyjską, Marokiem i Tunezją⁴⁷, a obecność Polaków w tych państwach i obywatele państw arabskich w Polsce stała się bardziej powszechna. Dwustronne wizyty dyplomatyczne trwają po dziś dzień, a od transformacji ustrojowej Polski kraje zamieszkiwane przez Arabów dodatkowo stały się dla Polaków celem wyjazdów turystycznych i kontaktów biznesowych⁴⁸.

Obecnie w Polsce nadal kształcą się arabscy studenci, choć jest ich mniej, goszczą biznesmeni, pracownicy ambasad oraz turyści z państw arabskich. Mieszka tu także niewielka diaspora arabska, złożona głównie z byłych studentów, którzy po studiach zawarli związki małżeńskie z Polkami i pozostali w Polsce – jest to tzw. stara arabska diaspora. W jej skład wchodzi głównie lekarze, inżynierzy, przedsiębiorcy, którzy swoją indywidualną pracą przynoszą korzyści Polsce, jednak ich potencjał w celu intensyfikacji polsko-arabskiej współpracy nie jest wykorzystywany⁴⁹. Nie wykorzystano też faktu, że tysiące arabskich absolwentów polskich uczelni powróciło do swoich krajów. W większości nie utrzymywano wzajemnych więzi, a wielu z nich zrobiło kariery w biznesie, administracji bądź dyplomacji⁵⁰. Przemysław Gasztold-Seń stawia pytanie, czy niewykorzystanie potencjału arabskich studentów nie jest straconą szansą dla Polski⁵¹. Zwrócił on także uwagę na znaczną liczbę polsko-arabskich małżeństw zawieranych w tamtym okresie. Wiele z nich było krótkotrwałych, ale niemało jest takich, które przetrwały próbę czasu, a niekiedy i długiej rozłąki. Część z takich rodzin wyprowadziła się na Bliski Wschód i do Afryki Północnej, czego dowodem jest m.in. skład Polonii w arabskich państwach, którą do dziś w większości stanowią kobiety⁵². Aktywizacja tej grupy również mogłaby przynieść Polsce wymierne korzyści np. naukowo-handlowe.

⁴⁴ J. Głuski, op. cit., s. 85–93.

⁴⁵ J. Piotrowski, op. cit., s. 53–56.

⁴⁶ J. Głuski, op. cit., s. 94–96.

⁴⁷ www.msz.gov.pl [10.01.2017]

⁴⁸ Szerzej: A. Kapiszewski, W. Bożek, op. cit.

⁴⁹ M. Switat, *Spoleczność arabska w Polsce. Stara i nowa diaspora*, Dialog, Warszawa 2017.

⁵⁰ Ewa Winnicka, *Przystanek Jelonki*, „Polityka” 2000, nr 48.

⁵¹ Przemysław Gasztold-Seń, *Arabscy studenci w Warszawie po 1956 r.*, w: *Cudzoziemcy w Warszawie 1945–1989: studia i materiały*, Patryk Pleskot (red.), IPN, Warszawa 2012.

⁵² P. Gasztold-Seń, op. cit., s. 65–66.

Natomiast pobyt arabskich studentów przynosił Polsce wymierne korzyści finansowe. Poprzednie władze traktowały kształcenie cudzoziemców jako działalność charytatywną wynikającą z pobudek ideowo-politycznych, tj. wspierania „sił postępowych”, aby ukształtować nową inteligencję i usunąć niedobór wysokokwalifikowanych kadr⁵³. Niemniej jednak, jak twierdzi Michał Chilczuk, władze PRL na studentach zarabiała, np. w roku 1985 przychody z tytułu odpłatności dewizowej na studia wyniósł 4 mln dolarów⁵⁴. Także obecnie, choć studentów z krajów arabskich jest znacznie mniej, niż w poprzednim ustroju, ich kilkuletni pobyt w Polsce podczas studiów jest źródłem dochodu dla wyższych szkół i uczelni, które zaczynają coraz bardziej odczuwać skutki krajowego niżu demograficznego⁵⁵. Studenci nie są źródłem dochodów jedynie sektora edukacyjnego, ich pobyt w danym mieście wspomaga też lokalny rynek usług. Zdają sobie z tego sprawę np. w Olsztynie – kiedy saudyjscy studenci wyjechali z miasta, mieszkańcy dążyli do jak najszybszego przywrócenia arabskich studentów i zwiększenia ich liczby, bo dla nich nieobecność Saudyjczyków oznaczała straty. Studenci z Arabii Saudyjskiej byli jednymi z bogatszych klientów korporacji taksówkowych, agencji nieruchomości, lokali gastronomicznych, sklepów z AGD, itp.⁵⁶

Sporadyczność bezpośrednich kontaktów polsko-arabskich sprawia, że postrzeganie mieszkańców krajów arabskich przez Polaków jest efektem w głównej mierze przeniesienia retoryki zachodniej, choć kontakty Zachodu ze światem arabskim mają zupełnie inną specyfikę i historię – są skutkiem m.in. kolonizacji, ściągania gasterarbeiterów, emigracji zarobkowej oraz uchodźstwa; żadna z tych kwestii nie dotyczy stosunków polsko-arabskich. W latach 70. XX wieku ukazał się *Orientalizm* Edwarda W. Saida, w której autor stwierdził, że orientalizm to europejski twór ideologiczny, który narzucił istniejące do dziś stereotypowe postrzeganie Orientu, zwłaszcza islamu. Said zwrócił uwagę, że „Orient był w dużej mierze europejskim wymysłem; już od starożytności wyobraźnia europejska lokowała tu romanse i awantury, egzotyczne istoty, groźne pejzaże, niezwykle i pamiętne doświadczenia”⁵⁷. Potwierdzeniem tez Saida mogłyby być wypowiedzi polskich podróżników, w tym np. Józefa Sękowskiego, który w XIX wieku skrytykował orientalistów za propagowanie kłamstw o ludności arabskiej, jakoby były to ludy dzikie, podczas gdy część koczowniczych plemion znała pismo, książki, literaturę i sztukę⁵⁸. W tym samym prawie okresie Wacław Rzewuski pisał o naturalności, wolności i prostocie arabskiego życia, pełnego cnót i żywiołowości uczuć, dowodząc, że barwne opowieści o rozpuście w haremach to jedynie wytwór europejskiej fantazji⁵⁹.

Częstsze podróże Polaków do krajów arabskich nie przyczyniły się do wzrostu wiedzy o tym świecie – jej poziom nadal jest znikomy. W większości przypadków są to krótkie wyjazdy wycieczkowe (tylko do kurortów turystycznych), które w niewielkim stopniu przekładają się na zwiększenie zasobu wiadomości o kraju wyjazdu i jego mieszkańcach.

⁵³ E. Winnicka, op. cit., s. 94.

⁵⁴ Michał Chilczuk, *50 lat kształcenia studentów zagranicznych w Polsce*, „Kontakt” 2001, t. 7, nr 1, <http://www.copernicus.org.pl/kontakt/chilczuk.htm>, [7.10.2017].

⁵⁵ Zespół do Spraw Migracji, *Polityka migracyjna Polski – stan obecny i postulowane działania*, MSWiA, Warszawa 2012, s. 132.

⁵⁶ Grzegorz Szydłowski, *Saudyjscy studenci opuścili Olsztyn. Następni przyjadą?*, http://olsztyn.gazeta.pl/olsztyn/1,35189,13048052,Saudyjscy_studenci_opuscili_Olsztyn_Nastepni_przyjada_.html, [20.10.2017].

⁵⁷ Edward W. Said, *Orientalizm*, przeł. W. Kalinowski, PIW, Warszawa 1991, s. 23.

⁵⁸ J. Reychman, op. cit., s. 128.

⁵⁹ Ibidem, s. 111.

W badaniach arabskiej diaspory w Polsce⁶⁰, na prośbę o wymienienie krajów arabskich, polscy respondenci oprócz kilku poprawnych odpowiedzi wymieniali jeszcze m.in. Afganistan, Turcję, Pakistan, Iran, Turkmenistan czy Tadżykistan, czyli kraje muzułmańskie, ale nie arabskie. Prawdopodobnie więc także mieszkańców tych krajów uważają za Arabów⁶¹. Arabowie są myleni z obywatelami np. Iranu, Turcji, Pakistanu i w ten sposób na wizerunek Araba „pracują” także przedstawiciele innych narodowości. Przez to mamy do czynienia z wizerunkiem uproszczonym, w którym wszyscy Arabowie to muzułmanie. W efekcie z powodu islamofobii cierpią też Arabowie-niemuzułmanie.

Ta niewiedza o arabskim świecie potwierdza opinię Perry’ego R. Hinton, zgodnie z którą stereotypy trwają dzięki niedostatecznej wiedzy⁶². Większość osób, które w ww. badaniach cechują antyarabskie lub antymuzułmańskie postawy nigdy w życiu nie spotkała przedstawiciela tej społeczności i nie spotykają się z nimi prywatnie; nie byli nigdy w krajach arabskich (ponad połowa badanych); mylą się przy definicji krajów arabskich; nie znają arabskiej kuchni; spotykają członków społeczności arabskiej przelotnie na ulicy, w sklepie lub restauracji; nie znają małżeństw mieszanych (ponad jedna trzecia), ale brak wiedzy nie przeszkadza im w ocenie kultury czy członków diaspory arabskiej w Polsce.

Na brak wiedzy Polaków o krajach arabskich i mylenie np. mieszkańców Iranu z Arabami, narzekali już arabscy uczestnicy badań socjologicznych przeprowadzonych w 1988 roku. Już wtedy okazało się, że tożsamość arabska była kłopotliwa – słowo „Arab” było już negatywnie nacechowane, więc badani woleli się określać według narodowości lub mówiąc – „nie jestem Arabem, jestem człowiekiem”⁶³.

Historia tworzenia obrazu Arabów w świadomości Polaków jest bardzo interesująca, jakkolwiek jest ona stosunkowo krótka – do późnych lat 60. ubiegłego stulecia „problem arabski” nie istniał i nie wzbudzał zainteresowania socjologów. Przykładowo, Jerzy Szacki badał w 1966 roku stosunek Polaków do innych ras oraz narodów, lecz nie podjął badań dotyczących Arabów⁶⁴. W badaniach z roku 1988 dla większości Polaków Arab był „obcym nieznanym”, z którym kontaktów jest niewiele, lub nie ma ich wcale, a wiedza o nim ograniczona⁶⁵. Wiedzano, że taka grupa istnieje, ale nie funkcjonowała ona w świadomości polskiego społeczeństwa. Jan Nawrocki domniemywa, że obraz Arabów stał się jakby mniej amorficzny dopiero pod koniec lat 60. w związku z wydarzeniami na Bliskim Wschodzie i związaną z nimi propagandą. Badacze doszli do wniosku, że respondenci odczuwają do tej grupy głęboką niechęć, a zapewne i lęk. Arab był zatem postrzegany przez Polaków jako obcy, zły i niebezpieczny⁶⁶. Także inne badania stosunku Polaków do innych narodów wskazują, że Arabowie nie są postrzegani przychylnie⁶⁷.

⁶⁰ M. Swiat, op. cit.

⁶¹ Przykładowo, w jednym przypadku na pytanie – „Czy byłeś kiedykolwiek w kraju arabskim?” odpowiedziano: „Tak, trzy razy – w Turcji” (PN7).

⁶² Perry Roy Hinton, *Stereotypes, Cognition and Culture*, Psychology Press, USA, Canada 2013.

⁶³ Ewa Nowicka, Sławomir Łodziński (red.), *Gość w domu: studenci z krajów Trzeciego Świata w Polsce*, Oficyna Naukowa, Warszawa 1993.

⁶⁴ Jerzy Szacki, *Polacy o sobie i innych narodach*, OBOPiSP, Warszawa 1969.

⁶⁵ Ewa Nowicka, *Swojskość i obcość jako kategorie socjologicznej analizy*, w: Ewa Nowicka (red.), *Swoi i obcy*, Instytut Socjologii, Warszawa 1990, s. 30.

⁶⁶ Jan Nawrocki, *Obraz Arabów*, w: Ewa Nowicka (red.), *Swoi i obcy*, Instytut Socjologii, Warszawa 1990, s. 118–124.

⁶⁷ M.in. badania OBOP: Aleksandra Jasińska-Kania, *Postawy Polaków wobec różnych narodów: sympatie i niechęci*, „Kultura i Społeczeństwo” 1988, nr 4, s. 147–161; Aleksandra Jasińska-Kania, *Zmiany postaw Polaków wobec różnych narodów i państw*, w: Grażyna Gęsicka (red.), *Bliscy i dalecy*,

PODSUMOWANIE

Pomimo ograniczonych kontaktów polsko-arabskich, elementy tej ostatniej kultury przeniknęły do Polski. Świadczą o tym m.in. wpływy arabskie w nauce i języku polskim, arabskie konie i srebro (w tym dirhamy), zabytki z terenów Bliskiego Wschodu i towary handlowe. Z kolei Polacy od średniowiecza podróżowali do świata arabskiego. Wyprawy te miały różnorodny charakter, dobrowolny (pielgrzymki, krucjaty, wyprawy po konie lub inne towary handlowe, na łowy, wyprawy turystyczne, naukowe, odkrywcze, badawcze) bądź była to przymusowa emigracja polityczna. Do świata arabskiego zawitali m.in. polscy pątnicy, rycerze, duchowni, artyści, naukowcy, podróżnicy, publicyści, orientaliści, polityczni emigranci oraz żołnierze, którzy w arabskim świecie pozostawili liczne ślady swojej działalności. Polacy pracowali przy budowie mostów i dróg, łączności, rzemiośle oraz przy podnoszeniu poziomu gospodarczego.

Dopiero od II wojny światowej i w PRL nastąpiła intensyfikacja relacji polsko-arabskich. Pomimo zwiększenia częstotliwości podróży i kontaktów międzykulturowych wizerunek Arabów wśród Polaków jest nadal negatywny i oparty na stereotypach oraz doniesieniach medialnych (przejęcie retoryki z Zachodu niemającej pokrycia w specyfice i historii kontaktów polsko-arabskich), bowiem wiedza o świecie arabskim jest nadal niewielka. Poza tym ocena pojedynczych osób pochodzenia arabskiego jest często tożsama z postrzeganiem Arabów jako całej społeczności. W efekcie negatywnego uogólniania mieszkańców wszystkich krajów arabskich ze względu na ich pochodzenie dochodzi nie tylko do strat indywidualnych, lecz ucierpieć może przede wszystkim kapitał społeczny oraz budżet Polski. Można zaapelować, że oprócz podróży należałoby podjąć również szerokie działania edukacyjne, mające na celu rzetelne poznanie arabskiego świata i jego mieszkańców. Jednak, jak twierdzi Marek M. Dziekan, mało komu chce się podejmować ten wysiłek poznawczy⁶⁸. A mogłoby to przynieść wiele korzyści, wszak stosunki polsko-arabskie mają długą i zasadniczo bezkonfliktową historię, a elementy kultury arabskiej wzbogacają polskie dziedzictwo kulturowe.

BIBLIOGRAFIA

- Biskup Marian (red.), *Historia dyplomacji polskiej*, t. 1., PWN, Warszawa 1980.
- Borawski Piotr, Dubiński Aleksander, *Tatarzy polscy. Dzieje, obrzędy, legendy, tradycje*, Iskry, Warszawa 1986.
- Bystron Jan Stanisław, *Polacy w Ziemi Świętej, Syrii i Egipcie 1147–1914*, Księgarnia Geograficzna „Orbis”, Kraków 1929.
- Chilczuk Michał, *50 lat kształcenia studentów zagranicznych w Polsce*, „Kontakt” 2001, t. 7, nr 1, <http://www.copernicus.org.pl/kontakt/chilczuk.htm>.
- Czapkiewicz Maria, Kubiak Władysław, Lewicki Tadeusz, *Niektóre wiadomości o monetach kufickich z VIII–XI w. znajdujących na ziemiach polskich*, „Zapiski archeologiczne” 1956, z. 8.
- Czubek Jan, *Mikołaja Krzysztofa Radziwiłła peregrynacja do Ziemi Świętej (1582–1584)*, PAU, Kraków 1925.

t. 2, Warszawa 1992, s. 2–231; *Stosunek Polaków do innych narodów. Komunikat z badań*, CBOS, Warszawa 2002–2012.

⁶⁸ Marek M. Dziekan, *Choć się nie znamy, znamy się od dawna. O niektórych epizodach z dziejów kontaktów międzykulturowych Europy Środkowej i Bliskiego Wschodu*, w: Robert Kusek, Joanna Sanetra-Szeliga (red.), *Czy Polska leży nad Morzem Śródziemnym?*, MCK, Kraków 2012, s. 157.

- Dziekan Marek M., *Choć się nie znamy, znamy się od dawna. O niektórych epizodach z dziejów kontaktów międzykulturowych Europy Środowej i Bliskiego Wschodu*, w: Robert Kusek, Joanna Sanetra-Szeliga (red.), *Czy Polska leży nad Morzem Śródziemnym?*, MCK, Kraków 2012.
- Dziekan Marek M., *Dzieje kultury arabskiej*, PWN, Warszawa 2008.
- Dziubiński Andrzej, *Na szlakach Orientu. Handel między Polską a Imperium Osmańskim w XVI–XVIII wieku*, FnRNP, Wrocław 1997.
- Felczak Agnieszka, Malarczyk Dorota, Małachowska Sylwia, *Skarb monet i ozdób z X wieku z Obrzy Nowej*, „Wiadomości Numizmatyczne” 1997, R. XLI, z. 1–2.
- Gasztold-Señ Przemysław, *Arabscy studenci w Warszawie po 1956 r.*, w: Patryk Pleskot (red.), *Cudzoziemcy w Warszawie 1945–1989: studia i materiały*, IPN, Warszawa 2012.
- Głuski Jacek, *Stosunki polsko-arabskie po II wojnie światowej*, PISM, Warszawa 1973.
- Hinton Perry R., *Stereotypes, Cognition and Culture*, Psychology Press, USA, Canada 2013.
- Jasińska-Kania Aleksandra, *Postawy Polaków wobec różnych narodów: sympatie i niechęci*, „Kultura i Społeczeństwo” 1988, nr 4.
- Jasińska-Kania Aleksandra, *Zmiany postaw Polaków wobec różnych narodów i państw*, w: Grażyna Gęsicka (red.), *Bliscy i dalecy*, Instytut Socjologii, Warszawa 1992.
- Kapiszewski Andrzej, Bożek Wojciech, *Polacy i Polonia w krajach arabskich w połowie XX wieku*, „Przegląd Polonijny” 2001, R. 27, z. 1.
- Kmiotowicz Franciszek, *Drogi naphywu srebra arabskiego na południowe wybrzeża Bałtyku i przynależność etniczną jego nosicieli*, „Wiadomości Numizmatyczne” 1968, R. XII, z. 2.
- Knopek Jacek, *Napływ kadr naukowo-technicznych do Afryki Północnej a stosunki Polski z krajami arabskimi po II wojnie światowej*, „Studia polonijne”, 2002, t. 23, s. 79–100.
- Korwin-Pawłowski Stanisław, *Stosunki Polski z Ziemią Świętą*, PAX, Warszawa 1958.
- Lewicki Tadeusz, *Handel Samanidów ze wschodnią i środkową Europą*, „Slavia Antiqua” 1972, R. XIX.
- Lewicki Tadeusz, *Polska i kraje sąsiednie w świetle „Księgi Rogera” geografę arabskiego z XII w. al-Idrīsīego*, cz. 1, PAU, Kraków 1945.
- Lewicki Tadeusz, *Znajomość krajów i ludów Europy u pisarzy arabskich w IX i X w.*, „Slavia Antiqua” 1961, t. 8.
- Lewicki Tadeusz, *Źródła arabskie do dziejów Słowiańszczyzny*, t. 1, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1956.
- Majewski Jerzy S., *Ulice Mekki i Medyny*, „Gazeta Wyborcza”, dostępne w: <http://wyborcza.pl/1,94900,1244226.html>.
- Miśkiewicz Ali, *Tatarzy polscy 1918–1939*, PIW, Warszawa 1990.
- Nawrocki Jan, *Obraz Arabów*, w: Ewa Nowicka (red.), *Swoi i obcy*, Instytut Socjologii, Warszawa 1990.
- Nowicka Ewa, *Swojskość i obcość jako kategorie socjologicznej analizy*, w: Ewa Nowicka (red.), *Swoi i obcy*, Instytut Socjologii, Warszawa 1990.
- Nowicka Ewa, Łodziński Sławomir (red.), *Gość w dom: studenci z krajów Trzeciego Świata w Polsce*, Oficyna Naukowa, Warszawa 1993.
- Pachniak Katarzyna, *Nauka i kultura muzułmańska i jej wpływ na średniowieczną Europę*, Collegium Civitas, Warszawa 2010.
- Piotrowski Jerzy, *Stosunki Polski z krajami arabskimi*, PISM, Warszawa 1989.
- Reychman Jan, *Podróżnicy polscy na Bliskim Wschodzie w XIX w.*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1972.
- Said Edward W., *Orientalizm*, przeł. Witold Kalinowski, PIW, Warszawa 1991.
- Scheffer Paul, *Druga ojczyzna. Imigranci w społeczeństwie otwartym*, przeł. Ewa Jusewicz-Kalter, Wydawnictwo Czarne, Wołowiec 2010.
- Skowron-Nalborczyk Agata, *Orient w oczach Sarmatów*, „Polityka. Pomocnik Historyczny” 2011, nr 11.
- Sobecki Mirosław, *Rasizm i antysemityzm a tożsamość kulturowa*, w: Jerzy Nikitorowicz (red.), *Patriotyzm i nacjonalizm. Ku jakiej tożsamości kulturowej?*, Impuls, Kraków 2013.
- Stosunek Polaków do innych narodów. Komunikat z badań*, CBOS, Warszawa 2002–2012.
- Stosunki dyplomatyczne Polski 1944–1979 r. Informator*, t. V, Wydawnictwa Akcydensowe, Warszawa 1982.

Switat Mustafa, *Spolecność arabska w Polsce. Stara i nowa diaspora*, Dialog, Warszawa 2017.

Szacki Jerzy, *Polacy o sobie i innych narodach*, OBOPiSP, Warszawa 1969.

Szydłowski Grzegorz, *Saudyjscy studenci opuścili Olsztyn. Następni przyjadą?*, http://olsztyn.gazeta.pl/olsztyn/1,35189,13048052,Saudyjscy_studenci_opuscili_Olsztyn__Nastepni_przyjada_.html.

Wielgus Stanisław, *Średniowieczna filozofia i nauka islamska oraz jej wpływ na filozofię i naukę zachodnią*,

http://katedra.uksw.edu.pl/awicenna/sredn_filozofia_i_nauka_islamska.pdf.

Winnicka Ewa, *Przystanek Jelonki*, „Polityka” 2000, nr 48.

Zespół do Spraw Migracji, *Polityka migracyjna Polski – stan obecny i postulowane działania*, MSWiA, Warszawa 2012, www.msz.gov.pl.

CISZA ZARYGŁOWANEGO MIASTA. O PEJZAŻU DŹWIĘKOWYM JEROZOLIMY W PROZIE AMOSA OZA*

ABSTRACT: The aim of this article is to analyze Jerusalem's soundscape as depicted in the works of the Israeli writer Amos Oz, employing the notion of a "soundscape" created by the Canadian musicologist R. Murray Schafer and developed within the interdisciplinary field of "sound studies". Oz's literary vision of Jerusalem refers mainly to the period of the riots and armed attacks in the 1940s, as well as to the later division of this city that lasted until 1967. The most distinctive and most often presented sounds, the so called soundmarks, in Oz's prose create the specific character of Jerusalem and its identity as distinct from the rest of Israel. It is depicted as an outlying, gloomy and "distrustful" city that is overwhelmed with fear. The sounds of nature, such as reverberations of wind or voices of wild and domestic animals (howling of jackals, barking of dogs or caterwauling of cats) merge with the sounds belonging to the sphere of culture (clangour of bells, tunes of the piano), as well as with those of firings and explosions. Because of the lack of noise generated by cars, the soundscape of Jerusalem is typical of rustic spaces rather than of the spaces of other modern cities: all sounds, even the most low-keyed rustles and humming, are audible in its dominant silence.

KEYWORDS: soundscape, Jerusalem, Israeli literature, Amos Oz's writings

CECHY JEROZOLIMSKIEJ AUDIOSFERY W UTWORACH AMOSA OZA

Literacki zapis jerozolimskiej audiosfery, czyli charakterystycznego dla tego miasta środowiska dźwiękowego¹, pojawia się w wielu powieściach oraz opowiadaniach Amosa Oza. W takich utworach jak *Michael szeli* [„Mój Michał”], 1968; *Hamacaw haszliszi* [„Fima”; dosł. ‘trzeci stan’], 1991; *Panter bamartef* [„Pantera w piwnicy”], 1995; *Sipur al ahawa wechoszech* [„Opowieść o miłości i mroku”], 2002; *Har haeca hara'a* [„Wzgórze

* Artykuł przygotowany na podstawie referatu wygłoszonego podczas Ogólnopolskiej Konferencji Naukowej „Poetyki doświadczenia przestrzennego”, zorganizowanej w dniach 8–9 czerwca 2017 r. przez Zakład Teorii i Antropologii Literatury w Instytucie Filologii Polskiej na Uniwersytecie w Białymstoku.

¹ Pojęcia pejzażu dźwiękowego oraz audiosfery, choć bywają stosowane wymiennie, różnią się nieco pod względem zakresu znaczeniowego. Podczas gdy audiosfera oznacza istniejące obiektywnie środowisko dźwiękowe (zespół dźwięków charakterystycznych dla danego miejsca), pejzaż dźwiękowy stanowi jednostkową interpretację audiosfery, uwzględniającą „tego, kto słucha”. Innymi słowy, jest – jak wyjaśnia muzykolog i kulturoznawca Robert Losiak – środowiskiem akustycznym „odczuwanym przez człowieka i postrzeganym (ujmowanym, waloryzowanym) w ludzkiej perspektywie”. Robert Losiak, *Malowniczość pejzażu dźwiękowego. O pewnym aspekcie estetycznego doświadczenia audiosfery*, „Teksty Drugie” 2015, nr 5, s. 46. Por. Raymond Murray Schafer, *The Soundscape: Our Sonic Environment and the Tuning of the World*, Destiny Books Rochester, Vermont 1994; Sebastian Bernat (red.), *Dźwięk w krajobrazie jako przedmiot badań interdyscyplinarnych*, Prace komisji krajobrazu kulturowego, t. XI, Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej, Komisja Krajobrazu Kulturowego Polskiego Towarzystwa Geograficznego, Lublin 2008.

Zlej Rady”], 1976 czy *Habsora al-pi Jehuda* [„Judasz”], 2014², Amos Oz kreuje obraz Jerozolimy poczynając od „czasu zamieszek i strzelanin”, jakim był schyłkowy okres Mandatu Brytyjskiego, poprzez lata 50. i 60., kiedy Jerozolima pozostawała miastem przeciętym na pół murem i drutu kolczastego, i strzeżonym po obu stronach – jordańskiej oraz izraelskiej – przez uzbrojonych snajperów³, aż po późniejsze dekady XX stulecia.

Dźwięki, jakie w utworach Amosa Oza kształtują pejzaż dźwiękowy Jerozolimy, czyli specyficzne dla danego obszaru, powszechnie w nim występujące i rozpoznawalne *soundmarks*⁴, nie są reprezentatywne dla nowoczesnych metropolii. Na plan pierwszy wysuwają się bowiem **odgłosy naturalne**: obok wydarzeń słuchowych związanych z takimi zjawiskami atmosferycznymi jak wiatr, deszcz czy burza, występują tutaj głosy zwierząt żyjących w najbliższym i dalszym otoczeniu człowieka (szczekanie psów oraz wrzaski ulicznych kotów mieszają się z wyciem szakali i skowytem lisów, które nocami podchodzą z otaczających miasto, półpustynnych terenów). Podobnie rustykalny charakter nadają tej przestrzeni głosy ptaków występujących głównie na terenach wiejskich (pianie kogutów, nawoływanie puchacza, kukanie kukułki i krakanie wrony) oraz brzęczenie much.

Natomiast spośród sygnałów akustycznych bezpośrednio generowanych przez ludzi, wyróżnić można **dźwięki mowy artykułowane w różnych językach** (nawoływania w jidysz przez handlarzy starzyzną, a także klótnie, łajania i krzyki w tym języku, gardłowe dźwięki arabskiej mowy czy wplatane w dialog słowa rosyjskie albo polskie), **odgłosy fizjologiczne** (zawodzenie, krzyki, jęki, kaszel) oraz **odgłosy kroków**.

Do grupy **dźwięków cywilizacyjnych związanych z rozwojem technologicznym**, a więc generowanych przez ludzi pośrednio, należą z kolei odgłosy silników mechanicznych i pojazdów, pisk opon, warkot motorów, gwizd lokomotywy, a także wybuchy bomb i strzały z broni palnej. Równie często Oz przywołuje **dźwięki należące do sfery kultury**, które ukazują Jerozolimę jako miasto wielu narodów i religii. Śpiew muezina, jękiwa muzyka arabska oraz zakorzenione w pejzażu fonicznym Jerozolimy bicie dzwo-

² Cytowane fragmenty prozy Amosa Oza w polskim przekładzie zaczerpnięte zostały z następujących wydań: *Mój Michał*, przeł. z ang. Urszula Łada-Zabłocka, Czytelnik, Warszawa 1991 (dalej używam skrótu: MM); *Opowieść o miłości i mroku. Powieść autobiograficzna*, przeł. z hebr. Leszek Kwiatkowski, Muza, Warszawa 2005 (dalej: OMM); *Czarownik swojego plemienia. Eseje*, wybór i przeł. z ang. Danuta Sękalska, posłowie Stefan Bratkowski, Prószyński i S-ka, Warszawa 2004 (w skrócie: Cz SP); *Wzgórze Zlej Rady*, przeł. z hebr. Agnieszka Jawor-Polak, Wydawnictwo Cyklady, Warszawa 2009 (skrót: WZR); *Judasz*, przeł. z hebr. L. Kwiatkowski, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań 2014 (skrót: J). Cyfra podana obok skrótu oznacza numer strony.

³ Na temat Brytyjskiego Mandatu Palestyny, czyli terytorium mandatowego, jakie istniało w latach 1922–1948 na Bliskim Wschodzie zob. *Mandate for Palestine*, w: *Encyclopedia Judaica*, vol. 11, Keter Publishing House, Jerusalem 1972, s. 862. Podczas Wojny o Niepodległość w 1948 r. wojska izraelskie zajęły Zachodnią Jerozolimę, natomiast Wschodnia Jerozolima została zdobyta przez Jordańczyków. Aż do Wojny Sześciodniowej w 1967 r. miasto było przecięte granicą. Po wojnie, w czasie której Izraelczycy zajęli Zachodni Brzeg Jordanu wraz ze Wschodnią Jerozolimą, Izrael połączył obie części miasta. Zob. Jerzy Piotrowski, *Spór o Palestynę*, Wydawnictwo Min. Obrony Narodowej, Warszawa 1983; David K. Shipler, *Arabowie i Żydzi w Ziemi Obiecanej*, z ang. przeł. Jerzy Jan Górski, Jan Kabat, Witold Nowakowski, „Świat Książki”, Warszawa 2003; https://pl.wikipedia.org/wiki/Wojna_domowa_w_Mandacie_Palestyny [31.01.2017].

⁴ Por. Paul Rodaway, *Sensuous Geographies: Body, Sense and Place*, Routledge, London, New York 1994, s. 87–88.

nów, będące także stałym elementem europejskiego krajobrazu dźwiękowego, mieszają się z muzyką klasyczną, jaka płynie z dzielnic zamieszkałych przez aszkenazyjskich Żydów.

Symptomatyczną cechą jerozolimskiej audiosfery w utworach Oza jest brak szumu aut, czyli dominującego składnika warstwy fonicznej współczesnej przestrzeni miejskiej. Ów szerokopasmowy szum, który przytłumia pojedyncze sygnały akustyczne i sprawia, że „ginie perspektywa. Wszystkie dźwięki dochodzą z bliska”⁵, współtworzy charakterystyczny dla miasta, zatłoczony i hałaśliwy pejzaż dźwiękowy – przez kanadyjskiego kompozytora i muzykologa Raymonda Murraya Schafera nazwany pejzażem *lo-fi*. Opisując przestrzeń audialną Jerozolimy, Amos Oz kreuje jednak inny, bliższy naturze pejzaż dźwiękowy *hi-fi*⁶, który cechuje się niewysokim poziomem zakłóceń, a zatem nie zaburza przestrzennej orientacji w środowisku akustycznym i nie ogranicza odczucia rozległości przestrzeni. W literaturze przedmiotu pejzaż *hi-fi* utożsamiany jest ze spokojniejszą niż miasto wsią, z nocą jako porą kojarzoną z uciszaniem odgłosów dnia oraz z czasem historycznym poprzedzającym rewolucję przemysłową, kiedy brak pojazdów silnikowych oznaczał zarazem niższy poziom hałasu⁷.

W wolnym od cywilizacyjnego szumu pejzażu *hi-fi*, podstawę słuchowych zdarzeń stanowi antyteza dźwięku, czyli cisza, pozwalająca na usłyszenie pojedynczych, nawet najlżejszych szelestów i szmerów. Cisza Jerozolimy nie konotuje jednak wyłącznie pozytywnych znaczeń⁸. Generalnie, jak stwierdza muzykolog i kulturoznawca Mariusz Gradowski:

Cisza nie jest stanem naturalnym miasta, nie jest nią krystaliczny pejzaż *hi-fi*. Naturalnym stanem miasta jest hałas, zgiełk, szumy. Nie mamy szans pamiętać tego, co tworzyło pejzaż dźwiękowy zanim pojawiły się samochody, samoloty i tramwaje. To jest nasze środowisko naturalne. W nim wszystko staje się sygnałem ważnym, takim, na który zwraca się uwagę. Jeśli doprowadzić tę myśl do skrajności – [...] wtedy okaże się, że dźwiękowy pejzaż dużego miasta jest – paradoksalnie – pejzażem *hi-fi par excellence*⁹.

W opisach Jerozolimy, jakie przynosi proza Amosa Oza, cisza nasycona zostaje dwójakim znaczeniem, staje się bowiem zarówno dźwiękowym ekwiwalentem zamknięcia, zamierania, obcości i lęku, jak i sygnałem wejścia w wymiar sakralny:

W każdy sobotni wieczór w Jerozolimie ma miejsce swoisty cud: wszystkie dźwięki, nawet hałasy wywołane przez dzieci z podwórka, przez samochody, psy, nawet piosenka w radiu – może Brachy Zefiry? – wtapiają się w ciszę. Nawet krzyki na biegnącej w dół ulicy. Nawet samotna seria z karabinu maszynowego od strony Sanhedrii. Wszystko okrywa

⁵ R. Murray Schafer, *Muzyka środowiska*, przeł. Danuta Gwizdalanka, w: Christoph Cox, Daniel Warner (red.), *Kultura dźwięku: teksty o muzyce nowoczesnej*, Wydawnictwo słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2010, s. 56.

⁶ Ibidem.

⁷ Zob. Tomasz Misiak, *Dźwięk, technologia, środowisko... muzyka? Na pytania odpowiadają Lidia Zielińska, Marek Choloniewski i Krzysztof Knittel*, „Kultura Współczesna” 2012, nr 1, s. 15.

⁸ Na temat ciszy w dzisiejszym świecie pisze norweski podróżnik i filozof, Erling Kagge. Zob. Erling Kagge, *Cisza. Opowieść o tym, dlaczego straciliśmy umiejętność przebywania w ciszy i jak ją odzyskać*, przeł. Iwona Zimmnicka, Muza, Warszawa 2017.

⁹ Mariusz Gradowski, *R. Murray Schafer – pan od przyrody?*, „Glissando”; www.glissando.pl/tekst/r-murray-schafer-pan-od-przyrody-2/ [20.04.2017].

się ciszą. Innymi słowy, w sobotnie wieczór przed zakończeniem szabatu w Jerozolimie panuje cisza idealna. Daleko i blisko rozdzwiają się dzwony kościołów i klasztorów, i też wchłania je cisza. (WZR 182)¹⁰.

Cisza, która najczęściej pojawia się w kontekście określonej pory dnia i roku – zimowej nocy lub chłodnego, jesiennego wieczoru¹¹ – jest ciszą leżącego na skraju pustyni, „zaryglowanego miasta”, które jakby zastyga ze strachu w oczekiwaniu na to, co może się wydarzyć:

Na Jerozolimę spadł gwałtownie zmierzch. W oddali widać było łyse wzgórza, a na nich samotne wieże. Dalekie zbocza usiane były chatami. Zaułki wypełniły cienie i szelesty. Całe miasto uległo bolesnej tęsknocie. W oknach zapalały się pierwsze światła elektryczne. Nastąpiło pełne napięcia oczekiwanie, jakby w każdej chwili mógł się rozlec nowy, nieznanym dźwięk. Ale ze wszystkich stron dochodziły wyłącznie znajome odgłosy, kobiece utyskiwanie, skrzypienie żaluzji, wrzask roznamiętzonego kocura wśród podwórzowych śmietników. I gdzieś bardzo daleko dzwon. (WZR 10).

W ciemności, która intensyfikuje percepcję słuchową, niemal każdy dźwięk – jak zauważa Katarzyna Marak, wiążący „zawsze [...] swą obecność z pewną dozą niewiedzy i niesamowitości”¹² – może być interpretowany na różne sposoby. Nawet pozornie asemiotyczne, zwykłe i banalne odgłosy ludzkich kroków, kaszlu, wody gulgoczącej w rurach kanalizacyjnych, silników pojazdów mechanicznych i opon na mokrej nawierzchni, a także wszelkie szelesty, skrzypnięcia i szmery, nabierają wówczas dodatkowych sensów. Przynosząc jedynie cząstkowe, niepełne informacje – fonię zamiast obrazu – poruszają wyobraźnię oraz stają się oznaką bądź zwiastunem czegoś groźnego:

W jakimś mieszkaniu pojękiwanie kobiety [...] Pisk opon. To rower mleczarza. Jego lekkie kroki na podeście. Przytłumiony kaszel. (MM 82).

Posepnie gulgotało w przewodach kanalizacyjnych. (MM 216).

¹⁰ Chociaż w utworach Amosa Oza trudno dostrzec takie uporządkowanie tekstu, które miałyby na celu jego umuzycznienie, niemniej wiele przywoływanych tutaj wyrazów ma wartość dźwiękonaśladowczą, np. *zimzum zwiwim* – ‘brzęczenie much’ czy *jewawot muezin* – ‘zawodzenie muezina’. Zob. Amos Oz, *Har haeca hara’a* [„Wzgórze złej rady”], Keter, Jerozolima 2009, s. 28, 144.

¹¹ Często pojawiający się w utworach Amosa Oza motyw nocy przywodzi na myśl związki z literackim nokturnem. Por. Elżbieta Zarych, *Nocna rozmowa – nokturn w muzyce, literaturze i malarstwie romantyzmu*, „Teksty Drugie” 2015, nr 5, s. 357–385.

¹² Katarzyna Marak, *Odgłosy w bezgłosie: niesamowitość dźwięku według Davida Toopa*, „Teksty Drugie” 2015, nr 5, s. 75. W opracowaniach rozpatrujących środowisko dźwiękowe w kontekście badań nad fantastyką grozy, ciszy nadana została szczególna rola. Katarzyna Marak, nawiązując do spostrzeżeń i refleksji angielskiego muzykologa Davida Toopa, autora książek będących jednym z głównych punktów odniesienia dla *sound studies*, zwraca uwagę na ogromny potencjał dźwięku w budowaniu nastroju grozy: „Odgłosy w ciemności, cisza, w której coś jednak można usłyszeć – wszelkie dźwięki, których źródło ukryte jest przed wzrokiem lub które zdają się nie mieć celu ani sensu, wzbudzają niepokój i przerażenie. Wśród tych zjawisk na szczególną uwagę zasługuje właśnie cisza”. Ibidem, s. 77, 81.

Każdy samochód przejeżdżający ulicą wydawał przeciągły świst opon na przesiąkniętym wilgocią asfalcie. (MM 216).

Niewyraźne dalekie zawodzenie – krzyk kobiety czy też melodia w radiu. (MM 231).

O jedenastej kładę się do łóżka. W przyległej ścianie przebiega rura kanalizacyjna. Odgłosy lejącej się niewidocznej wody. Kaszel. Wiatr. (MM 107).

Mury odbijały fałszywie echo naszych kroków, brzęczych głucho i przeciągle. (MM 18)

Podobnie jak w powieści *Oza Mój Michał*, także w opowiadaniach z tomu *Wzgórze Złej Rady*, wychwytywane z ciemności odgłosy pobudzają wyobraźnię bohatera-narratora, tworząc tym samym atmosferę przygnębienia i strachu:

Nocami z okolicznych dolin dobiegały szmery i szelesty. Po bezbronne domy uparcie sięgała dzikość żyjąca w skałach i łańcuchach górskich. Gdzieś niedaleko wyły szakale. Krew zastygała w żyłach na myśl o tym, jak miękko i czujnie stąpają wśród rabatek, ocierają się o zapuszczone żaluzje, może nawet wchodzą na taras. (WZR 34)¹³.

Postawę emocjonalną podmiotu słuchającego wobec percypowanych zjawisk dźwiękowych, naznaczoną lękiem i niepewnością, sygnalizują słowa o negatywnym nacechowaniu emocjonalnym (na przykład hebr. *amumot* – „głucho” czy *zijefu* – „fałszowały”), a także te wyrazy, które wskazują miejsca, skąd dźwięk się rozchodzi oraz towarzyszące temu okoliczności, w sposób niedokładny, bez jednoznacznego nazywania. Są to najczęściej zaimki nieokreślone typu „coś” (hebr. *dwar-ma*) bądź frazy wskazujące jakieś nie do końca sprecyzowane lokalizacje zdarzeń dźwiękowych, na przykład „na obcym podwórku” (hebr. *bechacer zara*) czy „dalekie zawodzenie” (hebr. *jelala merachok*):¹⁴

Szczekanie psów na podwórkach. Musi się tam dziać coś przerażającego i psy to widzą, a ja nie (MM 82).

W naszej dzielnicy żyły psy, które gdy coś je rozzłościło lub przestraszyło w ciepłym mroku, wahały się czasem nocą między szczekaniem a wyciem. (WZR 84).

Na którymś podwórku piał zagniewany kogut. (MM 82).

I jeszcze gdzieś z dala zawodzenie muezina, a może raczej głodnego szakala z lasku Tel Arza. (WZR 36).

¹³ Jak pisze Hans Biederman, „Szakal uchodził za zwierzę krążące wokół miejsc pochówku, dlatego jego pojawienie się uważano za zapowiedź śmierci”. Hans Biederman, *Leksykon symboli*, tłum. Jan Rubinowicz, Muza, Warszawa 2001, s. 354.

¹⁴ Zob. Amos Oz, *Michael szeli [Mój Michał]*, Keter, Jerozolima 1990, s. 65; Amos Oz, *Har haeca hara'a...*, op. cit., s. 28.

Związek pomiędzy złym stanem psychicznym podmiotu a jego wzmoczoną zdolnością wychwytywania z otoczenia najbliższych dźwięków po to, aby nadać im określone, wysoce subiektywne znaczenia, opisuje Katarzyna Marak:

[...] postaci wystawione na atmosferę przygnębienia, samotności lub strachu wychwytyją w ciszy dźwięki, które zazwyczaj byłyby ledwo słyszalne lub takie, które wydają się im nieprawidłowe; emocje wyolbrzymiają lub wykrzywiają postrzegane sygnały, w efekcie zarówno cisza, jak i półsłyszane, półwyobrażone dźwięki stają się prześladawcze i złowrogie, tworząc zmysłowo-emocjonalną więź pętającą bohatera¹⁵.

DŹWIĘK A PERSPEKTYWA PRZESTRZENNA

– ODGŁOSY NATURALNE I GENEROWANE PRZEZ LUDZI

Nasłuchiwanie, które łączy się z interpretacją dźwiękowych sygnałów, jest jednym ze sposobów odczuwania przestrzenności. Jak zauważa muzykolog i antropolog Robert Losiak

[...] obecność dźwięku w danym tu-oto miejscu uświadamia fakt obecności przestrzeni; jej rozległość, kształt, a także materię, która pochłania lub odbija dźwięk. Dźwięk staje się w ten sposób uzmysłowieniem przestrzeni, służy jej estetycznej – w ścisłym tego słowa znaczeniu – identyfikacji¹⁶.

Zdaniem Losiaka, to właśnie perspektywa przestrzenna, która pozwala na umiejscowienie dźwięków w przestrzeni, ujawnia zbieżność percepcji audialnej oraz wizualnej. Łącząc z estetycznym doświadczeniem pejzażu dźwiękowego kategorię malowniczości¹⁷, Losiak wskazuje na różnice w walorach brzmieniowych obszarów odmiennych pod względem topograficznym: podczas gdy

w nadmorskim pejzażu dźwiękowym charakterystyczne dla niego dźwięki (szum fal, krzyk mew, niekiedy sygnały statków) dochodzą nagle i milkną w nierozpoznanym oddaleniu,

w rejonach górskich

dźwięki rozchodzą się szeroko w rozległej przestrzeni, odbijają się od ściany gór, nikną długo w czeluści kotlin i wąwozów. Nad szczytami zapada często długa, milcząca, złowroga **cisza**. Kiedy indziej dźwiękowe władanie nad okolicą przejmuje **wiatr**, który świszczce, wyje, gwizdże w szczelinach skalnych, załomach, konarach drzew. [...] charakterystyczne dla tych rejonów i wyraźnie dominujące odgłosy: silny, wibrujący dźwięk **dzwonu kościoła** w pobliskiej wsi, przeciągłe, przesywające **ujadanie psa**. Dźwięki te docierają powoli, jakby z ociąganiem [pogrubienie – B.T.]¹⁸.

¹⁵ K. Marak, op. cit., s. 82.

¹⁶ R. Losiak, *Sluchanie i wołanie. Przestrzeń w doświadczeniu fonicznym*, „Tematy z Szewskiej” 2011, nr 1 (5), s. 111.

¹⁷ Chociaż kategoria malowniczości wydaje się przywoływać jedynie kontekst wizualny, czyli naoczne percypowanie otaczającej przestrzeni, niemniej przy uwzględnieniu roli perspektywy przestrzennej może także posłużyć interpretacji środowiska dźwiękowego. R. Losiak, *Malowniczość pejzażu dźwiękowego. O pewnym aspekcie estetycznego doświadczenia audiosfery*, „Teksty Drugie” 2015, nr 5, s. 47.

¹⁸ Ibidem, s. 54–55.

Na specyfikę jerozolimskiej audiosfery wpływają między innymi wyżynno-górzysty charakter ukształtowania terenu oraz warunki klimatyczne, szczególnie wiatr znad pustyni. Narrator, który w Jerozolimie nasłuchuje nocą odgłosów dochodzących zza ściany, jest w stanie usłyszeć i zidentyfikować wszelkie, nawet najbardziej przytłumione i niewyraźne dźwięki oraz określić w przybliżeniu miejsce i dystans, z jakich się one rozchodzą. Zróżnicowanie odgłosów pod względem odległości od podmiotu słuchającego (dalekie–bliskie), a także ich „cech jakościowych”, takich jak czas wybrzmienia, barwa czy dynamika¹⁹ – od ledwo słyszalnych szelestów i szmerów po huk wybuchów – jest cechą opisywanej przez Oza przestrzeni audialnej Jerozolimy. Szeroką paletę dźwięków generuje między innymi często przywoływany w tych utworach wiatr. Będąc jednym z dynamizujących, ruchowych składników przestrzeni, wiatr powoduje zarówno szelest liści, porzuconych papierów, wywieszonego prania, jak i ostrzejsze dźwięki, takie jak świst, brzęk tłuczonego szkła oraz łomotanie wywołane uderzeniami w blaszane elementy dachów i balkonów:

Podnosi śmieci, zawiruje nimi i ciska w staroświeckie okiennice. [...] To tu, to tam wiatr pochwytuje jakieś bezwolne drzwi i wali nimi, aż w oddali rozlega się brzęk tłuczonego szkła. (MM 168–169).

Wiatr miota zeszlými liśćmi z jednego podwórka na drugie wyludnione podwórko. Przed świtem w dzielnicy Mekor Baruch kawałki falistej blachy wygrywają melodie na balkonach. (MM 168).

Wywieszone pranie szeleściło na sznurach rozciągniętych ponad ulicą. (MM 82).

[Wiatr] Szeleści skrawkami papieru, po czym porzuca je, nie znajdując w tym żadnej przyjemności. (MM 148).

Wiatr, którego destrukcyjna działalność staje się zmetaforyzowanym odpowiednikiem przemocy, spustoszenia i gwałtu, jakich Jerozolima raz po raz doświadczała w swojej historii, szczególnie często przybiera ożywioną, animalizowaną bądź antropomorfizowaną postać. W świecie przedstawionym to miasto pozostawało zawsze bezbronne wobec ataków zimowego wiatru, który „wył i kąsał” (MM 32), „przemawiał do cyprysów wrogim, uciszającym tonem” (MM 32), „w zamknięte okiennice walił pięściami” (OMM 344), „maltretował klapy kublów na śmieci przy bramach domów, straszył czarne cyprysy i bezpieczeństwa psy, czarnymi palcami sprawdzał, jak mocno trzymają się blaszane balie wiszące na barierkach balkonów” (OMM 290). Stanowiąc niewidzialny, choć rozpoznawalny po skutkach składnik rozciągającej się tuż za murami domów niebezpiecznej przestrzeni zewnętrznej, wiatr z łatwością odnajduje drogę także do psychiki bohaterów, „Buduje – jak pisze Leszek Małczak – klaustrofobiczne korytarze, wytwarza nastrój osaczenia, powoduje, że człowiek czuje się samotny”²⁰. Pograżająca się w szaleństwie bohaterka-narratorka powieści *Mój Michał*, odgłosy gałęzi bijącej w okno i grzechotanie blachy interpretuje nie jako wynik działalności wiatru, lecz jej wymyślonych prześladowców – arabskich bliźniaków²¹:

¹⁹ Amos Oz, *Sluchanie i wołanie. Przestrzeń w doświadczeniu...*, op. cit., s. 111.

²⁰ Leszek Małczak, *Wiatr w literaturze chorwackiej. O figurze literackiej wiatru w XIX- i XX-wiecznym piśmiennictwie chorwackim strefy śródziemnomorskiej*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2004, s. 168.

²¹ W świecie powieściowym Oza, wiatr buszujący po Jerozolimie symbolizuje zarówno zewnętrzne, niszczycielskie siły, jak i niepokój przybyłych z Europy mieszkańców, wciąż niepewnych w obecności „Innych” i rozdartych pomiędzy Syjonem jako miejscem powrotu a utraconą „rodzinną” Europą.

Wiatr grzechocze falistą blachą, którą mieszkańcy pokrywają balkony i dachy. Ten dźwięk również przyczyniał się do nieustannie powracającej depresji. Pod koniec nocy obydwa [bliźniacy – B. T.] cichutko unoszą się w pobliżu. Nadzy do pasa, bosi i beztroscy przemykają się na zewnątrz. Zaciśniętymi dłońmi bębnią w falistą blachę, ponieważ mają rozkaz straszyć psy, doprowadzając je do szału. Przed świtem szczekanie psów przechodzi w bezładne wycie. Na zewnątrz bliźniacy unoszą się na wietrze. Czują to. Słyszą stąpanie ich bosych stóp. Śmieją się do siebie bezgłośnie. Jeden drugiemu staje na ramionach i wspina się do mnie po figowym drzewie rosnącym w ogrodzie. Mają instrukcje, by uchwycić gałąź i uderzać nią w moje okiennice. Raz spróbowali rzucić szyszką. (MM 105).

Natomiast realne i bezpośrednie zagrożenie komunikują dźwięki będące sygnałem nieustannie tłącego się, zbrojnego konfliktu. Słyszalne są one nie tylko z oddali, ale niekiedy również z bliska:

Pojedynczy strzał w dalekiej ciemności, gdzieś na północy. Odległy warkot motoru. (MM 82).

Nad ranem dziesiątego października usłyszałam odległy huk ciężkich maszyn. Był to niski grzmot, który zdawał się przytłumiać jakąś gwałtowną, narastającą energię. Niedaleko naszego domu, wewnątrz murów otaczających koszary Schneller, startowały czołgi. Głucho dudniły na swoich łąkach. (MM 168–169).

W owym czasie w Jerozolimie niemal co wieczór słychać było odległe strzały. (WZR 79).

W klarownym letnim powietrzu słychać brzęczenie much, krakanie wrony i odległy warkot brytyjskiego samolotu gdzieś na południu, nad wzgórzami wokół Betlejem. (WZR 174).

W ciemności rozległ się nagle głuchy strzał, po nim rozdarła ciszę krótka salwa wyraźniejszych, znacznie bliższych. [...] Po salwie wystrzałów znów na Jerozolimę opadła cisza zimowej nocy. (J 233)

Konkretyzując źródła dźwięków, narrator Oza określa zarazem ich charakter i sprawców; domyśla się, które odgłosy oznaczają zwiększoną aktywność żydowskiego podziemia walczącego o niepodległe państwo, a które należą do przemieszczających się wojsk brytyjskich:

[...] budzą mnie przenikliwe odgłosy strzelaniny. Dzisiejszej nocy chłopcy z Ecel czy Lechi znów zaatakowali posterunki brytyjskie, a może zaczęły się już pierwsze rozpoznawcze walki nowej wojny. (WZR 151).

Ostatniej nocy dobiegł mnie ryk silników od strony ulicy Chancellora. Kolejna angielska kolumna zmierza na północ, w stronę portu w Hajfie. (WZR 210).

Potem zgasilem światło i nasłuchiwałem dalekiego warkotu silników. Pewnie kolumna wojsk brytyjskich zmierza w kierunku Ramalli i wzgórz otaczających Nablus. Senny i otępiały wyobrazałem sobie opustoszałe doliny, biedne wioski, kamienne domy. [...] żar ognisk [...] szelest ostów, zapach końca lata i kolumnę brytyjskich dziupli pnących się na przygaszonych światłach po krętej górskiej drodze. [...] Potem usłyszałem jakieś szepty na schodach. (WZR 149).

W zdarzeniach słuchowych, które sygnalizują obecność zjawisk o różnorodnej powieści, zawarta jest nie tylko informacja o grożącym niebezpieczeństwie. Dźwięki (lub ich brak) wyznaczają również czas egzystencjalny i czas świąteczny, bywają źródłem estetycznych przyjemności i wzruszeń, a w przestrzeni miejskiej lokalizują enklawy społecznego prestiżu, stając się przy tym nośnikiem wiedzy na temat pochodzenia i stylu życia mieszkańców.

Szczególną właściwość jerozolimskiej audiosfery stanowi opozycja pomiędzy odgłosami, które przez ludzi Zachodu identyfikowane są z Orientem (wycie szakali, śpiew muezina, krzyki Arabów), a klasyczną muzyką z kręgu europejskiej kultury, jak utwory fortepianowe Schuberta i Chopina. Amos Oz wielokrotnie w swoich utworach wskazywał te dzielnice Jerozolimy, które powszechnie obdarzane były większym prestiżem i w których nie dominowała atmosfera prowincjonalnej monotonii i przeciętności. Jak wspominał w *Opowieści o miłości i mroku*, ta część Jerozolimy, w której za czasów Mandatu Brytyjskiego kwitło życie artystyczne, leżała z dala od jego rodzinnej dzielnicy Kerem Awraham, mianowicie „w Rehawii, skąpanej w zieleni i dźwiękach fortepianu” (OMM 7). To właśnie z Rehawii, jak też z innych dzielnic zamieszkałych przez aszkenazyjskich uczonych i artystów²², płynie muzyka klasyczna:

Zdarzało się, że [z Rehawii] dobiegały melancholijne, uporczywe dźwięki fortepianu, błagalne prośby, pełne rozpacz i dumy. (WZR 16).

[...] dolatują go dźwięki samotnej wiolonczeli. (WZR 22).

Wszyscy mieszkańcy po zmierzchu zamykali się w swoich domach. Madame Jabrowa grała co wieczór na fortepianie, a jej siostrzenica Lubow Biniamina wygrywała na wiolonczeli melodie, od których ścisłało się serce. (WZR 35).

Czasem w letnie południe, gdy Jerozolima płonie żywym ogniem, znękana pustynnym światłem, zdarza mi się słyszeć przez opuszczone żaluzje płaczącą skargę pianina pani Kolodny. (WZR 217).

Relacje przestrzenne pomiędzy źródłem dźwięków a podmiotem percepcji można odczytywać nie tylko w kategoriach akustycznych, albowiem za pośrednictwem wrażeń słuchowych narrator odnajduje w Jerozolimie atmosferę przedwojennych miast Europy Środkowo-Wschodniej. Aktywizujące pamięć nostalgiczne dźwięki, które słyszy „przez opuszczone żaluzje”, stają się wyrazem tęsknoty za utraconymi miejscami i zarazem metonimią wszystkiego, od czego zamieszkujący Jerozolimę imigranci i uchodźcy zostali odcięci. Elegijna muzyka Schuberta i Chopina²³ w bliskowschodnim krajobrazie pozostaje

²² Inna linia podziału przebiega pomiędzy świecką dzielnicą Rehawia, zamieszkiwaną w XX stuleciu przez wiele znamienitych osobistości, jak filozof Hugo Bergmann czy przywódca państwa izraelskiego (Dawid Ben-Gurion, Golda Meir), a sąsiadującą z Rehawią, ubogą dzielnicą Sza'are Chesed, zbudowaną dla *charedim*, czyli wyznawców konserwatywnego, przeciwnego sekularyzmowi i zachodniemu stylowi życia, judaizmu ultraortodoksyjnego. Zob. online: <https://en.wikipedia.org/wiki/Rehavia>; https://en.wikipedia.org/wiki/Shah'arei_Hesed [5.11.2017].

²³ Utwór Chopina usłyszany „w jerozolimskim zaułku” jest też tematem wiersza Władysława Broniewskiego *Mazurek Szopena*, z tomu *Bagnet na broń*, wydanego w Jerozolimie w 1943 r.: „Cisza otula nas senna, / o moja przyjaciółko... I nagle! – mazurek Szopena w jerozolimskim zaułku! /

jednak „intruzem”. Przekraczając symboliczne granice „własnego terytorium”, wydaje się anektować cudzą przestrzeń:

W Tel Arza, na północy Jerozolimy, mieszka starsza pani, pianistka. Gra nieustannie i niez mordowanie. Przygotowuje się do recitalu utworów Schuberta i Chopina. Samotna wieża Nabi Samwil stoi na szczycie wzgórza zwrócona na północ, stoi nieruchomo poza granicą; i nocą, i dniem spogląda na starszą pianistkę, która siedzi sobie niewinnie przy fortepianie, zwrócona plecami do otwartego okna. Nocą wieża chichocze, wysoka, smukła wieża chichocze i jakby szepcze do siebie: „Chopin i Schubert”. (MM 96).

Ten metaforyczny obraz sygnalizuje nie tylko wyrażający się w konflikcie etniczno-kulturowym brak porozumienia pomiędzy dwoma sąsiadującymi nacjami, ale także alienację estetyczną: upersonifikowana, samotna wieża meczetu w arabskiej wiosce Nabi Samwil²⁴ na Zachodnim Brzegu Jordanu, nie poddaje się czarowi europejskiej muzyki. Dźwięki fortepianu, odbierane jako cudze, a przez to irytujące i pozbawione wartości estetyczno-emocjonalnej, wzbudzają jedynie jej pogardliwy chichot. Jak zauważa kulturoznawca i teoretyk literatury Dariusz Brzostek,

„cudza” muzyka wdzierająca się w obręb „naszej” przestrzeni [...] narzuca się nam wbrew naszej woli, jako forma opresji, [...] uruchamia zatem proces separacji – „mnie” od „innego”²⁵.

Z drugiej strony, jako forma akustycznej agresji traktowane są także „przeciągłe, stłumione pieśni” i gardłowe okrzyki Arabów, które w oczach przybyłych z Europy mieszkańców Rehawii symbolizują dzięki agresję i barbarzyństwo²⁶. Te hałaśliwe dźwięki, zakłócające ciszę i spokój skupionych nad pracą uczonych, są negatywnie waloryzowane tym bardziej, iż przywodzą na myśl „ledwo wyczuwalne złe zamiary, odległe, nieskończenie cierpliwie, wiecznie czujne” (WZR 23):

Bait Vagan, odludna górską warownia, gdzie grają cały dzień skrzypce za zamkniętymi okiennicami, a gdzie nocą wyją szakale. W Rehawii, na ulicy Sa’adia Gaon, po zachodzie zalega pełna napięcia cisza. W oświetlonym oknie siedzi nad swoją pracą siwowłosy

Gra dobrze nieznanego pianista / melodię sercu znajomą, / [...] / Hucnie zatupią basy / zapłacze trel w wiolinie / i przez sosnowe lasy / serce Wisłą popłynie, / [...] Za głośno w starym zaułku / pianista smaga ciszę: / po sercach, o przyjaciółko, / biją nas białe klawisze”. W. Broniewski, *Wiersze zebrane*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1955, s. 207–209. Por. Anna Tenczyńska, *Odbiór klasycznej muzyki instrumentalnej*, <http://sensualnosc.bn.org.pl/team/login/> [5.06.2017].

²⁴ Nabi Samuil na początku I wojny izraelsko-arabskiej, w maju 1948 r. została zajęta przez oddziały jordańskiego Legionu Arabskiego. Po wojnie weszła w skład terytorium okupowanego przez Transjordanię, a po wojnie sześciodniowej w 1967 r. znalazła się na kontrolowanym przez Izrael terytorium Zachodniego Brzegu Jordanu. Zob. https://pl.wikipedia.org/wiki/Nabi_Samuil [5.11.2017].

²⁵ Dariusz Brzostek, *Nasłuchiwanie hałasu. Audioantropologia między ekspresją a doświadczeniem*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2014, s. 86.

²⁶ Na temat stereotypowych obrazów ludności arabskiej widzianych oczami Europejczyków i Amerykanów pisze Edward W. Said. Zdaniem Saida, Orient – rywal kulturowy Europy, „który był w dużej mierze europejskim wymysłem”, reprezentuje „jeden z najmocniej, najgłębiej utrwalonych obrazów ‘obcego’”. Edward W. Said, *Orientalizm*, tłum. Witold Kalinowski, wstęp Zdzisław Żygulski jun., Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1991, s. 23, 24.

mędrzec, jego palce uderzają w klawisze maszyny. Kto by przypuszczał, że na drugim końcu tej samej ulicy znajduje się dzielnica Sza'are Chesed, pełna bosonogich kobiet poruszających się nocą wśród kolorowych prześcieradeł łopoczących na wietrze i przebiegłych kotów pomykających z podwórka na podwórko? Czy to możliwe, żeby ów mędrzec wygrzywający melodie na swojej niemieckiej maszynie do pisania nie uświadamiał sobie ich istnienia? [...] poniżej jego balkonu od strony zachodniej rozciąga się Dolina Krzyża, prastary Gaj, który wspina się na zbocze i zaczepia o najdalsze domy Rehawii [...] W dolinie błyskają ogniki, a z lasów podnoszą się przeciągłe, stłumione pieśni, docierają do zamkniętych okien. Gromady urwisów o śniadych cerach i śnieżnobiałych zębach zdążają z obrzeży miasta do Rehawii, by małymi, ostrymi kamykami rozbijać jej uliczne lampy. Ulice są nadal spokojne: Kimki, Majmonidesa, Nachmanidesa, Alhaziri, Abrawanel, Ibn Ezra, Ibn Gaboni, Sa'adia Gaon [...] bowiem zgiełk zaczął się niewyraźnie przenosić gdzieś poniżej. (MM 95).

PODSUMOWANIE

Pejzaż dźwiękowy Jerozolimy, będący subiektywną, nasyconą emocją i znaczeniem interpretacją audiosfery tego miasta i jego okolic, nie jest w utworach Amosa Oza wyłącznie tłem akustycznym dla przedstawianych wydarzeń. To, co słyszalne, chociaż winkrustowane na ogół we fragmenty mówiące o doznaniach wzrokowych oraz olfaktorycznych, w znaczący sposób buduje atmosferę tajemnicy, samotności i lęku. Dzieje się tak szczególnie w opisach nocy, kiedy zatarcie konturów przedstawianej przestrzeni potęguje wrażenie jej nierzeczywistości i sprawia, że wychwytywanym z mroku odgłosem słuchający podmiot nadaje złowrogie znaczenia. Specyficzne instrumentarium tego miasta tworzą dźwięki pochodzące zarówno ze świata przyrody, jak i generowane przez ludzi, a także te niewidomego pochodzenia. Nie tylko komunikują one określone treści i niosą informacje na temat zagrożeń, ale niekiedy stają się także – tak jak muzyka Chopina i Schuberta – źródłem nostalgicznych przeżyć, budzących skojarzenia z inną przestrzenią i z innym, minionym czasem.

Najbardziej charakterystyczne i najczęściej występujące dźwięki, które współtworzą odrębną, historyczno-kulturową, jak i geograficzno-przyrodniczą tożsamość Jerozolimy, wydają się potwierdzać jej wizerunek jako „posepnej stolicy tętniącego życiem państwa”, odwracającej się „tyłem do tych wszystkich płaskich, białych, handlowych miast: Tel Awiwu, Cholonu, Herzli, Netanji”²⁷.

EPILOG

Dźwięki przywoływane w prozie Oza w dużej mierze stanowią rekonstrukcję minionych i zapamiętanych zdarzeń słuchowych. Obecnie – wraz z pojawianiem się nowych dzielnic żydowskich i zwiększaniem się liczby samochodów – można obserwować stopniową zmianę krajobrazu dźwiękowego Jerozolimy, polegającą na zanikaniu niektórych charakterystycznych dźwięków, zwłaszcza tych związanych ze światem przyrody, oraz pojawianiem się nowych. W tekście *Jerusalem Soundscape*, opublikowanym 10 stycznia 2005 r. na łamach „The Jerusalem Post”, przybyła z Wielkiej Brytanii Susan Goodman opisuje własne doświadczenia audialne związane z życiem w Jerozolimie²⁸. W jej opisie

²⁷ Amos Oz, *Czarownik swojego plemienia...*, op. cit., s. 32, 31.

²⁸ Susan Goodman, *Jerusalem Soundscape*, www.jpost.com/Local-Israel/In-Jerusalem/Jerusalem-soundscape [5.06.2017].

dominuje hałas, a najbardziej uciążliwe dźwięki to – zdaniem autorki – „natarczywy dźwięk klaksonów, który osiąga swój najwyższy ton, jeśli droga jest chwilowo zakorkowana z powodu zatrzymującej się taksówki albo autobusu, kiedy pasażerowie wychodzą i wchodzą do pojazdów”, „przeszywające dźwięki, gdy wykrywacze metalu wychwycają włożony do kieszeni pęk kluczy albo telefon komórkowy” oraz „wszechobecne komórki”²⁹. Za charakterystyczne dźwięki uznaje też syreny ambulansów (kilka pojazdów naraz oznacza na ogół atak terrorystyczny) oraz często rozbrzmiewające wieczorami wybuchy fajerwerków, trudne do odróżnienia od huków eksplozji, lecz organizowane na przekór politycznej sytuacji w kraju. Nocami rozlegają się wrzaski ulicznych kotów, szczególnie licznych w Jerozolimie, a nad ranem – niski śpiew muezina. Za wyjątkowo przyjemne dla ucha autorka uznaje brzmienie hebrajskiej mowy oraz ciszę, jaka zalega podczas szabatu. Natomiast Goodman nie wspomina o wyciu szakali i pianiu kogutów, które Oz uczynił główną nutą przedstawianego w swoich powieściach pejzażu dźwiękowego Jerozolimy. Ta znacząca nieobecność wiąże się ze zmniejszeniem populacji szakala oraz obowiązującym od lat 90. XX w., a przestrzegany w żydowskiej części Jerozolimy, zakazie hodowli drobiu w granicach miasta. Prawdopodobnie dźwięki te rozbrzmiewają jeszcze w arabskiej, wschodniej części miasta, gdzie pozostało więcej terenów niezabudowanych, a zakazy nie są przestrzegane, oraz na jego obrzeżach. Jak na podstawie relacji mieszkańców Zachodniej Jerozolimy donosi polsko-izraelska pisarka Renata Jabłońska, szakale w poszukiwaniu pożywienia odwiedzają podwórka w położonej na wzgórzu, południowo-zachodniej „dzielnicy Ein Kerem (zamożnej, gdzie dużo jedzenia w śmietnikach) [...]”. Więc je pewnie też słycać. Ale to nie to, co w dawnej Jerozolimie”³⁰.

BIBLIOGRAFIA

- Biederman Hans, *Leksykon symboli*, tłum. Jan Rubinowicz, Muza, Warszawa 2001.
- Broniewski Władysław, *Wiersze zebrane*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1955.
- Encyclopedia Judaica*, vol. 11, Keter Publishing House, Jerusalem 1972.
- Kagge Erling, *Cisza. Opowieść o tym, dlaczego straciliśmy umiejętność przebywania w ciszy i jak ją odzyskać*, przeł. Iwona Zimnicka, Muza, Warszawa 2017.
- Losiak Robert, *Malowniczość pejzażu dźwiękowego. O pewnym aspekcie estetycznego doświadczenia audiosfery*, „Teksty Drugie” 2015, nr 5, s. 45–57.
- Losiak Robert, *Sluchanie i wolanie. Przestrzeń w doświadczeniu fonicznym*, „Tematy z Szewskiej” 2011, nr 1 (5), s. 111–115.
- Marak Katarzyna, *Odgłosy w bezgłosie: niesamowitość dźwięku według Davida Toopa*, „Teksty Drugie” 2015, nr 5, s. 71–87.
- Misiak Tomasz, *Dźwięk, technologia, środowisko... muzyka? Na pytania odpowiadają Lidia Zielińska, Marek Choloniewski i Krzysztof Knittel*, „Kultura Współczesna” 2012, nr 1, s. 10–19.
- Oz Amos, *Czarownik swojego plemienia. Eseje*, wybór i przekł. Danuta Sękalska, wstęp Stefan Bratkowski, Prószyński i S-ka, Warszawa 2004.
- Oz Amos, *Har haeca hara'a*, Keter, Jerozolima 2009.
- Oz Amos, *Judasz*, przeł. z hebr. Leszek Kwiatkowski, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań 2014.
- Oz Amos, *Michael szeli*, Keter, Jerozolima 1990.
- Oz Amos, *Mój Michał*, przeł. z ang. Urszula Łada-Zabłocka, Czytelnik, Warszawa 1991.
- Oz Amos, *Opowieść o miłości i mroku, powieść autobiograficzna*, przeł. z hebr. Leszek Kwiatkowski, Muza, Warszawa 2005.

²⁹ Ibidem.

³⁰ Z listu mailowego Renaty Jabłońskiej do autorki artykułu, z dn. 20.09.2017 r. Por. Awi Lewis, *Project Jerusalem*, Hebrew University, <https://www.youtube.com/watch?v=BpdcXtU5CBk> [17.09.2017].

- Oz Amos, *Wzgórze Zlej Rady*, przeł. z hebr. Agnieszka Jawor-Polak, Wydawnictwo Cyklady, Warszawa 2009.
- Rodaway Paul, *Sensuous Geographies: Body, Sense and Place*, London, Routledge, New York 1994.
- Said Edward W., *Orientalizm*, tłum. Witold Kalinowski, wstęp Zdzisław Żygulski jun., Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1991.
- Schafer Murray R., *Muzyka środowiska*, przeł. Danuta Gwizdalanka, w: *Kultura dźwięku: teksty o muzyce nowoczesnej*, wyb. i red. Christoph Cox, Daniel Warner, Wydawnictwo słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2010, s. 52–63.
- Schafer Murray Raymond, *The Soundscape: Our Sonic Environment and the Tuning of the World*, Vermont: Destiny Books, Rochester 1994.
- Goodman Susan, *Jerusalem Soundscape*, www.jpost.com/Local-Israel/In-Jerusalem/Jerusalem-soundscape [5.06.2017].
- Lewis Awi, *Project Jerusalem*, Hebrew University, <https://www.youtube.com/watch?v=BpdcXtU5CBk> [17.09. 2017].
- Gradowski Mariusz, *R. Murray Schafer – pan od przyrody?*, „Glissando”; www.glissando.pl/tekst/r-murray-schafer-pan-od-przyrody-2/ [20.04.2017].
- Tenczyńska Anna, *Odbiór klasycznej muzyki instrumentalnej*, <http://sensualnosc.bn.org.pl/team/login/> [5.06.2017].
- Zarych Elżbieta, *Nocna rozmowa – nokturn w muzyce, literaturze i malarstwie romantyzmu*, „Teksty Drugie” 2015, nr 5, s. 357–385.
<https://en.wikipedia.org/wiki/Rehavia> [5.11.2017].
https://en.wikipedia.org/wiki/Shahar_Hesed [5.11.2017].
https://pl.wikipedia.org/wiki/Nabi_Samuil [5.11.2017].

PRÓBA ŁĄCZENIA TRADYCJI I NOWOCZESNOŚCI
W ORZECZNICTWIE RELIGIJNYM
NA PODSTAWIE WYBRANYCH *FATW*
WYDANYCH PRZEZ *DAR AL-IFTA' AL-MISRIJJA*

ABSTRACT: Harmony between everyday life and Islam is very important for Muslims. It may seem easy, as the Quran and Hadith permeate all aspects of the lives of their believers. Nevertheless, Muslims do often have doubts in certain areas of life. In an attempt to resolve or reduce these doubts, they often decide to ask for help. The answer can be fatwas—pieces of advice or guidance that help Muslims live closer to God and avoid mistakes.

This article analyses the examples of fatwas issued by muftis of Egyptian institution responsible about issuing fatwas—Dar al-ifta' al-misriyah concerning areas such as advances in technology and medicine, globalization, and so on. The goal is to determine if shaykhs from Dar al-ifta' al-misriyah try to combine in their religious legislation the centuries-old tradition and modernity that contemporary times try to impose on them or if they merely remain strongly rooted in their legacy without accepting the world that moves around them.

KEYWORDS: Islam & contemporary Muslims, issuing fatwa, mufti, *Dar al-ifta' al-misrija* (*Dar al-ifta' al-misriyah*), tradition & modernity

Zgodnie z teologią islamu, w Dniu Sądu Ostatecznego nic, co człowiek robił ani nawet to, o czym pomyślał, nie zostanie zatajone przed Bogiem. Wskazuje na to wiele fragmentów Koranu¹, np.

I bójcie się Dnia, kiedy zostaniecie sprowadzeni do Boga! Wtedy zostanie wypłacone w pełni każdej duszy, co ona zarobiła – i nikt nie dozna niesprawiedliwości. (Koran 2: 281)

Tego dnia, kiedy każdej duszy zostanie przedstawione to, co uczyniła dobrego, i to, co uczyniła złego, każda z nich będzie pragnąć, aby między nią a tym dniem znalazła się ogromna przestrzeń. Ostrzega was Bóg przed samym Sobą. Bóg jest dobrotliwy dla Swoich sług! (Koran 3: 30)

Zaprawdę, Bóg zna to, co skryte w niebiosach i na ziemi! I Bóg widzi jasno to, co wy czynicie! (Koran 49: 18)

Człowiek nie wypowie ani jednego słowa, które by nie dotarło do będącego przy nim nadzorczy. (Koran 50: 18)

¹ Wszystkie cytaty koraniczne pochodzą z tłumaczenia Koranu przez Józefa Bielawskiego, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1986.

W islamie istota postępowania wobec zaleceń boskich jest ważna, ponieważ muzułmianin nie będzie już mógł naprawić błędów – czeka go albo raj, albo piekło. Jak zauważa Anna Mrozek-Dumanowska,

wiara w dzień Sądu Ostatecznego (...) stwarza pewne trudności interpretacyjne. Z jednej bowiem strony absolutna Wszechmoc i nieprzerwana działalność stwórcza Boga przenika i warunkuje wszelkie działanie człowieka, nie pozostawiając miejsca na wolną wolę. Właśnie podporządkowanie się woli Boga jest głównym nakazem religii islamu. (...) Z drugiej strony jednak, również zgodnie z orzeczeniami Koranu zbawienie wieczne jest udziałem tych, którzy wypełniają nakazy Boga i czynią dobro (...). Rozbieżność obu orzeczeń występujących w Koranie doprowadziła z jednej strony do wykształcenia się dogmatu o predestynacji boskiej na gruncie teologii islamu, z drugiej jednak do zaakcentowania znaczenia postawy i działania samego człowieka w osiągnięciu zbawienia².

Żeby spełnić te wymagania, wierny powinien zrobić wszystko, by żyć zgodnie z nakazami swojej religii. Najważniejszym źródłem jej wiedzy jest Koran, a tuż za nim tradycja proroka Muhammada, tj. sunna. Jeśli w którymś ze wspomnianych tekstów wierni sami nie znajdują odpowiedzi mogą zdecydować się prosić o poradę tego, który o wiele lepiej od nich zna islam. Taką osobą może być *mufti*. *Mustafi* zaś, to osoba prosząca o radę.

MUFTI I FATWY

Mufti to uczony muzułmański, który „specjalizuje się w interpretowaniu i udzielaniu porad w konkretnych sprawach. *Mufti* wydaje *fatwy* – porady prawne (...)”³. Encyklopedia Islamu podając definicję *fatwy* precyzuje jak należy rozumieć porady prawne w przypadku wspomnianej religii: „termin ‘prawo’ ma zastosowanie, w islamie, do wszystkich kwestii cywilnych lub prawnych”⁴. Definiując *fatwy*⁵ należy wspomnieć o istotnej różnicy pomiędzy *fatwami* sunnickimi a szyickimi. W szyizmie, ze względu na „wciąż otwarte bramy *idżtihadu*” (tj. na możliwość czynnego kształtowania idei teologicznych i prawnych) uczony szyicki – zwany nie *muftim*, a *mudżtahidem*⁶ – wydając *fatwę* nie tylko radzi, ale jednocześnie tworzy prawo. Dlatego też taka *fatwa* nie będzie wskazówką, ale rodzajem nakazu, prawa obowiązującego przez całe życie *mudżtahida*, który ją wydał. Po jego śmierci traci ważność.

² Anna Mrozek-Dumanowska, *Religia a globalizacja*, Wydawnictwo Naukowe ASKON, Warszawa 2014, s. 69.

³ Janusz Danecki, *Podstawowe wiadomości o islamie*, Wydawnictwo Akademickie DIALOG, Warszawa 2007, s. 149.

⁴ Emilie Tyan, *Fatwā*, w: Bernard Lewis, Charles Pellat, Joseph Schacht et al. (red.), *The Encyclopaedia of Islam. New Edition*, t. II, E.J. Brill, Leiden 1991, s. 866 oraz James Richard Walsh, *Fatwā*, w: Bernard Lewis, Charles Pellat, Joseph Schacht et al. (red.), *The Encyclopaedia of Islam. New Edition*, t. II, E.J. Brill, Leiden 1991, s. 866–867.

⁵ Autorka artykułu celowo nie używa liczby mnogiej (po arabsku *fatawa*), a spolszczoną wersję, tj. *fatwy*.

⁶ *Mudżtahid* – osoba tworząca lub reformująca prawo ze względu na swoją obszerną wiedzę teoretyczną i praktyczną.

Wielki Mufti Egiptu w latach 2003–2013 szajch⁷ Ali Gomaa⁸ („Ali Dżuma”) wyjaśnia, jakie kryteria powinien spełniać *mufti*. Są to m.in. bycie muzułmaninem, osobą bezstronną, zdrową umysłowo, posiadającą status *mudžtahida*. Płeć jest nieistotna⁹. Ważne z punktu widzenia prowadzonych badań jest jego stwierdzenie:

Najważniejszym celem dla *muftiego* jest stworzenie narzędzia zgodnego z prawem, które pomoże zaktualizować tradycyjne prawodawstwo muzułmańskie bez odchodzenia od tradycji i aby nie stanowiło ono przeszkody dla współczesnych muzułmanów. Ta technika nie powinna być potępiana¹⁰.

WYDAWANIE *FATW*

Proces wydawania *fatw* przebiega czteroetapowo: konceptualizacja (*taswir*), oznaczenie (*takjif*), wyjaśnienie orzeczenia (*bajan al-hukm*), aż w końcu wydanie *fatwy* (*ifta*). Pierwszy z nich dotyczy proszącego o radę – miejsca, czasu i warunków w jakich *mustafi* żyje, gdyż często ma to znaczenie podczas wydawania opinii. *Takjif* jest połączeniem problemu z prawem muzułmańskim. Trzeci etap charakteryzuje się powołaniem na źródła muzułmańskiego orzecznictwa (*usul al-fikh*) – Koran, sunnę, zgodę prawników (*idźma*¹¹) lub analogię (*kijas*¹²). Ostatni etap to wydanie *fatwy*. Według wspomnianego wyżej *szajcha*

ostatecznie, nikt, jak tylko Bóg wydaje *fatwy*; inni jedynie przekazują Jego decyzje dotyczące konkretnych spraw. Pierwszą osobą w islamie wykonującą tę rolę był Prorok [Muhammad – przyp. aut.] wydający *fatwy* dostarczając przesłanie Boga. Następnie podążali za nim jego towarzysze¹³.

⁷ *Szajch* – „etymologicznie oznacza ‘kogoś, kogo wiek stał się zaawansowany i kogo włosy zsiwiał’, używane dla mężczyzny powyżej 50 lat”. W artykule użyte w znaczeniu: „(...) do określenia przywódcy religijnego (*madrasy, dar al-hadis, ribat* etc.), i każdego uczonego muzułmańskiego posiadającego pewien poziom”, patrz: Eric Geoffroy, *Shaykh*, w: Clifford Edmund Bosworth, Emericus van Donzel, Wolfhart P. Heinrichs, Gerard Lecomte et al. (red.), *The Encyclopaedia of Islam. New Edition*, t. IX, E.J. Brill, Leiden 1997, s. 397–398; Tak więc każdy *mufti* jest *szajchem*, ale nie każdy *szajch* jest *muftim*. W artykule słowa te są używane zamiennie.

⁸ Ali Gomaa urodził się w 1952 roku w Bani Suwayf. W 1988 roku otrzymał tytuł doktora na wydziale szariatu i prawa na egipskim Uniwersytecie Al-Azhar. Jest autorem wielu artykułów i książek dotyczących islamu; źródło: <http://draligomaa.com/index.php/%D8%AD%D9%88%D9%84/%D8%A7%D9%84%D8%B3%D9%8A%D8%B1%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D8%B0%D8%A7%D8%A-%D9%8A%D8%A9> [5.07.2018].

⁹ Sheikh Ali Gomaa, *Responding from the Tradition. One Hundred Contemporary Fatwas by the Grand Mufti of Egypt*, Fons Vitae, Louisville 2011, s. 20.

¹⁰ Ibidem, s. 20–21.

¹¹ *Idźma* to „jednomyślna doktryna i opinia uznanych autorytetów religijnych w danym czasie (...)”; patrz: Marie Bernard, *Idjmā*, w: Bernard Lewis, Victor Louis Ménage, Charles Pellat, Joseph Schacht et al. (red.), *The Encyclopaedia of Islam. New Edition*, t. III, E.J. Brill, Luzac&CO, Leiden & London 1986, s. 1023–1026.

¹² *Kijas* to „jest to ‘prawnicza argumentacja przez analogię’. Metoda przyjęta przez prawników muzułmańskich w celu zdefiniowania reguły, która nie była przedmiotem jednoznacznego sformułowania: wersetu Koranu, hadisu Proroka czy *idźmy*’ (...)”; Marie Bernard, *Kiyās*, w: Clifford Edmund Bosworth, Emericus van Donzel, Bernard Lewis, Charles Pellat et al. (red.), *The Encyclopaedia of Islam. New Edition*, t. V, E.J. Brill, Leiden 1986, s. 238–242.

¹³ Sheikh A. Gomaa, op. cit., s. 20.

Struktura *fatwy* wygląda następująco: zamieszcza się wypowiedź danego *szajcha* popartą dowodami (fragmentami Koranu czy sunny) zaczynającą się zwykle od słów: „Chwała Bogu, W imię Boga Miłosiernego i Litościwego” i kończącą się: „A Bóg wie najlepiej”. Jeśli *mufti* odpowiada na pytanie wiernego, a nie jedynie reaguje na jakieś wydarzenie, np. polityczne czy społeczne – zazwyczaj na początku cytuje się pytanie lub podaje ogólnie zagadnienie, którego ono dotyczy.

DAR AL-IFTA' AL-MISRIJJA

Dar al-ifta' al-misrija to egipska instytucja odpowiedzialna za wydawanie *fatw*, powołana do życia w 1895 roku. „Jest uważana za pionierską organizację zajmującą się wydawaniem *fatw*”¹⁴. Odgrywa znaczącą rolę konsultacyjną dla egipskiego sądownictwa. Do jej zadań, m.in. należą: udzielanie odpowiedzi na pytania, wydawanie religijnych oświadczeń, obserwacje księżyca (by ustalić początek kolejnych miesięcy według kalendarza muzułmańskiego), nauczanie, prowadzenie badań oraz odpowiadanie na błędne – ich zdaniem – wyobrażenia dotyczące islamu¹⁵.

Šzajchowic z *Dar al-ifta' al-misrija* w swoich *fatwach* podają jasno określoną metodologię – starają się połączyć cztery klasyczne szkoły prawodawstwa sunnickiego¹⁶, uznając inne (jak *dżafarycką*, *zahirycką*, *ibadycką*, *zajdycką*)¹⁷ przez wzgląd na muzułmanów na całym świecie¹⁸.

Tłumacze książki Ali Gomaa zaznaczają, iż zrewolucjonizował on proces wydawania *fatw* w *Dar al-ifta' al-misrija* i unowocześnił ją przez stworzenie strony internetowej i call center¹⁹ co ułatwiło do niej dostęp wiernym z całego świata²⁰. Obecnie ze strony można „przenieść się” także do mediów społecznościowych – Facebooka, Twittera i kanału YouTube²¹.

PRZEDMIOT BADAŃ

Wątpliwości muzułmanów dotyczą właściwie wszystkiego – pielgrzymki do Mekki, modlitw, szkół prawa, konwersji, innych religii, śmierci, fauny i flory, sportu, relacji seksualnych, medycyny, kwestii finansowych i inne.

Przedmiotem badań były *fatwy* z angielskojęzycznej²² wersji strony internetowej *Dar al-ifta' al-misrija*²³, dotyczące szeroko pojętej nowoczesności.

¹⁴ <http://dar-alifta.org/Foreign/Module.aspx?Name=aboutdar> [11.12.2017].

¹⁵ Ibidem.

¹⁶ *Malikicką*, *szafi'icką*, *hanaficką* i *hanbalicką*; więcej o szkołach prawa muzułmańskiego, patrz: J. Danecki, op. cit., s. 209–215.

¹⁷ Więcej, patrz: Ibidem, s. 162, 216–217, 308–314.

¹⁸ Sheikh A. Gomaa, op. cit., s. 22.

¹⁹ Jako ciekawostkę warto dodać, iż w call center pytania po angielsku, francusku i niemiecku można zadawać siedem dni w tygodniu przez 24 godziny na dobę, a po arabsku jedynie od godziny ósmej rano do siedemnastej od niedzieli do czwartku, z wyłączeniem oficjalnych dni świątecznych; źródło: <http://dar-alifta.org/Foreign/Module.aspx?Name=IVR> [4.07.2018].

²⁰ Sheikh A. Gomaa, op. cit., s. 22.

²¹ <http://dar-alifta.org/Foreign/default.aspx?LangID=2&Home=1> [4.07.2018].

²² Strona *Dar al-ifta' al-misrija* jest dostępna w dziewięciu językach: po arabsku, angielsku, francusku, niemiecku, indonezyjsku, turecku, rosyjsku, hiszpańsku w urdu i suahili. Wybrano język angielski ze względu na łatwą dostępność źródeł dla każdego Czytelnika; <http://www.dar-alifta.gov.eg/> [4.07.2018] oraz <http://www.daralifta.gov.eg/Foreign/default.aspx?LangID=12&Home=1> [4.07.2018].

²³ <http://dar-alifta.org/Foreign/default.aspx?LangID=2&Home=1> [16.12.2017].

Celem analizy było sprawdzenie, czy *szajchowie* tej instytucji próbują pogodzić w swoim orzecznictwie religię i zdobycze globalizacji. Innymi słowy, czy łączą tradycję z nowoczesnością czy jednak, mimo wykorzystywania technologii w swoim ośrodku, w poradach odrzucają jej osiągnięcia, trzymając się nieustępliwie zasad wiary. Z materiału badawczego wybrano przykłady pytań lub zagadnień pokazujących potrzebę (przynajmniej części) muzułmanów, aby połączyć nowoczesność z wielowiekową religią. Można by zarzucić, iż wybranie przykładowych *fatw* nie jest reprezentacyjne dla wszystkich *szajchów* tej instytucji. Mimo, że każdy z *muftich* samodzielnie wydaje swoje opinie, to autorka uważa, iż umieszczenie konkretnych problemów i, co istotne dla prowadzonych badań, odpowiedzi ukazuje politykę *Dar al-ifta' al-misrija*. W związku z tym przyjmując ona, iż wynik analizy określi preferowane orzecznictwo w tej placówce.

Badania prowadzone były metodą jakościową, gdyż nie chodziło o konkretne dane liczbowe i analizę jakich wątpliwości jest więcej, ale o ustalenie podejścia *szajchów Dar al-ifta' al-misrija* do tradycji muzułmańskiej w kontekście współczesnym.

TRADYCJA I NOWOCZESNOŚĆ

Autorka, za Kazimierzem Dobrowolskim, poprzez tradycję uznaje „wszelką spuściznę, którą ustępujące generacje przekazują pokoleniom wchodzącym w życie”²⁴. W tym artykule autorka ma na myśli prawa i zasady religijne obowiązujące przez ponad tysiąc lat. Zaznacza jednak, iż zdaje sobie sprawę, że każde „nowości” pojawiające się w historii islamu wymuszały takie samo zadanie jak to, które dziś muzułmanie stawiają przed *muftimi*. Stąd też to, co obecnie uznaje się za tradycję i przyjęte „od zawsze” zasady musiały zostać niegdyś wypracowane i były „nowe”. Na przykład w początkowym okresie formowania się islamu – aż do czasu spisania źródeł tej religii – nie pojawiłoby się pytanie dotyczące dotykania Koranu przez miesiączkującą kobietę, bo takiej Księgi jeszcze nie było.

PYTANIA ZWIĄZANE Z NOWOCZESNĄ TECHNOLOGIĄ

Pewien wierny zastanawia się, czy fragmenty Koranu lub *azan*, czyli wezwania do modlitwy, mogą być dzwonekami w telefonie. Odpowiedzią jest, iż Bóg nakazał szacunek dla tej Księgi okazywany m.in. poprzez dotykanie jej jedynie w stanie rytualnej czystości czy nie kładzenie na niej książek. W związku z tym ustawienie tekstów Koranu jako dzwoneków w telefonie byłoby czymś nieodpowiednim, nadużyciem jego świętości. Pozbawia to też muzułmanów możliwości kontemplowania znaczenia słów i może przerwać recytację, np. w momencie odebrania telefonu. Równie niewłaściwym jest ustawienie jako dzwoneka *azanu*, który powinien wzywać na modlitwę. Błędne jego użycie spowoduje zamęt, gdyż ktoś może myśleć, iż nastał już czas modłów. Zamiast tego, wydający *fatwę* proponuje ustawienie pieśni muzułmańskich lub pochwalnych na cześć proroka Muhammada jako dzwoneków w telefonach komórkowych²⁵.

Kolejna osoba pyta o orzecznictwo w sprawie posiadania telefonów komórkowych z cyfrowymi kamerami video. *Szajch*, odpowiadając, podkreśla znaczenie komórek i ciągłego zwiększania ich możliwości. Dodaje, iż kamery mogą być wykorzystane zarówno

²⁴ Kazimierz Dobrowolski, *Chłopska kultura tradycyjna*, http://pracownik.kul.pl/files/43215/public/kultury/dobrowolski_chlopska_kultura_tradycyjna.pdf [4.07.2018].

²⁵ <http://www.dar-alifta.org/Foreign/ViewFatwa.aspx?ID=5979> [14.12.2017].

w dobrym jak i złym celu. Te pierwsze będą zgodne z islamem, a nawet mogą przekazywać nauki religii muzułmańskiej²⁶.

Pewna muzułmanka (jak można się domyślić z kontekstu) delibaruje czy kobieta menstruująca może recytować Koran z komputera bez fizycznego dotyknięcia Świętej Księgi²⁷. Odpowiedź nie jest jednoznaczna – większość uczonych muzułmańskich uważa, że miesiączkująca kobieta nie powinna recytować Koranu ani go dotykać. Jednakże przedstawiciele szkoły malikickiej²⁸ zezwalali na recytację w określonych sytuacjach. Według nich, po zakończeniu okresu kobieta nie może przystąpić do recytacji bez uprzedniego oczyszczenia się, ale może to zrobić, jeśli uczy się lub naucza Koranu²⁹.

Internet sprawił, że świat stał się globalną wioską, w której bardzo łatwo i szybko porozumiewają się wszyscy jej mieszkańcy. I to właśnie zastanawia osobę, która zwróciła się z pytaniem, czy dozwolonym jest rozmawianie w Internecie z przedstawicielem innej płci. Odpowiedzią *szajcha* było stwierdzenie, że zawsze w realnej rzeczywistości jest to możliwe. Tak było również za czasów proroka Muhammada. Legalna jest też rozmowa, jeśli nie widzi się rozmówcy – jak w przypadku czatów internetowych. Należy jednak uważać, aby rozmowy nie przybrały charakteru intymnego, tj. zakazanego w islamie³⁰.

Wszyscy muzułmanie wiedzą, że hazard jest niezgodny z islamem. Wątpliwości pojawiają się, gdy ktoś z wiernych chciałby zgrać w pokera na Facebooku. Czy gra w serwisie społecznościowym, gdzie w grę nie wchodzi realne pieniądze, jest dozwolona? Podkreślono, że w tej kwestii nie ma zgody wśród uczonych. *Mufti* uważa jednak, że jeśli gra ta nie toczy się na pieniądze, tzn. nie jest grą hazardową, to jak najbardziej można się jej oddawać³¹.

Zaobserwowano, że popularność wyżej wspomnianego serwisu społecznościowego sprawia wiele wątpliwości muzułmanom. Pewna konwertytka rozważa, czy publikowanie jej zdjęć na Facebooku będzie występkiem przeciwko religii. Ona sama nie jest temu przeciwna, ale jej otoczenie tak. Odpowiadający wyjaśnia, iż widzi w tym przypadku „wypaczoną logikę sprzeczną z miłosiernymi naukami islamu”³². Ma tu na myśli sytuacje, w których kobiety traktuje się przedmiotowo i np. zakazuje się im wyjścia z domu, gdyż może skłonić mężczyzn do molestowania ich, czy właśnie publikowania przyzwoitych zdjęć, bo mogą wywoływać pożądanie u płci przeciwnej. Dodaje: „islam zachęca kobiety do angażowania się w działania obywatelskie i chwali aktywną rolę, jaką odgrywają w społeczeństwie obywatelskim”³³. Według tej *fatwy*, wstawianie przez kobietę zdjęć na Facebook’a jest dozwolone, o ile zdjęcia nie są uwodzicielskie i ma ona na sobie strój odpowiedni dla muzułmanki³⁴.

Inny wierny ma wątpliwość, czy pieniądze zarobione w kawiarenkach internetowych będą legalne. Podkreśla jednocześnie, iż w takich miejscach można znaleźć, np. dozwolone

²⁶ <http://www.dar-alifta.org/Foreign/ViewFatwa.aspx?ID=5977> [13.12.2017].

²⁷ Kobieta w stanie rytualnej nieczystości nie może dotykać Koranu.

²⁸ Jedną ze szkół prawa muzułmańskiego; według jej uczonych głównym źródłem prawa w islamie są Koran i hadisy, traktowane tutaj równorzędnie. Charakterystyczne jest kierowanie się korzyściami prawnymi całej społeczności muzułmańskiej.

²⁹ <http://www.dar-alifta.org/Foreign/ViewFatwa.aspx?ID=7815&text=period> [16.12.2017].

³⁰ <http://www.dar-alifta.gov.org/Foreign/ViewFatwa.aspx?ID=9390&LangID=2> [13.12.2017].

³¹ <http://www.dar-alifta.org/Foreign/ViewFatwa.aspx?ID=5946> [13.12.2017].

³² <http://www.dar-alifta.gov.org/Foreign/ViewFatwa.aspx?ID=10437&LangID=2> [14.12.2017].

³³ Ibidem.

³⁴ Ibidem.

według prawa, gry dla dzieci, dostęp do stron internetowych przydatnych lub ułatwiających kontakty z rodziną, ale także do tych powodujących działania wbrew islamowi, np. rozmowy między przedstawicielami różnych płci z różnych krajów. Wydający *fatwę* zaznaczył, iż *mustafi* może zarabiać pieniądze w kawiarenkach internetowych, gdyż to nie on, a użytkownik Internetu bierze odpowiedzialność za swoją działalność na tym polu. Osoby pracujące w kawiarenkach powinny jednak, w miarę możliwości, kontrolować żeby miejsce ich pracy nie odciągało gości od obowiązków religijnych, np. w czasie modlitw, a także nie stało się środkiem korupcji³⁵.

Pewna osoba zastanawia się, czy można oglądać telewizję. Odpowiedź brzmi: można, ale na użytkowniku spoczywa obowiązek wyboru programów zgodnych z religią³⁶. Inna osoba zaś zastanawia się, co prawo muzułmańskie mówi o sprzedaży telewizorów i anten satelitarnych. *Szajch* uznał, iż telewizory mogą być wykorzystane do celów edukacyjnych lub niezgodnych z islamem. W związku z tym dozwolone jest sprzedawanie telewizorów i anten satelitarnych, gdyż mają one więcej niż jedno zastosowanie, a odpowiedzialność spoczywa na użytkowniku i jeśli użyje go w sposób niewłaściwy, to popełni grzech³⁷.

Kolejna osoba zastanawia się czy islam sprzeciwia się sztuce i czy w serialach lub filmach można przedstawiać proroków. Odpowiedzią było stwierdzenie, że religia muzułmańska dopuszcza uprawianie różnych form sztuki, popiera kreatywność. Wszystko to jednak musi odbywać się w granicach wyznaczonych przez Stwórcę, więc przedstawianie proroków jest grzechem i czynem niedopuszczalnym. Wydający *fatwę* zaleca producentom poszukanie innych pomysłów i form, którymi można zastąpić personifikację proroków, a tym samym uniknąć konfliktów wśród muzułmanów³⁸.

Do *Dar al-ifta' al-misrija* wystosowano także zapytanie dotyczące aparatów fotograficznych: jakie jest orzeczenie w sprawie posługiwania się nimi. Wyjaśniono, iż zrobienie zdjęć w celu porównywania ich ze stworzeniem boskim jest zabronione, ale już ukazywanie piękna tworów boskich – dozwolone³⁹.

Pewna firma (jak to można wywnioskować z formy zadanego pytania) stworzyła produkt o nazwie *Sajda Recorder*, wyświetlający na ekranie liczbę odpowiednich czynności, jakie należy wykonać podczas modlitwy. Miałyby to pomóc przy wykonywaniu tego aktu religijnego. Czy jest to zgodne z islamem? Okazuje się, iż jest to dozwolone, o ile faktycznie pomaga, a nie dekoncentruje wiernego.⁴⁰

PYTANIA ZWIĄZANE Z ROZWOJEM MEDYCYNY

Gorliwej muzułmance zależy, żeby uniknąć menstruacji w czasie ramadanu⁴¹. W związku z tym myśli nad przyjmowaniem leków mających zapobiec okresowi. Czy to jest dopuszczalne w islamie? Według odpowiedzi, jeśli tylko lekarz w danym momencie stwierdzi, że nie ma medycznych przeciwwskazań – może to zrobić. Jeśli jednak ten zaleci

³⁵ <http://www.dar-alifta.org/Foreign/ViewFatwa.aspx?ID=5911> [13.12.2017].

³⁶ <http://www.dar-alifta.org/Foreign/ViewFatwa.aspx?ID=6833> [15.12.2017].

³⁷ <http://www.dar-alifta.org/Foreign/ViewFatwa.aspx?ID=5977> [13.12.2017].

³⁸ <http://www.dar-alifta.org/Foreign/ViewFatwa.aspx?ID=10769&LangID=2> [13.12.2017].

³⁹ <http://www.dar-alifta.org/Foreign/ViewFatwa.aspx?ID=5993> [13.12.2017].

⁴⁰ <http://www.dar-alifta.org/Foreign/ViewFatwa.aspx?ID=10668> [13.12.2017].

⁴¹ Ramadan – dziewiąty miesiąc zgodnie z kalendarzem muzułmańskim. W czasie jego trwania, od wschodu do zachodu słońca, muzułmanie powstrzymują się od jedzenia, picia i stosunków seksualnych; w ramadanie miesięczkująca kobieta jest zobligowana do przerywania postu i odrobienia tych dni w innym terminie.

inaczej, byłoby grzechem nie posłuchanie go, gdyż „zachowanie zdrowia jest jednym z wymogów prawa muzułmańskiego”⁴². *Szajch* radzi jednak, że lepiej jest postępować z wolą Boga, bo wtedy otrzyma się większą nagrodę po śmierci⁴³.

Do tej instytucji dotarło też pytanie, czy można usuwać brwi laserem. Według zamieszczonej odpowiedzi używanie lasera czy jakichkolwiek narzędzi do trwałego usunięcia brwi jest traktowane jako ingerencja w stworzenie boskie, więc jest niedozwolone. Jeśli zaś robi się to tylko dla nadania im kształtu – sprawa już wygląda inaczej⁴⁴.

Ktoś pyta, jakie jest orzecznictwo w sprawie szkieł kontaktowych – co, jeśli używają ich mężczyźni i kobiety? Czy – skoro mogą być kolorowe – to należy je traktować jako ingerencję w boskie stworzenie? Okazuje się, że – tak jak farbowanie włosów – noszenie kolorowych soczewek nie jest traktowane jako próba poprawiania tego, co zostało stworzone przez Najwyższego. Można zatem ich używać⁴⁵.

Pewna osoba skarży się na zbyt duży nos, który nie tylko utrudnia oddychanie, ale też powoduje cierpienie i izolację od społeczeństwa. Czy islam zezwala na operacje plastyczne? *Szajch* twierdzi, że zgodnie z prawem muzułmańskim każdą przeszkodę należy usunąć. Islam zabrania operacji plastycznych wykonywanych w celu poprawiania boskiego stworzenia. Jeśli jednak lekarz uznaje, że dany zabieg może poprawić zdrowie – psychiczne i fizyczne – jest to dopuszczalne⁴⁶.

Mąż pewnej kobiety jest bezpłodny. Czy para może zdecydować się na sztuczne zapłodnienie przez nasienie dawcy? Czy kobieta powinna rozważyć rozwód, by móc wyjść za mąż po raz kolejny i mieć dzieci? *Szajch* radzi, że jeśli para jest szczęśliwa razem to nie powinni się rozwodzić, lecz uzbroić w cierpliwość. Użycie cudzego nasienia jest niezgodne z islamem⁴⁷.

Pewna kobieta zastanawia się, czy może poddać się zabiegowi przeszczepienia macicy dla swojej córki. W odpowiedzi jest jasno zaznaczone, że transplantologia wszystkich narządów przenoszących cechy genetyczne nie jest dopuszczalna w islamie. Jeśli lekarze stwierdzą, że macica nie jest takim narządem, to – zgodnie z wiarą – będzie możliwe przeprowadzenie takiego zabiegu⁴⁸.

PYTANIA ZWIĄZANE Z GLOBALIZACJĄ

Wierny zastanawia się czy obchodzenie Walentynek przez małżonków można pogodzić z muzułmańską pobożnością? Pytający poznał wiele opinii odrzucających to święto i krytykujących je. W związku z tym zwraca się pytaniem do *Dar al-ifta' al-misrija*. Dowiaduje się, iż jest to zgodne z islamem, gdyż można ustalić dzień, w którym będzie się przypominało o swojej miłości wobec współmałżonka, rodziny czy przyjaciół. Należy jednak pamiętać, żeby Walentynkom nie nadawać charakteru świątecznego, gdyż w islamie są jedynie dwa święta⁴⁹. W związku z tym, nie powinno się nazywać Walentynek „świętem miłości”, a „dniem miłości”⁵⁰.

⁴² <http://www.dar-alifta.org/Foreign/ViewFatwa.aspx?ID=6151> [15.12.2017].

⁴³ Ibidem.

⁴⁴ <http://www.dar-alifta.org/Foreign/ViewFatwa.aspx?ID=10492> [15.12.2017].

⁴⁵ <http://www.dar-alifta.org/Foreign/ViewFatwa.aspx?ID=5927> [15.12.2017].

⁴⁶ <http://www.dar-alifta.org/Foreign/ViewFatwa.aspx?ID=6734> [15.12.2017].

⁴⁷ <http://www.dar-alifta.org/Foreign/ViewFatwa.aspx?ID=6962> [15.12.2017].

⁴⁸ <http://www.dar-alifta.org/Foreign/ViewFatwa.aspx?ID=6736> [15.12.2017].

⁴⁹ Święto Zakończenia Postu (*Id al-fitr*) i święto Ofiarowania (*Id al-adha*).

⁵⁰ <http://www.dar-alifta.org/Foreign/ViewFatwa.aspx?ID=4864> [13.12.2017].

Podobny problem występuje także w kolejnym z pytań. Tym razem chodzi o obchodzenie Halloween. Oprócz powyższej odpowiedzi, stwierdzono, iż są to wydarzenia społeczne i nie ma przeciwwskazań do uczestniczenia w nich, o ile wierny nie robi czegoś niezgodnego z wiarą muzułmańską⁵¹.

Muzułmanie żyjący w krajach arabskich, w znacznej większości nie obchodzą urodzin, choć obecnie zdarza się to coraz częściej. Dzieje się to pod wpływem zachodniego stylu życia. Niektórzy zastanawiają się, czy mogą to robić. Dowiadują się, że w islamie nie ma co do tego przeciwwskazań. Przypomniano, że w religii muzułmańskiej są tylko dwa święta, co nie oznacza, że nie można obchodzić innych okazji, np. rocznicy ślubu. Należy jedynie wtedy powstrzymać się od tego, co zakazane według religii⁵².

Pewna osoba ma wątpliwość związaną z głosowaniem na nie-muzułmanina w kraju niemuzułmańskim. Czy jest to zgodne z naukami islamu? Odpowiadający podkreślił zalety szariatu. W krajach nieislamskich funkcjonują zaś prawa cywilne skupiające się jedynie na korzyściach doczesnych. Mogą one zatem działać na użytek muzułmanów lub wręcz przeciwnie. W związku z tym, muzułmanin posiadający obywatelstwo niemuzułmańskiego kraju, ma prawo do udziału w wyborach, o ile będą one działać w jego i jego religii interesie, jak np. pokazywać pozytywny wizerunek islamu, bronić praw muzułmanów, zwiększać aktywność społeczną i polityczną mniejszości religijnych⁵³.

Pada też pytanie o umieszczanie na T-shirtach fragmentów Koranu. Odpowiadający na tę wątpliwość podkreśla specjalny status tej Księgi i zaznacza, że np. cytowanie najważniejszej dla muzułmanów Księgi na krzesłach, na których ktoś może usiąść, czy na ubraniach może nie oddawać szacunku do niej. Mimo, że nie aprobuje umieszczania fragmentów Koranu na T-shirtach przyznaje, że nie może tego uznać za zakazane. Zostawia miejsce na dyskusję w tej kwestii i podkreśla, że owe fragmenty byłyby mile widziane na np. sufitach⁵⁴.

Pewna kobieta zastanawia się, czy może przystąpić do ablucji, jak ma pomalowane paznokcie lakierem „oddychającym”. Okazuje się, że tak, ponieważ tego typu lakiery przepuszczają powietrze i wilgoć przez paznokieć. Co więcej, takie są nawet zdrowsze od „zwykłych”⁵⁵.

WNIOSKI

W powyższych przykładach wielokrotnie widać próbę połączenia religii i najnowszych technologii. Jeden z *muftich* uważa, że ustawianie Koranu lub *azanu* jako dzwoneków w telefonach komórkowych nie jest odpowiednie. Nie kończy na tym swojego wyводу – próbuje znaleźć rozwiązanie satysfakcjonujące dla *mustafiego* jednocześnie odnosząc je do religii. Podobne działanie można także zaobserwować w przypadku przedstawiania proroków w serialach czy fragmentów koranicznych na T-shirtach. Nie ogranicza jednak twórców, a jedynie nakierunkowuje ich na intensywniejsze poszukiwania i ukazuje *spectrum* działania.

W sprawie wykorzystania telefonów komórkowych sygnalizuje się ich zalety i wady, nie stawiając się jednak *de facto* w roli rozstrzygającego sędziego – zostawia się decy-

⁵¹ <http://www.dar-alifta.org/Foreign/ViewFatwa.aspx?ID=4843> [14.12.2017].

⁵² <http://www.dar-alifta.org/Foreign/ViewFatwa.aspx?ID=4820> [13.12.2017].

⁵³ <http://www.dar-alifta.org/Foreign/ViewFatwa.aspx?ID=5942> [16.12.2017].

⁵⁴ <http://www.dar-alifta.org/Foreign/ViewFatwa.aspx?ID=10497> [15.12.2017].

⁵⁵ <http://www.dar-alifta.org/Foreign/ViewFatwa.aspx?ID=9424> [15.12.2017].

zję wierzącemu. Właściwie takie samo podejście można zaobserwować w odniesieniu do telewizji, anten satelitarnych, Internetu i portali społecznościowych. Taka postawa wskazuje na chęć uświadomienia społeczeństwu, iż należy korzystać z możliwości, jakie daje najnowsza technologia. Należy korzystać w sposób mądry, tj. zgodnie z nakazami religii. Wszystkie nowości mogą wierzących czegoś nauczyć, dzięki nim mogą poznać innych ludzi czy swoją religię. Interesujące jest podejście jednego z *szajchów* do grania w pokera na Facebooku. W tym przypadku można by się pokusić o stwierdzenie, iż wieloletnia tradycja jest trochę naginana w stosunku do współczesności. Robi się to w sposób bardzo inteligentny – teoretycznie, rzeczywiście gra hazardowa nie na pieniądze mogłaby zostać uznana za nie-hazardową. Wydaje się to jednak dużym ukłonem w stosunku do wątpliwego i współczesności.

Przenoszenie na wierzącego odpowiedzialności widać także w przypadku robienia zdjęć, gdzie właściwie się tego ani nie zabrania, ani popiera, czy pracy w kawiarenkach internetowych. Podobne nastawienie widać także w *fatwach* dotyczących rozwoju medycyny – nie można poprawiać boskiego stworzenia, ale jeśli robi się to tylko z powodów medycznych czy dla „nadania kształtu”, to takie zachowanie będzie dopuszczalne. Interesujące jest orzecznictwo w sprawie wyświetlania czynności, jakie należy wykonywać podczas modlitwy. Jest to o tyle oryginalne, że *szajch* nie zauważa, iż taki wynalazek może prowadzić w dalszej perspektywie do odchodzenia od religii, bo istnieje możliwość, że muzułmanin nie będzie chciał / musiał się uczyć odpowiednich czynności – wystarczy patrzeć na wzory.

Ma się zatem wrażenie, że uczeni muzułmańscy z *Dar al-ifta' al-misrija* doceniają nowoczesność i jej wytwory, ale widzą też jej zagrożenia. Zagrożenia w stosunku do religii i jej tradycji, co mogłoby skutkować odchodzeniem od wiary, ale też zagrożenie jakim jest potęga nowoczesnych technologii. Można by przypuszczać, że właśnie dlatego wielokrotnie nie stawiają jednoznacznych odpowiedzi. Nie chcą odpychać ludzi od religii, a raczej próbują dostosowywać ją do zmieniających warunków. A sam fakt wysyłania pytań do *szajchów* wskazuje, iż część wyznawców tego właśnie potrzebuje. Szczególnie, że globalizacja sprawiła iż świat się skurczył. Muzułmanie obserwują różne kraje, kultury, chcą i próbują czerpać od innych. Na przykładzie lakieru „oddychającego” czy propozycji korzystania z technologii (np. telewizorów) w sposób odpowiadający religii widać też, że *szajchowie* starają się wykorzystywać nowoczesność do potrzeb religii. Jak zostało pokazane wyżej działa to dwukierunkowo, a zatem zarówno modeluje się tradycję (religię), aby odpowiadała wymogom nowoczesności, jak i korzysta się z tej drugiej, by współdziałała z islamem.

Mufti wykorzystują także „nowe” tematy, jak np. wstawianie zdjęć kobiety na Facebooku, do podkreślenia pewnych zasad i wartości, które od wieków bywają niezrozumiałe dla części społeczności, takich jak niewłaściwe traktowanie kobiet.

PODSUMOWANIE

Po analizie materiału badawczego można stwierdzić obecność osobliwego połączenia – tradycji i nowoczesności w orzecznictwie *szajchów* z *Dar al-ifta' al-misrija*.

Powyższe przykłady pokazują, iż są oni wręcz zmuszeni do konfrontacji z rzeczywistością, która z dnia na dzień jest coraz trudniejsza do pogodzenia z wypracowanymi wielowiekowymi zasadami. Współcześni muzułmanie są narażeni na coraz to nowsze pokusy, które mogą ich odciągać od życia w pełni zgodnego z ich religią. Zadaniem

uczonych muzułmańskich jest dostosowanie tradycji do wymogów XXI wieku bez jednoczesnego łamania jej. Nie jest to łatwe, ale jak widać po analizie, zdecydowanie potrzebne. Nie należy oczekiwać, iż stanie się to szybko oraz że każdy z *muftich* będzie się na to godził. Znajdą się przeciwnicy tej teorii, dla których jednak tradycja powinna wygrać z globalizacją czy nowinkami technologicznymi. Udzielone przez *muftich* odpowiedzi na bieżące pytania wiernych pokazują jednak, iż *mufti* w znacznej mierze nadal chcą dzięki swojej funkcji łączyć świat, w jakim przyszło im żyć z tradycją, którą szanują. Podobnie jak ich przodkowie odwołują się do autorytetów religijnych, szukając u nich pomocy, aby żyć zgodnie z zasadami islamu.

Po analizie *fatw* ze strony *Dar al-ifta' al-misrija* można stwierdzić, że uczeni nie chcąc wywołać konfliktu pomiędzy tradycją a nowoczesnością, starają się je połączyć. Sygnalizują, jak według nich powinna wyglądać relacja tradycja – nowoczesność. Zdają się uważać, iż modelując religię czasami wystarczy cofnąć się o krok, aby nie zniechęcić do niej wiernego i aby była zgodna z zastaną rzeczywistością. Takie podejście sygnalizuje także wspomniany Ali Gomaa, twierdząc, iż nie jest trudno sprawić, by ludzie popełnili błąd moralny czy odwrócili się od religii. Píše: „to odstraszenie ludzi od religii może być jednoznaczne z blokowaniem ich drogi do Boga i uczoney musi być świadomy tego ryzyka”⁵⁶. Taką postawę widać w większości zaprezentowanych *fatw*.

Po przeanalizowaniu materiału badawczego można zatem stwierdzić, iż w *Dar al-ifta' al-misrija* obserwuje się tendencję do łączenia nowoczesności i wielowiekowej tradycji w orzecznictwie religijnym.

Osobie, dla której wiara nie jest aż tak ważna w życiu codziennym mogłoby się wydawać, iż – z punktu widzenia religii muzułmańskiej – kwestie przestrzegania zasad islamu współcześnie nie są istotnym problemem. Obserwując obecne kłopoty, z jakimi boryka się świat islamu, można by zarzucić, że wątpliwość, czy np. można pracować w kawiarence internetowej lub też w ten czy inny sposób używać Internetu, jest banalna, wręcz śmieszna. Jest zupełnie odwrotnie. Muzułmanie, próbując dostosować swoje życie codzienne do nakazów religii, niejednokrotnie przeżywają rozterki. Skoro one się pojawiają i męczą ich na tyle, że chcą zasięgnąć porady autorytetu do spraw wiary, oznacza, że islam i życie w zgodzie z nim są dla nich wciąż niezmiernie istotne. Zatem osoba, do której trafia takie pytanie, staje przed wieloma zadaniami i trudnościami, a nawet niebezpieczeństwami. Oprócz wspomnianej wyżej próby znalezienia „złotego środka” pomiędzy tradycją muzułmańską a współczesnością, może zdarzyć się, iż ów *mustafi* zmieni swoje podejście do islamu. Może to odbyć się w dwóch zupełnie przeciwstawnych kierunkach. Jeśli *mufti* wyda *fatwy* kładące zdecydowanie większy nacisk na tradycję, nie wiążąc jej w żaden (lub niewielki) sposób z wygodnym funkcjonowaniem w XXI wieku, może sprawić, że pytający o poradę zacznie izolować się od społeczeństwa, z którym coraz trudniej będzie mu znaleźć wspólny język i tym samym będzie coraz bardziej podatny na wpływy tych, którzy tak jak on chcą „wrócić do źródeł”. Istnieje wtedy niebezpieczeństwo radykalizacji postaw i nawet skierowania się ku ekstremizmowi religijnemu. Z drugiej jednak strony, może to się objawić także tym, iż – na przykład – młody człowiek z jeszcze nie do końca wyrobioną postawą religijną i moralną uzna, iż bardziej odpowiada mu

⁵⁶ Sheikh A. Gomaa, op. cit., s. 20.

życie takie, jakie wiodą rówieśnicy w jego lub innym kraju (niemuzułmańskim) i znacznie odsuwać się od religii czy społeczności, z której się wywodzi. W konsekwencji może to doprowadzić do zachwiania relacji rodzinnych, społecznych, a nawet do społecznego wykluczenia i zaburzeń tożsamości. Zatem, odpowiedzialność spoczywająca na *muftich* jest ogromna. Dlatego też analizowanie działań tak poważnych instytucji, jaką jest niewątpliwie *Dar al-ifta' al-misrija*, jest zasadne.

W końcu należy także poruszyć jeszcze jeden wątek dotyczący tego tematu. Mimo iż powinno się zakładać szczerłość przekonań danego *muftiego* i postępowanie jedynie w ramach religii, nie można wykluczyć, że może on jednak ulegać różnym wpływom i pragnąć lepszego życia. Prowadząc jakiegokolwiek analizy i rozważania na temat niebezpieczeństw związanych z „prowadzeniem ludzi drogą prostą”, należy to także zaznaczyć. Na religijną opinię *szajcha* mogą mieć wpływ także zasady przyjęte „na jego obszarze” – czy to kulturowym czy państwowym. Z jednej strony jest to słuszne, biorąc pod uwagę fakt, iż *fatwa* powinna odnosić się do sytuacji, czasu i miejsca, w którym znajduje się *mufti*. Z drugiej jednak strony może to powodować niebezpieczeństwo, iż *mufti* za bardzo będzie ulegał politycznej lub religijnej presji. Trudno sobie wyobrazić np. *szajcha* saudyjskiego wydającego *fatwę*, która zdecydowanie sprzeciwia się normom funkcjonującym w jego Królestwie. Dlatego znając istotną rolę *fatw* w życiu społecznym muzułmanów należy podkreślić konieczność kontynuowania szeroko zakrojonych i wieloaspektowych badań dotyczących *fatw*.

BIBLIOGRAFIA

- Bernard Marie, *Idjmā'*, w: Bernard Lewis, Victor Louis Ménage, Charles Pellat, Joseph Schacht et al. (red.), *The Encyclopaedia of Islam. New Edition*, t. III, E.J. Brill, Luzac&CO, Leiden & London 1986, s. 1023.
- Bernard Marie, *Ḳiyās*, w: Clifford Edmund Bosworth, Emericus van Donzel, Bernard Lewis, Charles Pellat et al. (red.), *The Encyclopaedia of Islam. New Edition*, t. V, E.J. Brill, Leiden 1986, s. 239.
- Danecki Janusz, *Podstawowe wiadomości o islamie*, Wydawnictwo Akademickie DIALOG, Warszawa 2007.
- Dobrowolski Kazimierz, *Chłopska kultura tradycyjna*, http://pracownik.kul.pl/files/43215/public/kultury/dobrowolski_chlopska_kultura_tradycyjna.pdf [4.07.2018].
- Geoffroy Eric, *Shaykh*, w: Clifford Edmund Bosworth, Emericus van Donzel, Wolfhart P. Heinrichs, Gerard Lecomte et al. (red.), *The Encyclopaedia of Islam. New Edition*, t. IX, E.J. Brill, Leiden 1997, s. 397–398.
- Gomaa Ali Sheikh, *Responding from the Tradition. One Hundred Contemporary Fatwas by the Grand Mufti of Egypt*, Fons Vitae, Louisville 2011.
- Mrozek-Dumanowska Anna, *Religia a globalizacja*, Wydawnictwo Naukowe ASKON, Warszawa 2014.
- Koran, tł. Józef Bielawski, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1996.
- Tyan Emilie, *Fatwā*, w: Bernard Lewis, Charles Pellat, Joseph Schacht et al. (red.), *The Encyclopaedia of Islam. New Edition*, t. II, E.J. Brill, Leiden 1991, s. 866.
- Walsh James Richard, *Fatwā*, w: Bernard Lewis, Charles Pellat, Joseph Schacht et al. (red.), *The Encyclopaedia of Islam. New Edition*, t. II, E.J. Brill, Leiden 1991, s. 866–867.
- <http://www.dar-alifta.gov.eg/> [4.07.2018].
- <http://dar-alifta.org/Foreign/Module.aspx?Name=aboutdar> [11.12.2017 r.].
- <http://dar-alifta.org/Foreign/Module.aspx?Name=IVR> [4.07.2018].
- <http://www.dar-alifta.gov.eg/Foreign/default.aspx?LangID=12&Home=1> [4.07.2018].
- <http://dar-alifta.org/Foreign/default.aspx?LangID=2&Home=1> [4.07.2018].
- <http://dar-alifta.org/Foreign/Module.aspx?Name=IVR> [16.12.2017].
- <http://www.dar-alifta.org/Foreign/ViewFatwa.aspx?ID=4820> [13.12.2017].
- <http://www.dar-alifta.org/Foreign/ViewFatwa.aspx?ID=4843> [14.12.2017].

<http://www.dar-alifta.org/Foreign/ViewFatwa.aspx?ID=4864> [13.12.2017].
<http://www.dar-alifta.org/Foreign/ViewFatwa.aspx?ID=5911> [13.12.2017].
<http://www.dar-alifta.org/Foreign/ViewFatwa.aspx?ID=5927> [15.12.2017].
<http://www.dar-alifta.org/Foreign/ViewFatwa.aspx?ID=5942> [16.12.2017].
<http://www.dar-alifta.org/Foreign/ViewFatwa.aspx?ID=5946> [13.12.2017].
<http://www.dar-alifta.org/Foreign/ViewFatwa.aspx?ID=5977> [13.12.2017].
<http://www.dar-alifta.org/Foreign/ViewFatwa.aspx?ID=5979> [14.12.2017].
<http://www.dar-alifta.org/Foreign/ViewFatwa.aspx?ID=5993> [13.12.2017].
<http://www.dar-alifta.org/Foreign/ViewFatwa.aspx?ID=6151> [15.12.2017].
<http://www.dar-alifta.org/Foreign/ViewFatwa.aspx?ID=6734> [15.12.2017].
<http://www.dar-alifta.org/Foreign/ViewFatwa.aspx?ID=6736> [15.12.2017].
<http://www.dar-alifta.org/Foreign/ViewFatwa.aspx?ID=6833> [15.12.2017].
<http://www.dar-alifta.org/Foreign/ViewFatwa.aspx?ID=6962> [15.12.2017].
<http://www.dar-alifta.org/Foreign/ViewFatwa.aspx?ID=7815&text=period> [16.12.2017].
<http://www.dar-alifta.gov.eg/Foreign/ViewFatwa.aspx?ID=9390&LangID=2> [13.12.2017].
<http://www.dar-alifta.org/Foreign/ViewFatwa.aspx?ID=9424> [15.12.2017].
<http://www.dar-alifta.gov.eg/Foreign/ViewFatwa.aspx?ID=10437&LangID=2> [14.12.2017].
<http://www.dar-alifta.org/Foreign/ViewFatwa.aspx?ID=10492> [15.12.2017].
<http://www.dar-alifta.org/Foreign/ViewFatwa.aspx?ID=10497> [15.12.2017].
<http://www.dar-alifta.org/Foreign/ViewFatwa.aspx?ID=10769&LangID=2> [13.12.2017].
<http://www.dar-alifta.org/Foreign/ViewFatwa.aspx?ID=10668> [13.12.2017].
<http://draligomaa.com/index.php/%D8%AD%D9%88%D9%84/%D8%A7%D9%84%D8%B3%D9%8A%D8%B1%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D8%B0%D8%A7%D8%AA%D9%8A%D8%A9> [5.07.2018].

SŁOWA-KLUCZE KULTURY W PRZYSŁOWIACH HAUSA

ABSTRACT: The article presents a combined approach towards a comparison of proverbs in different languages through the analysis of culture-specific concepts that are essential for coding the meaning of proverbs. The theory of culture keywords (Wierzbicka 1997) is adopted to the analysis of Hausa proverbs in a comparative perspective. The aim of the article is to indicate that proverbs are a representation of the linguistic image of the world and therefore may be subject to comparison in terms of the similarities and differences between languages and cultures. The word frequency analysis of 1505 Hausa proverbs led to identifying 55 items whose function can be specified as Hausa culture keywords. The presentation of 10 top items is to confirm their culture values and to identify 6 thematic areas which they represent. The presentation of 10 other keywords shows that the distinguished areas and their lexical representation may be used as methodological basis for comparative works on proverbs.

KEYWORDS: culture keywords, proverbs, Hausa language, comparative paremiology, culture-specific concepts

WSTĘP

Przysłowia stanowią wyraz filozofii danego ludu. Przekazywane za ich pomocą treści odzwierciedlają zasady etyczno-moralne, którym hołduje określona społeczność (grupa etniczna, wspólnota kulturowa)¹. Zgodnie z definicją Kłosińskiej²:

[...] przysłowie jest jednostką tekstu, tworem literacko-językowym mającym postać zdania (często rymowanego), charakteryzującym się stałością formy oraz „dwustopniowością” znaczenia.

Przedmiotem niniejszej analizy³ są przysłowia języka hausa⁴, w którym określa się je mianem *karin màgànã*⁵ (l. mn. *karin màgàngànũ*), dosł. ‘fałda mówienia’⁶. Termin

¹ Stanisław Piłaszewicz, *Historia literatur afrykańskich w językach rodzimych. Literatura hausa*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1983, s. 29.

² Katarzyna Kłosińska, *Słownik przysłów. Przysłownik*, Publicat SA, Poznań 2011, s. 10.

³ Niektóre fragmenty artykułu oparte są na pracy magisterskiej: Patryk Zajęc, *Słowa-klucze kultury w przysłowiaach hausa*, Warszawa 2017. W szczególności dotyczy to zaprezentowanego materiału badawczego w postaci przysłów hausa oraz opisów słów-kluczy.

⁴ W roku 1998 mówiło nim ponad 25 mln mieszkańców północnej Nigerii i południowego Nigru. Aktualnie liczba ta jest jeszcze wyższa. Dodając do tego użytkowników hausa znających go jako język drugi, daje to sumę przynajmniej 50 mln osób posługujących się nim na terenie różnych państw Afryki Zachodniej.

⁵ Jest to złożenie nominalne. W języku hausa konstrukcja ta tworzona jest poprzez dodanie sufiksu *-n* (r.m. i l.mn.) lub *-r̄* (r.ż.) do pierwszego członu złożenia. W standardowej ortografii jest on zapisywany łącznie.

⁶ Taką wersję przekładu zaproponowała Pawlak w: Nina Pawlak, *Pomyśleć i powiedzieć w języku hausa*, w: Zofia Podobińska (red.), *Języki Afryki a kultura*, Agade, Warszawa 2004, s. 171.

karin màganà obejmuje więcej niż jeden rodzaj środków językowych o trwałej formie i niedosłownym znaczeniu. Z punktu widzenia języka polskiego są to zarówno przysłowia jak i aforyzmy, sentencje oraz maksymy⁷. Takie usystematyzowane rozróżnienie bliskich sobie, acz nie tożsamych środków językowych nie istnieje bowiem w hausańskiej tradycji językoznawczej⁸.

Sam fakt istnienia rodzimej nazwy⁹ tego gatunku świadczy o zajmowaniu przez niego szczególnego miejsca w kulturze. Termin *karin màganà* koduje unikatowy sposób postrzegania takich form wypowiedzi przez użytkowników języka hausa, a jego interpretacja dostarcza informacji na temat tego, jak oni go rozumieją¹⁰. *Karin màganà* jest przede wszystkim powiedzeniem o niedosłownym (ukrytym) znaczeniu: być może termin nawiązuje do fałd ubrania, które ukrywają to, co się pod nim znajduje. Takie wyjaśnienie znajduje potwierdzenie w fakcie, że jako najważniejszą cechę przysłów, która wyróżnia je spośród innych form, Hausańczycy podają, iż wymagają one od słuchacza interpretacji¹¹ uwarunkowanej m.in. znajomością kontekstu kulturowego. To implikuje fakt, że przysłowia są wytworami konkretnej kultury. W każdym języku odnaleźć można przysłowia mówiące o wartościach cenionych w danej kulturze, ale nieznanymi lub nieuznawanymi w innych za równie ważne.

Celem niniejszego artykułu jest wyodrębnienie, na podstawie analizy leksyki przysłów, słów-kluczy kultury Hausa oraz omówienie ich treści kulturowych. Słowa klucze są zbiorem wyrazów o szczególnym znaczeniu dla rozumienia kultury Hausa i jako takie stanowią materiał do badań etnolingwistycznych nad wartościami kodowanymi w języku. Drugim celem jest zaprezentowanie ogólnej klasyfikacji tematycznej przysłów hausa opracowanej na podstawie wyrazów stanowiących oś ich treści i jednocześnie posiadających często status słów-kluczy kultury. Takie uszeregowanie materiału badawczego pozwala na analizowanie go z perspektywy etnolingwistycznej poprzez określenie środków leksykalnych stanowiących podstawę wyrażania znaczeń przysłów dotyczących danej tematyki. Klasyfikacja uwzględniająca kryterium słów kluczowych pozwala na efektywną, użyteczną

⁷ „Members of all societies recognize certain communicative routines which they view as distinct wholes, separate from other types of discourse, characterized by special rules of speech and nonverbal behaviour” (John J. Gumperz, *Introduction*, w: John J. Gumperz i Dell Hathaway Hymes (red.), *Directions in Sociolinguistics*, Holt, Rinehart & Winston, New York 1972, s. 17, za: Anna Wierzbicka, *A Semantic Metalanguage for a Crosscultural Comparison of Speech Acts and Speech Genres*, „Language in Society” 1985, t. 14, nr 4, s. 492).

⁸ W języku polskim wyraźne granice między maksymami, aforyzmami, sentencjami i przysłowiami ukształtowały się stosunkowo niedawno. Wcześniej wszystkie te formy określano mianem przysłów (K. Kłosińska, op. cit., s. 10). Z drugiej strony jednak taki podział jest charakterystyczny dla językoznawczej tradycji europejskiej. Hausańczycy operują jednym terminem – *karin màganà* zamiast kilku znanych w tradycji zachodniej, których różnice stanowią jedynie niuanse definicyjne. Istnieje jednak inny, rodzimy podział na gatunki oratury specyficzne dla kultury Hausa i nie mające odpowiedników w językach europejskich. Obok *karin màganà* wyróżniane są m.in., *kirārī*, *tākē*, *habaici*, *zàmbō* (Graham Furniss, *Poetry, Prose and Popular Culture in Hausa*, Edinburgh University Press, London 1996, s. 70).

⁹ Dla porównania polski termin „przysłowie” jest kalką, która oddaje łacińskie *proverbium*. Dawniej paremie w języku polskim nazywano też przypowieściami oraz z greckiego adigami (K. Kłosińska, op. cit., s. 10).

¹⁰ A. Wierzbicka, *A Semantic...*, op. cit., 1985, s. 492.

¹¹ C.G.B. Gidley, *Karin Magana and Amanci as Features of Hausa Sayings*, „African Language Studies” 1974, t. 15, s. 81–96, za: G. Furniss, op. cit., s. 70.

prezentację leksykograficzną porzekadeł, ułatwiającą ich wyszukiwanie i uwzględniającą tematykę, której dotyczą, a także stanowi jedno z narzędzi umożliwiających porównywanie przysłów hausa z paremiami innych języków oraz lokalizację ich przekładu.

W pierwszej części artykułu omówione zostały źródła na temat przysłów hausa. Obejmują one przede wszystkim leksykony, ale także artykuły poświęcone ich analizie. Następnie zademonstrowane zostało zastosowanie teorii słów-kluczy kultury do badania przysłów hausa oraz przedstawiono dziesięć najczęściej występujących w nich wyrazów, których kulturowy status potwierdzony jest w hausa nie tylko na materiale paremii, co pozwala uznać je za słowa-klucze kultury Hausa. Na ich podstawie wyróżniono cztery obszary tematyczne, które są przez nie reprezentowane. Słuszność uwzględnienia tych obszarów w ogólnej klasyfikacji tematycznej przysłów potwierdzono poprzez prezentację dziesięciu innych z najczęstszych wyrazów. Na podstawie drugiej grupy przykładów wyróżniono dodatkowe dwa obszary tematyczne. Ostatecznie zatem przysłowia hausa przypisać można do jednej z sześciu grup tematycznych.

ZASOBY PRZYSŁÓW HAUSA I BADANIA NAD ICH TREŚCIĄ KULTUROWĄ

Bogata reprezentacja przysłów hausa i powszechne stosowanie ich w codziennej komunikacji zostały odnotowane przez europejskich badaczy stosunkowo wcześniej (wraz z powstaniem pierwszych gramatyk i słowników w XIX w.). Jednakże pierwszą obszerną pracą poświęconą przysłowiom w języku hausa był zbiór Merricka¹², który zawiera ponad 400 utrwalonych fraz wraz z przekładem na język angielski. Od tego czasu powstały kolejne leksykony paremii, wśród nich przygotowane przez Whittinga¹³ i Kirk-Greene'a¹⁴. Prace powstałe w kręgu rodzimym często nie mają odnotowanych nazwisk tych, którzy zebrali tradycję ludową i są rozpoznawane tylko przez tytuł, np. *Karin magana*. „*Iya magana ma da ranarsa!*”, czyli: „Przysłowia. ‘Umiejętne wysławianie się przynosi szczęście!’”¹⁵, choć praktyka w tym zakresie się zmienia, jak pokazuje przykład publikacji autorstwa Yunusy¹⁶.

Ważnym źródłem wiedzy o przysłowia hausa są słowniki. Bargery¹⁷ w definicjach haseł podaje przykłady przysłów zawierających dany wyraz. W podobny sposób rozszerzoną interpretację haseł stosuje Abraham¹⁸. Obydwa leksykony stanowią niezastąpione źródło służące nie tylko odnajdywaniu znaczeń przysłów, ale też zawartych w nich symboli oraz metafor.

Przysłowia hausa pozostają w kręgu zainteresowań naukowych rodzimych badaczy, którzy koncentrują się na funkcjonowaniu tych form w charakterze nośników przekazu kulturowego, np. Bagaye¹⁹ zwrócił uwagę na tzw. funkcję odnośną powiedzeń (odwoły-

¹² George Merrick, *Hausa Proverbs*, Kegan Paul, Trench, Trübner & Co, London 1905.

¹³ Charles E.J. Whitting, *Hausa and Fulani Proverbs*, Government Printer, Lagos 1940.

¹⁴ Anthony Hamilton Millard Kirk-Greene, *Hausa ba dabo ba ne* [„Hausa nie jest czarną magią”], OUP, Ibadan 1966.

¹⁵ *Karin magana*. „*Iya magana ma da ranarsa*, Northern Nigerian Publishing Company, Zaria 1950.

¹⁶ Yusufu Yunusa, *Hausa a dunkule na daya* [„Hausa w pigułce, tom pierwszy”], Government Printer, Kano 1977.

¹⁷ George Percy Bargery, *A Hausa-English Dictionary and English-Hausa Vocabulary*, Oxford University Press, London 1934.

¹⁸ Roy Clive Abraham, *Dictionary of the Hausa Language*, London Press University, London 1962.

¹⁹ Yakubu L. Ibrahim Bagaye, *Nazarin karin magana mai labari* [„Analiza przysłów z omówieniem”], Sokoto 1992, nieopublikowana praca licencjacka napisana na Uniwersytecie w Sokoto.

wanie się do konkretnej opowieści, wydarzenia znanego w kręgu kultury Hausa). Z kolei praca Usmana²⁰ zawiera omówienie znaczeń wybranych porzekadeł w języku hausa wraz z kontekstami ich użycia. Autor skupia się na pokazaniu, że w języku hausa istnieją różne powiedzenia stosowne do wyrażenia takiego samego komunikatu. Na uwagę zasługuje także artykuł Aminu²¹. Wyróżniono w nim czternaście aspektów życia (rzeczywistości), do których odnoszą się przysłowia hausa. Przedmiotem szczegółowych analiz są często postaci zwierząt. Przedstawiciele świata fauny reprezentują w paremiach hausa określone cechy ludzkiego charakteru, które podlegają wartościowaniu w edukacji młodszego pokolenia²².

Przysłowia są wytworem konkretnego języka i należą do dorobku kulturowego jego użytkowników, ale w badaniach nad przysłowiami stosuje się metodologie i podejścia badawcze umożliwiające ujęcie komparatystyczne. Porównywanie przysłów stanowiących dorobek różnych kultur jest w istocie porównywaniem wartości i norm kulturowych, a forma przysłów dowodzi z jednej strony ich uniwersalności, a z drugiej kulturowo uwarunkowanych sposobów ich przekazywania. Na przykład Saleh²³ skupia się na pokazaniu podobieństw i różnic między przysłowiami angielskimi i hausa w różnych aspektach przez omówienie ich znaczenia i kontekstów użycia.

SŁOWA-KLUCZE KULTURY JAKO NARZĘDZIE DO BADANIA PRZYSŁÓW

W badaniach etnolingwistycznych przysłowia zajmują ważne miejsce, przede wszystkim jako aprobowany społecznie i zobiektywizowany w ramach określonej kultury środek ekspresji, odwołujący się do typizacji elementów formy i treści²⁴. Stanowią doskonały materiał do badania językowego obrazu świata, rozumianego jako „zawarta w języku, różnie zwerbalizowana interpretacja rzeczywistości dająca się ująć w postaci zespołu sądów o świecie”²⁵:

Pojęcie językowego obrazu świata pozwala poprzez analizę danych językowych docierać do sposobów postrzegania i konceptualizacji świata przez człowieka, do psychospołecznych mechanizmów kategoryzacji zjawisk, a więc poznawać mentalność mówiących²⁶.

Symbolikę, odwołania oraz znaczenie kontekstu dla rozumienia przysłów omówił na materiale języka polskiego i angielskiego Grzegorz Szpila²⁷, wskazując jednocześnie na problemy napotymane przy wyróżnianiu najważniejszych elementów przysłów. Kinga

²⁰ Asabe Kabir Usman, *An Annotation of Selected Hausa Parallel Proverbs*, „Journal of Modern Education Review” 2014, t. 4, nr 11, s. 892–899.

²¹ Lawal Muhammad Aminu, *The Hausa Code of World – Life: A Paremiological Exposition*, referat wygłoszony na konferencji „African Studies Association of Australia and Pacific – African on a Global Stage”, 2003.

²² Sergio Baldi, *Proverbs as an Educational Factor in Hausa Society*, w: Gian Claudio Batic i Sergio Baldi (red.), *Selected Proceedings of the Symposium on West African Languages*, Università Degli Studi Di Napoli “L’Orientale” Dipartimento Asia, Africa e Mediterraneo, Napoli 2015, s. 249–265.

²³ Yusuf Sadau Saleh, *A Contrastive Analysis of English and Hausa Proverbs in Selected Texts*, Zaria 2014. Nieopublikowana praca magisterska napisana w Department of Art and Social Science Education Ahmadu Bello University pod kierunkiem R.J. Daury, Ph.D.

²⁴ Jerzy Bartmiński, *O języku folkloru*, Zakład Narodowy Ossolińskich, Wrocław 1973, s. 44.

²⁵ Jerzy Bartmiński, *Językowe podstawy obrazu świata*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 1977, s. 12.

²⁶ Ibidem, s. 15.

²⁷ Grzegorz Szpila, *Przysłowie – semantyka tekstu jednozdaniowego*, „Język Polski” 1999, nr 5, s. 371–378.

Kuszak²⁸ natomiast przedstawiła pogląd, że człowiek posługując się językiem, wartościuje elementy rzeczywistości. Z drugiej strony zaś wartości są mu przedstawiane za pomocą języka. Przysłowia są tekstami, w których te wartości zostały zakodowane za pomocą obrazów zatopionych w kulturze danego narodu i funkcjonują w niej na różnych płaszczyznach komunikacji. Zgodnie ze stwierdzeniem Spiro (za Wierzbicką²⁹), „nie ma odpowiedniego sposobu przekazania systemu koncepcji jednej kultury koncepcjami innej”³⁰. Metodologia badań nad przysłowiami hausa, zastosowana w niniejszym artykule, czerpie z powyższych obserwacji, jednocześnie stojąc na stanowisku, że:

Uprzywilejowaną podstawą poznania obrazu świata jest słownictwo stanowiące klasyfikator społecznych doświadczeń i zawierające inwentarz pojęć relewantnych egzystencjalnie, społecznie i kulturowo³¹.

XIX i XX-wieczne badania nad „egzotycznymi”³² językami Nowego Świata dowiodły istnienia znaczących konceptualnych różnic i osobliwości zakodowanych w leksyce poszczególnych języków, które przeważają nad cechami uniwersalnymi³³. Leksykon języka (w przeciwieństwie do gramatyki) z jednej strony stosunkowo szybko reaguje na zmiany „społecznej rzeczywistości”. Z drugiej natomiast cechuje się pewną zachowawczością. Z tego powodu słownictwo stanowi źródło do interpretacji kulturowych, zwłaszcza w perspektywie porównawczej³⁴. Badanie języka w oparciu o słowa-klucze kultury, uwzględniające także kolokacje, nawyki komunikacyjne, formy adresatywne i znaczące semantycznie konstrukcje gramatyczne, dostarcza dowodów na różnice i podobieństwa między kulturami oraz ludźmi będącymi ich „nosicielami i wytworami”³⁵. Ich zastosowanie w badaniach językowo-kulturowych przedstawiła Wierzbicka:

Aby opisać język potrzebujemy opisać, przede wszystkim, jego słownictwo (...) Do zadania opisanie kultury można podejść w różny sposób, lecz sugeruję, że pożytecznym i kształcącym sposobem zrobienia tego jest przyjęcie modelu językoznawczego i opisanie słów-kluczy danej społeczności (reprezentujących kluczowe koncepcje) [...]³⁶.

²⁸ Kinga Kuszak, *Przysłowie jako językowy nośnik wartości – perspektywa pedagogiczna*, „Studia Edukacyjne” 2013, nr 26, s. 39–62.

²⁹ Anna Wierzbicka, *A Conceptual Basis for Cultural Psychology*, „Ethos” 1993, t. 21, nr 2, s. 207.

³⁰ Melford E. Spiro, *Some Reflections on Cultural Determinism and Relativism with Special Reference to Emotion and Reason*, w: R.A. Shweder i R.A. LeVine (red.), *Culture Theory: Essays on Mind, Self, and Emotion*, Cambridge University Press, Cambridge 1984, s. 344–345.

³¹ J. Bartmiński, *Językowe...*, op. cit., s. 13.

³² „Egzotyczny” oznacza tutaj przede wszystkim „inny od europejskiego”. W tym sensie „egzotyczny” jest także język hausa.

³³ Cliff Goddard, *Semantic Theory and Semantic Universals*, w: Anna Wierzbicka i Cliff Goddard (red.), *Semantic and Lexical Universals: Theory and Empirical Findings*, John Benjamins Publishing Company, Amsterdam – Philadelphia 1994, s. 14.

³⁴ Anna Wierzbicka, *Does Language Reflect Culture? Evidence from Australian English*, „Language in Society” 1986, t. 15, nr 3, s. 350.

³⁵ Anna Wierzbicka, *Russian Emotional Expression*, „Ethos” 1998, t. 26, nr 4, s. 457.

³⁶ Tłumaczenie dokonane przez autora. Anna Wierzbicka, *Japanese Cultural Scripts: Cultural Psychology and “Cultural Grammar”*, „Ethos” 1996, t. 24, nr 3, s. 527.

Najczęściej powtarzające się w przysłowiaach hausa wyrazy, których znaczenia stanowią podstawę skonwencjonalizowanej interpretacji rzeczywistości nazywane są słowami-kłuczami kultury:

„Słowa-kłucze” to słowa szczególnie ważne i wiele mówiące w danej kulturze. [...] Nie ma ustalonego zestawu takich słów w języku i nie ma “obiektywnej procedury wyboru” dla ich identyfikacji. Aby pokazać, że jakieś słowo jest szczególnie ważne w danej kulturze, należy przedstawić odpowiednią argumentację. [...] słowo (niezależnie od jego częstotliwości użycia) jest bardzo często używane w pewnym szczególnym znaczeniu [...] i to słowo jest w centrum wyrażenia frazeologicznego [...] proponowane słowo-kłucz pojawia się często w przysłowiaach, powiedzeniach, popularnych piosenkach, tytułach książek itd.³⁷

Rozpoznanie słów-kłuczy pozwala na uszeregowanie zbioru przysłów hausańskich według wyrazów, na których opiera się treść całego przysłowia, a przede wszystkim stwarza podstawy do rozwinięcia badań nad przysłowiaami hausa w ich aspekcie kulturowym i porównawczym. Badania takie odwołują się do powszechnego w pracach etnolingwistycznych założenia, że im częściej dane pojęcie (czyli reprezentujący je wyraz) występuje w tekstach języka, tym ważniejsze jest jego miejsce w językowym obrazie świata danej społeczności i tym bardziej jest on rozpoznawany jako element zawierający treści kulturowe. Zbiór wyrazów, które są fundamentem znaczeń wyrażanych w przysłowiaach, może być podstawą do porównań międzyjęzykowych i międzykulturowych (także obejmujących zagadnienia przekładu) oraz źródłem do badań nad konceptualizacją pojęć. Ponadto stanowi metodologiczną podstawę jednego z możliwych sposobów kompozycji leksykonu przysłów hausa.

SŁOWA-KLUCZE NAJCZĘŚCIEJ WYSTĘPUJĄCE W PRZYSŁOWIACH HAUSA

Jednym z kryteriów wyróżniania słów-kłuczy kultury jest ich obecność w przysłowiaach³⁸. Zatem z założenia są to teksty, które je zawierają. Poniżej zamieszczono listę frekwencyjną dziesięciu najczęściej występujących wyrazów w grupie 1505 przysłów pochodzących ze zbioru *Hausa a dunkule na daya* [„Hausa w pigułce, tom pierwszy”]³⁹. Przyjmując go za materiał wystarczająco obszerny, aby pozwalał na obserwację ogólnych tendencji dotyczących potencjalnie całego zasobu przysłów języka hausa, zbadano przy jego wykorzystaniu frekwencję wyrazów w nich używanych. Nie stanowi on korpusu zrównoważonego w tym znaczeniu, że nie zawiera proporcjonalnej do częstości użycia próbki przysłów posługujących się danym sposobem obrazowania⁴⁰. Wspomniany leksykon, zgodnie z posiadaną wiedzą, nie został skomponowany według żadnej reguły. Zamieszczono w nim zarówno przysłowia używane często, jak i rzadkie. Można jednak przyjąć założenie, że skoro autor miał przede wszystkim na celu napisanie słownika służącego sprawdzaniu znaczeń przysłów, to z tego powodu nie pominął najpopularniejszych

³⁷ Anna Wierzbicka, *Understanding Cultures through Their Key Words*, Oxford University Press, New York – Oxford 1997, s. 15–16. Tłumaczenie z języka angielskiego dokonane przez autora.

³⁸ Ibidem, s. 14, 16, 83.

³⁹ Y. Yunusa, op. cit.

⁴⁰ W proponowanym w niniejszym artykule ujęciu kwestia frekwencji użycia przysłów nie jest brana pod uwagę. Badania takie wymagają odwołania się do obszernych, zrównoważonych korpusów. W przypadku języka hausa dostępne korpusy nie są jeszcze wystarczające, żeby dokonać wiarygodnej analizy statystycznej.

porzekadeł. Wykorzystany korpus przysłów nie odzwierciedla zatem frekwencji ich użycia. Zebrane na jego podstawie dane statystyczne nie mogą być uznane za rozstrzygające i ostateczne, ale stanowią pewne przybliżenie dające ogólny obraz częstości wystąpień poszczególnych wyrazów w przysłowiaach, co (za Wierzbicką⁴¹) może zostać uznane za wystarczająco sugestywny dowód ich statusu i pozwala na tej podstawie orzekać o kulturowej ważności wyrazów, które dodatkowo intuicyjnie uznawane są za znaczące kulturowo. Liczność niektórych wyrazów występujących w treści 1505 przysłów hausa (nawet jeśli stanowią one zbiór mniej lub bardziej przypadkowych, bo nie wyłonionych za pomocą z góry przyjętego klucza, elementów) nie może być uznana za przypadkową, a tym samym nie można odrzucić jej jako jednego z wyznaczników statusu słów-kluczy kultury. Po pierwsze, opracowana na jego podstawie lista wyrazów potwierdza intuicyjny wybór słów-kluczy, który także stanowi kryterium ich wyróżniania⁴². Po drugie, status niektórych z nich potwierdzony jest przez dane leksykograficzne i opisy na gruncie lingwistyki kulturowej.

Dziesięć najczęściej występujących wyrazów stanowi część dłuższej listy obejmującej 55 haseł wytypowanych, ze względu na wyższą frekwencję w przysłowiaach, jako potencjalne słowa-klucze. Znalazły się na niej imienne części mowy: rzeczowniki, przymiotniki, nazwy wykonawców czynności i posiadaczy określonych cech. Lista nie objęła czasowników. Niektóre z nich występowały często, lecz nie niosły znaczącej informacji językowo-kulturowej z perspektywy badań etnolingwistycznych, np. *yi* ‘robić’, *sā* ‘kłaść, sprawić’. Lista nie obejmuje też innych części mowy, takich jak partykuły, zaimki, spójniki, ponieważ nie posiadają one skonkretyzowanych korelacji pojęciowo-znaczeniowych i nie dają podstaw do wnioskowania o wartościach kulturowych⁴³.

Statystyka wyrazów hausa, opracowana na podstawie tekstów bez notacji tonalnej, była weryfikowana pod kątem form homonimicznych (różniących się jedynie strukturą tonalną, takich jak: *gārī* ‘miasto’ vs. *gārī* ‘mąka’).

Lp.	wyraz	znaczenie	liczba wystąpień
1.	ruwā	woda/deszcz	77
2.	Allāh	Bóg	70
3.	kārē	pies	68
4.	kūrā	hiena	50
5.	gidā	dom, domostwo	47
6.	rānā (ran)	słońce/dzień	45
7.	gārī	miasto	37
8.	màcè/mātā	kobieta/zona	35 ^a
9.	mùtùm	człowiek	35
10.	uwā	matka	33

^a Hasła, które wystąpiły dokładnie tyle samo razy, zajmują to samo miejsce pod względem frekwencji.

⁴¹ A. Wierzbicka, *Understanding...*, op. cit., 1997, s. 86.

⁴² Ibidem, s. 16.

⁴³ Wierzbicka w swojej teorii słów-kluczy kultury również przyjmuje takie założenie. Ibidem, s. 12.

Spojrzenie na materiał badawczy przez pryzmat słów-kluczy daje podstawy do analizy przysłów w ich kontekście kulturowym, uwzględniając sposoby konceptualizacji pojęć i kodowania znaczeń odnoszących się do wartości wyznawanych przez Hausańczyków. Wybrane wyrazy funkcjonują jako słowa-klucze kultury nie tylko w porzekadłach, ale także w innych sferach komunikacji językowej, m.in. w bajkach, w pozdrowieniach, są częścią frazeologizmów i form derywacyjnych języka. Ich kod kulturowy jest przedmiotem badań etnolingwistycznych i analiz tekstowych. Wysokie miejsce wyrazów na liście potwierdza ich kulturowy status. Biorąc pod uwagę opisane wcześniej ograniczenia dotyczące wiarygodności i dokładności wyników analizy statystycznej dokonanej na materiale niestanowiącym korpusu zrównoważonego, wnioski oparte są na obserwacji tego, które wyrazy ogólnie występują częściej niż inne. Konkretna pozycja wyrazu na liście, która uzależniona jest od precyzyjnie określonej liczby jego wystąpień, nie stanowiła wyłącznej podstawy do hierarchizowania ważności kodowanych przez nie pojęć. W dalszej części artykułu przedstawione zostaną treści kulturowe dziesięciu najczęściej używanych w przysłowiaach słów-kluczy. Potwierdzeniem wyodrębnionych znaczeń jest ich reprezentacja językowa, zanotowana nie tylko w przysłowiaach, ale także w innych tekstach kultury.

RUWĀ ‘WODA’

Najczęściej używanym wyrazem w przysłowiaach jest *ruwā*, który oznacza zarówno ‘wodę’, jak i ‘deszcz’. Można przypuszczać, że jest tak, ponieważ Hausańczycy żyją w suchym klimacie, gdzie zdobycie wody jest stosunkowo trudne. W świetle analiz dotyczących prototypu semantycznego *ruwā* można stwierdzić, że jego podstawowym desygnatem jest ‘deszcz’⁴⁴ – najczęstsze źródło wody na ubogich w akwenty terenach kraju Hausa. Woda jako składnik niezbędny do życia ma w hausa liczne konotacje kulturowe, głównie pozytywne, m.in. takie, które kojarzą się z grzecznością, gdy proponuje się wodę gościom, czy w pozdrowieniach, np. *yāyā ruwā/inā ruwā?* ‘jak deszcz [służy twoim uprawom]?’ (wymieniane podczas pory deszczowej), na które odpowiedzią jest *dā saukī* ‘jest lepiej’, *ruwā yā yi gyārā* ‘deszcz przyniósł (dosł. zrobił) poprawę [stanu moich upraw]’, *kwānākinsā nē* ‘czas na niego [tj. na deszcz]’ (dosł. ‘są jego dni’), *ruwā dā gōdiyā* ‘[należy być] wdzięcznym za deszcz’ (dosł. ‘deszcz z podziękowaniem’). Wyraz *ruwā* w związkach frazeologicznych i w określonych kontekstach zyskuje wiele nowych, nieoczywistych dla nierodzimego użytkownika znaczeń, takich jak m.in. ‘płyn’, np. *bā shi dā ruwā* ‘nie jest soczysty [np. owoc]’ (dosł. ‘on nie ma wody’); ‘sok’, np. *ruwan lēmō* ‘sok z owoców cytrusowych’ (dosł. ‘woda [z] cytrusa’); ‘kolor’, np. *farin ruwā* ‘jasny kolor’ (dosł. ‘biała woda’). Ponadto jest symbolem zachowań ludzkich, np. *ruwan idō* ‘niezdecydowanie’ (dosł. ‘woda oka’), a poprzez derywację znaczenia ‘krew’ – ludzkich cech, np. *ruwā biyu* ‘[ten, w którym płyną] dwie krwi’ (dosł. ‘dwie wody’) to określenie człowieka trochę szalonego lub mającego rodziców o różnym pochodzeniu. *Ruwā* znaczy także ‘esencja’ lub ‘istota [sprawy]’, np. *ruwan dādī* ‘sama/czysta przyjemność’ (dosł. ‘deszcz przyjemności’) oraz koduje czyjeś zainteresowanie daną sprawą, np. *bā ruwanā* ‘to nie moja sprawa’ (dosł. ‘nie ma mojej wody’⁴⁶); *inā ruwanā?* ‘czemu się wtrącasz?’

⁴⁴ Olga Frąckiewicz, *O „wodzie” w kulturze ludu Hausa*, „African Review. Przegląd Afrykanistyczny” 2012, t. IV, s. 19–23.

⁴⁵ W standardowej ortografii sufiksalne zaimki dzierżawcze zapisywane są łącznie.

⁴⁶ Temu wyrażeniu często towarzyszy gest umywania rąk, który występuje, gdy mowa o chęci pozbycia się czegoś lub odrzuceniu czegoś. Towarzyszy on też zdaniom przeczącym. Wydaje się,

(dosł. ‘gdzie jest twoja woda?’). Poza wymienionymi, *ruwā* ma też wiele innych znaczeń leksykalnych, np. ‘ostrze’: *ruwan wukā* ‘ostrze noża’ (dosł. ‘deszcz noża’). Warto odnotować, że *ruwā* (głównie poprzez derywację znaczenia ‘deszcz’) konceptualizuje zmienność i pozostawanie w ruchu, np.

bindigā *mài* *ruwā*
strzelba PTCL.POSS woda⁴⁷
‘karabin maszynowy’

àgōgo *bā* *shi* *dà* *ruwā*
zegarek PTCL.NEG on z woda
‘zegarek jest nienakręcony’.

Te cechy prototypowe dały podstawę wyrażeniom związanym z pieniędzmi, np. *ruwan kudī* ‘gotówka’, ‘odsetki’ (dosł. ‘deszcz pieniędzy’).

W przysłowiach *ruwā* występuje przede wszystkim w znaczeniu podstawowym ‘woda’, a sens jaki wnosi nawiązuje do skojarzeń pozytywnych, np.

(1) *Dà na gāba akàn ga zurfi-n ruwā*⁴⁸
PREP PTCL.GEN przód IMPERS.HAB widzieć głębokość-GEN woda
‘Z perspektywy przodków widać jak woda jest głęboka’

(2) *Àlbasà bà tà yi hali-n ruwā ba,*
cebula PTCL.NEG 3SG.F.COMPL robić stan-GEN woda PTCL.NEG
dā tā yi hali-n ruwā dā
PTCL.CF 3SG.F.COMPL robić stan-GEN woda PTCL.CF
bà tà yi yājī ba
PTCL.NEG 3SG.F.COMPL robić przyprawa PTCL.NEG
‘Cebula nie ma tych samych właściwości co woda; gdyby miała te same właściwości co woda, nie służyłaby za przyprawę⁴⁹’

(3) *In tā yi ruwā rījīyā,*
jeśli 3SG.F.COMPL robić woda studnia
in bà tà yi ba masai
jeśli PTCL.NEG 3SG.F.COMPL robić PTCL.NEG kloaka
‘Jeśli ma [czystą] wodę to studnia – jeśli nie ma to szambo’.

że właśnie ten gest jest podstawą metonimiczną do interpretacji wyrażenia *ba ruwnā* – informacja uzyskana od dr Izabeli Will (Katedra Języków i Kultur Afryki UW).

⁴⁷ Przy sporządzaniu glos oparto się na zaleceniach zawartych w *Leipzig Glossing Rules*, pomijając informacje mniej istotne. Starano się używać skrótów powszechnie stosowanych w pracach językoznawczych.

⁴⁸ Wszystkie przykłady przysłów pochodzą z: Y. Yunusa, op. cit.

⁴⁹ *Tà yi yājī* dosł. ‘ona zrobiła przyprawę’ może być interpretowane także idiomatycznie jako ‘ona odeszła fukając, w złości’, co odnosi się do sytuacji, gdy żona opuszcza czasowo dom męża z powodu problemów w pożyciu małżeńskim (Paul Newman, *A Hausa-English Dictionary*, Yale University Press, Newhaven – London 2007, s. 223).

ALLÀH ‘BÓG’

Islam dotarł do kraju Hausa szlakami karawanowymi za sprawą kupców Wangara (Diula) ok. XIV w. i na zawsze odmienił zwyczaje oraz tradycje zamieszkującego go ludu⁵⁰. Jest jednym z elementów dystynktywnych przynależności do kultury Hausa i stanowi część poczucia tożsamości narodowej Hausańczyków⁵¹. Wysoka frekwencja leksemu *Allàh* ‘Bóg’ w przysłowiach wynika ze znaczenia religii w ich życiu, np.

- (4) *Gadō, kāya-n Allàh!*
tron własność-GEN Bóg
‘Tron jest własnością Boga!’

Wśród Hausańczyków szczególnie silne jest przekonanie o możliwościach sprawczych Boga, zaświadczone w przysłowiach, np.

- (5) *Allàh yā yi aure-n maràs kwabò!*
Bóg 3SG.M.COMPL robić małżeństwo-GEN brakujący kobo⁵²
‘To Bóg sprawił, że człowiek bez grosza się ożenił!’

- (6) *Allàh yā sà kòkò-n dumā*
Bóg 3SG.M.COMPL sprawić tykwa-GEN dynia
yā zama lūdàyī
3SG.M.COMPL stać się chochla
‘Bóg sprawił, że tykwa z dyni stała się chochlą’.

Bóg jawi się też m.in. jako opiekun człowieka, który przychodzi mu z pomocą, np.

- (7) *Gòbaṛā dàgà kògī, mǎgàni-ntà Allàh!*
pożar.F z (od) rzeka lekarstwo-3SG.F.POSS Bóg
‘Bóg jest ratunkiem od pożaru przychodzącego z rzeki’.

KĀRĒ ‘PIES’ I KŪRĀ ‘HIENA’

Bohaterami przysłów, podobnie jak bajek hauszańskich, są zwierzęta, którym przypisane są określone cechy ludzkie. Dwa wyrazy nazywające zwierzęta znalazły się w grupie dziecięciu najczęściej występujących w przysłowiach: *kārē* ‘pies’ oraz *kūrā* ‘hiena’. Świadczy to o szczególnie silnych konotacjach (wyobrażeniach) związanych z tymi zwierzętami w kręgu kultury Hausa.

Kārē (‘pies’) jest najczęściej występującym zwierzęciem w przysłowiach. Zapewne stało się tak z uwagi na fakt, że żyje w otoczeniu człowieka od niepamiętnych czasów. Zwłaszcza dawniej, ale także i dziś jest towarzyszem podczas polowania oraz strzeże zagrody przed złodziejami i dzikimi zwierzętami. Jednakże w kulturze Hausa kojarzony

⁵⁰ Rafał Karpiński, *Sudan centralny do końca XVI w.*, w: M. Tymowski (red.), *Historia Afryki do początku XIX wieku*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich Wydawnictwo, Wrocław–Warszawa–Kraków 1996, s. 522.

⁵¹ Mahdi Adamu, *The Spread of the Hausa Culture in West Africa 1700–1900*, „Savanna” 1976, t. V, nr 1, s. 5.

⁵² Kobo to drobna moneta nigeryjska.

jest zwykle negatywnie. Ma to związek z przekonaniami panującymi wśród wyznawców islamu. Niektóre szkoły prawa muzułmańskiego uważają psa i/lub jego ślinę za nieczystą (tzn. po kontakcie z nimi należy się umyć, oczyścić, aby móc przystąpić do rytuałów religijnych)⁵³. W przysłowiaach pies przedstawiany jest jako nierozłączny element otoczenia człowieka, który mu podlega, np.

- (8) *Kàre-nkà nē ya kāmā?*
pies-twój COP.M 3SG.M.PRET chwycić
'Czy to twój pies, ten który ucałował?'

a także istota wyjątkowo posłuszna i lojalna, ślepo wykonująca polecenia, np.

- (9) *Bā kārē akē dūbā-wā ba,*
PTCL.NEG pies IMPERS.REL_CONT patrzeć-VN PTCL.NEG
ùbangiji-n kàré-n
pan-GEN pies-DEF
'To nie na psa patrz, tylko na jego pana'.

Ponieważ *kūrā* ('hiena') jest w kulturze Hausa symbolem szkodnika, już samo pojawienie się jej wyraża złe zamiary, np.

- (10) *Dà gani-n kūrā ka san*
jest widzenie-GEN hiena.F 2SG.M.PRET wiedzieć
zā -tà ci àkuyà
3SG.F.FUT jeść koza
'Gdy zobaczysz hienę, to wiesz, że zje kozę'.

Obecność hieny wywołuje niebezpieczną sytuację, dlatego występuje w przysłowiaach jako metafora zagrożenia, np.

- (11) *Gāba kūrā, bāya siyākī!*
z_przodu hiena z_tyłu hiena pręgowana
'Z przodu hiena, z tyłu hiena pręgowana⁵⁴!'

Hiena w przysłowiaach hausańskich jest postacią groteskową, która kieruje się instynktami, np.

- (12) *Kūrā bā tã sô-n àbi-n adō,*
hiena PTCL.NEG 3SG.F.CONT chcenie-GEN rzecz-GEN ozdoba
sai na kwàdâyī
tylko PTCL.GEN.M żądza
'Hiena nie pragnie ozdób, [wystarcza jej] to, co zaspokaja żądzę głodu'.

⁵³ S. Baldi, op. cit., s. 254–255.

⁵⁴ Jest to gatunek hieny.

Odczuwa niepokonany głód, który sprawia, że zjada wszystko, bez względu na to jak jest duże, np.

- (13) *Jàkī, túbāni-n⁵⁵ kūrā*
 osioł posiłek-GEN hiena
 ‘Osioł jest posiłkiem hieny’.

Ponadto uosabia ona złośliwość i negatywne aspekty ludzkiego charakteru.

Charakterystyczne dla przysłów hausańskich jest występowanie hieny i psa jako antagonistów, co z pewnością ma swoje źródło w obserwacji zachowań zwierząt, np.

- (14) *Dà kūrā dà kārē bā sã gamà mazàunī*
 i hiena i pies PTCL.NEG 3PL.CONT łączyć się mieszkaniec
 ‘Hiena i pies nie mogą żyć razem’⁵⁶.

GIDĀ ‘DOM’ I *GĀRĪ* ‘MIASTO’

Na liście znalazła się grupa pojęć związanych z szeroko pojętym rozwojem cywilizacyjnym, odnoszących się do życia codziennego, obserwacji otaczającego świata oraz zajęć, które wykonują ludzie. Są to terminy ogólne, funkcjonujące nie tylko wśród Hausańczyków, ale ich kod kulturowy zawiera się w ich treści.

„Wiele wskazuje na to, że [...] w hausa rzeczownik *gidā* należy do słownictwa najstarszego. Wskazuje na to m.in. istnienie alternatywnej formy *giji*”⁵⁷, np. *Ùbangiji* ‘pan, Bóg’ (dosł. ‘ojciec domu’). Ten fakt koresponduje z wysoką frekwencją tego leksemu w przysłowiaach. Analiza *gidā* wyrażającego pojęcie ‘dom’ dokonana przez Pawlak⁵⁸ wykazała liczne odrębności zarówno fizycznych cech hausańskiego domu jak i jego funkcji społecznych, na tle odpowiedników domu w innych językach. Wyraz ten często oznacza ‘ojczyznę, miejsce pochodzenia’, np.

- (15) *Kōwā ya ga na gidā,*
 ktokolwiek 3SG.M.PRET widzieć PTCL.GEN.M dom
ya bātā ahù
 3SG.M.PRET trwonić ahu⁵⁹
 ‘Każdy, kto zobaczy krajana, nie szczędzi grosza’

i służy do kodowania więzi z własną grupą, np.

- (16) *Kōwā ya bāñ gidā,*
 ktokolwiek.M 3SG.M.PRET opuścić dom
gidā yā bāñ shì
 dom 3SG.M.INDF_FUT opuścić 3SG.M.DO
 ‘Każdy, kto opuścił własny dom (ojczyznę/rodzinę), [musi się liczyć z tym], że dom wyrzeknie się jego’.

⁵⁵ *Túbānī* jest to rodzaj potrawy z mąki fasolowej.

⁵⁶ S. Baldi, op. cit., s. 257–258.

⁵⁷ Nina Pawlak, *Dom w opozycji do buszu i świata. Perspektywa kulturowa pojęcia ‘gida’ w języku hausa*, „Etnolingwistyka” 2010, t. 22, s. 130.

⁵⁸ Ibidem, s. 129–144.

⁵⁹ *Āhù* to dawne określenie drobnej monety.

Gidā jest pojęciem bardzo szerokim i pojemnym semantycznie. Posiada wiele różnych znaczeń w złożeniach nominalnych, m.in. ‘instytucja’, np. *gidan kuḍī* ‘bank’ (dosł. ‘dom pieniędzy’); ‘pojemnik’, np. *gidan āshānā* ‘pudełko zapalek’ (dosł. ‘dom zapalek’); ‘świat (doczesny)’, np. *gidan karyā* (dosł. ‘dom kłamstwa’ = *dūniyā* ‘świat (doczesny)’); ‘więzienie’, np. *gidan sarkā* (dosł. ‘dom łańcucha’ = *kūrkukū* ‘więzienie’)⁶⁰. Pojęcie *gidā* łączy się z bezpieczeństwem, przebywaniem w środku w odróżnieniu od *gārī* ‘miasto’, które dotyczy przebywania na zewnątrz, poza kręgiem przestrzeni prywatnej.

Wyraz *gārī*, dla którego zostało zidentyfikowanych blisko 60 odrębnych znaczeń⁶¹, w przysłowiach może odwoływać się do dowolnego z nich, np.

- (17) *Kōmai nīsa-n gārī,*
cokolwiek odległość-GEN miasto.M
dā wani à gāba-nsā
jest jakiś.M PREP.LOC przed-nim
‘Jak daleko nie byłby cel (= *gārī*), za nim jest kolejny’.

Rzeczownik ten funkcjonuje dziś głównie w znaczeniu ‘miasto’. Prototypowym znaczeniem tego pojęcia jest jednak ‘terytorium podległe danemu władcy’. Wskazuje na to określenie *māi gārī* ‘naczelnik wsi, sołtys’ (dosł. ‘ten, który zarządza wsią’⁶²). *Gārī* jest miejscem, w którym toczy się życie wypełnione dobrymi i złymi wydarzeniami. Konotuje ono znaczenie przestrzeni publicznej, ale ma także swój wymiar społeczny, np.

- (18) *Dā saukī, mutuwār bākō à gārī*
z luz śmierć-GEN obcy w miasto
‘Śmierć obcego przechodzi w mieście bez echa’.

RĀNĀ ‘SŁOŃCE/DZIEŃ’

Obecność na liście wyrazu *rānā*, który funkcjonuje jako odpowiednik znaczenia ‘słońce’ i ‘dzień’ jest – podobnie jak w przypadku *ruwā* – umotywowana klimatem, w jakim żyje społeczność Hausa. Jest to strefa sawanny suchej, w której słońce operuje przez cały dzień, a ekstremalnie wysoka temperatura powietrza zmusza do określonych zachowań. Dlatego też słońce postrzegane jest przede wszystkim jako zjawisko uciążliwe, którego należy unikać i przed którym człowiek szuka schronienia. To, że znaczenie ‘słońce’ oraz ‘dzień’ są wyrażane przy pomocy tego samego wyrazu *rānā*, należy tłumaczyć faktem, iż dzień jest rozumiany jako czas, gdy słońce oświetla ziemię (jest jasno). Określanie dnia w znaczeniu ‘doba’ służy leksem *kwānā* etymologicznie związany z czasownikiem *kwāna* ‘spędzać noc’. *Rānā* ‘dzień’ natomiast, rozumiany jako okres aktywności ludzkiej, używany jest przy definiowaniu terminu i podawaniu daty (często występuje wtedy w formie skróconej genetywu *ran*), np.

- (19) *ra-n 23. gā watā-n Disambā*
dzień-GEN 23. PREP miesiąc-GEN grudzień
‘dzień 23. (miesiąca) grudnia’.

⁶⁰ N. Pawlak, *Dom...*, op. cit., 2010, s. 135.

⁶¹ David Dalby, *The Noun ‘garii’ in Hausa: A Semantic Study*, „Journal of African Languages” 1964, t. 3, s. 273–305.

⁶² N. Pawlak, *Dom...*, op. cit., 2010, s. 135–136.

Rānā tworzy także stałe związki frazeologiczne, np. *rānāṛ yàbō* ‘wspominanie dawnych, lepszych czasów’ (dosł. ‘dzień sławienia’), *rānāṛ kiyāmā* ‘koniec świata’ (dosł. ‘dzień Sądu Ostatecznego’). Semantyka pojęć ‘słońce’ i ‘dzień’ niesie ze sobą wiele konwencjonalnych wyobrażeń, które znajdują wyraz w przysłowiach takich jak, np.

- (20) *Dūtsè-n dà kè ruwa*
kamień-GEN który jest w_wodzie
bài san anà rānā ba
3SG.M.COMPL.NEG wiedzieć IMPERS.CONT słońce PTCL.NEG
‘Kamień w wodzie nie wie, że świeci słońce’

- (21) *Gòbe mā rānā cè!*
jutro też dzień.F COP.F
‘Jutro też jest dzień!’

Uwā ‘MATKA’ I *Màcè/Mātā* ‘KOBIETA/ŻONA’

Na liście znalazły się rzeczowniki nazywające osoby z kręgu bliskiej rodziny: *uwā* ‘matka’ i *màcè/mātā* ‘kobieta, żona’. W języku hausa wyraz *màcè* ‘kobieta’ w złożeniach nominalnych ma postać *mātarĩ* i jest homonimiczny z leksemem ‘żona’, co można odczytywać jako ‘kobieta [czyjaś]’. Charakterystyczne jest, że w przysłowiach *màcè* i *uwā* najczęściej występują właśnie jako część konstrukcji dopełniaczowej, tj. czyjaś żona lub matka, np.

- (22) *Mātarĩ mùtùm, kabàrĩ-nsà*
żona-GEN człowiek(mężczyzna) grób-jego
‘Żona mężczyzny jest jego grobem’
- (23) *Idàn máyyā tā mântā, uwarĩ yā*
jeśli wróżbitka 3SG.F.COMPL zapomnieć matka-GEN córka
bà tà mântā ba
PTCL.NEG 3SG.F.COMPL zapomnieć PTCL.NEG
‘Jeśli wróżbitka (o czymś) zapomni, matka dziewczyny nie zapomni’.

Pozycja kobiety w społeczeństwie w dużej mierze jest konsekwencją silnego oddziaływania islamu na kulturę Hausa. Jej rola stereotypowo powinna skupiać się na życiu rodzinnym i wykonywaniu codziennych obowiązków: dbaniu o dom, rodzeniu, wychowywaniu dzieci itp. Kobieta pełni zatem ściśle określone role. Specjalny status ma pierwsza żona w rodzinie poligynicznej *uwarĩgidā* ‘pani domu’ (dosł. ‘matka domu’), sprawująca pieczę nad pozostałymi, co znajduje odzwierciedlenie w przysłowiach, np.

- (24) *Uwarĩgidā, sàrautà-ř mātā*
pani_domu władza-GEN żony
‘Pierwsza żona jest panią pozostałych’.

Kobiety tradycyjnie miały ograniczony dostęp do sfery publicznej (*kullè*⁶³), obowiązuje je również społeczno-obyczajowa etykieta – *kunyā* (system określonych zachowań) – mających świadczyć o ich cnotliwości i zaletach jako potencjalnych żon. To wszystko

⁶³ Wyraz ten oznacza zakaz opuszczania domu przez kobiety w wieku rozrodczym. Jest to zwyczaj praktykowany dawniej w tradycyjnych rodzinach, dziś często zarzucony.

stawia kobietę hauszańską niżej w hierarchii społecznej od mężczyzny⁶⁴. Analiza konotacji kulturowych pojęcia ‘kobieta’ w języku hausa dokonana przez Pawlak⁶⁵ wskazuje, że status społeczny kobiety określa przede wszystkim jej rola matki i żony.

Stereotypowe wyobrażenie matki w kulturze Hausa zakłada jej aktywny udział w życiu rodzinnym oraz sprawowanie funkcji nadzorczo-organizacyjnych w domu⁶⁶. Przeznaczeniem każdej kobiety jest stać się matką (możliwe jak najszybciej), a jej rozwój i sukces zawodowy zwykle nie stanowi powodu do dumy dla rodziny i bliskich⁶⁷.

Wyraz *uwā*, etymologicznie związany z pojęciem *iyālì* ‘rodzina’, można uznać za podstawowe słowo służące wyrażaniu konceptu matki, tzn. matki w sensie biologicznym, ale także prawnym, symbolicznym, zwyczajowym i społecznym, np. *uwař rānā* ‘niania’ (dosł. ‘matka dnia’)⁶⁸. W złożeniach nominalnych *uwā* jako pierwszy człon frazy zyskuje nowe znaczenia, niemniej jednak wciąż widoczne są referencje do konceptu matki: ‘najważniejsza część/element’, np. *uwař makēra* ‘kowadło’ (dosł. ‘matka kuźni’), a także ‘prawdziwy, istotny’, np. *uwař mātā* ‘zamężna kobieta’ tj. ‘kobieta w pełni znaczenia tego słowa’ (dosł. ‘matka kobiet’). *Uwā* buduje także złożenia nazywające role społeczne pełnione przez kobiety, np. *uwař dākì* ‘kobieta sprawująca nadzór nad służbą domową’ (dosł. ‘matka izby’)⁶⁹, np.

- (25) *À rashi-n uwā, akàn yi uwa-ř dākì*
PREP brak-GEN matka IMPERS.HAB robić matka-GEN izba
‘Gdy nie ma matki, obiera się nadzorczynię’.

Uwā jako drugi człon złożenia nominalnego służy wyrażaniu niektórych relacji pokrewieństwa, np. *dan uwā* (dosł. ‘syn matki’) znaczy ‘brat’. Jest to zleksykalizowana fraza, która stanowi podstawowy środek językowy nazywający to pojęcie, co zaświadczone jest w przysłowiaach, np.

- (26) *Idan kā ga gēmù-n da-n uwa-nkà*
jeśli 2SG.M.COMPL widzieć broda-GEN syn-GEN matka-twoja
yā kāmà wutā, shāfā wà nkà ruwā
3SG.M.COMPL chwytać ogień nacierać.IMP PTCL.IO twoja woda
‘Jeśli widzisz, że broda twójego brata się pali, oblej swoją brodę wodą’.

MÛTÛM ‘CZŁOWIEK/MĘŻCZYZNA’

Kulturę Hausa określić można jako patriarchalną, w której mężczyzna zajmuje nadrzędną rolę wobec kobiety. Mężczyzna hauszański pozbawiony jest większości ograniczeń kulturowo-społecznych jakie obowiązują Hausanki. Może dość swobodnie kształcić się,

⁶⁴ Nina Pawlak, ‘Woman’ and ‘Man’ in Hausa Language and Culture, w: Nina Pawlak, Izabela Will, Ewa Siwierska (red.), *Hausa and Chadic Studies in Honour of Professor Stanisław Pilaszewicz*, Elipsa, Warszawa 2014, s. 178.

⁶⁵ Ibidem, s. 172–187.

⁶⁶ Nina Pawlak, *Kognitywny obraz ‘matki’ i ‘ojca’ w języku i kulturze Hausa*, w: J.J. Pawlik i M. Szupejko (red.), *Afryka na progu XXI wieku. Kultura i społeczeństwo*, Oficyna Wydawnicza ASPRA-JR, Warszawa 2009, s. 237–247.

⁶⁷ N. Pawlak, ‘Woman’ and ‘Man’..., op. cit., 2014, s. 181, 185.

⁶⁸ N. Pawlak, *Kognitywny obraz ‘matki’...*, op. cit., 2009, s. 238–240.

⁶⁹ N. Pawlak, ‘Woman’ and ‘Man’..., op. cit., 2014, s. 180–181.

rozwijać, podróżować i pracować. Przede wszystkim jednak to do niego należy utrzymanie rodziny. Pozycja mężczyzny w społeczeństwie Hausa wykreowana została także przez islam. Jego ideał wyrażony jest w zdaniu: *mùtùm nē jāřūmī, mài jūriyā, mài tūnānī ādālī* ‘mężczyzna jest odważny, hardy, a jego działania cechuje sprawiedliwość i szczerłość intencji’⁷⁰.

Rzeczownik *mùtùm* ‘człowiek, osoba, istota ludzka’, w niektórych kontekstach także wyrażający znaczenie ‘mężczyzna’, pojawia się w paremiach odnoszących się do losu istoty ludzkiej, np.

- (27) *Ābī-n dà mùtùm yā shūkā,*
 rzecz.M-DEF która człowiek 3SG.M.COMPL siać
shī zāi girbā
 PRO.3SG.M 3SG.M.FUT żąć
 ‘Co człowiek posieje, to i żąć będzie’.

Przysłowia wyrażają zwykle przekonania uwarunkowane islamem. Mimo że jest zaświadczona, stosunkowo rzadko używana forma żeńska wyrazu *mùtùm* brzmiąca: *mùtūniyā* ‘człowiek-kobieta’, tam gdzie występuje kontekst religijny, język hausa operuje przeważnie formami rodzaju męskiego dla wyrażenia znaczeń ogólnych, odnoszących się zarówno do kobiet jak i mężczyzn⁷¹, np.

- (28) *Īdan Allāh yā yi wā mùtùm mařāba,*
 jeśli Bóg 3SG.COMPL robić dla człowiek pozdrowienie
Ānnabī sai yā bā shī masaukī
 prorok PTCL 3SG.SBJV dawać 3SG.M.DO miejsce odpoczynku
 ‘Jeśli Bóg kogoś (dosł. człowieka) pozdrawia, Prorok (Mahomet) powinien dać mu schronienie’.

SŁOWA-KLUCZE JAKO REPREZENTACJA OBSZARÓW TEMATYCZNYCH

Przysłowia zawierające co najmniej jeden z dziesięciu najczęściej występujących leksemów stanowią znaczną część (30%) wszystkich badanych przysłów (1505). Jeśli uznamy liczbę wystąpień za znaczącą dla wnioskowania o kulturowej wartości odpowiadających im pojęć, to na podstawie zakresu tematycznego słów-kluczy kultury Hausa można ustalić obszary, które są najlepiej reprezentowane i stanowią podstawę odniesień semantycznych w wyrażaniu znaczenia przysłów.

Dziesięć pierwszych wyrazów z listy frekwencyjnej pokazuje, że przysłowia hausańskie najczęściej odwołują się do otaczającego świata, do rzeczywistości, którą tworzy środowisko przyrodnicze i geograficzne. Świadczy o tym występowanie haseł: *ruwā* ‘woda’, *kārē* ‘pies’, *rānā* ‘dzień’, *kūrā* ‘hiena’. Kolejnym najczęściej występującym w przysłowiaach pojęciem jest *Allāh* ‘Bóg’. Przysłowia zawierające odniesienia do religii muzułmańskiej świadczą o głębokim zakorzenieniu jej moralnych wartości w kulturze Hausa.

W pierwszej dziesiątce najczęściej występujących wyrazów znalazły się ponadto *màcè/mātā* ‘kobieta/żona’, *mùtùm* ‘człowiek, ktoś, śmiertelnik, mężczyzna’, *uwā* ‘matka’. Kodu-

⁷⁰ Ibidem, s. 178.

⁷¹ Ibidem, s. 176.

ją one pojęcia najbardziej podstawowe w każdym języku, odwołujące się do stosunków społecznych w obrębie rodziny i relacji międzyludzkich.

W świetle tych ustaleń można przyjąć, że znaczenia przysłów konstruowane są w granicach pewnych obszarów tematycznych, charakterystycznych dla kręgu kulturowego, w jakim język funkcjonuje. Pojęcie obszaru tematycznego funkcjonuje w oznaczaniu korpusów tekstowych i baz danych, co pozwala na przeszukiwanie ich w ujęciu tematycznym⁷². Na potrzebę wyodrębnienia takich obszarów, które w pracach porównawczych są rozpoznane jako pole do zaznaczania odmienności kulturowych, wskazują też doświadczenia przekładu Biblii na różne języki świata⁷³.

Uwzględniając dziesięć wyróżnionych słów kluczowych w przysłowiaach hausa i ich reprezentację semantyczną, wyodrębnione zostały następujące grupy tematyczne: a) warunki geograficzno-przyrodnicze, b) religia, c) organizacja społeczna, d) uwarunkowania cywilizacyjne.

Lista pierwszych dziesięciu słów-kluczy pokazuje, że reprezentacja podstawowych obszarów tematycznych (a-d) jest w nich zachowana. Niektóre leksemy (*gidā*, *uwā*, *Allāh*, *gārī*) mają w literaturze potwierdzenie statusu terminów ważnych dla zrozumienia kultury Hausa, dla pozostałych można wskazać potrzebę pogłębionych badań etnolingwistycznych i kognitywnych odniesień do ich wyników. Zamieszczona poniżej analiza dodatkowych dziesięciu innych słów kluczowych odwołuje się do zakreślonych już obszarów tematycznych i przedstawia wybrane wyrazy z uzasadnieniem ich kulturowego wartościowania. Stanowią one potwierdzenie funkcjonowania przysłów w granicach wyróżnionych obszarów tematycznych i uzupełniają ich reprezentację. Kulturowy kontekst w ramach obszaru c. (organizacja społeczna) obok wcześniej wymienionych przykładów odnoszących się do ‘domu’ i relacji rodzinnych zawiera się w treści wyrazów *sarkī* ‘władca’ i *aurē* ‘małżeństwo’. Cechy wyeksponowane poprzez tradycyjne zajęcia wrażają *kāyā* ‘towar(y)’ i *bārāwò* ‘złodziej’. Natomiast zapożyczony z arabskiego wyraz *dūniyā* ‘świat’ (podobnie jak *mūtūm* ‘człowiek’) służy wyrażaniu pojęć ogólnych, mających odniesienie do egzystencji człowieka (czy szerzej: ludzkości).

Analiza dziesięciu „uzupełniających” wyrazów kluczowych wskazała na potrzebę dodania jeszcze dwóch obszarów tematycznych: a) zwyczaje (w tym kulinarne), wierzenia, b) uczucia, cechy i stany emocjonalne.

Przykłady rodzimej kuchni zawarte są w nazwach potraw (*tuwō* i *miyā*). Odrębną grupę, odnoszącą się do wyrażania pozytywnych stanów emocjonalnych, reprezentuje *dādī* ‘przyjemność’, natomiast negatywne wartościowanie wnoszą *banzā* ‘bezużyteczność’ i *mahàukàcī* ‘szaleniectwo’.

SARKĪ ‘WŁADCA’

Wyraz *sarkī* ‘(tradycyjny) władca’ jest słowem-kluczem kultury mającym liczne odniesienia historyczne. Odpowiedniki z innych języków (‘król’, ‘emir’) są tylko przybliżonym ekwiwalentem znaczenia, które zawiera zespół skojarzeń dotyczących funkcjonowania

⁷² Por. Koseska-Toszewa et al., *Representing Semantics in Digital Lexicography. Innovative Solutions for Lexical Entry Content in Slavic Lexicography*, „Proceedings”, Institute of Slavic Studies, Polish Academy of Sciences, Warsaw 2009, MONDILEX Fourth Open Workshop. Warszawa, Poland, 29 June – 1 July, 2009. Obszary tematyczne funkcjonują też w różnych systemach dokumentacji słownictwa języków afrykańskich, np. *Field Works, Language Explorer (FLEx)*.

⁷³ Ernst-August Gutt, *Dystans kulturowy a przekład*, Universitas, Kraków 2005.

władcy tradycyjnego w kulturze Hausa. Posiada on swój dwór (*fā̀dà*) o strukturze hierarchicznej, składający się z dworzan (*fā̀dā̀wā̀*, l. poj. *bā̀fā̀dḕ*), np.

- (29) *Bā̀ sarkī̀ akḕ gudū̀ ba,*
 PTCL.NEG władca IMPERS.REL_CONT uciekanie PTCL.NEG
bā̀fā̀dḕ!
 dworzanin.VOC
 ‘To nie przed władcą się ucieka, dworzanie!’

Komponentem pojęcia *sarkī̀* są także tytuły odpowiadające różnym urządzeniom na dworze władcy, m.in. *gā̀lā̀dīmā̀* ‘najważniejszy doradca władcy’, np.

- (30) *Idō-n dà ya ga sarkī̀,*
 oko-DEF które 3SG.M.PRET widzieć władca
bā̀ yā̀ tsōro-n gā̀lā̀dīmā̀
 PTCL.NEG 3SG.M.CONT strach-GEN galadima
 ‘Okno, które widziało władcę, nie boi się *galadimy*’.

W złożeniach nominalnych wyraz *sarkī̀* występujący jako pierwszy człon modyfikuje swoje prototypowe znaczenie i staje się odpowiednikiem pojęć ‘lider’, ‘zarządca’, ‘najważniejszy’, np. *sarkin yā̀kī̀* ‘marszałek, główny dowódca’ (tradycyjny tytuł dworski, dosł. ‘władca wojny’). *Sarkin fā̀wā̀* ‘naczelnik rzeźników’ (dosł. ‘król rzeźnictwa’) to urzędnik nadzorujący ubój i jakość mięsa na targowisku; tytuł zaświadczony w przysłowiu:

- (31) *Dà gani-n sarki-n fā̀wā̀*
 jest widzenie-GEN władca-GEN rzeźnictwo
sai miyā̀ tà yi zā̀kī̀?
 PTCL sos.F 3SG.F.SBJV robić słodycz
 ‘[Czyżby] na [sam] widok naczelnika rzeźników sos mięsny nabierał smaku?’

Poza tym *sarkī̀*, który tradycyjnie posiadał władzę absolutną stał się określeniem przysługującym Bogu, np.

- (32) *Bā̀bū sarkī̀, sai Allā̀h!*
 nie_ma władca oprócz Bóg
 ‘Nie ma władcy oprócz Boga!’

AURĒ ‘MAŁŻEŃSTWO’

Małżeństwo odnosi się do ważnego etapu życia człowieka, z którym w każdej kulturze wiążą się określone rytuały i zwyczaje. Wśród muzułmańskich Hausańczyków jest ono kontraktem zawierającym nie tyle przez samych zainteresowanych, co przez ich rodziny. Tradycyjnie uważa się, że kobiety powinny wyjść za mąż w młodym wieku. Hausańskie przekonania na temat małżeństwa zawarte są w przysłowiach, np.

- (33) *Aurē yā̀kī̀-n 'yammātā*
 małżeństwo wojna-GEN dziewczęta
 ‘Małżeństwo jest bojem dziewcząt’.

Natomiast posiadanie żony (lub żon) i dzieci przez mężczyzn wyznacza ich status, decyduje o prestiżu i tylko w ten sposób mogą stać się pełnowartościowymi członkami społeczeństwa. Zawieranie małżeństwa, które stanowi nakaz religijny, postrzegane jest wyłącznie pozytywnie. Uwidocznione zostało to w powiedzeniu:

- (34) *Dūniyà bā tā aure-n rāḡō*
 świat PTCL.NEG 3SG.F.CONT małżeństwo-GEN baran
 ‘Świat nie żeni się z baranem’ (znaczenie idiomatyczne: ‘Los nie sprzyja baranowi’).

KĀYĀ ‘TOWAR(Y)’

Wyraz *kāyā* jest wieloznaczny, a rozumienie wyrażanych przez niego treści uwarunkowane jest kontekstem, w którym został użyty. Odwołując się do najogólniejszego z kodowanych przez niego znaczeń – ‘ładunek’ – podobnie jak w przypadku innych słów-kluczy, *kāyā* służy nazywaniu skonkretyzowanych pojęć, przyjmując rolę pierwszego członu złożeń nominalnych, np. *kāyan cikī* ‘organy wewnętrzne jamy brzusznej’ (dosł. ‘ładunek brzucha’). ‘Ładunek’ wiąże się z czynnością noszenia, o czym świadczy derywowane od niego znaczenie ‘ubranie’ – *kāyan jikī* (dosł. ‘ładunek ciała’) – zwykle w tym sensie używany jest tylko pierwszy człon złożeń: *kāyā*, np.

- (35) *kadà yà sányā wà kāya-nsà tūrārē*
 niech_nie 3SG.M.SBJV zakładać PTCL.IO ubranie-jego perfumy
 ‘Niech nie rozpyła perfum na swoje ubranie’.

Poza tym wyraz ten może oznaczać ‘dobra, produkty’, np. *kāyan làmbū* ‘warzywa’ (dosł. ‘produkty [z] ogrodu’), a także ‘sprzęt’, np. *kāyan aikī* ‘narzędzie [służące do] pracy’.

W przysłowiach *kāyā* przede wszystkim jednak wyraża znaczenie ‘towary, czyjaś własność’, np.

- (36) *Īnā àkuyà zā -ta dà kāya-n taikī?*
 gdzie koza iść_do.3SG.F z towar-GEN skórzane_juki
 ‘Gdzie idzie koza z towarami w skórzanych jukach?’

- (37) *Nā iyà gudū à kāsūwā,*
 1SG.COMPL móc ucieczka PREP.LOC rynek
bā nā kashè kāya-n arkōmī
 PTCL.NEG 1SG.CONT robić_dużo towary-GEN sprzedaż_na wagę
 ‘Mogę pospieszać na rynek, a nie mam wielu towarów sprzedawanych na wagę’.

Przypuszczalnie już od XIV w. karawanowy handel transsaharyjski docierał do kraju Hausa. Odniesienia do warunków prowadzenia handlu (w tym zwłaszcza czyhających na kupców zagrożeń) znajdujemy w przysłowiach, np.

- (38) *In Allāh yā sō, sai kāya-n falkē⁷⁴*
 jeśli Bóg 3SG.M.COMPL chcieć nawet towar-GEN kupiec

⁷⁴ Jest to nazwa kupca zajmującego się handlem dalekosiężnym, a w dawnych czasach karawanowym (*fataucī*).

yà tsinkè à gindin kabà
 3SG.M.SBJV rozsypać_się PREP.LOC u_stóp palma
 ‘Jeśli Bóg zechce, towary kupca rozsypią się pod palmą’.

Fakt, że wyraz *kāyā* oznaczający ‘towar(y)’ znalazł się wśród najczęściej występujących w przysłowiach słów, można uznać za przejaw szczególnego statusu, jaki zajmuje handel⁷⁵ w kulturze Hausa. Aktywność handlowa Hausańczyków jest podstawą ich stereotypu kulturowego. Także językowe świadectwa tradycji handlowych, takie jak m.in. przysłowia, pozwalają mówić o kulturze Hausa jako o kulturze kupieckiej. Handel, który przez wieki był podstawą tradycyjnej gospodarki Hausa, miał wpływ na relacje międzyludzkie oraz system wartości. Z tych właśnie przyczyn należy go zaliczyć do istotnych elementów językowo-kulturowego obrazu tej społeczności⁷⁶.

BĀRĀWŌ ‘ZŁODZIEJ’

Termin *bārāwō* ‘złodziej’ jest w sposób szczególny poddany stereotypizacji w kulturze Hausa. Wynika to z faktu, że jedno z głównych rzemiosł Hausańczyków, jak już wspomniano, stanowi handel. On zaś z kolei zaowocował szczególną wrażliwością społeczeństwa w kwestii uczciwości prowadzenia interesów – jakiegokolwiek oszustwa są niedopuszczalne (choć podczas targowania się akceptowane są niekiedy wybiegi z nim graniczące). Utrwalił się obraz złodzieja jako przestępcy, który odbiera innym możliwość zarobku (kradnąc ich towary) i z tego powodu nie zasługuje na litość ani sprawiedliwe traktowanie, np.

(39) *Bàn dāmu ba,*
 1SG.COMPL.NEG być_zmartwionym PTCL.NEG
an yi wà bārāwō sātā
 IMPERS.COMPL robić PREP.DAT złodziej kradzież
 ‘Nie zmartwiło mnie, że okradziono złodzieja’.

W bajkach i przysłowiach złodziej symbolizuje najpoważniejsze zagrożenie, jakie towarzyszy handlarzom podczas długich wypraw oraz na targowisku, czyli zagrożenie rabunkiem. Jest symbolem negatywnych cech człowieka, uosobieniem bezczelnego krętacza, np.

(40) *Bàn sà à ka ba,*
 1SG.COMPL.NEG kłaść PREP.LOC głowa-ACC PTCL.NEG
in ji bārāwō-n tǎgiyà
 1SG.SBJV słyszeć złodziej-GEN czapka
 ‘Nie ja włożyłem [ją] na głowę – powiedział złodziej czapki’.

⁷⁵ Więcej na temat handlu w kulturze Hausa oraz jego manifestacji w języku w: Patryk Zajac, *Handel w języku i kulturze Hausa*, Warszawa 2015, praca licencjacka napisana w Katedrze Języków i Kultur Afryki WO UW pod kierunkiem prof. Niny Pawlak.

⁷⁶ Ibidem, s. 6.

DŪNIYÀ ‘ŚWIAT [DOCZESNY]’

Wyraz *dūniyà* ‘świat’ ma swój wymiar geograficzny, ale w języku hausa wyraża on często znaczenia abstrakcyjne. Funkcjonuje raczej jako termin filozoficzny wywodzący się z myśli muzułmańskiej, pod wpływem której pozostaje język i kultura Hausa. Sam wyraz bowiem został zapożyczony z arabskiego *duniyā* ‘świat’. Wraz z nim przyjęto nowe pojęcia dotyczące wyobrażenia o funkcjonowaniu świata. W języku hausa występuje opozycja dom(owe) – świat(owe): (*na*) *gidā* – (*na*) *dūniyà*, która przeciwstawia to, co bliskie, znane, temu, co odległe i nieznanie⁷⁷, np. *yā shìgā dūniyà* (dosł. ‘on wszedł w świat’) oznacza ‘wyruszył w świat/w nieznanie/w obce strony’. *Dūniyà* często wyraża znaczenie ‘świat doczesny’, które ma konotacje negatywne – jest on miejscem niesprawiedliwości, w kontraście do *Lāhiřà* ‘świat przyszły’, np.

- (41) *In dūniyà dà gaskiyā, à yi wà mazarī*
jeśli świat z prawda IMPERS.SBJV robić dla trzęsący_się
rīgā dà wāndō
koszula i spodnie
‘Jeśli świat byłby sprawiedliwy, trzęsącemu się [z zimna] uszyto by koszulę i spodnie’
- (42) *Dūniyà bà àljannā ba cè!*
świat.F PTCL.NEG raj PTCL.NEG COP.F
‘Świat [doczesny] nie jest rajem!’

TUWŌ ‘PURÉE’ I *MIYÀ* ‘SOS’

Odrębną grupę słów-kluczy stanowią określenia tradycyjnych potraw i ich składników. W kulturze Hausa jedzenie, jako dar od Boga, otoczone jest szacunkiem, np.

- (43) *Ci dà shā na Allāh nē*
jedzenie i picie PTCL.GEN.M Bóg COP.PL
‘Jedzenie i picie są [darem] Boga’

W przysłowiaach pojawia się *tuwō*. Jest to rodzima nazwa *purée* z dowolnego zboża lub roślin bulwiastych, takich jak jam (*dōyà*), np.

- (44) *Tuwo-n kwàlamā yā fi dādī*
tuwō-GEN pożądanie 3SG.COMPL przewyższać przyjemność
‘[Zjedzenie] smacznego *tuwō* jest lepsze od [każdej innej] przyjemności’.

Dopełnieniem potrawy jest *miyà* ‘sos mięsno-warzywny’:

- (45) *Tuwo-n girmā, miyà-řsà nāmà*
tuwō-GEN rośnięcie *miyà*-jego mięso
‘*Miyà* do pożywnego *tuwō* zawiera mięso’.

⁷⁷ N. Pawlak, *Dom...*, op. cit., 2010, s. 136.

Zestaw *tuwō* i *miyà* jest najważniejszym posiłkiem dnia, jako potrawa tradycyjna jest spożywany z zachowaniem określonych rytuałów. Dla Hausańczyków ważne jest wspólne jedzenie, przede wszystkim wraz z rodziną i bliskimi. Kulturowe treści tych zwyczajów przywoływane są w przysłowiaach, np.

- (46) *Kōwā ya ci tuwō dā shì,*
 ktokolwiek 3SG.M.PRET jeść *tuwō* z on
miyà yá shā
miyà 3SG.M.INDEF_FUT pić
 ‘Każdy kto jadł z nim *tuwō*, będzie siorbał też sos *miyà*’
 (znaczenie: ‘Każdy kto miał z nim coś wspólnego, będzie miał kłopoty’)⁷⁸.

DĀDĪ ‘RADOŚĆ’

Terminy odnoszące się do emocji oraz pojęć wartościujących w hausa nie były dotychczas przedmiotem pogłębionych analiz. Ich treść kulturowa ujawnia się natomiast w parach o przeciwnych konotacjach. Wśród rozpoznanych słów-kluczy termin odnoszący się do uczuć pozytywnych *dāđī* ‘radość’ jest często zestawiany z terminami przywołującymi skojarzenia negatywne: *wìyā* ‘trud’, *wàhalà* ‘kłopot’, w celu ukazania ich wzajemnej relacji. *Dāđī* ‘radość’ (także jako jeden z leksykalnych ekwiwalentów pojęcia ‘szczęście’) jest określeniem beztrudności, braku kłopotów, ale także stanu beczynności, braku zaangażowania w działania wymagające wysiłku fizycznego. Ilustrację stanowią następujące przysłowia:

- (47) *Bāyan wìyā sai dāđī!*
 po trud tylko przyjemność
 ‘Po trudach [już] tylko przyjemność!’
- (48) *Wìyā kasanki-n dāđī cè*
 trud.F onuca-GEN przyjemność COP.F
 ‘Trud jest onucą przyjemności’.
- (49) *Gwàřgwadon wàhalà, gwàřgwadon ji-n dāđī*
 współmierny_do kłopoty współmierny_do czucie-GEN przyjemność
 ‘Jaki kłopot, taka przyjemność [gdy już przeminie]’

BANZĀ ‘BEZUŻYTECZNOŚĆ’ I *MŪĠŪ* ‘ZŁY’

Podobnie wartościujące (w sensie negatywnym) jest określenie *banzā* ‘bezużyteczność, bezsensowność’. Fraza *banzā tā kōri wōfī* dosł. ‘bezużyteczność pogania bezcelowość’ jest metaforycznym określeniem totalnej głupoty. Rzeczownik *banzā* występuje w złożeniach nominalnych o charakterze utrwalonych fraz, które często są używane w wołaczach. Określają one ludzki charakter i nacechowane emocjonalnie zachowania, np. *yāròn banzā!* ‘(co za) bezużyteczny chłopak!’, *aikìn banzā!* ‘(co za) bezsensowne postępowanie!’ Frazy te odnajdujemy także w przysłowiaach, np.

⁷⁸ Paulina Krysiak, *Tradycyjna kuchnia hausańska*, Warszawa 2017, praca licencjacka napisana w Katedrze Języków i Kultur Afryki WO UW pod kierunkiem prof. Niny Pawlak, s. 32.

- (50) *Aiki-n banzā, kibà à kùnnē*
 praca-GEN bezużyteczność otyłość PREP ucho
 ‘Cóż to za korzyść – przytyć w uszach’
- (51) *Aiki-n banzā, jèfa àgwàgwā à ruwā*
 praca-GEN bezużyteczność rzucać.IMP kaczka PREP.LOC woda
 ‘Bezsensowne działanie – wrzucić kaczkę do wody’.

Mūgù (l. mn. *miyàgū*) ‘zły’ jest wyrazem mającym status przymiotnika, ale występującym także w charakterze członu nominalnego, który, podobnie jak *mùgùntā* ‘zło’, określa cechy negatywne, np. *miyàgun kwāyōyī* ‘narkotyki’ (dosł. ‘złe tabletki’). Przysłowia zawierają wiele odniesień wartościujących, np.

- (52) *In zā -kà hakà rāmi-n mùgùntā,*
 jeśli 2SG.M.FUT kopać dołek-GEN zło
hàka shi gājērē
 kopać.IMP 3SG.M.DO krótki
 ‘Jak będziesz kopać dołek w złych zamiarach [pułapkę, która komuś zaszkodzi], wykop go płytko’
- (53) *Gaggāwa-ř yàbō akàn yabi mūgù*
 pośpiech-GEN chwalenie IMPERS.HAB chwalić zły
 ‘Pośpieszna pochwała zwykle chwali złego’
- (54) *Nagàri na kōwā, mūgù sai mài shī*
 dobry PTCL.GEN wszyscy zły tylko PTCL.POSS on
 ‘Dobrego [szanują] wszyscy, a złego tylko on sam’.

Obok znaczenia ‘osoba niemoralna, postępująca źle’, *mūgù* ma także konotacje nieosobowe, które odpowiadają znaczeniom ‘nieumiejętny’, ‘wadliwy’, np.

- (55) *Dà mūgùwa-ř rawā gāra ki-n tāshī*
 jest zła-GEN taniec.F lepiej odmowa-GEN wstawianie
 ‘Lepiej nie podrywać się do tańca niż tańczyć źle’
- (56) *Gwàni-n wani, mūgù-n wani*
 ekspert-GEN ktoś zły-GEN ktoś
 ‘W czym jeden jest ekspertem, inny jest słaby (zły)’.

Przywoływanie negatywnych cech (zakodowanych, np. w wyrazie *mahàukàcī* ‘szalenie’) stwarza w przysłowiach punkt odniesienia do mówienia o cechach dobrych, pożądanych, np.

- (57) *Banzā girma-n mahàukàcī,*
 bezużyteczność szacunek-GEN szalenie
kàrami-n mài wāyō yā fi shi
 mały-DEF PTCL.POSS spryt 3SG.M.COMPL przewyższać go
 ‘Nieważne jak szanowany jest wariat, sprytny malec [i tak] jest od niego lepszy’

- (58) *Kàramî-n mài hankàlī,*
 mały-DEF PTCL.POSS rozsądek
yā fi bābba-n mahàukàcī
 3SG.M.COMPL przewyższać duży-GEN szaleniec
 ‘Rozsądny malec przewyższa starego wariata’.

PODSUMOWANIE

Identyfikacja dwudziestu z najczęściej powtarzających się wyrazów w przysłowiaach hausa, które można uznać za słowa-klucze kultury, pozwoliło na wyróżnienie 6 obszarów tematycznych, do których można je przypisać:

- warunki geograficzno-przyrodnicze – słowa-klucze kultury: *ruwā* ‘woda/deszcz’, *rānā* ‘słońce/dzień’, *kārē* ‘pies’, *kūrā* ‘hiena’, *dūniyā* ‘świat (doczesny)’, przykłady przysłów nr: 1–3, 8–14, 19, 20, 39, 40;
- religia – słowa-klucze kultury: *Allāh* ‘Bóg’, przykłady przysłów nr: 4–7;
- uwarunkowania cywilizacyjne – słowa-klucze kultury: *gidā* ‘dom’, *gārī* ‘miasto’, *kāyā* ‘towar(y)’, przykłady przysłów nr: 15–19, 34–36;
- organizacja społeczna – słowa-klucze kultury: *màcè/mātā* ‘kobieta/zona’, *mùtùm* ‘człowiek/męzczyzna’, *uwā* ‘matka’, *sarkī* ‘władca’, *bārāwò* ‘złodziej’, przykłady przysłów nr: 21–25, 26, 27, 28–31, 37, 38, 57;
- zwyczaje (w tym kulinarne), wierzenia – słowa-klucze kultury: *aurē* ‘małżeństwo’, *tuwò* ‘purée’, *miyā* ‘sos’, przykłady przysłów nr: 32, 33, 41–44;
- uczucia, cechy i stany emocjonalne – słowa-klucze kultury: *dādī* ‘przyjemność’, *banzā* ‘bezużyteczność’, *mīgū* ‘zły’, *mahàukàcī* ‘szaleniec’, przykłady przysłów nr: 45–47, 48–56.

W artykule omówiono dwadzieścia słów-kluczy kultury Hausa zaświadczonech w przysłowiaach. Ich rozszerzona interpretacja wskazała niektóre cechy prototypowe kodowanych przez nie pojęć. Prezentacja skupiająca się na roli tych wyrazów jako słów kluczowych w paremiach, daje podstawy do dalszych badań nad hausańskim językowym obrazem świata w oparciu o wyróżnianie i analizę jego znaczących elementów.

Przysłowia są tekstami ściśle związanymi z daną kulturą, które posługują się właściwym dla niej kodem zawartym w leksyce. Jej reprezentację stanowią słowa-klucze kultury wartościujące pojęcia, do których się odwołują. Sprawia to, że przysłowia są utworami trudnymi do przełożenia na inne języki. Jednakże wykorzystując słowa-klucze można podjąć próbę tłumaczenia poprzez zastępowanie pojęć relewantnych kulturowo odpowiednikami funkcjonującymi na gruncie innych kultur i języków (np. *tuwò dà miyā* ‘purée z sosem’, biorąc pod uwagę kodowane przez te wyrazy treści kulturowe obecne w przysłowiaach, można oddać na gruncie kultury polskiej, m.in., jako ‘schabowy z ziemniakami’, np. przytaczane już wcześniej przysłowie *Tuwon girmā, miyār̀sà nām̀à* ‘*Miyā* do pożywnego *tuwò* zawiera mięso’ można przetłumaczyć jako ‘ziemniaki jedzone ze schabowym są pożywnie’. Znajdują one także zastosowanie w identyfikacji ekwiwalentów przysłów hausa w innych językach, np. odwołując się do obecności słowa-klucza *bārāwò* ‘złodziej’ można ustalić odpowiadającą sobie parę przysłów w języku hausa i polskim:

- (59) *Àbōki-n bārāwò, bārāwò nē*
 przyjaciel.M-GEN złodziej złodziej COP.M
 ‘Przyjaciel złodzieja jest złodziejem’
 por. pol. *I ten złodziej, co kradnie, i ten, co złodziejowi drabinę trzyma.*

Pytanie o cechy wspólne i odrębne w przekazach mądrości ludowej, zawartych w przysłowiaach, odnosi się z jednej strony do znaczenia (sensu przysłowia), z drugiej zaś do sposobów jego konceptualizacji:

Występowanie (...) przysłów o takim samym znaczeniu w kilku językach, nawet ze sobą niespokrewnionych, pozwala wysnuć tezę o uniwersalności zjawiska, uczucia, cechy, ich ponadpaństwowości, ponadnarodowości, natomiast różnica polega na sposobie wyrażania i ich opisywania⁷⁹.

Ustalenie listy słów-kluczy kultury Hausa w przysłowiaach oraz przełożenie jej na kategorie tematyczne może mieć zastosowanie do porównywania paremii Hausa z porzekadłami innych języków oraz ich tłumaczeniami. Ponadto stanowi metodę mogącą służyć skompilowaniu leksykonu porzekadeł Hausa składającego się z rozdziałów odpowiadających wspomnianym kategoriom tematycznym; gromadzących przysłowia, które zawierają przypisane do nich słowa kluczowe.

BIBLIOGRAFIA

- Abraham Roy Clive, *Dictionary of the Hausa Language*, London University Press, London 1962.
- Adamu Mahdi, *The Spread of the Hausa Culture in West Africa 1700–1900*, „Savanna” 1976, t. V, nr 1, s. 3–13.
- Aminu Lawal Muhammad, *The Hausa Code of World – Life: A Paremiological Exposition*, referat wygłoszony na konferencji „African Studies Association of Australia and Pacific – African on a Global Stage”, 2003.
- Bagaye Yakubu L. Ibrahim, *Nazarin karin magana mai labari* [„Analiza przysłów z omówieniem”], Sokoto 1992, niepublikowana praca licencjacka napisana na Uniwersytecie w Sokoto.
- Baldi Sergio, *Proverbs as an Educational Factor in Hausa Society*, w: Gian Claudio Batic i Sergio Baldi (red.), *Selected Proceedings of the Symposium on West African Languages*, Università Degli Studi Di Napoli “L’Orientale” Dipartimento Asia, Africa e Mediterraneo, Napoli 2015, s. 249–265.
- Bargery George Percy, *A Hausa-English Dictionary and English-Hausa Vocabulary*, Oxford University Press, London 1934.
- Bartmiński Jerzy, *Językowe podstawy obrazu świata*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 1977.
- Bartmiński Jerzy, *O języku folkloru*, Zakład Narodowy Ossolińskich, Wrocław 1973.
- Dalby David, *The Noun ‘garii’ in Hausa: A Semantic Study*, „Journal of African Languages” 1964, t. 3, s. 273–305.
- Frąckiewicz Olga, *O „wodzie” w kulturze ludu Hausa*, „African Review. Przegląd Afrykanistyczny” 2012, t. IV, s. 19–23.
- Furniss Graham, *Poetry, Prose and Popular Culture in Hausa*, Edinburgh University Press, London 1996.
- Goddard Cliff, *Semantic Theory and Semantic Universals*, w: Anna Wierzbicka i Cliff Goddard (red.), *Semantic and Lexical Universals: Theory and Empirical Findings*, John Benjamins Publishing Company, Amsterdam – Philadelphia 1994, s. 7–29.
- Gidley C.G.B., *Karin Magana and Amanci as Features of Hausa Sayings*, „African Language Studies” 1974, t. 15, s. 81–96.
- Gumperz John J., *Introduction*, w: John J. Gumperz i Dell Hathaway Hymes (red.), *Directions in Sociolinguistics*, Holt, Rinehart & Winston, New York 1972, s. 1–25.
- Gutt Ernst-August, *Dystans kulturowy a przekład*, Universitas, Kraków 2005.
- Karin magana*. „Iya magana ma da naransa!”, Northern Nigerian Publishing Company, Zaria 1950.

⁷⁹ Kamila Stanek, *Litość po turecku, czyli wzorzec kulturowy zawarty w języku*, „Studium Praktycznej Nauki Języków Obcych” 2009, www.spnjo.polsl.pl [7.05.2018], s. 192.

- Karpiński Rafał, *Sudan centralny do końca XVI w.*, w: Michał Tymowski (red.), *Historia Afryki do początku XIX wieku*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich Wydawnictwo, Wrocław–Warszawa–Kraków 1996, s. 489–544.
- Kirk-Greene Anthony Hamilton Millard, *Hausa ba dabo ba ne* [„Hausa nie jest czarną magią”], OUP, Ibadan 1966.
- Kłosińska Katarzyna, *Słownik przysłów. Przysłownik*, Publicat SA, Poznań 2011.
- Koseska-Toszeva Violetta, Ludmila Dimitrova, Roman Roszko (red.), *Representing Semantics in Digital Lexicography. Innovative Solutions for Lexical Entry Content in Slavic Lexicography*, „Proceedings”, Institute of Slavic Studies, Polish Academy of Sciences, Warsaw 2009, MON-DILEX Fourth Open Workshop, Warszawa, Poland, 29 June –1 July, 2009.
- Krysiak Paulina, *Tradycyjna kuchnia hausańska*, Warszawa 2017, nieopublikowana praca licencjacka napisana w Katedrze Języków i Kultur Afryki WO UW pod kierunkiem prof. Niny Pawlak.
- Kuszał Kinga, *Przysłowie jako językowy nośnik wartości – perspektywa pedagogiczna*, „Studia Edukacyjne” 2013, nr 26, s. 39–62.
- Merrick George, *Hausa Proverbs*, Kegan Paul, Trench, Trübner & Co, London 1905.
- Newman Paul, *A Hausa-English Dictionary*, Yale University Press, Newhaven–London 2007.
- Pawlak Nina, *‘Woman’ and ‘Man’ in Hausa Language and Culture*, w: Nina Pawlak, Izabela Will, Ewa Siwierska (red.), *Hausa and Chadic Studies in Honour of Professor Stanisław Piłszewicz*, Elipsa, Warszawa 2014, s. 172–187.
- Pawlak Nina, *Dom w opozycji do buszu i świata. Perspektywa kulturowa pojęcia ‘gida’ w języku hausa*, „Etnolingwistyka” 2010, t. 22, s. 129–144.
- Pawlak Nina, *Kognitywny obraz ‘matki’ i ‘ojca’ w języku i kulturze Hausa*, w: J.J. Pawlik i M. Szupejko (red.), *Afryka na progu XXI wieku. Kultura i społeczeństwo*, Oficyna Wydawnicza ASPRA-JR, Warszawa 2009, 237–247.
- Pawlak Nina, *Pomyśleć i powiedzieć w języku hausa*, w: Zofia Podobińska (red.), *Języki Afryki a kultura*, Agade, Warszawa 2004, s. 161–173.
- Pawlak Nina, *Język hausa*, Dialog, Warszawa 1998.
- Piłszewicz Stanisław, *Historia literatur afrykańskich w językach rodzimych. Literatura hausa*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1983.
- Saleh, Yusuf Sadau, *A Contrastive Analysis of English and Hausa Proverbs in Selected Texts*, Zaria 2014, nieopublikowana praca magisterska napisana w Department of Art and Social Science Education Ahmadu Bello University pod kierunkiem R.J. Daury, Ph.D.
- Spiro Melford E., *Some Reflections on Cultural Determinism and Relativism with Special Reference to Emotion and Reason*, w: R.A. Shweder i R.A. LeVine (red.), *Culture Theory: Essays on Mind, Self, and Emotion*, Cambridge University Press, Cambridge 1984, s. 323–346.
- Stanek Kamila, *Litość po turecku, czyli wzorzec kulturowy zawarty w języku*, „Studia Praktycznej Nauki Języków Obcych” 2009, www.spnjo.polsl.pl [7.05.2018], s. 192–199.
- Szpila Grzegorz, *Przysłowie – semantyka tekstu jednozdaniowego*, „Język Polski” 1999, nr 5, s. 371–378.
- Szpila Grzegorz, *Teaching Universal and Culture-Specific Concepts. A Case Study of English and Polish Proverbs*, „Prace Językoznawcze. Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego”, z. 121, s. 317–323.
- Usman Asabe Kabir, *An Annotation of Selected Hausa Parallel Proverbs*, „Journal of Modern Education Review” 2014, t. 4, nr 11, s. 892–899.
- Whitting Charles E.J., *Hausa and Fulani Proverbs*, Government Printer, Lagos 1940.
- Wierzbicka Anna, *Russian Emotional Expression*, „Ethos” 1998, t. 26, nr 4, s. 456–483.
- Wierzbicka Anna, *Understanding Cultures through Their Key Words*, Oxford University Press, New York – Oxford 1997. [Wydanie polskie: Wierzbicka, Anna, *Słowa klucze. Różne języki – różne kultury*, Izabela Duraj-Nowosielska (przeł.), Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa, 2007].
- Wierzbicka Anna, *Japanese Cultural Scripts: Cultural Psychology and “Cultural Grammar”*, „Ethos” 1996, t. 24, nr 3, s. 527–555.
- Wierzbicka Anna, *A Conceptual Basis for Cultural Psychology*, „Ethos” 1993, t. 21, nr 2, s. 205–231.

- Wierzbicka Anna, *Does Language Reflect Culture? Evidence from Australian English*, „Language in Society” 1986, t. 15, nr 3, s. 349–373.
- Wierzbicka Anna, *A Semantic Metalanguage for a Cross-cultural Comparison of Speech Acts and Speech Genres*, „Language in Society” 1985, t. 14, nr 4, s. 491–513.
- Yunusa Yusufu, *Hausa a dunkule na ɗaya*, Government Printer, Kano 1977.
- Zajac Patryk, *Handel w języku i kulturze Hausa*, Warszawa 2015, nieopublikowana praca licencjacka napisana w Katedrze Języków i Kultur Afryki WO UW pod kierunkiem prof. Niny Pawlak.
- Zajac Patryk, *Słowa-klucze kultury w przysłowiaach hausa*, Warszawa 2017, nieopublikowana praca magisterska napisana w Katedrze Języków i Kultur Afryki WO UW pod kierunkiem prof. Niny Pawlak.

Z ZIEMI CHIŃSKIEJ DO POLSKIEJ. „WIARUS” KS. PRUSINOWSKIEGO O CHINACH, PIRATACH I SINOLOGACH

ABSTRACT: In 1850, “Wiarus”, a limited-edition newspaper for Polish peasants, written by Rev. Aleksy Prusinowski, published a two-part story about the adventures of Michał Kleczkowski, who was one of the first professional Sinologists of Polish origins, working at the time at the French consulate in Shanghai. The story was based on an actual encounter with Chinese pirates in December 1849, described in Hong Kong newspaper “The China Mail” in January 1850; the account went on to become the source for articles in the Singaporean, British, French and Dutch press in February and March 1850. Prusinowski based his text on the French article, thereby creating a third version of the same tale; he described Kleczkowski’s fight, framing it in an ‘orientalizing’, stereotypical narrative about the Chinese who dressed like clowns, bound women’s feet, and whose speech was similar to the yelping of puppies. Kleczkowski’s adventures in China were appropriated to suit the main goal of the publication: imbuing a rural public with Polish national feelings. Such appropriation, simplification and stereotyping was one of the main reasons why Polish society’s level of knowledge about China in the 19th century was so low.

KEYWORDS: “Wiarus”, Michał Kleczkowski, Aleksy Prusinowski, Orientalism, China in the 19th century, Sino-Polish contacts

W roku 1850 w dwóch kolejnych numerach pisma dla ludu „Wiarus” Aleksy Prusinowski ukazały się teksty poświęcone postaci Michała Kleczkowskiego – polskiego tłumacza przy francuskim poselstwie w Chinach, który był bohaterem walk z piratami na wodach między Szanghajem a Ningbo. Historia ta, zaczerpnięta z prasy zachodniej i opatrzona przez autora obszernym wprowadzeniem pozwala prześledzić, jak wiedza o Chinach, docierająca do Polski w XIX w., była wielokrotnie zapośredniczana i jakim ulegała uproszczeniom, zniekształceniom, a wreszcie silnej stereotypizacji.

„WIARUS” A SPRAWA CHIŃSKA

W połowie XIX w. „Wiarus” był jednym z ważniejszych „pism dla ludu” w Wielkim Księstwie Poznańskim. Założony jako kontynuacja wcześniejszego „Wielkopolanina”, wystartował 24 grudnia 1849, redagowany i wydawany przez księdza Aleksy Prusinowskiego¹. Wychodził w poniedziałki i piątki, w formacie 25 × 20 cm, nakładem drukarni

¹ Ksiądz Aleksy Prusinowski (1819–1872), doktor filozofii, kaznodzieja i społecznik wielkopolski, należał do nadzwyczaj aktywnych działaczy na rzecz polskości i religii katolickiej na terenach zaboru pruskiego. W czasie Wiosny Ludów należał do Rządu Narodowego, a późniejszym czasie działał m.in. w Towarzystwie Pedagogicznym, Towarzystwie Pomocy Naukowej i Towarzystwie św. Wincentego a Paulo. Był też – a nawet przede wszystkim – założycielem i wydawcą trzech czasopism: „Wielkopolanina” (1848–1850), „Wiarusa” (1849–1850) i „Tygodnika Katolickiego” (1860–1866).

Antoniego Poplińskiego i Józefa Łukaszewicza². Jak podkreśla Grażyna Gzella – autorka studium *Pisma dla ludu: pod zaborami w pierwszej połowie XIX wieku* – ocena realnego zasięgu pisma, czytelnictwa wśród chłopów, a nawet liczby egzemplarzy jest niezmiernie trudna. Zachowały się zapisy o prenumeracie pocztowej rzędu 600 egzemplarzy, do których należy doliczyć bliżej nieznaną liczbę dystrybuowaną przez księgarnie³. Prenumeratorami prawdopodobnie byli raczej księża i ziemianie, którzy mogli egzemplarze pisma kolportować wśród chłopów, lub nawet publicznie je im czytać⁴.

Każdy numer „Wiarusa” otwierał artykuł polityczno-światopoglądowy, uzupełniany na kolejnych stronach krótszymi doniesieniami z ziem polskich i ze świata (tzw. „nowinami”) oraz ogłoszeniami i drobnymi formami (np. zagadkami). Prusinowski w pierwszym numerze obiecywał pisać „o wierze, o świętych [...], o ziemi polskiej, o Wiśle i górach, o dziejach Polski i Polakach pod trzema zaborami⁵. Pismo tworzone było językiem prostym, propagowało polskość, katolicyzm, negatywny stosunek do Niemców i władz pruskich. Wraz z poprzednim pismem Prusinowskiego – „Wielkopolaninem” – ostro polemizowało z pro-pruskim „Przyjacielem Chłopów⁶. „Wiarus” zniknął z rynku po wprowadzeniu przez władze pruskie restrykcyjnego prawa prasowego w czerwcu 1850 roku⁷.

Zanim to nastąpiło, w numerach 32 i 33 ukazała się dwuczęściowa *Nowina. O naszym rodaku panu Kleczkowskim, co się w Chinach tego popisał*⁸. Artykuł, którego obszernie fragmenty przytoczę poniżej, jest – przy pierwszej lekturze – banalny, by nie rzec infantylny: opowiadka à la Indiana Jones, osadzona w adekwatnie orientalnie-egzotycznych okolicznościach przyrody. Wnikliwsze odczytanie pozwala dostrzec paradoks: w marginalnym piśmie nastawionym na krzewienie wiary katolickiej i przekonującym jak bardzo polska szlachta dbała o pańszczyźnianych chłopów, pojawia się jedno z nielicznych wczesnych polskich doniesień prasowych o Chinach. Postaci Michała Kleczkowskiego, pierwszego polskiego prawdziwie profesjonalnego sinologa⁹ nie prezentuje jeden z wiodących dzienników (jak krakowski „Czas”), czy mający intelektualne aspiracje tygodnik (jak „Przegląd Poznański”), lecz „Wiarus”, piśmko dla chłopów.

Jak więc Kleczkowski trafił do „Wiarusa”? Gdzie się w owym „Wiarusie” mieści? Czy wśród opisywanych przez Prusinowskiego postaci legendarnych, Kraka, Lecha i Popiela? Czy historycznych, jak św. Wojciech, Bolesław Chrobry i Jan III Sobieski? Kleczkowski był człowiekiem z krwi i kości, Prusinowskiemu współczesnym, ale opowieść o nim dzieje

² Grażyna Gzella, «Wielkopolanina» i «Wiarusa» utarczki z «Przyjacielem Chłopów», „Kwartalnik Historii Prasy Polskiej” 1993, t. 32, nr 2, s. 29–39; Witold Jakóbczyk, *Prasa polska w Wielkopolsce w latach 1832–1858*, w: Jerzy Łojek (red.), *Prasa polska w latach 1661–1864*, t. I. Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa, 1976, s. 247–259.

³ Grażyna Gzella, *Pisma dla ludu: pod zaborami w pierwszej połowie XIX wieku*, Uniwersytet Mikołaja Kopernika, Toruń 1994.

⁴ W. Jakóbczyk, op. cit.

⁵ G. Gzella, *Pisma dla ludu...*, op. cit., s. 104.

⁶ G. Gzella, «Wielkopolanina»..., op. cit., s. 30.

⁷ Ibidem, s. 39.

⁸ Aleksy Prusinowski, *Nowina. O naszym rodaku panu Kleczkowskim, co się w Chinach tego popisał*, „Wiarus księdza Prusinowskiego” 1850, nr 32, s. 122. Artykuł ten odnalazła dr Zofia Dambek-Giallelis z UAM w Poznaniu. Za jego wskazanie jestem jej serdecznie wdzięczny.

⁹ Nie umniejszam zasług Benedykta Polaka z XIII w. czy jezuickich misjonarzy jak A. Rudomińska, M. Smogulecki i – w szczególności – Michał Boym. Chodzi mi o podkreślenie różnicy między byciem sinologiem „przy okazji” podstawowej działalności (np. misjonarskiej), a wykorzystywaniem języka i wiedzy o Chinach jako podstawy działalności (i źródła utrzymania).

się w miejscu tak odległym i obcym, że niemal mitycznym; jest jak wyjęta z powieści sensacyjnej i kończy się wiktoria, równie zdecydowaną jak wiedeńska (choć o nierównie mniejszej skali; *toutes proportions gardées*). Wreszcie, czy Chiny, w których przygody te mają miejsce, to te, które poznawał Kleczkowski, czy te, które wyobrażał sobie Prusinowski? Zastanawiając się nad tymi kwestiami, pokażę skąd książdz – wydawca czerpał informacje oraz jak wiedza o Chinach docierała na ziemi polskie i jak była zniekształcana ze względu na wielokrotne zapośredniczenie oraz podporządkowanie treści innym niż czysto poznawcze celom.

NASZ RODAK I JEGO CZYNY

Zapomniany w Polsce Michał Kleczkowski (1818–1886) był – jak wspomniałem – pierwszym Polakiem w pełni profesjonalnie zajmującym się językiem chińskim. Urodzony w Kleczkowie k. Ostrołęki, co Prusinowski niezbyt precyzyjnie opisuje jako „z Łomżyńskiej ziemi, albo od Augustowa”, osierocony w wieku lat trzech (za cały majątek został mu herb „Cholewa”), pojechał szukać szczęścia do Francji, gdzie w 1842 roku rozpoczął studia sinologiczne w Collège de France¹⁰. Po ich ukończeniu wyjechał w 1847 roku do Szanghaju, jako tłumacz nowo tam utworzonego konsulatu¹¹. W kraju tym spędził niemal 20 lat, zostając najpierw attaché, potem sekretarzem, aż wreszcie chargé d'affaires francuskiej ambasady. W trakcie swej kariery m.in. interweniował, na czele francuskich korwet, w sprawie chrześcijan w Wietnamie w 1857 roku¹², podczas II wojny opiumowej (1856–1860) przygotowywał plany inwazji na Pekin¹³, a po zdobyciu chińskiej stolicy przeniósł tam w 1860 roku siedzibę francuskiej ambasady. Za swoje osiągnięcia został uhonorowany odznaczeniami francuskimi, m.in. Legią Honorową, portugalskimi i papieskimi. Po powrocie do Europy został konsulem specjalnym nadzorującym sprawę chińskie we francuskim ministerstwie spraw zagranicznych; wykładał wpraw na Sorbonie, a w 1871 r. został profesorem języka chińskiego w École spéciale des langues orientales (obecnie Institut national des Langues et Civilisations orientales) jako pierwszy wykładowca na tym stanowisku z realnym doświadczeniem w Chinach. W ciągu dwunastoletniej kariery wykształcił grupę tłumaczy, którzy osiągnęli następnie wysokie pozycje w dyplomacji francuskiej; w 1876 opublikował pierwszą z zaplanowanych sześciu części podręcznika do chińskiego *Cours graduel et complet de Chinois parlé et écrit*¹⁴. Jako tłumacz i dyplomata był pełnym profesjonalistą; jako obywatel świata – postacią na wskroś nowoczesną.

¹⁰ Janusz Chmielowski, *Kleczkowski, Michał Aleksander*, w: Emanuel Rostworowski (red.), *Polski Słownik Biograficzny*, t. XII, Polska Akademia Nauk, Kraków 1966–1967, s. 559–560; Adam Pług, *Michał Aleksander hr. Kleczkowski*, „Kłosy”, 10 czerwca 1886, t. XLII, nr 1093, s. 356.

¹¹ Marianne Bastid-Bruguère, *L'origine polonaise de l'enseignement universitaire du chinois moderne en Europe: Michel Alexandre Kleczkowski (1818–1886)*, w: Halina Baszak-Jaroń (red.), *Ex Oriente lux: księga pamiątkowa dla Romana Sławińskiego*, Krakowskie Tow. Edukacyjne, Kraków 2005, s. 29–61.

¹² Henri Cordier, *La politique coloniale de la France au début du second empire (Indo-Chine, 1852–1858). Chapitre XIX. Mission du Comte Kleczkowski (Suite)*, „T'oung Pao” 1910, t. 11, nr 5, s. 567–582.

¹³ Charles de Montauban, *L'Expédition de Chine en 1860. Souvenirs du général Cousin de Montauban, comte de Palikao, publiés par son petit-fils, le comte de Palikao*, Librairie Plon, Paris 1932.

¹⁴ M. Bastid-Bruguère, *L'origine polonaise...*, op. cit.

Choć jest „posiadaczem” hasła osobowego w „Polskim Słowniku Biograficznym”, w Polsce pamięta go garstka literaturoznawców, jako zamożnego kuzyna Cypriana Kamila Norwida, który umieścił poetę w przytułku. Tymczasem jest to postać fascynująca swoją niejednoznacznością. Jego postawa wobec Chin, z którymi związał życie jako tłumacz, dyplomata i wykładowca jest bardzo rozbieżnie oceniana: opisywany jest jako wierny „polityce kanonierek”¹⁵ lub jako umiarkowany mediator, wykazujący się szacunkiem i uznaniem dla Chińczyków¹⁶. Czy i jaki wpływ na tę postawę miał fakt, że pochodził z podbitego i okupowanego narodu?

Może żaden. Zofia Komierowska zanotowała w swym dzienniku z roku 1853: „Poznałam dziś kuzyna mego Michała Kleczkowskiego, który tu nosi tytuł hrabiego¹⁷ i odgrywa pewną rolę dyplomatyczną przy ambasadzie francuskiej w Pekinie¹⁸, gdzie stale zamieszkuje. Obecnie bawi w Paryżu, ma przy sobie sekretarza i lokaja, obu Chińczyków [...] nasz pseudo-wielki kuzynek udaje, że po polsku nie rozumie i najbliższej swojej rodziny nie pamięta”¹⁹. Pięć lat wcześniej, popierając jego podanie o przyznanie francuskiego obywatelstwa, jego przełożeni pisali „jest już w pełni Francuzem, z serca i obyczaju”²⁰.

Czy ma więc sens określać go „polskim sinologiem”? Zdaję sobie sprawę, że Kleczkowski jest sinologiem francuskim, podobnie jak np. Bronisław Grąbczewski zasadniczo przynależy do nauki rosyjskiej, i nie zasłaniam się autorytetem wydawnictw (z PSB na czele), wliczających go do „panteonu Polaków”. Uważam natomiast, że jego „polskość” jest doskonałym punktem wyjścia do rozważań na temat wczesnego okresu poznawania Chin przez Polaków, którzy mogli poznawać ten kraj albo bardzo pośrednio, przez źródła wielokrotnie tłumaczone, albo – w obcej służbie, za cenę przynajmniej częściowego wyrzeczenia się owej „polskości”. Jego życie daje wgląd we wczesne stosunki między Europejczykami a Chińczykami z unikalnej perspektywy i dlatego zasługuje na wyczerpującą biografię (nad którą obecnie pracuję).

KLECZKOWSKI W WIARUSIE

Polskiej publiczności został Michał Kleczkowski po raz pierwszy przedstawiony w 1850 roku, na łamach „Gazety Polskiej”, a trzy tygodnie później – analizowanego tu „Wiarusa”. Opisywany tu moment to wczesny okres pobytu Kleczkowskiego w Chinach – wielka kariera i małżeństwo z córką amerykańskiego milionera²¹ jeszcze przed nim. W 1849 r. Kleczkowski był tłumaczem konsula generalnego Charles’a de Montigny (1805–1868) w utworzonej dwa lata wcześniej placówce w Szanghaju. W grudniu tego roku obaj dyplomaci wyruszyli w morską podróż do leżącego na południowym wybrzeżu zatoki Hangzhou Ningbo. Oddajmy głos księdzu Prusinowskiemu:

¹⁵ S.S. Kim, *Burlingame and the Inauguration of the Co-Operative Policy*, „Modern Asian Studies” 1971, t. 5, nr 4, s. 337–354.

¹⁶ M. Bastid-Bruguère, *L’origine polonaise...*, op. cit.

¹⁷ Kleczkowski miał uznane szlachectwo, ale hrabiostwo przypisywał sobie w nieuprawniony sposób, zapewne by polepszyć swoją pozycję w dyplomatycznym świecie.

¹⁸ Pomyłka Komierowskiej; poselstwo francuskie do Pekinu trafiło dopiero w 1860 r.

¹⁹ Zofia Komierowska, *Dziennik paryski z 1853 roku*, „Wiadomości” 12 grudnia 1960, t. 15, nr 51/52 (768/769), s. 13.

²⁰ M. Bastid-Bruguère, *L’origine polonaise...*, op. cit., s. 35–36.

²¹ Mowa o Effie Tudor, córce Fredericka Tudora, „króla handlu lodem”. Zob. Elżbieta Lijewska, *Kuzynki Norwida: Euphemia Tudor Kleczkowska i Ketty Kleczkowska-Kierkpatrick*, „Studia Norwidiana” 2016, t. 34, s. 169–185.

Otóż tedy ów Kleczkowski płynął łodzią z owym panem Montinim za interesem do miasta Ning-Po. Na okręcie kapitan był Chińczyk – majtki Chińczyki i podróżni Chińczyki. Aż oto majtkowie patrzą a tu płynie duży statek zbrojny, rozbójniczy. Chińczyki w strach, ten w ką, ów pod ławę, tamten w dziurę, jak gdyby nie ludzie, tylko zające.

Korsarze czyli rozbójnicy morscy, już byli pewni, że ów okręcik łatwo zaborą, bo nie wiedzieli, że tam był Polak, wiarus, i Francuz, także nie tchórz. Więc tedy nasz Kleczkowski z Montinim biorą się do fuzji, przypuścili blisko okręt rozbójniczy, a gdy już rozbójnicy na strzał byli – paff! – zaraz dwa wiosła w wodę upadły; a oni znów paff! – i znów parę zbójców się przewróciło; dość, że dali ognia osiemnaście razy i ośmiu zbójców powalili.

Inni widząc, że tu nie przelewki, w nogi z okrętem, robiąc wiosłami o ile tylko mogli i rozpinając wszystkie żagle. A Kleczkowski z Montinim dalej wyganiać Chińczyków z dziur: a do wiosel ciury! dalej gonić korsarzy! – ale korsarze uciekli, co dowodzi, że strach ma nie tylko duże oczy i dobre nogi, ale też i dobre ręce, bo oni rękami tak dobrze wiosłowali, że ich statek, na którym był nasz wiarus, dogonić nie mógł²².

Dramatyczna przygoda nie tylko doskonale ukazała dzielność Polaka (i Francuza) zgrabnie skontrastowaną z tchórzostwem Chińczyków. Była też okazją dla zaznajomienia polskich włościan z odległym krajem, jakim są Chiny. Zanim jednak do włościan trafiła, sama opowieść przebyła długą drogę.

Słowa „Wiarusa”, że o wyczynach konsula i jego tłumacza „zagraniczne gazety w tych dniach szeroko pisały”²³ potwierdza przegląd ówczesnej prasy zachodniej. „Wyjściową” publikacją jest doniesienie z hongkońskiego dziennika²⁴ „The China Mail” z 17 stycznia 1850 r.²⁵ Półtora miesiąca później ukazała się notatka w „The Singapore Free Press and Mercantile Advertiser” (2 lutego), na podstawie relacji kapitana przybyłego do Singapuru statku²⁶. Z europejskich gazet pierwszy był „London Evening Standard” z 22 marca²⁷, dzień później rzecz opisywały francuskie „Presse”²⁸ i „Le Constitutionnel”²⁹ powołując się na „The China Mail”. 27 i 28 marca „Nieuwe Rotterdamsche Courant” w dwóch numerach cytował prasę francuską³⁰, podobnie jak dzień później „Provinciale Overijsselsche en Zwolsche Courant”³¹. Tego samego dnia, 29 marca, rzecz opisał też „Journal des

²² Aleksy Prusinowski, *Nowina pierwsza. O naszym rodaku panu Kleczkowskim, co się w Chinach tego popisał (Dokończenie)*, „Wiarus księdza Prusionowskiego” 1850, nr 33, s. 125–126.

²³ A. Prusinowski, *Nowina...*, „Wiarus” 1850, nr 32.

²⁴ Dla uproszczenia traktuję anglojęzyczne pisma z Hongkongu i Singapuru jako „zachodnie”, bo wydawane były przez przedstawicieli tego kręgu kulturowego i kontynuowały tradycję prasy europejskiej.

²⁵ *The China Mail*, 17 stycznia 1850, Hongkong, nr 257, s. 11.

²⁶ *China*, „The Singapore Free Press and Mercantile Advertiser” 8 lutego 1850, Singapur, s. 3.

²⁷ *Affray with the Pirates in the North*, „London Evening Standard” 22 marca 1850, London.

²⁸ *Chine*, „La Presse” 23 marca 1850, nr 3011, s. 3.

²⁹ *Nouvelles de la Chine*, „Le Constitutionnel: journal du commerce, politique et littéraire” 23 marca 1850, nr 82, s. 2.

³⁰ *Tijdingen bij Buitengewone Gelegenheid*, „Nieuwe Rotterdamsche courant: staats-, handels-, nieuws- en advertentieblad” 27 marca 1850, nr 74, s. 2; *Fransche Post*, „Nieuwe...” 28 marca 1850, nr 75, s. 1

³¹ *Bez tytułu*, „Provinciale Overijsselsche en Zwolsche courant: staats-, handels-, nieuws- en advertentieblad” 29 marca 1850, nr 26, s. 2.

débats politiques et littéraires”³². Na ziemi polskie wieści dotarły w następnym tygodniu: 3 kwietnia o przygodach Kleczkowskiego wzmiankowała „Gazeta Polska” Hipolita Cegielskiego:

Korespondencja z Chin donosi o śmiałej obronie pp. de Montigny, konsula francuskiego w Ssasang-Hai, i Kleczkowskiego przeciw korsarzom morskim. Temu lat trzy, Kleczkowski był emigrantem w Paryżu i uczył się języka chińskiego. Za silną protekcją jednego deputowanego, Guizot umieścił go w orszaku ambasady francuskiej wysłanej do Chin, z pensją 4000 fr.³³

Sam „Wiarus” nie był datowany. Licząc od 4 stycznia 1850 r. (nr 2), numery 32 i 33 winny ukazać się odpowiednio 19 i 22 kwietnia. Niemniej ostatnie wydanie z 28 czerwca nosi numer 51, a nie 52, co wskazuje na przerwę w publikacji, która nastąpiła w lutym ze względu na wielką powódź w Poznaniu³⁴. 8 marca 1850 na łamach „Gazety Polskiej” ks. Prusinowski zawiadamiał czytelników, że tego dnia ukaze się 19. (a nie 20.) numer „Wiarusa”, co pozwala datować interesujące nas numery na 22 i 26 kwietnia³⁵, prawie trzy tygodnie po wzmiance w piśmie Cegielskiego, a cztery po najpóźniejszym doniesieniu w prasie zachodniej.

Jak się ma opowieść z „Wiarusa” do pierwowzorów? „The China Mail” przytacza opis otrzymany od francuskojęzycznego „szanownego korespondenta”, według którego 5 grudnia ok. 10 rano dżonka, na której znajdowali się Montigny z Kleczkowskim (oraz 56 chińskich pasażerów, 3000 taeli³⁶ srebra i ładunek warty dwa razy tyle), mijała konwój ośmiu dżonek eskortowanych przez portugalską lorszę³⁷. Nagle pojawiła się piracka łódź z liczną załogą i zaczęła się szybko zbliżać. Dżonki zwolniły, a portugalski statek zaczął strzelać z dział, co nie przstraszyło piratów, którzy kontynuowali pościg. Na dżonce wybuchła panika, jedynie obaj Europejczycy postanowili „sprzedać skórę jak najdrożej” i ustawivszy pod masztem swoich pięć dubeltówek (mieli też trzy pary pistoletów, w tym jedną – dwulufowych i broń białą³⁸).

³² Paris, „Journal des débats politiques et littéraires” 29 marca 1850, s. 2.

³³ Hipolit Cegielski, *Francya*, „Gazeta Polska” 3 kwietnia 1850, nr 77, s. 3. Wspomniany w tekście François Guizot (1787–1874) był w latach 1840–47 ministrem spraw zagranicznych Francji (uprzednio – ministrem edukacji, następnie premierem).

³⁴ Zob. np. *Powódź w Poznaniu*, „Wielkopolanin”, 27 kwietnia 1850, s. 1–3.

³⁵ Serdecznie dziękuję prof. Grażynie Gzelli za pomoc w datowaniu numerów „Wiarusa”, a w szczególności za wskazanie mi notki Prusinowskiego w „Gazecie Polskiej”.

³⁶ Tael (z malajskiego *tahil* „waga”; chiń. *liang*) niewielka miara wagi, ok. 40 g., 1/16 *jina*. Stosowana często jako jednostka monetarna (tael srebra). Standaryzowany tael imperialny, *kuping*, to 37,5 grama kruszcu srebrnego.

³⁷ Popularny ówczesnie typ statku o europejskim kadłubie i żaglach typu chińskiego. Cytowane gazety nazywają tę konkretną jednostkę zamiennie „szkunerem”, co prawdopodobnie odnosi się do smukłego kadłuba, podobnego europejskim szkunerom. Co ważne, lorsza ta pełni rolę eskorty chińskiego konwoju: szybsze i lepiej uzbrojone jednostki europejskie były podówczas często najmowane dla ochrony przed piratami; Portugalczycy z Makau specjalizowali się w takich usługach, aczkolwiek pod pretekstem ochrony często sami uprawiali piractwo i w opinii G. Cooke’a, reportera „Timesa”, byli gorszą plagą niż piraci, do zwalczania których byli najmowani. Zob. Bruce A. Elleman, Andrew Forbes, David Rosenberg (eds.), *Piracy and maritime crime: historical and modern case studies*, Naval War College Press, Newport 2010, s. 44.

³⁸ W oryginale *sword*, czyli „miecz”, ale jest to termin ogólny. Może chodzić o szpadę, będącą częścią munduru dyplomatycznego, lub o praktyczniejszy kord, pałasz czy szablę.

Gdy piraci się zbliżyli, krzyknęli by zrzucić żagle i chwycili za broń (opis podkreśla błysk słońca w ostrzach włóczni i mieczy). Montigny dał ognia pierwszy, po nim Kleczkowski, obaj szybko wystrzelili swoje osiemnaście luf, zabijając lub raniąc, jak stwierdzili chińscy współpasażerowie „pozostający niemymi świadkami spektaklu”, ośmiu napastników. Pomagał im też (bardzo aktywnie) portugalski służący Kleczkowskiego. Duże straty zniechęciły piratów, którzy zawrócili i uciekli, mimo próby pościgu przez dżonkę. Według gazety, akcja Montigny’ego i Kleczkowskiego uratowała nie tylko ich statek, ale i osiem pozostałych³⁹.

Należy zaznaczyć, że piraci nie blefowali: zagrożenie na chińskich wodach było podówczas bardzo poważne, a półwiecze 1840–90 opisywane jest jako „lata terroru” na morzach chińskich⁴⁰. Floty pirackie bywały prawdziwie potężne: w 1809 r. Zhang Bao miał 40 tysięcy podkomendnych⁴¹. W tym samym co przygoda Kleczkowskiego roku, 1849, sekretarz francuskiego przedstawicielstwa w Hongkongu, nazwiskiem Pages, został porwany i zamordowany podczas rejsu do Makau. Ataki na brytyjskie jednostki przez flotyllę Shap Ng-tsaia sprowokowały ostatecznie odwet Royal Navy: sławetny pirat stracił w bitwie 58 dżonek i 1845 ludzi⁴². Czyni do tego aluzję autor-korespondent „The China Mail”:

Na tle tych wielkich wydarzeń, opisanych już na tych szpaltach, ta mała scenka może wyrzucić wystarczająco dobre wrażenie⁴³.

Jak widać, opis Prusinowskiego jest zasadniczo wierny, choć pomija szczegóły uzbrojenia, postać służącego, a przede wszystkim – obecność innych jednostek. Piraci mogli je początkowo zignorować, ale spotkawszy się ze zdecydowanym oporem, umknęli – kontynuacja ataku mogła spowodować, że znaleźliby się między dżonką z trójką choćby zdeterminowanych obrońców a eskortującą konwój lorszą⁴⁴. Poza tym, różnice leżą głównie w rozłożeniu akcentów – Prusinowski koncentruje się na tchórzostwie Chińczyków, traktując je jako motyw komiczny, podkreślający odwagę Kleczkowskiego i jego towarzysza. Najprawdopodobniej Prusinowski opierał się na artykule z „Journal des débats politiques et littéraires”, na co wskazuje zbliżona transkrypcja nazw chińskich: Shang-Hai, Ning-Po i Kan-Pon⁴⁵. Zanim więc informacja dotarła do polskiego odbiorcy przeszła przez co najmniej trzy pióra: od dziennikarza z „The China Mail” przez wersję francuską (w której nazwa miasta Ganpu, 澗浦, Kangpoo, w transkrypcji angielskiego oryginału, została zmieniona na francuską Kan-Pou), do polskiej. Francuski opis od angielskiego

³⁹ „The China Mail” 17 stycznia 1850, nr 257, s. 11.

⁴⁰ B.A. Elleman, A. Forbes, D. Rosenberg (eds.), op. cit., s. 41.

⁴¹ Robert J. Antony, *Peasants, Heroes, and Brigands*, „Modern China” 1989, t. 15, nr 2, s. 123–148.

⁴² John Charles Dalrymple Hay, *The Suppression of Piracy in the China Sea 1849*, Edward Stanford, London 1889.

⁴³ „The China Mail”, op. cit.

⁴⁴ Doniesienie z „The Singapore Free Press...” pomija strzały z portugalskiej lorszki i pisze, że osiem dżonek konwoju stałoby się kolejnym, łatwym łupem. Ich potencjalny udział w bitwie nie jest rozważany. Na pytanie, czy Portugalczycy, których głównym zadaniem była ochrona własnego konwoju, włączyliby się aktywniej do przedłużającej się walki, odpowiedzieć się nie da.

⁴⁵ Jedyna zmiana to Shang- na bardziej swojskie Szang-. Warto zwrócić uwagę, że transkrypcja nazw w „Wiarusie” jest dużo staranniejsza niż w „Gazecie Polskiej”, której zecer zmasakrował „Shang-Hai” robiąc z niego „Slssang-Hai”.

różni się drobnymi detalami – ośmiu zabitych piratów⁴⁶ jest podanych jako suchy fakt, a portugalskiemu słuzącemu⁴⁷ Kleczkowskiego przydana jest „doskonale zimna krew”⁴⁸.

Wspólną cechą tekstów angielskich, francuskich i holenderskich jest ich reportażowy charakter i brak rozwiniętego odautorskiego komentarza. Wstępy są zredukowane do minimum i ograniczają się do podania źródła informacji („nasz szacowny korespondent” w „The China Mail”, „kapitan Evans, dowódca parowca Achilles” w dzienniku singapurskim, „prasa francuska” w gazetach holenderskich itp.). Jedynym komentarzem, który zamieściło pismo francuskie, była uwaga w „Le Constitutionnel” o pladze piractwa w Chinach, walkach z flotą Shap Ng-tsaia i szkodach ponoszonych przez chińską żeglugę. Prusinowski zupełnie zaś odszedł od formuły prostego reportażu, dodając w pierwszej części „Nowiny” (artykuł z nr. 32) obszernie wprowadzenie kulturowo-geograficzne, lokujące wydarzenie; właściwą akcję umieścił dopiero w cz. 2 (nr 33), ją też opatrując moralizatorskim komentarzem o patriotyzmie Kleczkowskiego.

STEREOTYPY KU SERC POKRZEPIENIU

Ale naprzód wieta wy, gdzie Chiny? Otóż ja wam powiem. Chiny leżą w stronie, z której słońce wschodzi. Od nas jechałoby się do Chin na Warszawę, na Kijów; potem na Kozaczyznę, Kaukaz, Persję i dziki kraj Tybetański; ale to podróż długa, i trudna, lepiejby było jechać morzem na jakim angielskim lub francuskim okręcie, to jużby tam kapitan wiedział, którędy jechać.

A kraj chiński jest duży i ludny. Lud po większej części pogański, ale są i chrześcijanie; są tam duże grody, piękne wsie i uprawne grunta, bo to kraj nie jest dziki, chociaż ta ich oświata inna, jak nasza, bo tam rodzicom dzieci zabijać wolno, a kobiety mają nogi pokrępowane od młodu, tak że ledwie chodzić mogą.

Chińczyk każdy twarz ma okrągłą, nos płaski, wąsy kiejby u suma, ubrany jak cudak, a jak mówi, to tak, jakby szczeniak, bo wyrazy wszystkie to jak baki; na ten przykład tak, *fiŋg — faŋg — fuŋg ti — ta — tao — te — i t d.* A co do pisania to jeszcze gorzej, litery jak kulasy, na każde słowo inny znak — więc abecadło takie, żebyś go na byczej skórze nie spisał i nie jeden zęby zje, nim się czytać i pisać nauczy⁴⁹.

Autor pisma dla ludu potraktował Chiny instrumentalnie, podporządkowując je „wyższemu celowi”. Istniały one po to by „było nam wielce miło, kiedy coś obce gazety o nich dobrego powiedzą o naszych braci wygnańcach, co ich los po całym świecie rozproszył” i by mógł się w tej „dalekiej od nas krainie, rodak nasz Kleczkowski w trudnej potrzebie spisać się jak prawdziwy Wiarus i Polak”⁵⁰.

By bohaterstwo Polaka-Wiarusa podkreślić, na drugi plan zszedł „Montini” (przez zachodnie gazety, a także „Gazetę Polską”, wymieniany z racji stanowiska jako pierwszy,

⁴⁶ Trzeba przyznać, że 45-procentowa celność strzałów doskonale świadczyła o ich umiejętnościach i zimnej krwi (a zapewne i o niewielkim dystansie, na jakim toczyła się walka).

⁴⁷ Ów słuzący jest zresztą postacią interesującą przez swoją marginalność. Gazety mówią o dwóch Europejczykach i 56 chińskich pasażerach. W której kategorii mieści się ów Portugalczyk? Jako Europejczyk winien mieć numer trzy – czy nie był liczony, bo był słuzącym, człowiekiem-dodatkiem niskiej klasy? A może był postacią liminalną, Chińczykiem czy pół-Chińczykiem z Makau, poddanym portugalskim, i jako taki nie mieścił się jasno w żadnej kategorii?

⁴⁸ *Paris*, „Journal des débats...”, op. cit.

⁴⁹ A. Prusinowski, *Nowina...*, „Wiarus” nr 32.

⁵⁰ *Ibidem*.

jeśli nie jedyny z nazwiska), znikł służący Portugalczyk i nieodległe dżonki. Kleczkowski zaś stał się bohaterem podwójnym – pokonał nie tylko piratów, ale też jako jedyny zmógł trudy nauki „chińszczyzny”, której nie dało rady kilku innych Polaków⁵¹. Nie dali rady, choć uczyć się mogli za darmo, a to z racji tego, że w Paryżu „Pan Stanisław Julian [...] pocziwie Francuzisko i wielki Polaków przyjaciel, gdyż jego familia kiedyś łask doznała od dawnego naszego króla Stanisława Leszczyńskiego” zaoferował im taką możliwość⁵². Mowa tu o znanym sinologu Stanislasie Julienie, nauczycielu Kleczkowskiego w Collège de France. Czy jego rodzina faktycznie miała związki z Stanisławem Leszczyńskim, czy to kolejny element patriotyczno-historycznej legendy Prusinowskiego – pozostaje do sprawdzenia. Pewne jest, że „Wiarus” niepotrzebnie polecał Bogu jego duszę – w chwili publikacji Julien wciąż żył i wykładał⁵³.

Zgadza się Prusinowski i jego francuski pierwowzór, co do zasłużonej owacji jaka spotkała Kleczkowskiego i Montigny’ego (lub też Montigny’ego i Kleczkowskiego) w mieście „Kan-po”. Książd redaktor dodaje jednak, à propos wniosków o odznaczenia za odwagę, że „nasz Kleczkowski nie tak zapewne francuskiego krzyża pragnie, jak powrotu do swojej drogiej ojczyzny”⁵⁴. Niestety dla patriotycznego księdza, rację miał raczej „Journal des débats politiques...” pisząc o „*nos compatriotes*” – Kleczkowski był już wówczas naturalizowanym obywatelem francuskim.

STEREOTYPOWY DŹIN Z BUTELKI

Choć „The China Mail” nie podało szczegółów identyfikujących swego korespondenta, to fakt, że znał on drobne szczegóły zajścia, znał język chiński (korespondencja cytuje wypowiedzi Chińczyków), a pisał po francusku, wskazuje, że był nim sam Kleczkowski. Do momentu sprawdzenia archiwów „The China Mail” pozostanie to przypuszczeniem, niemniej jest on bardziej prawdopodobny niż Montigny lub osoba trzecia, jak pracownik szanghajskiej placówki, któremu bohaterowie zajścia rzecz opowiedzieli.

Krótki reportaż Kleczkowskiego (zakładając jego autorstwo) zaczął żyć własnym życiem. Stał się źródłem kolejnych tekstów – to na niego powołują się *explicite* gazety francuskie, nie zaś na korespondencję osobistą czy dyplomatyczną. Nie przypuszczam, by Kleczkowski starał się by ta opowieść trafiła do Polski, choć jego przebywający we Francji znajomi mogli przesłać do kraju wycinki z gazet. Kleczkowski był w kontakcie z braćmi Koźmianami⁵⁵ – mógł mieszkający w Paryżu Jan Koźmian wychwycić wiadomość o Kleczkowskim we francuskich gazetach, które następnie wysłał swemu bratu Stanisławowi do Poznania. Pośrednictwo Koźmianów nie jest wszakże niezbędną.

⁵¹ Warto zauważyć, że notka w „Gazecie Polskiej” to też historia sukcesu Kleczkowskiego, aczkolwiek w ujęciu kategoriach profesjonalno-finansowych: trzy lata temu emigrantem-studentem, dziś zamożnym dyplomatą.

⁵² A. Prusinowski, *Nowina...*, „Wiarus” nr 32; w artykule brak informacji na temat innych Polaków-studentów i nauki Kleczkowskiego u Juliana. Wg Bastid-Bruguère mógł się uczyć u Bazina w École des langues orientales.

⁵³ Stanislas (nie Stanisław, jak w „Wiarusie”) Julien (1793–1873) był jednym z najwybitniejszych sinologów swej epoki. Przez 40 lat profesor chińskiego w Collège de France, sławny był w równej mierze ze swojej wiedzy, co z nadzwyczaj „niepocziwego” charakteru, powodującego długotrwałe, zajadle spory z innymi sinologami, w tym z Kleczkowskim po powrocie tego ostatniego z Chin.

⁵⁴ A. Prusinowski, *Nowina pierwsza...*, „Wiarus”, nr 33.

⁵⁵ Za tę informację serdecznie dziękuję dr Zofii Dambek-Giallelis z Poznania, która korespondencję tę odnalazła.

„Gazeta Polska” Hipolita Cegielskiego na bieżąco śledziła wydarzenia we Francji – numer z 3 kwietnia, który wspomina o Kleczkowskim, zawiera też doniesienia datowane na 29 marca, zaledwie pięć dni wcześniej; francuska prasa szybko trafiała do redakcji poznańskiej. „Gazeta” potraktowała doniesienie o Kleczkowskim marginalnie. Jest oczywiste, że to nie zamieszczona tam dwuzdaniowa notka była źródłem opowieści z „Wiarusa”. Jest natomiast prawdopodobne, że Cegielski, przyjaciel Prusinowskiego jeszcze z czasów gdy obaj uczyli w Gimnazjum św. Marii Magdaleny⁵⁶, pokazał redaktorowi „Wiarusa” gazety francuskie, z których ten wyłowił interesującą go informację.

To Prusinowski, nie Kleczkowski, odpowiada za polską wersję opowieści. To on, podporządkowując tak Kleczkowskiego, jak i Chiny patriotyczno-narodowej narracji, przy okazji okraślił ją wielką dozą banalnych stereotypów. Książd redaktor zakładał, że jego czytelnicy są niewykształceni, nie znają dość prostych pojęć, które na ich potrzeby tłumaczył („korsarze, czyli rozbójniki morskie”), upraszczał pisownię („Montini”). Przyjmował wobec nich postawę paternalistyczną, dbając by nie przeciążyć ich prostych umysłów nadmiarem danych („jużby tam kapitan wiedział, którędy jechać” – w miejsce opisu drogi morskiej, podobnego do opisu drogi lądowej do Chin). Nie objaśniał też egzotycznych chińskich nazw – choć gazety francuskie też nie wyjaśniały czym są Szanghaj i Ningbo, brak ten ma zupełnie inne znaczenie. Domyślny czytelnik tytułów zachodnich wiedział (lub mógł się łatwo dowiedzieć); domyślnemu czytelnikowi „Wiarusa” wiedza ta miała być zapewne zbędna.

Docenić należy edukacyjną umiejętność umieszczenia Chin w zrozumiałym kontekście geograficznym („na Warszawę, na Kozaczyzną...”) i gospodarczym („piękne wsie i uprawne grunta, bo to kraj nie jest dziki” – w kontraście do dzikiego Tybetu). Pozornie „oswajając” Chiny Prusinowski równocześnie je „egzotyzuje”, skupiając się na odmiennościach do bólu stereotypowych – zabijanie dzieci, krępowanie stóp, dziwaczny język zapisywany jeszcze dziwniejszym pismem, no i wąsy – nieodzowny atrybut Chińczyków na ówczesnych grafikach. W najlepszej „orientalizującej” tradycji⁵⁷, książd-educator dokonuje częściowej dehumanizacji Chińczyków, co to głos mają jak szczeniaki, „wąsy kiejby u suma”, a chowają się pod ławki jak zające.

Ani cudaczny strój Chińczyka, ani jego wąsy, czy fakt, że pozwala zabijać dzieci, nie są dla narracji istotne. Uproszczenia, zrozumiałe w kontekście braku przygotowania odbiorców i szczupłości miejsca w krótkim artykule, nie wymagały redukcji kultury Chin do przypominającego dziecięce gaworzenie „fing — fang — fung”. Nawet w uproszczonym opisie i w ramach swojej narodowo-religijnej narracji, mógł autor spróbować wyjaśnić tchórzostwo Chińczyków, czy plagę piractwa. Przypoda Kleczkowskiego mogłaby się stać przestrogą-poradą dla poznańskich włościan: Chińczycy cnót chrześcijańskich nie znają, to odwagi nie mają; lub: z braku ducha narodowego i poczucia wspólnoty, panuje w ich kraju rozprzężenie. Nawet zabijania (lub porzucania) dzieci – praktyk, które zresztą europejscy misjonarze starali się zwalczać – nie skomentował Prusinowski w duchu braku chrześcijańskiej miłości bliźniego, choć interpretacja taka niemal się narzuca.

⁵⁶ Zdzisław H. Grot, *Ks. Aleksy Prusinowski*, Fundusz Naukowy Senatu Uniwersytetu Poznańskiego, Poznań 1935; za zwrócenie mi uwagi na znajomość Prusinowskiego i Cegielskiego winien jestem podziękowanie prof. Grażynie Gzeli.

⁵⁷ Edward W. Said, *Orientalizm*, Zysk i S-ka Wydawnictwo, Poznań 2005.

Wydaje mi się raczej, że Prusinowski, z racji własnych utrwalonych wyobrażeń, nieświadomie wpadł w najgłębsze koleiny stereotypów – Chińczyk nos ma płaski a wąsy cienkie, ubiera się cudacznie, a pisze – jeszcze cudaczniej (do kompletu brakuje tylko jedzenia ryżu pałeczkami i Wielkiego Muru). Skąd u Prusinowskiego taki właśnie „obraz w głowie”, cytując klasyczną definicję stereotypu Waltera Lippmana? Trudno jednoznacznie określić, lecz nie z powodu braku, a z racji nadmiaru materiału. Każdy niemal autor piszący o Chinach wymieniał właśnie te elementy. Dam przykład z I tomu *Podróży lorda Makartney, posła W. Brytanii do Chin*, odwołując się nie do tekstu, który trzeba było przeczytać, lecz do ilustracji, zauważalnych dla każdego, kto choćby przekartkował to dzieło (czyż jeden obraz nie jest warty 1000 słów?). Na 350 stronach są tylko trzy ilustracje – zapewne rzeczy najważniejsze i najistotniejsze. Za najbardziej reprezentacyjne dla Chin wydawcy uznali: dżonkę (co zrozumiałe w kontekście morskiej podróży), cesarza Qianlonga, do którego skierowane było poselstwo (*nota bene* ubranego jak cudak i z wąsami kiejby u suma) i – oczywiście – skrępowanej stopy Chinki⁵⁸.

O naszym rodaku panu Kleczkowskim, co się w Chinach tego popisał napisał laik w 1850 roku. Złożenie tych dwóch okoliczności jest ważne: jest to era poprzedzająca „eksplozję” wiedzy o Chinach, jaka nastąpiła w II połowie XIX w., kiedy przetłumaczenie chińskich klasyków dało rzetelne podstawy zrozumienia tego kraju, a siłowe otwarcie po II wojnie opiumowej umożliwiło Europejczykom szerokie badania jego teraźniejszości. Nawet jeśli niektóre z książek docierały do Polski stosunkowo szybko, to i tak o dekadę za późno. Przykładowo, niezmiernie popularne opisy podróży Évariste’a Huca *Souvenirs d’un voyage dans la Tartarie, le Thibet, et la Chine* z 1850, ukazały się w tłumaczeniu polskim w 1858 roku⁵⁹. Sam Kleczkowski przysporzył Polakom bardziej zaawansowanej wiedzy o Chinach tekstem o powstaniu Taipingów w „Przeglądzie Poznańskim” w 1854⁶⁰.

Nawet jeśli to Kleczkowski, pisząc do hongkońskiego dziennika, dał pośredni impuls do powstania historii w „Wiarusie”, to nie przyszły profesor chińskiego, który wykształcił dwa pokolenia francuskich dyplomatów, był odpowiedzialny za rozpowszechnianie wśród Polaków tych banałów. Ich autorem był ksiądz-redaktor – ale nie ma powodu by sądzić go nadmiernie surowo. Aleksy Prusinowski był wykształcony i obyty; podczas studiów mógł się spotkać z kanonicznymi dla wczesnej sinologii dziełami jezuickich misjonarzy-badaczy, choć nie spodziewam się, by je gruntownie studiował. Aktywny społecznik i działacz na rzecz polskości, nie miał czasu ani powodu by zgłębiać studia chińskie i śledzić wydawaną za granicą literaturę na temat Chin. Nic więc dziwnego, że pisząc artykuł, zasadniczo rozrywkowy, uzupełniający (nie zaś artykuł przewodni numeru), oparł się na ogólnej wiedzy jaką posiadał – a która była zapewne równie powierzchowna, jak i reprezentatywna dla elit polskiego społeczeństwa tego czasu.

⁵⁸ George Leonard Staunton, *Podróż lorda Makartney, posła W. Brytanii do Chin w roku 1792, 1793 i 1794 zawierająca wiadomość o kraju, rządzie i narodzie chińskim, tudzież o części Tartarii chińskiej & c.*, Część I, Drukarnia Jana Maya, Warszawa 1801.

⁵⁹ Évariste Régis Huc, *Wspomnienia z podróży po Tartarii, Tybecie i Chinach w latach 1844, 1845, 1846 odbytej przez Huc’a*, S. Orgelbrand, Warszawa 1858.

⁶⁰ Ho-Cieu-Kong-Li, *Tien-te i teraźniejsze powstanie w Chinach*, „Przegląd Poznański” 1854, s. 445–503. Tekst jest podpisany pseudonimem, ale autorstwo Kleczkowskiego jest wysoce prawdopodobne. Zob. B. Zemanek, *Taipingowie w Poznaniu*, w druku.

Tekst Prusinowskiego, choć na pozór banalny, daje więc wgląd w stan wiedzy na temat Chin w połowie XIX w., pokazuje też jak, i w jak uproszczonej i zniekształconej formie, wiedza ta przesączała się do najszerszej warstwy społeczeństwa, jaką było chłopstwo. Dodając do tego nikły (w kontekście ziem polskich) nakład i zasięg „Wiarusa”, fakt, że te kilka akapitów stanowiło całość wiedzy o Chinach przekazanej na jego łamach, pomaga też zrozumieć, dlaczego Polacy w swojej większości tak bardzo nic o jednym z największych państw i kultur świata nie wiedzieli.

BIBLIOGRAFIA

- Affray with the Pirates in the North*, „London Evening Standard” 22 marca 1850.
- Antony Robert J., *Peasants, Heroes, and Brigands*, „Modern China” 1989 t. 15, nr 2, s. 123–148, doi:10.1177/009770048901500201.
- Bastid-Bruguière Marianne, *L'origine polonaise de l'enseignement universitaire du chinois moderne en Europe: Michel Alexandre Kleczkowski (1818–1886)*, w: Halina Baszak-Jaroń (red.), *Ex Oriente lux: księga pamiątkowa dla Romana Ślawińskiego*, Krakowskie Tow. Edukacyjne, Kraków 2005, s. 29–61.
- Bez tytułu*, „The China Mail”, 17 stycznia 1850, nr 257, s. 11.
- Bez tytułu*, „Provinciale Overijsselsche en Zwolsche courant: staats-, handels-, nieuws- en advertentieblad” 29 marca 1850, nr 26, s. 2.
- Cegielski Hipolit, *Francya*, „Gazeta Polska” 3 kwietnia 1850, nr 77, s. 3.
- China*, „The Singapore Free Press and Mercantile Advertiser” 8 lutego 1850, s. 3.
- Chine*, „La Presse”, 23 marca 1850, nr 3011, s. 3, <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k431670223>.
- Chmielowski Janusz, *Kleczkowski, Michał Aleksander*, w: Emanuel Rostworowski (red.), *Polski Słownik Biograficzny*, t. XII, Polska Akademia Nauk, Kraków 1966–1967, s. 559–560.
- Cordier Henri, *La politique coloniale de la France au début du second empire (Indo-Chine, 1852–1858). Chapitre XIX. Mission du Comte Kleczkowski (Suite)*, „T'oung Pao” 1910, t. 11, nr 5, s. 567–582.
- Elleman Bruce A., Andrew Forbes, David Rosenberg (eds.), *Piracy and maritime crime: historical and modern case studies*, Naval War College Press, Newport 2010.
- Fransche Post*, „Nieuwe Rotterdamsche courant: staats-, handels-, nieuws- en advertentieblad” 28 marca 1850, nr 75, s. 1.
- Grot Zdzisław H., *Ks. Aleksy Prusinowski*, Fundusz Naukowy Senatu Uniwersytetu Poznańskiego, Poznań, 1935.
- Gzella Grażyna, «Wielkopolanina» i «Wiarusa» utarczki z «Przyjacielem Chłopów», „Kwartalnik Historii Prasy Polskiej” 1993, t. 32, nr 2, s. 29–39.
- Gzella Grażyna, *Pisma dla ludu: pod zaborami w pierwszej połowie XIX wieku*, Uniwersytet Mikołaja Kopernika, Toruń 1994.
- Hay John Charles Dalrymple, *The Suppression of Piracy in the China Sea 1849*, Edward Stanford, London 1889, <http://archive.org/details/suppressionpira00haygoog>.
- Huc Évariste Régis, *Wspomnienia z podróży po Tartarji, Tybecie i Chinach w latach 1844, 1845, 1846 odbytej przez Huc'a*, S. Orgelbrand, Warszawa 1858, <http://polona.pl/item/1444800/>.
- Jakóbczyk Witold, *Prasa polska w Wielkopolsce w latach 1832–1858*, w: Jerzy Łojek (red.), *Prasa polska w latach 1661–1864*, t. I. Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1976, s. 247–259.
- Kim S.S., *Burlingame and the Inauguration of the Co-Operative Policy*, „Modern Asian Studies” 1971, t. 5, nr 4, s. 337–354.
- Komierowska Zofia, *Dziennik paryski z 1853 roku*, „Wiadomości” 12 grudnia 1960, t. 15, nr 51/52 (768/769), s. 13.
- Lijewska Elżbieta, *Kuzynki Norwida: Euphemia Tudor Kleczkowska i Ketty Kleczkowska-Kierckpatrick*, „Studia Norwidiana” 2016, t. 34, s. 169–185, doi:10.18290/sn.2016.34-9.
- Montauban Charles de, *L'Expédition de Chine en 1860. Souvenirs du général Cousin de Montauban, comte de Palikao, publiés par son petit-fils, le comte de Palikao*, Librairie Plon, Paris 1932, <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k6156043f>.

- Nouvelles de la Chine*, „Le Constitutionnel: journal du commerce, politique et littéraire” 23 marca 1850, nr 82, s. 2.
- Paris*, „Journal des débats politiques et littéraires” 29 marca 1850, s. 2.
- Plug Adam, *Michał Aleksander hr. Kleczkowski*, „Kłosy” 10 czerwca 1886, t. XLII, nr 1093, s. 356.
- Powódź w Poznaniu*, „Wielkopolanin” 27 kwietnia 1850, s. 1–3.
- Prusinowski Aleksy, *Nowina. O naszym rodaku panu Kleczkowskim, co się w Chinach tego popisał*, „Wiarus” 1850, nr 32, s. 122.
- Prusinowski Aleksy, *Nowina pierwsza. O naszym rodaku panu Kleczkowskim, co się w Chinach tego popisał (Dokończenie)*, „Wiarus” 1850, nr 33, s. 125–126.
- Said Edward W., *Orientalizm*, Zysk i S-ka Wydawnictwo, Poznań 2005.
- Staunton George Leonard, *Podróż lorda Makartney, posła W. Brytanii do Chin w roku 1792, 1793 i 1794 zawierająca wiadomość o kraiu, rządzie i narodzie chińskim, tudzież o części Tartaryi chinskiej & c.*, Część I, Drukarnia Jana Maya, Warszawa 1801.
- Tijdingen bij Buitengewone Gelegenheid*, „Nieuwe Rotterdamse courant: staats-, handels-, nieuws- en advertentieblad” 27 marca 1850, nr 74, s. 2.

IBN AL-ĞAWZĪ, „HISTORIE BYSTRYCH UMYSŁÓW” (*AĤBĀR AL-ADKIYĀ*)

Dzieło *Aĥbār al-adkiyā*, czyli „Historie bystrych umysłów”, reprezentuje typ literatury adabowej¹. Jego autor, ‘Abd ar-Raĥmān b. ‘Alī b. Muĥammad Abū al-Faraġ Ibn al-Ğawzī (zm. 1200), był hanbalickim prawnikiem, tradycjonistą i historykiem, niemal przez całe swoje życie związanym z Bagdadem. Cieszył się sławą świetnego kaznodziei, doskonałego mówcy, który miał gromadzić wokół siebie nawet do 300 tysięcy słuchaczy. Źródła arabskie przypisują mu ogromną liczbę dzieł (200–1000), z których te zachowane dotyczą głównie Koranu, prawa, sunny Proroka i historii².

Aĥbār al-adkiyā ma formę monografii poświęconej zjawisku bystrości i inteligencji (*ḍakā’*), które przejawiało się w różny sposób w różnych środowiskach społecznych. Tytułowi *adkiyā*’ (l. poj. *ḍakī*) to ludzie, których cechuje żywość myślenia, błyskotliwość umysłu, szybka orientacja, a także spryt³. Rozmaite opowiadki, anegdoty i cytaty z poezji⁴, mające ilustrować powyższe cechy wybranych środowisk społecznych/grup zawodowych (kalifów, wezyrów, policjantów, emirów, sędziów, prawników, ascetów, poetów, lekarzy, a także złodziei, pieczeniary, mądrych szaleńców – *‘uqalā’ al-maġānīn* itp.) składają się na tę niewielką, bo liczącą trzydzieści trzy rozdziały monografię⁵.

Mimo iż przekazywane w dziełach adabowych relacje miały służyć ilustracji omawianego przez autora zjawiska i nie zawsze zawierały prawdę historyczną (często były to zasłyszane historie lub ich interpretacje)⁶, całościowo literatura adabowa dążyła do przedstawiania życia człowieka w jego środowisku społecznym, kulturowym i historycznym. Arabskich czytelników i samych twórców charakteryzowała niechęć do akceptacji fikcji

¹ Adab był typem kultury charakterystycznej dla elit intelektualnych kalifatu, a obejmującej normy postępowania i wiedzę, które miały czynić kogoś *adībem* – człowiekiem kulturalnym, „humanistą”, zawodowym pisarzem lub literatem amatorem. Odzwierciedleniem adabu była literatura adabowa, która miała w sposób przystępny i lekki (poprzez cytaty z poezji, opowieści, anegdoty, przysłowia) dostarczać szerokiej wiedzy od praktycznych rad związanych z etykietą, przez normy moralne, aż po wiedzę ogólną z zakresu różnorodnych dziedzin życia i dyscyplin naukowych, które dzisiaj można nazwać dyscyplinami humanistycznymi. Początki literatury adabowej w VIII wieku związane były z oddziaływaniem obcych wzorów oraz z wąskim kręgiem adresatów – rządzących, w IX wieku pojawiało się w niej coraz więcej elementów tradycji arabskiej, poszerzył się także krąg odbiorców. Literatura adabowa przybrała formę monografii i antologii, od około 2 poł. X wieku popularne stały się wielotematyczne encyklopedie, Barbara Ostafin, *Intruz przy stole. Tufaylī w literaturze adabowej do XI wieku*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2013, s. 36–37.

² Henri Laoust, *Ibn al-Djawzī*, w: *The Encyclopaedia of Islam. New Edition*, E.J. Brill, Leiden – London 1986, t. 3, s. 751–752; Tilman Seidensticker, *Ibn al-Jawzī*, w: Julie S. Meisami, Paul Starkey (red.), *Encyclopedia of Arabic Literature*, Routledge, London – New York 1998, t. I, s. 338–339.

³ Edward W. Lane, *Arabic-English Lexicon*, CD-ROM edition, Thesaurus Islamicus Foundation, Vaduz, Liechtenstein 2003, s.v.

⁴ Na temat struktury dzieła adabowego oraz poszczególnych jednostek tekstowych zob. B. Ostafin, *Intruz przy stole*, op. cit., s. 38–39, *passim*.

⁵ Zob. także Barbara Ostafin, *Motyw pieczeniara w klasycznej literaturze arabskiej*, „Litteraria Copernicana” 2014, t. 1 (13), s. 145–146.

⁶ Istniejącą fikcyjność można wyśledzić poprzez kontekst – komentarze, wprowadzenia do tematu, czy sposoby uporządkowania tekstu. Szerzej zob. Stefan Leder, *Conventions of Fictional Narration in Learned Literature*, w: Stefan Leder (red.), *Story-telling in the Framework of Non-Fictional Arabic Literature*, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 1998, s. 34–60.

jako sposobu literackiej ekspresji, stąd respektowali oni zasady i prawa, które – według ówczesnych wyobrażeń – rządziły rzeczywistością⁷. Dlatego też literatura ta jest cennym źródłem do poznania rozmaitych zjawisk obyczajowych, postaw, relacji międzyludzkich oraz obowiązujących norm społecznych⁸. Niniejsza próbka przekładu obejmuje cztery wybrane anegdoty z dwunastego rozdziału *Aḥbār al-aḏkiyā'*, poświęconego kadim – muzułmańskim sędziom.

Sędzia (arab. *qāḏīn* l. mn. *quḏāt*) przez kilkanaście stuleci był znaczącą postacią życia społecznego w świecie islamu. W okresie klasycznym urząd kadiego funkcjonował jako jeden z trzech głównych urzędów kontroli społecznej, obok urzędu *hişby* (kontrolującego aktywność w przestrzeni publicznej miasta) i urzędu *şurṭy* (policji). Dopiero rozpoczęte w imperium osmańskim w XIX wieku działania modernizacyjne, które objęły reformowanie dotychczasowego systemu prawnego oraz instytucjonalnych struktur sądowniczych, doprowadziły do istotnej transformacji urzędu i zmiany jego dotychczasowego znaczenia. Kadi nadzorował życie społeczności, której był członkiem na podstawie procedur wypracowanych przez prawo muzułmańskie (*şarī'a*). Z racji charakteru samego prawa system działalności kadiego (*qaḏā'*) stanowił podstawową i trwałą instytucję społeczną niezależną od przemian politycznych. Skonstruowany na fundamentach boskiego prawa miał on charakter urzędu religijnego. Często był postrzegany jako symbol boskiej sprawiedliwości⁹; także sami sędziowie uważali swoje działania za usankcjonowane przez Boga, a *qaḏā'* jako instytucję wymierzającą boską sprawiedliwość na ziemi. Ten metafizyczny kontekst urzędu kadiego podnosił prestiż i autorytet sędziów, a także służył budowaniu niezależności urzędu od władzy politycznej¹⁰, z którą był jednak łączony: kadi mianowany był bowiem na swój urząd przez kalifa na mocy przedstawicielstwa.

Zgromadzone w *Aḥbār al-aḏkiyā'*, pełne specyficznego humoru opowiastki, zaczerpnięte z codziennej praktyki sędziowskiej, miały dla ówczesnych słuchaczy/czytelników przede wszystkim charakter rozrywkowy. Z kolei współczesnemu czytelnikowi wiele mówią na temat ówczesnych prawnych procedur, przebiegu procesu, świadków i rozpatrywanych spraw. Trzy spośród wybranych przeze mnie ukazują stosowaną przez kadich praktykę w zakresie akceptowanych form dowodu, odmienną od teoretycznych założeń klasycznej doktryny prawa, w której za dowód uznawano ustne świadectwo świadka, przyznanie się pozwanego i złożenie przysięgi (zob. poniżej). Warto zwrócić uwagę, iż mimo sprytnych posunięć w zakresie poszerzenia „materiału dowodowego”, sędziowie nie naruszali klasycznej procedury *şarī'a*, gdyż pozwani ostatecznie sami przyznawali się do winy.

⁷ S. Leder, op. cit., s. 34; Daniel Beaumont, *Min Jumlat al-Jamādāt. The Inanimate in Fictional and Adab Narrative*, w: Philip F. Kennedy (red.), *On Fiction and Adab in Medieval Arabic Literature*, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 2005, s. 56.

⁸ Zob. także B. Ostafin, *Intruz przy stole*, op. cit., s. 173.

⁹ Wael B. Hallaq, *The Origins and Evolution of Islamic Law*, Cambridge University Press, Cambridge – New York 2005, s. 39–40; Irit Bligh-Abramsky, *The Judiciary (Qāḏīs) as a Governmental-Administrative Tool in Early Islam*, „Journal of the Economic and Social History of the Orient” 1992, t. 35, nr 1, s. 41.

¹⁰ Christian Lange, *The Judge and the judge: The Heavenly and Earthly Court of Justice in Early Islam*, w: Intisar A. Rabb, Abigail Krasner Balbale (red.), *Justice and Leadership in Early Islamic Courts*, Islamic Legal Studies Program, Harvard Law School, Cambridge, Massachusetts 2017, s. 105, 108.

By osiągnąć w przekładzie jak najpełniejszą ekwiwalencję semantyczną, opatrzyłam go komentarzem merytorycznym. Jest on wprowadzeniem w kontekst społeczny i kulturowy, ze szczególnym uwzględnieniem pracy i zasad działania urzędu kadiego. Język przekładu jest nieznacznie archaizowany. Staralam się zachować jasny i prosty język oryginału, stylem zbliżony do ustnej wypowiedzi, gdzie autor w linearnej narracji podawał przebieg wydarzenia i przytaczał poszczególne wypowiedzi jego uczestników.

IBN AL-ĞAWZĪ, *HISTORIE BYSTRYCH UMYSŁÓW* ROZDZIAŁ 12 [...] O SĘDZIACH¹¹

Opowiadał mi Abū al-Ḥasan ‘Alī ‘Abd al-‘Azīz Ibn as-Sammāk, [który] powiedział¹²:

Pewnego dnia Aš-Šāmī¹³, najwyższy kadi¹⁴, który zasiadał w meczecie Al-Manšūra¹⁵, przyjął pozostających ze sobą w sporze dwóch mężczyzn. Rzekł jeden z nich: „Wyplaciłem temu tu awansem dziesięć denarów¹⁶!” Kadi zwrócił się do drugiego mężczyzny:

¹¹ Korzystam z wydania: Ibn al-Ğawzī, *Aḥbār al-adkiyā’*, Bassām ‘Abd al-Wahhāb al-Ğabī (red.), Dār Ibn Ḥazm, Bayrūt 1424/2003, s. 95–104.

¹² Ibn al-Ğawzī zrezygnował z podawania pełnych łańcuchów przekazicieli, w zależności od relacji zostały one zredukowane do jednego lub dwóch ogniów.

¹³ Abū Bakr Muḥammad b. Muzaḥfar aš-Šāmī al-Ḥamawī (zm. 1095) – szafi’icki *faqīh*, który w tradycji arabskiej zapisał się jako człowiek o niezwykłej mądrości, skromny i pobożny. Dzięki życiu pełnemu wyrzeczeń zyskał przydomek Az-Zāhid („asceta”). Sprawując urząd kadiego miał odmówić pobierania pensji i żyć za półtora denara miesięcznie, które dostawał za wynajem domu. Miał posiadać tylko jedną lichą koszulę, jeden turban i żywić się okruchami chleba moczonymi w wodzie, Ibn al-Ḥusayn al-‘Afānī, *Šalāḥ al-umma fī ‘uluww al-himma*, Mu’assasat ar-Risāla, Bayrūt 1417/1997, t. 6, s. 437–438.

¹⁴ Arab. *qāḍī al-quḍāt* – najwyższy kadi, początkowo wyłącznie honorowy tytuł, który kalif Hārūn ar-Rašīd (786–809) nadał sędziemu Bagdadu w uznaniu za wkład w administrowaniu sprawiedliwością w stolicy. Z czasem przekształcił się w urząd dający uprawnienia do mianowania kadich w poszczególnych prowincjach oraz ich odwoływania, I. Bligh-Abramsky, op. cit., s. 56–57; Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, The Calderon Press, Oxford 1964, s. 50–51.

¹⁵ Wielki Meczet wzniesiony w 766 roku przez abbasydzkiego kalifa Al-Manšūra (754–775), budowniczego Bagdadu, w centrum tzw. kolistego miasta, przylegający do pałacu. W kolejnych latach meczet był kilkakrotnie przebudowywany, szerzej zob. Keppel A. C. Creswell, *The Great Mosque of Al-Manšūr at Baghdād*, “Iraq” 1934, t. 1, nr 2, s. 105–111. W teoretycznych rozważaniach na temat miejsca urzędowania kadiego podkreślano, że powinno ono zapewnić komfort, umożliwiający rzetelne wykonywanie swoich obowiązków, w tym właściwe prowadzenie rozpraw. Miejsce nie mogło być zbyt zaciemnione, jednocześnie miało chronić przed upałem lub przed zimnem, gwarantować dostęp do posiłków i napojów. W praktyce kadi najczęściej urzędował w meczecie lub – zwłaszcza we wczesnym okresie – w swoim domu, zdarzało się także, że przyjmował strony na bazarze, a nawet na głównych ulicach. Jedynie malikiści przeznaczali dla kadiego oddzielny budynek. Kadi przyjmował strony siedząc na dywanie i poduszkach, mających zapewnić wygodę. Strony siadały naprzeciwko sędziemu na osobnym dywanie, W.B. Hallaq, *The Origins and Evolution*, op. cit., s. 59; Janos Jany, *Judging in the Islamic, Jewish and Zoroastrian Legal Traditions. A Comparison of Theory and Practice*, Ashgate, Farnham, Surrey 2012, s. 117.

¹⁶ Złota moneta arabska (arab. *ḍīnār*) wprowadzona do obiegu z końcem VII wieku razem z dirhamem (arab. *dirhām*) – srebrną monetą w wyniku umajjadzkiej reformy monetarnej. Waga denara i dirhama, a także próba użytego do ich produkcji złota i srebra z czasem ulegały zmianom, dodatkowo panujący w wielu rejonach świata muzułmańskiego lokalni władcy sami wybijali własne

„I cóż powiesz?” Ten odrzekł: „Niczego nie otrzymałem”. Rzekł do suplikanta: „Masz dowód¹⁷?” Odrzekł: „Nie”. [Kadi] zapytał: „Ktoś widział, co czynisz?” Odrzekł: „Jedynie Bóg sam, potężny i pełen majestatu”. Pytał [więc dalej]: „A gdzie to uczynił?” Rzekł: „W pewnym meczecie w Al-Karḥu¹⁸”. [Kadi] zwrócił się do adwersarza: „Złożysz przysięgę?” Odrzekł: „Tak”. Powiedział więc do suplikanta: „Udaj się do meczetu, w którym to się stało i przynies kartę z tamtejszego Koranu¹⁹, aby na nią przysiągł”. Mężczyzna oddalił się, Aš-Šāmī zaś zatrzymał jego adwersarza. Kiedy minęła godzina, zwrócił się do niego: „Jak sądzisz? Dotarł już do meczetu?” Odrzekł: „Skąd znowu, nie!” W ten sposób kadi mógł zamknąć sprawę. Nakazał mu [wyłożyć] denary. Wówczas ten przyszedł do winy²⁰.”

monety (oceną wartości monet znajdujących się w obiegu i ich wymianą zajmowali się bankierzy). Przykładowo w XI wieku w Bagdadzie za 1 dirhama można było kupić około 28 kg baraniny, czy 25 kg bobu; miesięczny zarobek ceglarza wynosił wówczas około 7 dirhamów. Stosunek denara do dirhama podlegał ciągłym wahaniom; na początku rządów abbasydzkich wynosił 1: 15, w 858 roku 1: 22, w 912 roku 1: 10, a w XI wieku 1 denar był równy 18 dirhamom, zob. np. Mansour Zarranezhad, *A Brief History of Money in Islam and Estimating the Value of Dirham and Dinar*, „Review of Islamic Economics” 2004, t. 8, nr 2, s. 51–65.

¹⁷ Strony musiały udowodnić prawdziwość swoich roszczeń poprzez przedstawienie dowodu (*bayyina*). Zgodnie z klasyczną doktryną prawa jako dowód uznawano ustne świadectwo świadka (*šahāda*) składane na korzyść powoda lub przyznanie się pozwanego (*iqrār*). To powód był odpowiedzialny za udowodnienie zasadności skargi, jednak sytuacja mogła ulec zmianie podczas rozprawy. Na przykład wówczas, gdy powód nie miał świadka potwierdzającego jego wersję wydarzeń, pozwany musiał udowodnić, że jest niewinny. Jednym z rozwiązań było zobowiązanie pozwanego, by zaprzeczył wersji powoda poprzez złożenie przysięgi (*yamīn*). Jeśli to zrobił, sędzia rozstrzygał sprawę na jego korzyść. A zatem przysięga była także uznawana za ważny dowód w sprawie, J. Jany, *Judging in the Islamic*, op. cit., s. 94–95; Muhammad Kh. Masud, Rudolf Peters, David S. Powers, *Qādis and Their Courts: an Historical Survey*, w: idem (red.), *Dispensing Justice in Islam. Qadis and Their Judgements*, J.E. Brill, Leiden – Boston 2006, s. 24–25, 27.

¹⁸ Zachodnia część Bagdadu, poza kolistym miastem, w którego centrum znajdował się meczet Al-Manšūra – miejsce urzędowania kadiego.

¹⁹ W IX–XII wieku spora część ksiąg rękopiśmiennych (w tym także kopii Koranu) miała formę szeregu luźnych składek ułożonych jedna na drugiej i umieszczonych w skórzanym osłonie (tzn. nie wszystkie były spajane ze sobą u grzbietu i oprawiane).

²⁰ W klasycznej doktrynie prawa poszlaki (*qarā'in al-aḥwāl*) nie były uznawane za ważny dowód (*bayyina*). Niechęć do wykorzystywania poszlak wynikała z faktu, że sędzia miał zajmować pozycję neutralną wobec stron. Dotychczasowe typy dowodu (*šahāda*, *iqrār*, *yamīn*) gwarantowały zachowanie przez kadiego neutralności. Każdy inny „materiał dowodowy”, w tym *qarā'in al-aḥwāl* wymagałyby aktywnego udziału sędziego – interpretacji danych i wnioskowania, co według teoretyków mogło podważyć w opinii stron słuszność rozwiązania sprawy i wydane orzeczenie. Dopiero około XIII/XIV wieku malikiści i hanbalici zaczęli forsować dopuszczenie poszlak w charakterze dowodu w procesie *šarī'a* i rzeczywiście w XV wieku były one stałym elementem doktryny dowodu. Poza obszarem *šarī'a* w okresie klasycznym poszlaki były dopuszczone w procesie karnym prowadzonym przez policję (*šurṭa*) oraz w sądach *maẓālim*, w których uprawnienia sędownicze należały do kalifa, J. Jany, *Judging in the Islamic*, op. cit., s. 107–110; Hossein Modarressi, *Circumstantial Evidence in the Administration of Islamic Justice*, w: I.A. Rabb, A. Krasner Balbale (red.), op. cit., s. 16–17; szerzej na temat doktryny poklasycznej zob. Baber Johansen, *Signs as Evidence: The Doctrine of Ibn Taymiyya (1263–1328) and Ibn Qayyim al-Jawziyya (d. 1351) on Proof*, „Islamic Law and Society” 2002, t. 9, nr 2, s. 168–193. W okresie klasycznym, w praktyce sądowej okazjonalnie akceptowano poszlaki, o czym świadczy przekazana przez Ibn al-Ğawzięgo anegdota. Wybieg zastosowany przez kadiego polegający na wysłaniu powoda do meczetu pozwolił zadać pytanie pozwanemu „Jak sądzisz? Dotarł już do meczetu?”, a uzyskana odpowiedź utwierdziła go w przekonaniu, że pozwany dobrze

* * *

Poinformował nas Muḥammad Ibn al-Wahhāb cytujący Yazīda Ibn Hārūna, [który] rzekł:

Na urząd kadiego w Wāsiṭ²¹ wstąpił człowiek godny zaufania, znawca wielu tradycji. Przyszedł [do niego] pewien mężczyzna, który ongiś oddał jednemu ze świadków²² zapieczętowaną sakiewkę na przechowanie, napomknąwszy, iż jest w niej 1000 denarów. Sakiewka leżała u świadka, a jako że nieobecność mężczyzny przedłużała się, pewien był, że ten zaginął. Zapraǵnął rozporządzić pieniędzmi i uknuł plan: spód sakiewki rozpruł, denary wyjął, na ich miejsce dirhamy włożył, sakiewkę zaś zszyl w tym samym miejscu. A stało się, że mężczyzna powrócił i zażądał od świadka swego depozytu. Dał mu więc zapieczętowaną sakiewkę. Gdy mężczyzna znalazł się w swoim mieszkaniu, przełamał pieczęć i odkrył w sakiewce dirhamy. Z powrotem udał się do świadka i rzekł do niego: „Oby Bóg wymazał twoje winy! Zwróć moją własność. Wszak dałem ci denary na przechowanie, a na ich miejscu znalazłem dirhamy”. Lecz on zaprzeczył, że tak było. Mężczyzna poprosił więc wspomnianego kadiego o pomoc. Kadi nakazał mu przyprowadzić świadka. Gdy obaj przybyli, kadi spytał: „Kiedy mu tę sakiewkę na przechowanie dałeś?” [Mężczyzna] odrzekł: „Przed piętnastoma laty”. Kadi wziął dirhamy i legendę [na nich] zaczął czytać, a oto wśród monet znalazł wybite przed dwoma laty, trzema i tym podobne. Kadi nakazał świadkowi zwrócić denary. Gdy ten to uczynił, kadi pozbawił go godności [świadka]. Nazwał zdrającą i zawezwał *munādich*²³: „Oto kadi taki a taki pozbawia tego

wiedział, o jaki meczet chodzi (co z kolei było okolicznością przemawiającą na jego niekorzyść i niebezpośrednim dowodem jego kłamstwa). Należy zwrócić uwagę, iż ostatecznie pozwany przyznał się do winy (*aqarra*), a zatem procedura *šarī'a* nie została naruszona.

²¹ Miasto w Iraku, założone na początku VIII wieku w centralnej jego części, na zachodnim brzegu Tygrysu przez umajjadzkiego gubernatora tej prowincji, Al-Ḥaǵǧǧā (zm. 713).

²² Z urzędem kadiego od początku VIII wieku byli związani profesjonalni świadkowie (*šāhid* ‘*adl* l. mn. *šuhūd* ‘*udūl*). Byli oni powoływani i odwoływani na to stanowisko przez sędziego. Podstawowym kryterium kwalifikacji na urząd świadka było odznaczanie się uczciwością, prawością, skromnością i poczuciem sprawiedliwości (‘*adl*). Do zadań świadków należało podpisywanie zawieranych w sądzie umów oraz dokumentów procesowych, w tym orzeczeń kadiego. Byli oni tym samym zobowiązani do uczestnictwa w rozprawach. Jako, że profesjonalni świadkowie mieli nierzadko przygotowanie prawnicze, mogli pomagać kadiemu prowadząc za niego drobne sprawy. Teoretycznie przygotowywanie umów oraz ich poświadczanie należało do obowiązków dwóch różnych osób, odpowiednio „notariusza” (*šurūfī*) oraz świadka. W praktyce dokumentację przygotowywała i poświadczala swoim podpisem zwykle jedna i ta sama osoba. Kontrakty uwierzytelnione przez profesjonalnych świadków cieszyły się pełną wiarygodnością. Z początkiem IX wieku rutynowo wszystkie dokumenty, w tym także orzeczenia sędziego, były poświadczane przez minimum dwóch świadków. Zawód profesjonalnego świadka był bardzo lukratywny, zakusy na jego wykonywanie nierzadko doprowadzały do przekupstwa sędziów. Zdarzało się także, że sami świadkowie dopuszczali się finansowych nadużyć. Zawodowych świadków należy odróżnić od świadków składających zeznania, którzy potwierdzali pewne fakty, zdarzenia i wiadomości na korzyść powoda lub pozwanego i byli przez nich przyprowadzani na rozprawę, W.B. Hallaq, op. cit., s. 61, 88; J. Jany, *Judging in the Islamic*, op. cit., s. 98; Rudolph Peters, *Shāhid*, w: *The Encyclopaedia of Islam. New Edition*, E.J. Brill, Leiden – London 1997, t. 9, s. 208.

²³ Arab. *munādīn* l. mn. *munādūn* – dosł. ‘ten, który obwieszcza, ogłasza’, jeden ze współpracowników kadiego; postać znana już od około połowy VIII wieku. W miejscach publicznych „sądowi heroldzi” gromadzili wokół siebie ludzi, wzywali świadków i pozwanych do stawiania się przed sądem, czasem przekazywali konkretne wiadomości od kadiego lub informowali o działaniu urzędu i możliwości wniesienia sprawy. Niekiedy podczas godzin pracy kadiego wzywali strony

a tego godności [świadka]. Tak wieście, a z pewnością nie zdarzy się, by kogo jeszcze odrwił”. Świadek sprzedał swoje dobra w Wāsiṭ i uszedł z miasta. Nie ma o nim wieści i ślad po nim zaginął.

* * *

Poinformował nas Muḥammad Ibn Abī Ṭāhir, [który] rzekł:
Słyszałem najwyższego kadiego Abū as-Sā’iba²⁴, [który] rzekł:

„Żył u nas, w Hamadanie, człowiek skromny, którego kadi zapragnął mieć za świadka. Polecił więc sprawdzić, kto zacz, a prawość i uczciwość jego potwierdzano²⁵ otwarcie i na osobności. Zatem zawiadomił go [kadi], by jako świadek stawiał się do sądu. I nakazał mu poświadczać swoim podpisem sądowe akta. [Zdarzyło się, że] kadi przyjmował [i zawezwał świadków]. Przyszedł ów mężczyzna wraz z innymi, a kiedy chciał złożyć świadectwo, kadi odmówił. Spytano się o powód, więc rzekł: „Stało się dla mnie jasne, że jest on człowiekiem obłudnym i nie może być świadkiem”. Dopytywano: „Jakże to?” Rzekł: „Przychodził tu codziennie, liczyłem jego kroki od momentu, gdy zobaczyłem, jak wchodzi do domu aż do momentu, gdy pojawiał się przy mnie. Gdy wezwałem go dzisiaj i policzyłem kroki, odkryłem, że jest ich więcej o dwa lub trzy. I zrozumiałem, że ma o sobie przesadnie wysokie mniemanie. A zatem nie jest już świadkiem”.

* * *

Poinformował nas Muḥammad Ibn ‘Abd ar-Raḥmān cytujący Abū ‘Alego al-Mu‘addala, cytujący *‘alīma*²⁶ Mukarrama Ibn Bakra, należącego do elity [bagdadzkiej – B.P-S.], [który] rzekł:

Uczestniczyłem w rozprawie²⁷ u kadiego Abū Ḥāzima²⁸. Przystąpił do niego starszy mężczyzna, któremu towarzyszył młodzian. Mężczyzna domagał się od niego zwrotu długu

oczekujące na swoją kolej i informowali o rozpoczęciu rozprawy, W.B. Hallaq, *The Origins and Evolution*, op. cit., s. 90.

24 Abū as-Sā’ib ‘Ataba al-Hamadānī (zm. 961) – znawca Koranu, tradycji i prawa, przedstawiciel szkoły szafi’ickiej. Zanim wstąpił na urząd kadiego Bagdadu, pełnił funkcję kadiego w Al-Marāga w Azerbejdżanie oraz w rodzinnym Hamadanie. W młodości prowadził ascetyczne życie jako sufi, Ḥayr ad-Dīn az-Zirkīlī, *Al-A’lām. Qāmūs tarāḡim li-ašhar al-riḡāl wa-n-nisā’ min al-‘Arab wa-l-musta’ribīn wa-l-mustašriqīn*, Dār al-‘Ilm li-l-Malāyīn, Bayrūt 2002, t. 4, s. 201.

25 Za dobór profesjonalnych świadków (zob. przyp. 22) był odpowiedzialny *šāḥib al-masā’il* (późn. *muzakkī* – dosł. ‘ten, który ocenia prawość i uczciwość świadka’). Poprzez rozpytywanie wśród lokalnej społeczności wyszukiwał osoby prawe, cieszące się zaufaniem i rekomendował je kadiemu. Zdarzało się, że reputacja profesjonalnych świadków musiała być weryfikowana po jakimś czasie od nominacji, W.B. Hallaq, *The Origins and Evolution*, op. cit., s. 85–88; M.Kh. Masud, R. Peters, D.S. Powers, *Qāḏīs and Their Courts*, op. cit., s. 21.

26 *‘Alīm* l. mn. *‘ulamā’* – uczony muzułmański, posiadający wykształcenie w zakresie nauk religijnych wyrosłych wokół wielopłaszczyznowych studiów nad Koranem.

27 Cechą ówczesnych rozpraw (podobnie jak w średniowiecznej Europie) była jawność.

28 ‘Abd al-Ḥamīd Ibn ‘Abd al-‘Azīz Abū Ḥāzim (zm. 905) – prawnik hanaficki z Al-Basry, piastował godność kadiego w swoim rodzinnym mieście, później w Damaszku, Al-Kufie i Bagdadzie, gdzie został najwyższym sędzią, Muḥammad Ibn Aḥmad Ibn ‘Uṭmān aḏ-Ḍahabī, *Siyar a’lām an-nubalā’*, ‘Alī Abū Zayd (red.), Mu’assasat ar-Risāla, Bayrūt 1413/1993, t. 13, s. 539–541.

w wysokości tysiąca denarów. [Kadi] rzekł do młodziana: „I cóż powiesz?” Młodzian przyznał się do winy. Zwrócił się zatem do starca: „Czego chcesz?” Ten odrzekł: „Byś go uwięził”²⁹. [Kadi] rzekł do młodziana: „Słyszałeś. Chciałbyś część długu zwrócić i o odroczenie spłaty prosić?” Odpowiedział: „Nie”. Starszy mężczyzna rzekł: „Jeśli kadi zdecyduje się pozostawić go w więzieniu, [mogę się spodziewać, że odzyskam pieniądze]³⁰”. Abū Hāzīm przypatrywał się im wnikliwie (*tafarrasa*)³¹ przez godzinę, a następnie rzekł: „Pozostańcie tu, rozsądzę waszą sprawę na następnej rozprawie”.

Mukarram rzekł:

Byliśmy w dobrej komitywie, zapytałem więc Abū Hāzima, dlaczego od uwięzienia młodzieńca odstąpił. Rzekł: „Jakże to mówisz?! W większości przypadków po twarzach uczestników sporu dostrzegam, który z nich mówi prawdę, a który kłamie. To umiejętność, która niemal nigdy mnie nie zawodzi. Przyszło mi [teraz] na myśl, że łatwa zgoda młodziana na to, by znosić niedolę, z prawdą ma niewiele wspólnego. Miałem prawo ich zatrzymać. Być może orzeczenie, jakie powinienem wydać w tej sprawie wkrótce stanie się dla mnie oczywiste. Czyś nie widział, jak podczas przesłuchania byli ze sobą zgodni, jednomyślni, opanowani³² pomimo tak wielkich pieniędzy?! Nie zdarza się często, by ktoś przy takiej sumie przyznał się bez ociągania, tak jak ten, dobrowolnie i od razu”.

[Mukarram] rzekł:

I tak rozmawialiśmy, kiedy poproszono Abū Hāzima, by przyjął zamożnego kupca należącego do elity Al-Karḥu. Wyraził zgodę, a ten wszedł, przywitał się i rzekł:

„Zostałem boleśnie doświadczony przez mego syna [...]”³³. Cały majątek, który otrzymał ode mnie, zaprzepaścił na śpiewaczki³⁴. Kiedy zabroniłem mu [czynić tak dalej] dopuścił

²⁹ Więzienia znajdujące się pod kontrolą kadiego funkcjonowały zazwyczaj jako środek przymusu w przypadku dłużników oraz jako areszt tymczasowy dla podejrzanych, rzadziej jako narzędzie kary. Należy je odróżnić od więzień związanych z przestępstwami, których ściganiem zajmowała się głównie policja. Kontrolowanie takich więzień nie należało do prerogatyw kadiego, Irene Schneider, *Imprisonment in Pre-Classical and Classical Islamic Law*, „Islamic Law and Society” 1995, t. 2, nr 2, s. 167 *passim*; Franz Rosenthal, *The Muslim Concept of Freedom Prior to the Nineteenth Century*, w: idem, *Man versus Society in Medieval Islam*, Dimitri Gutas (red.), E.J. Brill, Leiden – Boston 2014, s. 76.

³⁰ Brak zdania głównego w bejruckim wydaniu *Aḥbār al-aḍkiyā*; uzupełnienie na podstawie Ibn Qayyim al-Ġawziyya, *Aṭ-Ṭuruq al-ḥukmiyya fi-s-siyāsa aš-šar‘iyya*, Nāyif b. Aḥmad al-Ḥamad (red.), Dār ‘Ālam al-Fawā’id li-n-Našr wa-t-Tawzī‘, Makka 1428, t. 1, s. 71.

³¹ Arab. *tafarrasa* – ‘z przypatrywać się, badać coś wnikliwie, by uzyskać wiedzę’; ‘postrzegać coś intuicyjnie’; ‘percypować wewnętrzny stan, właściwości (umysłowe) na podstawie zewnętrznych znaków (*amārāt*)’, E.W. Lane, *Arabic-English Lexicon*, op. cit., s.v. W prawie muzułmańskim *firāsa* była rozumiana jako zdolność do zauważania i interpretowania przez sędziego zewnętrznych znaków (np. w wyglądzie twarzy, postawie, usposobieniu), które mogły posłużyć jako dowód (*bayyina*) w sprawie, B. Johansen, *Signs as Evidence*, op. cit., 188–189. Klasyczna doktryna prawa nie uznawała znaków za ważny dowód, zob. powyżej przyp. 20.

³² Arab. *sukūn ṭibā‘ihima*, za: Ibn Qayyim al-Ġawziyya, op. cit., t. 1, s. 71 (u Ibn al-Ġawziiego błąd w zapisie).

³³ Arab. (*ḥadaṭ*) *yataqāyan* – niejasne.

³⁴ Arab. *qayna* l. mn. *qiyān* – niewolnice, które były kształcone na śpiewaczki. W okresie klasycznym bycie właścicielem śpiewaczek przynosiło spore profity. Mężczyźni, którzy zawodowo posiadali śpiewaczki (*muqayyin* l. mn. *muqayyinūn*), nabywali je, edukowali i szkolili nie tylko w zakresie

się podstęp, zmusił mnie, bym przyjął zobowiązanie³⁵ do spłacania jego długów. A kiedy je policzyłem, lista była długa. Ustaliłem, że właściciel śpiewaczek o imieniu Qutb domaga się od niego natychmiastowego [zwrotu] tysiąca denarów. Do moich uszu doszło też, że szykuje się do sędziego, by przyznać się do winy i trafić do więzienia, a ja pozostanę razem z jego matką w [sytuacji], która moje życie uczyni niezdolnym, dopóki nie spłacę jego wierzyciela. A kiedy właściciel śpiewaczek odzyska swoją własność, wezwie go do odpowiedzialności za kolejne długi. Gdy to usłyszałem, [pomyślałem, że] pospieszę do kadiego wyjaśnić mu sprawę, by rozwiązanie znalazł dla niej, za co Bóg mu wynagrodzi. Przyszedłem więc i zobaczyłem ich obu przy drzwiach.

Gdy usłyszał to Abū Hāzim, uśmiechnął się i rzekł do mnie: „No i co?” Rzekłem: „Łaska Boga nad kadim”.

[Kadi] powiedział: „Przyprowadźcie mi tu młodzieńca i starca”. Weszli obaj. Abū Hāzim odprawił starszego mężczyznę, a młodzieńca napomniał. Wówczas ten przyznał się, a ojciec wziął go i odeszli”.

wybrane anegdoty z jęz. arabskiego przełożyła

Bożena Prochwicz-Studnicka

BIBLIOGRAFIA

Teksty źródłowe

Ibn al-Ġawzī, *Aḥbār al-aḍkiyā'*, Bassām 'Abd al-Wahhāb al-Ġābī (red.), Dār Ibn Hāzim, Bayrūt 1424/2003.

Ibn Qayyim al-Ġawziyya, *Aṭ-Ṭuruq al-ḥukmiyya fi-s-siyāsa aš-šar'īyya*, Nāyif b. Aḥmad al-Ḥamad (red.), Dār 'Ālam al-Fawā'id li-n-Našr wa-t-Tawzī', Makka 1428, t. 1–2.

Literatura przedmiotu

Aḍ-Ḍahabī, Muḥammad Ibn Aḥmad Ibn 'Uṭmān, *Siyar a'lām an-nubalā'*, 'Alī Abū Zayd (red.), Mu'assasat ar-Risāla, Bayrūt 1413/1993, t. 13.

Al-'Afānī, Ibn al-Ḥusayn, *Ṣalāḥ al-umma fi 'uluww al-himma*, Mu'assasat ar-Risāla, Bayrūt 1417/1997, t. 6.

Al-Mawsū'a al-fiqhiyya, Wizārat al-Awqāf wa-š-Šu'ūn al-Islāmiyya, Al-Kuwayt 1406/1986, t. 6, 144–173.

Az-Zirkīlī, Ḥayr ad-Dīn, *Al-A'lām. Qāmūs tarāḡim li-ašhar al-riḡāl wa-n-nisā' min al-'Arab wa-l-musta'ribīn wa-l-musta'riqīn*, Dār al-'Ilm li-l-Malāyīn, Bayrūt 2002, t. 4.

Beaumont, Daniel, *Min Jumlat al-Jamādāt. The Inanimate in Fictional and Adab Narrative*, w: Philip F. Kennedy (red.), *On Fiction and Adab in Medieval Arabic Literature*, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 2005, s. 55–68.

śpiewu i tańca, ale także znajomości języka arabskiego i poezji (niekiedy tworzyły także poezję). Zdarzało się, że niektóre były wszechstronnie wykształcone. Właściciele śpiewaczek „wynajmowali” je na spotkania towarzyskie organizowane przez ówczesną elitę w prywatnych domach, gdzie kobiety uprzyjemniały mężczyznom czas, Charles Pellat, *Ḳayna*, w: *The Encyclopaedia of Islam. New Edition*, E.J. Brill, Leiden – London 1997, t. 4, s. 820–824.

³⁵ Arab. *iltizām* – ‘jednostronne zobowiązanie’, podjęte dobrowolnie w zakresie różnorodnych działań i czynności (np. sprzedaży, kupna, wynajmu, spłaty długów, małżeństwa, dzierżawy), które są dozwolone przez prawo, *Al-Mawsū'a al-fiqhiyya*, Wizārat al-Awqāf wa-š-Šu'ūn al-Islāmiyya, Al-Kuwayt 1406/1986, t. 6, 144–151. Na temat warunków podejmowania zobowiązań, ryzyka, skutków prawnych (w zależności od typu zobowiązania) zob. ibidem, s. 150–173.

- de Biberstein Kazimirski, Albin, *Dictionnaire arabe-français*, Maisonneuve, Paris 1860, t. 1–2.
- Bligh-Abramsky Irit, *The Judiciary (Qāḍīs) as a Governmental-Administrative Tool in Early Islam*, „Journal of the Economic and Social History of the Orient” 1992, t. 35, nr 1, s. 40–71.
- Creswell, Keppel A.C., *The Great Mosque of Al-Manṣūr at Baghdād*, „Iraq” 1934, t. 1, nr 2, s. 105–111.
- Dozy, Reinhart, *Supplément aux dictionnaires arabes*, E.J. Brill, Leyde 1881, t. 1–2.
- Hallaq, Wael B., *The Origins and Evolution of Islamic Law*, Cambridge University Press, Cambridge – New York 2005.
- Jany, Janos, *Judging in the Islamic, Jewish and Zoroastrian Legal Traditions. A Comparison of Theory and Practice*, Ashgate, Farnham, Surrey 2012.
- Johansen, Baber, *Signs as Evidence: The Doctrine of Ibn Taymiyya (1263–1328) and Ibn Qayyim al-Jawziyya (d. 1351) on Proof*, „Islamic Law and Society” 2002, t. 9, nr 2, s. 168–193.
- Lane, Edward W., *Arabic-English Lexicon*, CD-ROM edition, Thesaurus Islamicus Foundation, Vaduz, Liechtenstein 2003.
- Lange, Christian, *The Judge and the judge: The Heavenly and Earthly Court of Justice in Early Islam*, w: Rabb, Intisar A., Krasner Balbale, Abigail (red.), *Justice and Leadership in Early Islamic Courts*, Islamic Legal Studies Program, Harvard Law School, Cambridge, Massachusetts 2017, s. 91–108.
- Laoust, Henri, *Ibn al-Djawzī*, w: *The Encyclopaedia of Islam. New Edition*, E.J. Brill, Leiden – London 1986, t. 3, s. 751–752.
- Leder, Stefan, *Conventions of Fictional Narration in Learned Literature*, w: Stefan Leder (red.), *Story-telling in the Framework of Non-Fictional Arabic Literature*, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 1998, s. 34–60.
- Masud, Muhammad Kh., Peters, Rudolf, Powers, David S., *Qāḍīs and Their Courts: an Historical Survey*, w: idem (red.), *Dispensing Justice in Islam. Qadis and Their Judgements*, J.E. Brill, Leiden – Boston 2006, s. 1–44.
- Modarressi, Hossein, *Circumstantial Evidence in the Administration of Islamic Justice*, w: Rabb, Intisar A., Krasner Balbale, Abigail (red.), *Justice and Leadership in Early Islamic Courts*, Islamic Legal Studies Program, Harvard Law School, Cambridge, Massachusetts 2017, s. 16–22.
- Ostafin, Barbara, *Intruz przy stole. Tufayl w literaturze adabowej do XI wieku*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2013.
- Ostafin, Barbara, *Motyw pieczeniara w klasycznej literaturze arabskiej*, „Litteraria Copernicana” 2014, t. 1 (13), s. 143–153.
- Pellat, Charles, *Ḳayna*, w: *The Encyclopaedia of Islam. New Edition*, E.J. Brill, Leiden – London 1997, t. 4, s. 820–824.
- Peters, Rudolph, *Shāhid*, w: *The Encyclopaedia of Islam. New Edition*, E.J. Brill, Leiden – London 1997, t. 9, s. 207–208.
- Rosenthal, Franz, *The Muslim Concept of Freedom Prior to the Nineteenth Century*, w: idem, *Man versus Society in Medieval Islam*, Dimitri Gutas (red.), E.J. Brill, Leiden – Boston 2014, s. 21–130.
- Schacht, Joseph, *An Introduction to Islamic Law*, The Calderon Press, Oxford 1964.
- Schneider, Irene, *Imprisonment in Pre-Classical and Classical Islamic Law*, „Islamic Law and Society” 1995, t. 2, nr 2, s. 157–173.
- Seidensticker, Tilman, *Ibn al-Jawzī*, w: Julie S. Meisami, Paul Starkey (red.), *Encyclopedia of Arabic Literature*, Routledge, London – New York 1998, t. 1, s. 338–339.
- Zarra-Nezhad, Mansour, *A Brief History of Money in Islam and Estimating the Value of Dirham and Dinar*, „Review of Islamic Economics” 2004, t. 8, nr 2, s. 51–65.

JEZYDZKIE HYMNY KOSMOGONICZNE:
„HYMN O NIESZCZĘSNYM ROZBITKU”
(*QEWLÊ ZEBÛNÎ MEKSÛR*)
I „HYMN O BE I A” (*QEWLÊ BÊ Û ELÎF*)*

Jezydzi zaliczają *Qewlê Zebûnî Meksûr* i *Qewlê Bê û Elîf* do tzw. „baranich hymnów”¹, cieszących się ogromnym szacunkiem. Pierwszy z nich, obszerniejszy od drugiego, miał wedle legendy zostać objawiony jezydzkiemu świętemu² przez anioła Gabriela. Należy on do ścisłego kanonu jezydzkiej twórczości religijnej, o czym może świadczyć także fakt, że zamieszczany jest w całości w podręcznikach do nauki religii dla jezydzkich dzieci³. Jego spisaną wersję, liczącą 51 zwrotek⁴, otrzymałem od przywódcy duchowieństwa Jezydów Gruzińskich, Dimitrija Pirbariego, który uzyskał ją od irackich Jezydów i konsultował z tamtejszą jezydzką starszyzną. Drugi hymn, znacznie krótszy, bo w prezentowanej tu wersji liczący 14 zwrotek, został spisany przez Xêriego Liyasa Pûrto, który udostępnił go Xelîlowi Reşo, ten z kolei opublikował go w kilku miejscach⁵. Jednakże wersja ta przypuszczalnie jest niepełna. Jezydzi, z którymi miałem okazję o tym hymnie rozmawiać, utrzymywali, że oryginał jest znacznie dłuższy. Tym niemniej nie zgodzili się mi go udostępnić, tłumacząc to tym, że zawiera treści, które nie powinny być znane nie-Jezydom. Pomimo tego, owa czternastozwrotkowa wersja jest na tyle bogata w filozoficzną treść – która koresponduje z kosmogonią *Qewlê Zebûnî Meksûr*, i nawet ją uzupełnia – że uznałem go za wart publikacji. Można wręcz powiedzieć, że cechą tego hymnu jest ogromna kondensacja treści w niewielkiej liczbie słów.

Przygotowując prezentowane niżej tłumaczenie jezydzkich hymnów, mogłem wielokrotnie liczyć na pomoc Dimitrija Pirbariego (Pira Dimy), bez której byłoby ono dalekie od zadowalającego. Cenne były również uwagi jezydzkich kełhalów z Iraku, z którymi

* Przekład i komentarz powstał w wyniku badań realizowanych w ramach stażu finansowanego ze środków Narodowego Centrum Nauki (2016/20/S/HS1/00055).

¹ Na temat tego terminu zob. artykuł powyżej: Artur Rodziewicz, *Kelle, święte hymny Jezydów*.

² Szejchowi Fehrowi (Szejch Fehr Adija/ Fahradin/ Fekhr ad-Din); por. Khanna Omarkhali, *The Yezidi Religious Textual Tradition: From Oral to Written. Categories, Transmission, Scripturalisation and Canonisation of the Yezidi Oral Religious Texts*, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 2017, s. 89–91 i 305. Niektórzy kełhalowie, z którymi rozmawiałem, nie znali tej legendy i twierdzili, że autorstwo jest nieznanne i dlatego należy je tradycyjnie przypisywać Szejchowi Adiemu.

³ *Perwerda Êzidyatî. Rêza Şeşê Seretayî*, red. Pîr Xidir Silêman, Duhok 2712 [2013], s. 27–34; opublikowana tu wersja liczy 46 zwrotek.

⁴ Podobnie, jak inna wersja, przytaczana przez Kh. Omarkhali (op. cit., s. 305–316). Z kolei wersje cytowane przez Philipa Kreyenbroeka liczą ich 45 (*Yezidism – its Background, Observances and Textual Tradition*, Edwin Mellen Press, Lewiston 1995, s. 170–179) oraz 61 (Philip Kreyenbroek, Khalil J. Rashow, *God and Sheikh Adi Are Perfect. Sacred Poems and Religious Narratives from the Yezidi Tradition*, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 2005, s. 57–65); zaś przekład rosyjski – 48 (Dimitrij Pirbari, Dimitrij Szczedrowickij, *Tajna Żiemczużiny. Jezidskaja teosofija i kosmogonija*, Taus, Moskwa – Tbilisi 2016, s. 115–123). Listę publikacji różnych wariantów tego hymnu zestawiała Kh. Omarkhali, op. cit., s. 470–472, por. s. 213–225.

⁵ Reşo Xelîl C., *Pern ji Edebê Dinê Êzdiyan*, t. I, Duhok 2004, s. 234–237 = *Pern ji Edebê Dinê Êzdiyan*, Spirez, Duhok 2013, s. 252–255; Ph. Kreyenbroek, Kh. J. Rashow, op. cit., s. 71–73. Hymn był też przedrukowywany przez jezydzkie wydawnictwo w Duhoku w osobnym zbiorze jezydzkich utworów.

omawiałem szczególnie trudne fragmenty – Keĥĥala⁶ Hamida, Keĥĥala Zjada, Keĥĥala Kaida oraz Keĥĥala Alleĥ (Alego). Korzystałem także z wydań hymnów przygotowanych przez Xelîla Reşo oraz jego cennych komentarzy⁷. Podczas pracy translatorskiej mogłem również liczyć na serdeczną pomoc Rebaza Jalala Ahmeda, autora słownika polsko-kurdyjskiego⁸, który dzielił się ze mną swoją znajomością leksyki i dialektów kurdyjskich. Posiłkowałem się także istniejącymi tłumaczeniami hymnów na język angielski (Kreyenbroeka i Reşo, Omarkhali) oraz na rosyjski (Pirbariego i Szczedrowickiego). Korzystając z okazji, chciałbym tu również podziękować filologowi, Kazimierzowi Robakowi, za lekturę tłumaczenia i cenne uwagi, które uchroniły je przed niejednym błędem językowym.

Do prezentowanego tekstu oryginalnego oraz przekładu obu hymnów dodałem komentarze. Ich zadaniem jest poinformowanie Czytelnika o różnicach w lekcjach hymnów oraz objaśnienie szczególnie istotnych bądź wyjątkowo niejasnych fragmentów.

Wziąwszy pod uwagę specyfikę tych utworów oraz trudność, jaką sprawiają nawet jezydzkim znawcom tradycji ustnej, trzeba poniższy przekład rozumieć jako „propozycję spolszczenia” i interpretację, jedną z wielu możliwych.

„Hymn o Nieszczęsnym Rozbitku”⁹

Qewlê Zebûnî Meksûr

Za pozwoleniem Bożym

Bi destûrî Xwedê

- | | |
|---|--|
| <p>1. Mój nieszczęśniku ze złamanym sercem,
Jeśli od Drogiego Anioła Fahradina¹⁰
przyjdzie pozwolenie,
Wychwalać będziemy morza¹¹ głębokie.</p> <p>2. Mój nieszczęśniku małosilny,
Jeśli da zgodę Drogi Anioł Fahradin,

Mórz głębokich chwałę wzniesiemy.</p> <p>3. Zebrali się u mnie ojcowie drodzy¹².
O tym morzu powiemy,</p> | <p>Zebûnekî minî dilmeksûre,
Heke ji ba Ezîz Melek Fexredîn bihata
destûre,
Me medeh bidana behrêd kûre.</p> <p>Zebûnekî minî kêmtaqete,
Heke ji ba Ezîz Melek Fexredîn bihata
îcazete,
Me behrêd kûr bidana usfete.</p> <p>Li min cema dibûn bavzere¹³,
Dê ji wê behrê bidin xebere,</p> |
|---|--|

⁶ Jezydzi nazwę funkcji traktują jako część personaliów, toteż można wśród nich spotkać wiele osób, których pierwszy człon nazwiska brzmi Keĥĥal, Feqir, Szejch, Pir, Koczek, itd.

⁷ Reşo Xelîl C., op. cit., s. 166–186, 252–255.

⁸ Rebaz J. Ahmed, *Farhangi Polandi-Kurdi*, Hawler 2013.

⁹ *Meksûr* – ‘rozbity’, ‘złamany’. Z pierwszej zwrotki zdaje się wynikać, że przymiotnik ten odnosi się do „rozbitego serca”. Biorąc pod uwagę obecny dalej kontekst „morski”, pozwoliłem sobie w przekładzie użyć słowa z nim związanego – ‘rozbitek’. Tytuł i tematyka utworu wpisuje się w tradycję sufickich poematów mistycznych. Przywodzi ona na myśl *Masnawi* Dżalala ad-Dina Rumiego, rozpoczynające się od inwokacji trzcinowego fletu rozpamiętującego rozstanie z miejscem, gdzie rósł jako trzcina. Z tęsknoty za swą mistyczną ojczyzną opiewa Miłość do Boga. Tytuł ten jednak odnosiłbym przede wszystkim do kosmogonicznej Perły, o której traktuje hymn, z której, po jej rozbitciu, wylało się ‘morze’ i z której wyłoniły się elementy świata.

¹⁰ W innych wersjach także: *Melik Fexredîn*, tj. „Król Fahradin”. Pomimo, zdawałoby się, jednoznacznej atrybucji, wyrażenie to zdaniem Jezydów odnosić się ma tutaj do Anioła Pawia.

¹¹ *Behr* może też oznaczać ‘ocean’.

¹² Dosłownie: ‘złoci-ojcowie’, przypuszczalnie odnosi się to do derwiszy, mistyków.

¹³ W innych wersjach także: *bavzere*.

- Spczywają w nim drogocenne perły¹⁴.
 4. Zebrali się u mnie drodzy ojcowie.
 Powiemy, jak doskonale jest to morze,
 Morze i Perła a wewnątrz Książę.
 5. Pochwałę wzniesiemy wielokrotnie
 Tronu¹⁸, na nim to był Książę.
 Ty wszystko wiesz i widzisz, o Panie!
 6. Mój Pan i Władca z Perły był,
 Piękno od niego pochodzi.
 Tam była gałąź²¹ Miłości.
 7. Była tam gałąź Miłości,
 Sułtan Jezyd ma w dłoni pióro mocy,
 O Panie, dzięki Ci, żeś mnie uczynił
 częścią. Tradycji²³
 8. Miłośnicy ujrzeli Księcia i poznali,
 Miłość i Kielich²⁴ od niego oddzielili²⁵,
 Ustanowił²⁶ podstawę pod wszelkie filary²⁷.
 9. Dał podstawę i fundament ufundował,
 Perła zadrżała od wielkości [Boga],
- Tê hene durêd cewahere.
 Li min cema dibûn zerbabe¹⁵,
 Dê ji wê behrê bidin tebabe,
 Behre û dure û mîr di nave.¹⁶
 Medeha bidin ji¹⁷ kitîr,
 Textê lê dibû emîr,
 Ya Rebî, Tu agahî, Tu besîr.¹⁹
 Padşê min ji²⁰ durê bû,
 Hisnatek jê çê bû,
 Şaxa muhibetê²² lê bû.
 Lê bû şaxa muhbetê,
 Li destê Siltan Êzîd heye qelesa qudetê,
 Ya Rebî şikir, ez dame ser pişka sunetê.
 Aşîqa ew mîr dît û kir nase,
 Jê vavartin muhibet û kase,
 Kire rîknê çendî esase.
 Kire rikin û rikinî,
 Dur ji heybetê hincinî,

¹⁴ *Cewaher* może także oznaczać ‘klejnot’, ‘coś drogocennego’. Wśród Jezydów można spotkać opinię, że owo morze pełne drogocенności oznaczać ma ocean wszechwiedzy.

¹⁵ *Zerbabe* to przestawione *bavzere / babzere*.

¹⁶ W innych wersjach np.: *Behr e û doj e û qîr di nav e* (Ph.G. Kreyenbroek, op. cit., s. 170), tj. „Jest morze i piekło a w nim smoła”, czy *Behrê giran Mîr dinave*, tj. „Książę pośród mórz szerokich” (Ph. Kreyenbroek, Kh.J. Rashow, op. cit., s. 58).

¹⁷ W niektórych wersjach w miejscu *ji* występuje *iş*.

¹⁸ Zdaniem keŃalów przez ‘tron’ można tu rozumieć bądź Perłę, bądź Niebo i Ziemię. Niektórzy Jezydzi porównują go również do Bożej Lampy. Por. Koran XI 7: „On jest Tym, który stworzył niebios a i ziemię w ciągu sześciu dni – a Jego tron był na wodzie” (tł. Józef Bielawski); por. II 255; XIII 2; XXIII 86; XXXIX 75; XL 7; zob. też. *Psalm* 11, 4; 45, 7; 103, 19 oraz *Apokalipsa św. Jana* 4, 2 i 20, 11.

¹⁹ W Iraku recytuje się też ten wers po arabsku: *Hula l-alim, hula l-baszir*, „On wszechwiedzący, on wszechwidzący”, zob. wersję: Xelîl C. Reşo, *Pern ji Edebê Dînê Êzdiyan*, Duhok 2013, s. 167; Xelîl Reşo opatruje ten wers komentarzem, że Bóg i Szejjch Adi są źródłem wiedzy i mistycyzmu.

²⁰ W innych wersjach także: *li durê*, ‘w Perle’.

²¹ *Şax* może także oznaczać: ‘róg, odrośl, wzgórze’. Jezydzi opowiadają się za tłumaczeniem tego słowa jako ‘gałąź’, podobnie też czynią inni tłumacze. W zwrotce 29 mowa o drugiej gałęzi. Ta roślinna metaforyka pośród dominującej wodnej może mieć związek z jezydskim mitem eksponowanym w innych utworach, o pra-drzewie świata rosnącym pośrodku oceanu, które rośnie z góry na dół, korzenie mając w niebiosach.

²² W innych wersjach (tu i niżej) także: *muhbetê / mihbetê / mehbetê*.

²³ Słowo to funkcjonuje pośród Jezydów jako ich zbiorcze określenie (Pirbari i Szcziedrowickij tłumaczą: „Chwała Ci, Panie, że uczyniłeś mnie Jezydą”, D. Pirbari, D. Szcziedrowickij, op. cit., s. 116); por. Artur Rodziewicz, *The Nation of the Sur. The Yezidi Identity between Modern and Ancient Myth*, w: Joanna Bocheńska (red.) *Rediscovering Kurdistan's Cultures and Identities: The Call of The Cricket*, Palgrave Macmillan, London – New York 2018 [w druku].

²⁴ Kielich (*Kas*), to po Perle i Miłości, jeden z najważniejszych elementów jezydskiej kosmogonii.

²⁵ Czasownik *vavartin* można tu też tłumaczyć jako ‘odebrali’, ‘otrzymali’.

²⁶ W domyśle: Pan i władca.

²⁷ *Rîkn* pochodzi od ar. *rukhn* (l. mn. *arkan*), w kurmandzi odpowiada mu słowo *esas*.

- Nie starczyło [jej] sił, aby oponować.
 10. Nie starczyło sił, by wobec Niego wytrzymać.
 Perła w kolory się przystroiła,
 Poczerwieniała, zbielała i pożółkła.
 11. Perła rozbłysła od kolorów,
 Wówczas nie było ni Ziemi, ni Nieba, ni Tronu²⁸.
 Powiedźże mi: Mój Pan i Władca rad był komu?
 12. Mój Pan i Władca, rozmówca wspomniały,
 W miłości [z nim razem] zasiadali²⁹,
 Granicę i prawo on ustanowił w oddali³⁰.
 13. Z tego uczynił granicę i prawo,
*Szariat*³¹ i Prawdę³² oddzielił jedno od drugiego
 Tradycja była w ukryciu, wtenczas ukazał ją jasno³³.
 14. Tradycja była ukryta, wówczas uczynili ją jawną,
 Mój Pan i Władca posłał do [jej] wnętrza Prawdę
 Rzekł: Moja droga! Gdzie była Tradycja, gdzie kryjówkę miała [swą]?³⁴
 15. Cóż to za Pan mój o nieustającej władzy
 Z nieba³⁵ przysłał rozkazy³⁶.
 W powietrzu wisiała Tradycja dzięki mocy Tajemnicy³⁷
- Taqet nema hilgirî.
 Taqet nema li ber bisebirî,
 Dur bi renga xemilî,
 Sor bû, sipî bû, sefirî.
 Dur bi renga geş bû,
 Wexta ne erd hebû, ne ezman hebû, ne erş bû,
 Ka bêje min: Padşê min kê ra kêfxweş bû?
 Padşê min xweş suhibete,
 Lê rûniştinibûn muhibete,
 Padşê min li wê derecê kir hed û sede.
 Padşê min hed û sed li wê çêkirin, Şerî'et û heqîqet ji hev cihê kirin,
 Sunete mixfî bû hingê dehir kirin.
 Sunete mixfî bû hingî kirin dehare,
 Padşê min heqîqet navda dihinare,
 Gotê: Ezizê min! Sunet li ku bû, li ku girtibû ware?
 Çi mewlekî minî hukim rewâ,
 Mersûm şandibû ji cewa,
 Bi qudretê sura sunetê maliq westabû li hewa.

²⁸ Jezydzi używają słowa *erş* także w znaczeniu nieboskłonu, a w tym kontekście – tronu niebios.

²⁹ Prawdopodobnie wers ten odnosi się do aniołów. Być może oryginalna kolejność zwrotek była inna. W innej wersji, w zwrocie 12 (Kh. Omarkhali, op. cit., s. 308) mowa o stworzeniu aniołów: *Ewî efrandibûn milyakete*, tzn. „On stworzył anioły”.

³⁰ Dosłownie ‘z tego stopnia’, ‘z tego poziomu’; Ph. G. Kreyenbroek, op. cit., s. 172–173: *pedşê min li wê derecê kir hedd-û-sete*, „Na tym etapie mój Król wprowadził miary i prawa”.

³¹ Terminem *şerî'et* (ar. *szari'a*) posługują się Jezydzi jako opozycją do takich określeń ich wspólnoty, jak *Sunet* i *Heqîqet*, tj. ‘Tradycja’ i ‘Prawda’. W hymnach religijnych, jak i w języku potocznym oznacza on obcych, nie-Jezydów. Por. A. Rodziewicz, *The Nation of the Sur*, op. cit.

³² Prawda (*Heqîqet*), to obok Tradycji (*Sunet*), Jedno z symbolicznych określeń wspólnoty Jezydów.

³³ Dosłownie: ‘wówczas ją objawił’.

³⁴ Dosłownie: ‘gdzie się utrzymała?’.

³⁵ Albo: ‘z powietrza’.

³⁶ Dosłownie: ‘dekret’ (*mersûm*).

³⁷ Czytam: *Bi qudretê sura, sunetê*... Jeśli by łączyć inaczej: *Bi qudretê, sura sunetê*..., wówczas przekład by brzmiał „Dzięki mocy w powietrzu wisiała Tajemnica Tradycji”. Wyraz *sur* (ar. *sirr*) jest bodaj najistotniejszym w jezydzkiej metafizyce. Oznaczać może zarówno ‘tajemnicę’, jak i ‘istotę’, najbardziej wewnętrzną władzę świadomości, czy cud, a przez analogię do słowa światło (*nûr*) rozumiane bywa jako ‘Boża iskra’, czy światło, z którego Bóg stworzył pierwotną Perłę. Np. w apo-

20. W sercu mym ból już nie mieszka – Dilê min nemabû çu core
Mój Pan i Władca utworzył Lalisz na Padşê min Lalişek avakiribû li jore
wysokościach⁴⁸
Postawił tam wrota i „Keblet il-bidor” Dergeh lêda, nav lê dana Qubetilbidore⁴⁹.
je nazwał⁵⁰.
21. Mój Pan i Władca to Wielki Pan: Padşê min Rebile’zete⁵¹
Stworzył anioły, Efrandibûn milyakete⁵²
Wraz z nimi utworzył Piekło i Raj. Pê avakiribûn doje û cinete.
22. Mój Pan i Władca z siedmioma skrytymi Padşaye û her heft sûrêd xwelene⁵³
Tajemnicami⁵⁴
Dziela się między sobą radami. Wê rayekê li nav xwe dikine
O tak! By świat utworzyć się zebrali. Êqîn dê kinyatekê ava kine.
23. Lampa⁵⁵ zesła z góry, Miłość weszła Qendil ji bana nizilî, muhbet kete nave,
do wnętrza.
Otworzył oko mój Pan i Władca. Padşê min hilanî bû çave,
Powiedzże mi, co powiedział Perle, Ka bêje min, çî gote durê jê weriya

⁴⁸ Owo Lalisz jest wpieryw utworzone jako rodzaj wzorca, czy doskonalej formy świata (Raju), które w dalszym toku kreacji zostanie urzeczywistnione na Ziemi. Podobnie, jak w biblijnym Raju, w najświętszym jezydzkim miejscu – w irackiej dolinie Lalisz, w jej centralnym punkcie, w pobliżu ogromnego wizerunku węża rosną cztery prastare owocowe drzewa (morwy).

⁴⁹ W innych wersjach odmienna pisownia: *Qeblet il-bidore*.

⁵⁰ Zdaniem Keřłala Alli (Alego) z Baszię mowa tu o drzwiach niebiańskiego Lalisz zwróconych ku słońcu, stanowiący *qible* dla aniołów. Można tu też widzieć obraz Raju, którego wrotami jest Słońce. Jeżeli wyrażenie to, ze zrozumieniem którego sami Jezydzi mają kłopot, tłumaczyć wychodząc od arabskiej etymologii, to należałoby je rozumieć jako ‘Obrotowa kibla’, tj. kierunek modlitwy, który się obraca. Jego sens byłby więc następujący – kibla, tj. kierunek modlitwy dla Jezydów związany jest z obrotami ciał niebiańskich względem siebie i zawsze wyznaczany jest przez pozycję słońca. Ph. Kreyenbroek i Kh.J. Rashow (op. cit., s. 60) tłumaczą ten wers następująco: “Jego Brama nazywana była Kibłą Pełni Księżycza”. Kreyenbroek notuje, że “Pir Khidr Silēman, jako współczesny Jezyda, odnosi tę frazę do Słońca i wyjaśnia słowa *qublet il-bidor* jako *qiblat al-bi-dawr*, „kibla, która się obraca”. Jakkolwiek nie zgadza się to z zasadami arabskiej gramatyki. Właściwym znaczeniem słów może być „kibla pełnych Księżyców” (ar. *budūr*). Słowa te podkreślają zatem okrągły kształt – który jest wspólny dla Księżycza i innego ważnego obiektu kultu, Słońca – jako symbol jezydyzmu w przeciwieństwie do półksiężycza Islamu” (Ph. G. Kreyenbroek, op. cit., s. 88, przypis 78).

⁵¹ Lub: *reb il-‘ezete*.

⁵² Arabska liczba mnoga. W innej wersji (Ph. Kreyenbroek, Kh.J. Rashow, op. cit., s. 62): *Ji ‘ewil ‘efrandibû milyakete* – „Z początku stworzył anioły”.

⁵³ W innych wersjach: *xwelene*.

⁵⁴ Ich liczba odpowiada liczbie siedmiu głównych aniołów, nazywanych właśnie Siedmioma Tajemnicami.

⁵⁵ *Qendil* stanowi kolejny istotny element jezydzkiej kosmogonii. To źródło światła bywa utożsamiane z Perłą oraz z Bożym Tronem. Wydaje się odnosić do świetlistej istoty Boga, z której pochodzi jego Sekret, czy Tajemnica (*Sura Xudê*), porównywany do światła (*nūr*). Zdaniem Feqira Hadziego, “Qendil to światło Boga. Qendil jest Tronem. W nim są dusze świętych” (Eszter Spät, *Late Antique Motifs in Yezidi Oral Tradition*, Gorgias Press, Piscataway 2010, s. 446). Jezydzi wierzą ponadto, że dusza po oddzieleniu się od ciała dostaje się do owej Lampy. Por. *Hymn Pana i Władcy (Qewlê Padişa)*, zwrotka 26, w: Kh. Omarkhali, op. cit., s. 303; zob. też: *Hymn Lampy (Qewlê Qendila)*, w: Ph. Kreyenbroek, Kh. J. Rashow, op. cit., s. 90–93).

- że woda z niej wypłynęła?⁵⁶
24. Woda z Perły się łała,
Stała się morzem i falowała
Mój Pan i Władca splótl⁵⁷ łódź⁵⁸,
by po nim pływała⁵⁹.
25. Mój Pan i Władca znalazł się na niej
Z wszystkimi czterema towarzyszami⁶⁰,
Cztery strony objeżdżali.
Oto prawdziwe miejsce⁶¹ – rzekł, gdy
zatrzymali się w Lalisz.
26. „Prawdziwe miejsce” – rzekł,
i zakończyli [podróżę].
Mój Pan i Władca opuścił w morze
zaczyn⁶² i skrzepło morze,
- bû ave?
Av jî durê diweriya,
Bû behr û pengiya,
Padşê min merkeb dibest û li nav geriya.
- Padşê min li merkebê dibû siyare,
Padşayê û her çar yare,
Lê seyrîn çar kinare,
Li Lalişê sekinîn got: «eve heq ware».
- «Heq war» got û sekinîn,
Padşê min havên havête behrê û behr
meynîn,

⁵⁶ Wyjątkowo tajemnicze miejsce. O jego sekretności pisał Xelîl Reşo podkreślając, że pomimo upływu lat, Jezydzi wciąż boją się popełnić grzech mówiąc o nim. Wyrzcił też nadzieję, że może nadejdzie czas, kiedy ktoś udzieli odpowiedzi. Jezydzy znawcy hymnów, których pytałem o to, jakie ich zdaniem słowa miały paść z ust Boga względem Perły, za każdym razem reagowali znacząco – albo wymownie milczeli, albo stwierdzali, że są to słowa zakazane i nie mogą ich wypowiedzieć, bo byłoby to grzechem. Jeden z nich odrzekł nawet, że pytanie to zadano mu niemal sto lat wcześniej (Jezydzi wierzą w reinkarnację), lecz nie udzielił wówczas odpowiedzi i teraz też nie może. Spotkałem się również z uwagą – być może złośliwą, lecz wartą odnotowania – że szczególna sekretność miałaby w tym przypadku wynikać po prostu z niewiedzy kełłalów. Zaledwie jeden z kełłalów, po chwili wahania stwierdził, że były to słowa: *Idzri! Idzri!* ('Wyjź! Wyjź!' lub 'Wypłyn! Wypłyn!'), inny to potwierdził, dodając jednak, że to zaledwie część odpowiedzi. Xelîl Reşo odnotowuje, że podczas Światowego Kongresu Jezydów w 2000 r. zasugerowano, że miały to być słowa *Idzri ya mo 'auli!* ('Wyjź mój Pani!'), Xelîl C. Reşo, op. cit., s. 170.

⁵⁷ *Bestin* to dosłownie 'wiązać', 'zawiązać'.

⁵⁸ *Merkeb* może także oznaczać 'wierzchowca' (jak tłumaczy Kreyenbroek), bądź rodzaj koszyka, którym nakrywa się jedzenie. Jak się wydaje w połączeniu z *bestin* oznacza splecenie rodzaju tratwy, czy łodzi, jak te, którymi pływano na południu Iraku. Jezydzi, z którymi rozmawiałem sugerowali, że należy tu *merkeb* rozumieć właśnie jako statek. Tak też tłumaczy Khanna Omarkhali, zob. jej komentarz w: *The Yezidi Religious Textual Tradition: From Oral to Written*, op. cit., s. 310–311, przypis. 67.

⁵⁹ Dosłownie: „i podróżował po nim”, tj. po morzu.

⁶⁰ *Yar* – 'przyjaciel'. Więcej mówi się o nich w innym kosmogonicznym hymnie, *Hymnie o Czarnej [Księdze] Furqan (Qewlê Qere Ferqan*, zwrotka 10 w: Ph. Kreyenbroek, Kh.J. Rashow, op. cit., s. 96):

<i>Dahir kirin her çar yarêt zergîne</i>	Zostało ujawnionych czterech mądrych/złotych towarzyszy
<i>'Eslzade, Şîxadî û Melik Şêx Sîne</i>	Szlachetnego pochodzenia: Szichadi i Melek Szech Sin
<i>Nasirdîne û Sicadîne</i>	Nasredin i Sidzadin.
<i>Ewan ev dinya bikar tîna</i>	Oni wprawili ten świat w ruch.

Kełłale pytani przeze mnie, o jakich konkretnie „towarzyszach” tu mowa, dawali różne odpowiedzi, np., że słowa te dotyczą czterech stron świata. Jednak wymieniali także imiona aniołów (Szamsadin, Fahradin, Melek Adi, Melek Szejjch Hasan) oraz ich historycznych manifestacji (Szichadi, Szejjch Hasan=Szechsin, Nasradin, Sidzadin). Niektórzy Jezydzi łączą tę historię z legendą o Noem i tych, którzy wraz z nim podróżowali (odwiedzając m.in. Górę Sindzar), aż dotarli do Lalisz.

⁶¹ Kreyenbroek tłumaczy: „To jest miejsce Prawdy” (Ph. Kreyenbroek, Kh.J. Rashow, op. cit., s. 61).

⁶² Lub 'zakwas', 'podpuszczkę'.

- Dym się skłębił i utworzyło się siedem niebios ogółem⁶³. Duxanek jê duxinî, her heft ezman pê nijnîn.
27. Mój Pan i Władca wzniosł się w nieboskłony. Padşê min ezman bîraste, Miłość z prawej dłoni⁶⁴ Muhibeta ji qewza raste, Mój Pan i Władca wyznaczył miejsce, Tron ustanowił. Padşê min mikan danî, text veguhaste.
28. Mój Pan i Władca odszedł w nieboskłony. Padşê min li ezmana kir sefere, A było to, gdy rozłupał na kawałki skały, Ew bû cara sexir⁶⁵ kiribû ker bi kere, [I] wszystkim minbarom podstawił podstawy. Kire rîknê çendî menbere.
29. Miłośnicy o tym rozmawiali. Aşîqa we jê xeber da, [A on] rozwinął drugą gałąź [i] Şaxekî dî jê berda, Wszystkim ziemiom podstawił podstawy. Kire rîknê çendî erda.
30. Ziemia pozostawała pusta, Erd mabû behitî, Popękała od pęknięcia Bi xidûdekê xeditî, Rzekł: Drogi mój, bez tej Tajemnicy Go: Ezîzê min, Erd bê wê surê natebitî. nie dojdzie do Ziemi skrzepnięcia.
31. Choć czterdzieści lat miało Paşî çil salî bi hijmare, Nic na Ziemi nie wzrastało Erdê bi xwe ra negirt heşare, Póki Lalisz nie opuściło się na nią. Heta Laliş⁶⁶ navda nedihate xware.
32. Kiedy tylko zeszło Lalisz Laliş ku nizilî, Urosła wewnątrz Miłości gałąź Şaxa muhbetê navda e'dilî,⁶⁷ [A] Ziemia się cieszyła i stroiła kolorami. Erd şa bû û bi renga xemilî.
33. Kiedy Lalisz zeszło [na ziemskie niziny] Laliş ku dihate, Na Ziemi wyrosły rośliny Li erdê şîn dibû nebate, I cały świat przystroił się nimi. Pê zeynîn çîqas kinyate.
34. Kiedy się tylko świat przystroił Ku kinyat pê zeynand, Przemieszał⁶⁸ cztery elementy⁶⁹, [spoil] Çar qism tê hincinand, Ziemię i wodę i wiatr i ogień, Axe û ave û baye û agire,

⁶³ Dosłownie: 'wszystkie siedem niebios'. Powstaje siedem niebios, czy sfer niebiańskich i – czego akurat w tym hymnie nie stwierdza się wprost – i siedem sfer ziemskich, w sumie czternaście. Por. *Hymn o Stworzeniu Świata (Qewlê Afirîna Dinyayê)*, zwrotka 10: *Çarde flebeq/tebeq 'erd û ezman nijnî*, tzn. „Czternaście sfer/warstw, Ziemię i Niebo zbudował” (Ph. Kreyenbroek, Kh. J. Rashow, op. cit., s. 67; Philip G. Kreyenbroek, *Yezidism – its Background, Observances and Textual Tradition*, Lewiston 1995, s. 184). Nt. siedmiu niebios w *Koranie*, zob. sura XXIII 86.

⁶⁴ Omarkhali tłumaczy: „Miłość pochodzi z [jego] prawej ręki” (*The Yezidi Religious Textual Tradition: From Oral to Written*, op. cit., s. 311), Kreyenbroek: „Miłość (przyszła) z prawej strony” (Ph. G. Kreyenbroek, *Yezidism – its Background*, op. cit., s. 175).

⁶⁵ W innych wersjach: *sefer*.

⁶⁶ W wersji cytowanej przez Kreyenbroeka, w miejscu *Laliş: Mihbeta xerza nûrani*, co tłumaczy: „Póki Miłość, świetlista, działając jak podpuszczka, nie została wysłana na nią” (Ph. Kreyenbroek, Kh.J. Rashow, op. cit., s. 61). W innej jeszcze wersji mowa tu o Lalisz i Miłości (*Heta Laliş û muhbet...*, Xelîl C. Reşo, op. cit., s. 172).

⁶⁷ W wersji Kreyenbroeka: „*Nûra mihbetê hatî qendilî*”, co tłumaczy: „Kiedy światło miłości przybyło do Lampy” (ibidem, s. 62); podobnie Omarkhali.

⁶⁸ Lub 'rozdzielił', prawdopodobnie Pan i Władca.

⁶⁹ Lub 'części'. W jezydzkiej tradycji łączone są one z „Czterema Aniołami”, czy „Czterema Tajemnicami: Szemsedinem, Fahradinem, Sedżadinem i Nasirdinem. Xelîl Reşo wskazuje inną aso-

- Proroka Adama powłokę⁷⁰ z nich zrobił. Qalibê Adem pêxember jê nijinand.
35. Fundament położył dnia sobotniego Şemîyê danî esase,
W piątek⁷¹ ukończył [swoje dzieło] Li îniyê kir xilase,
Siedemset lat minęło, siedem Tajemnic⁷² Paşî heft sed sal, heft sur hatine doran⁷³
z kielichami krążyło wokół niego⁷⁴ û kase.
36. Siedem Tajemnic tam przyszło, Heft sur hatin hindave,
Ciało bez ruchu było, Qalib mabû bê gave,
Rzekł duszy: Czemu nie wchodzisz weń Gote ruhê: tu çima naçî nave?
[duszo]?⁷⁵
37. Dusza na to odrzekła⁷⁶: U miłośników Ruhê go: ba [bo] aşîqa wê me'lûme,
jest wiedza⁷⁷ Heta bo min ji bana neyên saz û qidûme,
Póki nie zstąpi do mnie fletu i tamburynu Heta bo min ji bana neyên saz û qidûme,
[muzyka]⁷⁸ Między mną i ciałem proroka Adama Nîveka min û qalibê Adem pêxember
[za] wielka granica. zor tixûme⁷⁹.
38. Zstąpiły flet z tamburynem, [po chwili] Saz û qidûm hatin û hadirî,
już gotowe! Nûra muhibetê hingivte serî
Światło Miłości poraziło głowę,

cjaję: Szejch Adî, Melek Szejch Sin (= Szejch Hasan), Melek Fahradin oraz Sedzadin i Nasradin (op. cit., s. 171).

⁷⁰ *Qalib* oznacza ‘cielesną powłokę’, ‘puste ciało’, ‘skorupę’. Tu wydaje się oznaczać rodzaj formy, czy wehikulu duszy, który przyjmuje cielesną postać.

⁷¹ W wersji cytowanej przez Xelîla Reşo (op. cit., s. 173):

Li îniyê dana bû esase W piątek fundament był położony

Li şembûyê kir xilase W sobotę zakończył.

Por. fragment innego hymnu, *Qewlê Afirîna Dinyayê* (zwrotka 29, Ph. Kreyenbroek, Kh.J. Rashow, op. cit., s. 69):

Xudavendê me ini kir esase Nasz Pan w piątek położył fundament

Şembî birî kerase W sobotę wykroił koszulę

Çarşemê kir xilase. We środę zakończył.

Zdaniem niektórych keħali, „zakończenie we środę” dotyczy jedynie zakończenia tworzenia Ziemi, a nie świata, które dokonało się w piątek. Odnośnie do kontrowersji dotyczącej wspomnianych dni, zob. Artur Rodziewicz, *And the Pearl Became an Egg: The Yezidi Red Wednesday and Its Cosmogenic Background*, „Iran and the Caucasus” 2016, 20, s. 347–367.

⁷² Siedem Aniołów. W jezydzkiej tradycji łączone są one zarówno z dniami tygodnia (każdy miał zostać stworzony innego dnia), jak i z planetami oraz jezydzkimi świętymi. Jedną z takich typologii zebrał Xelîl Reşo: 1. Słońce–niedziela–Azazil/Tawusi Melek, 2. Księżyc–poniedziałek–Dardail/Melek Szechsin, 3. Mars–wtorek–Michail/Szejch Obekr, 4. Merkury–środa–Izrafil/Szejch Szems, 5. Jowisz–czwartek–Gabriel/Szejch Sadzadin, 6. Wenus–piątek–Szemnaïl/Nasradin, 7. Saturn–sobota–Nurail/Melek Fakhradin (*Pern ji Edebê Dinê Êzdiyan*, s. 173).

⁷³ W wersji cytowanej przez Omarkhali *dura*: Perła, u Kreyenbroeka (1995, s. 176) *durra*, a w innej wersji: *doran* (2005, s. 62).

⁷⁴ [Adama].

⁷⁵ Tym, co nadaje ruch, jest dusza.

⁷⁶ W niektórych wersjach także: *Ruhê go li ba aşîqa*, tj. „Dusza rzekła w obecności miłośników:...”.

⁷⁷ Wiedza: *alm*. Prawdopodobnie sens tego wersu jest taki, że znajomość tych spraw należy do mistyków, miłośników Boga i znawców wiedzy mistycznej.

⁷⁸ *Saz û qidûm* można także rozumieć jako poetyckie określenie muzyki granej na świętych jezydzkich instrumentach: flecie (*şîbab*) i tamburynie (*def*).

⁷⁹ *Tixûb* – ‘granica’.

- Dusza przysła i zamieszkała proroka
Adama cielesną powłokę.⁸⁰
39. Prorok Adam wypił z tego kielicha i ożył.
Zataczał się, był upojony,
Mięsem się pokrył, krew zaczęła w nim
krążyć.
40. Z tego kielicha wypił prorok Adam.
Cud⁸¹ Pana kielicha pojawił się tam:
Prorok Adam kichnął i od tego otrzeźwia⁸².
41. Prorok Adam wypił z tego kielicha i było
mu dobrze,
Dotarło go Pana kielicha miłosierdzie
cudowne.
Chwycili proroka Adama i wzięli do Raju
– anioły i [święci] mężowie⁸³.
42. Mój Pani i Władca, wечно panujący⁸⁵,
Od Adama pochodzą grupy [ludzi],
Od niego oddzieliły się siedemdziesiąt
dwa narody⁸⁶.
43. Była epoka⁸⁷ Noego proroka,
Pojawi się ród⁸⁸, bezbożność przepelnia
ich serca
Oni też powstaną w sprzecznie wobec
swego Boga.
- Ruh hat û li qalibê Adem pêxember
êwirî.
Adem pêxember ji vê kasê vedixwar
û vejîya,
Mest bû û hejya,
Goşt lê ruhya, xûn tê geriya.
- Adem pêxember ji wê kasê vedixware,
Kerema xwedanê kasê hate diyare,
Adem pêxember pêngîjî, pê dibû şiyare.
- Adem pêxember ji wê kasê vedixwar
û pê xweş tê,
Keremeta xwedanê kasê bû gihîştê,
- Mêr û meleka milê Adem pêxember
girtin û birin behîştê⁸⁴.
- Pađê min Reb li semede,
Ji Adem wê bûn coqete,
Jê vavartin heftê û du milete.
- Bûye bedîla Nûhê nebîya,
Qewmek dê dehir be, li dilê wan heyê
zor kifîriye,
Ew jî li Xwedê xwe bine axîya.

⁸⁰ Wydaje się, że dusza została tu porównana do „światła Miłości”. Jednak Khanna Omarkhali traktuje dwa ostatnie wersy rozłącznie, tzn. przez „światło miłości” rozumie „Siedem aniołów, które weszły i wyszły z ciała Adama przed duszą” (*The Yezidi Religious Textual Tradition...*, s. 313, przypis 80).

⁸¹ *Keremet* może tu też oznaczać ‘miłość’, bądź ‘miłosierdzie’.

⁸² Lub: ‘obudził się’, ‘stał się świadomy’.

⁸³ W innych wersjach także: „Kielich wziął Adama do Raju”.

⁸⁴ W innej wersji hymnu, po tych słowach występuje kilka zwrotek tutaj nieobecnych, dotyczących praojca Jezydów, „proroka Szechida” (*şehîd Pêxember*), oraz tego, że Sultan Jezyd, tj. Bóg, miał mu posłać rajska Huryse, ze związku z którą narodzili się Haszyci i Kurajscy (przodkowie Jezydów); zob. Ph. Kreyenbroek, Kh.J. Rashow, op. cit., s. 63–64. Przypuszczam, że w wersji, którą otrzymałem, wersy te zostały celowo pominięte, aby odsunąć od Jezydów podejrzenia o związki z Kurajczytami.

⁸⁵ Dosłownie: ‘wieczny Pan’.

⁸⁶ Mit o siedemdziesięciu dwóch narodach powtarza się w wielu jezydzkich utworach, np. w *Qewlê Qere Ferqan*, czy w modlitwie porannej, w której Jezydzi modlą się m.in. za owe narody. Liczba ta ostatnio jest łączona z liczbą siedemdziesięciu dwóch, czy siedemdziesięciu trzech ludobójstw, których ofiarami padali Jezydzi. Por. A. Rodziewicz, *The Nation of the Sur*, op. cit.

⁸⁷ Tudzież ‘cykl’; nt. wątku cykliczności w jezydzkiej czasos, zob. Khanna Omarkhali, K. Rezania, *Some Reflections on Concepts of Time in Yezidism*, w: Ch. Allison, A. Joisten-Pruschke, A. Wendtland (red.), *From Daēnā to Dîn. Religion, Kultur und Sprache in der iranischen Welt*, Harrasowitz Verlag, Wiesbaden 2009, s. 337–352.

⁸⁸ *Qewm* może też oznaczać: ‘naród’, ‘rasę’, ‘plemię’.

44. Po tych czasach
Pojawi się ród, w sercu jego bojaźń
wiary wygasa,
Ich także czeka w wodzie potopu zagłada⁸⁹.
45. Po epok tych pędzie⁹⁰
Niesprawiedliwy naród nadejdzie
Lampy kropelka⁹¹ wycieknie
Przyjaciół Abraham⁹² pojawi się w niej.
46. Przyjaciół Abraham z kropelki przeczyste⁹³
Oddalił się od trzech liter⁹⁴
Aż poznał swego Boga prawdziwie.⁹⁵
47. Dopóki nie poznał swego Boga w obliczu
prawdy,
Rozprawiał z Azarem⁹⁶, Nimrodem oraz
z bałwanami.
Od bezbożności swą duszę zbawił.
48. Przyjaciół Abraham od złych
i grzeszników oddzielił swą duszę
Bezbożni poszli na ognia pastwę.⁹⁷
Wykupić go⁹⁸ przyszedł Brat⁹⁹ Gabriel.
49. [A] po tych przyjaciółach Boga¹⁰⁰
[jak] Jezus i Mojżesz,
Wybrany Mahomet.
- Piştî wê hêwanê,
Qewmek wê dehir be, di dilî da namîne
xofa îmanê,
Ew jî dê xerîq bin bi ava tofanê.
Paştî wan bedîla,
Qewmek wê dehir be ney e’ dîla,
Nuqtek nazil be ji qendîla,
Dê li nav dehir be Birahîm Xelîla.
Biraîm Xelîl ji nuqteke sadiqê,
Bi sê herfa dibû multeqê,
Heta Xwedê xwe nas kir bi heqê.
Heta Xwedê xwe bi heq naskir,
Azir û Nemrûd ra û senema behs kir,
Giyane xwe ji kifiriyê xilas kir.
Biraîm Xelîl giyanê xwe ji xiraba,
fênîya vavarî.
Kafira luqme dan agirî.
Axî Cibraîl lê bû mişterî.
Paştî wan xelîl li Elaye
Îsaye û Mûsaye,
Mihemedê mistefaye.

⁸⁹ Jezydzka wizja mitycznej historii obejmuje kilka zagład (*tofan*) związanych z pierwotnymi elementami: potop (*tofanê avê*), zagładę od ognia (*tofanê agirî*) oraz wiatru/powietrza (*tofanê ba*); zob. Kh. Omarkhali, Kh. Rezania, op. cit., s. 348–349.

⁹⁰ Dosłownie: ‘po tych epokach’.

⁹¹ *Nuqte* to także ‘kropka’, ‘punkt’, ‘ziarenko’. Opis ten przypomina wcześniejszy o ikrze pochodzącej od „światła ojca”.

⁹² Przyjaciół Boży. Jezydzi określają Abrahama mianem Ibrahim/Birahim Chelil, kurd. *xelîl* oznacza serdecznego przyjaciela.

⁹³ *Sadiq* można tu także tłumaczyć: ‘szczerzej’.

⁹⁴ Zdaniem wszystkich kełhalów, z którymi rozmawiałem, owe „trzy litery” oznaczać mają Słońce, Księżyc i Gwiazdy, a więc obiekty czci w jezydymie. Niektórzy Jezydzi interpretują to wyrażenie także jako odnoszące się do imienia Boga, *Illahi*. Kreyenbroek sugeruje zaś, że może ono wskazywać na imię Adi, przytacza też legendę, zgodnie z którą Abraham miał w pierw za Boga wziąć człowieka, następnie Słońce, a dopiero za trzecim razem, po zajęciu Słońca, uznać, że Stwórca jest Bogiem (Ph. G. Kreyenbroek, op. cit., s. 181, przypis 51).

⁹⁵ Kreyenbroek i Omarkhali tłumaczą: „... rozpoznał swego Boga jako Prawdę”.

⁹⁶ W jezydzkiej (podobnie jak w muzułmańskiej tradycji) „Azar” to imię bądź przydomek ojca Abrahama. W surze VI *Koranu* (ajat 74) czytamy: „Oto powiedział Abraham do swego ojca Azara: Czy ty bierzesz sobie bałwany za bogów?” (tł. Józefa Bielawskiego, Koran, Warszawa 1986, s. 162).

⁹⁷ Posłużyli za pokarm.

⁹⁸ Jako Odkupiciel, Zbawca.

⁹⁹ W jezydzkiej tradycji, podobnie jak wśród *Ahl-e Haqq*, Gabriel jest często nazywany ‘bratem’.

¹⁰⁰ Inne możliwe odczytania: „Po tych, Boży Przyjaciół [Abraham], Jezus, Mojżesz...” lub „Po tych, Boży Przyjaciół: Jezus, Mojżesz...”.

- | | |
|---|--|
| <p>50. Nowy Mahomet doskonały¹⁰¹
 Z Miłości do niego niektóre serca
 oniemiały¹⁰²
 Pieczęć książąt, Pan posłanych¹⁰³</p> <p>51. O Panie wysłańców!
 Ileż to przyszło i przeszło cyklów,
 Ileż naliczyłem nadejść wybrańców!
 To Sułtan Szichadi – Wieniec¹⁰⁴
 od początku do końca.</p> <p>My ułomni, a Szichadi¹⁰⁵ doskonały.</p> | <p>Mihemedê nû kamile
 Muhiba wî hingivte hindek dila,
 Xitmê mîra seyidê mursile.
 Ya seyid el-mursilî,
 Çend bedîl hatin û bihurî,
 Çend xas hatin min hijmirî,
 Ew Siltan Şixadiye, Tacê ji ewil heta bi
 axirî.</p> <p>Em kêmin û Şixadiye temame.</p> |
|---|--|

„Hymn o Be i A”¹⁰⁶

Qewlê Bê û Elif

- | | |
|---|--|
| <p>Za pozwoleniem Bożym</p> <p>1. Be i A
 Świetlisty tron, muszla¹⁰⁷
 Wewnątrz ukryty mój Pan i Władca</p> <p>2. Mój Pan i Władca wewnątrz miał ukrycie
 On samym sobą się zachwycił¹⁰⁸</p> | <p>Bi destûrî Xwedê</p> <p>Bê û elif
 Textê nûrî sedef
 Padşê min li navdayî bi xef.
 Pedşê min li navdayî mixfî bû
 Ew bi xo a xo razî bû</p> |
|---|--|

¹⁰¹ Słowa te odnoszą się do Szejcha Adiego.

¹⁰² Dosłownie: ‘Miłość do niego poraziła niektóre serca’.

¹⁰³ Kreyenbroek tłumaczy: „Ostatni książę to Seyyid który jest Prorokiem” (Ph.G. Kreyenbroek, op. cit., s. 179); w wersji Omarkhali: *Xitmê mîra Seyyid il-mursile*, co przekłada: „ostatni z Mężów to Seyyid, [który] jest wielkim Prorokiem” (*The Yezidi Religious Textual...*, op. cit., s. 315); przekład Pirbariego i Szczedrowickiego: „Sam Bóg, Władca proroków, przewodził szeregowi wysłanników” (D. Pirbari, D. Szczedrowickij, op. cit., s. 123).

¹⁰⁴ Lub ‘korona’.

¹⁰⁵ Zamiast *Şixadi* często śpiewa się także *Xwedê*, ‘Bóg’.

¹⁰⁶ Zastanawia inwersja. Jeśli A odnieść do Boga, to B winno odnosić się do kolejnych faz stworzenia. Z jakichś względów autor albo traktuje B, a nie A, jako punkt wyjścia albo celowo chce zaintrygować czytelnika. Niektórzy Jezydzi zwracają też uwagę, że rozpoczęcie od B może być nawiązaniem do formuły „*Bism-Allah*”, czy koranicznej tradycji mistycznej interpretacji liter (np. że B odnosi się do „*bab*”, czyli bramy, wejścia). Interpretując tytuł trzeba niewątpliwie uznać, że litery A i B dotyczą samego początku i dwóch pierwotnych elementów. W kosmogonii jezydzkiej są nimi przede wszystkim Bóg i Perła albo Perła i Bóg, gdyż wielokrotnie zwraca się uwagę, że byli pierw nierozłączni. Zarazem wspomina się, że Bóg przebywał w Perle, z której wyszedł, więc można by ją porównać do „matki”, o której mowa dalej. Jednakże Perła miała być stworzona przez Boga, więc to jemu należałoby się pierwszeństwo. Jako że metafora ta dotyczy początków, można by ją również odnieść do początków samej jezydzkiej wspólnoty, na którą składali się promuzułmańscy zwolennicy Szejcha Adiego oraz przedstawiciele plemion niemuzułmańskich. Jeśli tytułowe „B i A” odnieść do nich, to choć Adi (B) pojawił się w Lalisz później, niż owe plemiona (A), to jemu należy się pierwszeństwo w jezydyzmie, bowiem uznaje się go za Boga.

¹⁰⁷ Albo utożsamia się tu muszlę z Tronem („światlisty tron – muszla”), jednak muszlę raczej trudno uznać za ‘światlistą’, albo wylicza dwa elementy: „światlisty tron i muszla”, co sugerowałoby, że światlistym tronem jest coś innego – Perła.

¹⁰⁸ Zdaniem niektórych Bóg był usatysfakcjonowany sobą jako Szejchem Adim.

- Jeszcze nie pojawiło się bycie¹⁰⁹ Hêj kewn neye dahir bû
 [A] on samego siebie poznał¹¹⁰ Ew bi xo a xo naşi bû
 3. On oddawał cześć sam sobie Ew bi xo diperiste
 Miłość – zawsze jedno i uczucie¹¹¹ Mihbet her yek û heste
 Światłem był, oddawał cześć sam sobie. Ew nûr bû bi xo diperiste
 4. Mój Pan i Władca światłem był, światło Pedşê min nûr bû, nûr hate bale
 przyszło do niego
 [Do] ogromnego Miłośnika, wielkiego ‘Aşiq celîle, me’sûq celale
 Ukochanego¹¹² Mêr dipirsî ew hale
 Zapytał Mąż¹¹³ o stan [upojenia] tego.¹¹⁴ Mêra dipirsibû ew sure
 5. Mężowie zapytali o tę Tajemnicę, Mêr heyrane bi xora
 Mąż zadziwił się¹¹⁵ w sobie, Pedşê min bi xo efirandîbû dure.
 Mój Pan i Władca przez się Perłę stworzył. Pedşê min bi xo efirandî dura beyzane.
 6. Mój Pan i Władca przez się stworzył białą¹¹⁶ Perłę.
 Mąż skierował na nią spojrzenie¹¹⁷, Mêr neder pê daye
 Szejcha Hasana¹¹⁸ – Wybrańca – wykonał Jê çêkir şêxê Hesen il-Mustefaye.

¹⁰⁹ *Kewn*, w perskim *kaun*, słowo o arabskiej etymologii (كينونة – ‘bycie’, por. Soheil M. Afnan, *Philosophical Terminology in Arabic and Persian*, Brill, Leiden 1964, s. 89), oznaczające ‘bycie’, ‘istnienie’. Ze słów tych wynika, że dotyczą one momentu przed powstaniem bycia/istnienia. Przywołują na myśl uwagi Platona z *Państwa*, gdzie mowa o Dobru, którego obrazem (w słynnej metaforze z księgi VII) jest Słońce. Stwierdza się tam m.in.: „Rzeczom poznawalnym więc nie tylko poznawalność za sprawą Dobra przysługuje, lecz także bycie i istota są im przez nie nadawane, choć dobro nie jest istotą, lecz starszeństwem i mocą wykracza jeszcze poza istotę” (*Respublica* 509b6–10, tłumaczenie własne na podstawie wydania: *Platonis opera*, ed. J. Burnet, t. 4, Clarendon Press, Oxford 1902).

¹¹⁰ Kolejne zdanie przypominające konstatacje greckich filozofów, a zwłaszcza dyrektywę z wyroczni delfickiej: „Poznaj samego siebie!”. Arystoteles w *Metafizyce* portretuje Boga jako nieruchomego poruszyciela świata – umysł znajdujący się w szczególnym błogostanie, bo myślący o tym, co najdoskonalsze, tj. o sobie samym: „To, co najpotężniejsze, myśli o sobie samym i jest myśleniem myślącym o myśleniu” (*Metaphysica* 1074b 33–34, tłumaczenie własne na podstawie wydania: *Metaphysica*, ed. W.D. Ross, t. 2, Clarendon Press, Oxford 1924).

¹¹¹ *Her yek* może też oznaczać ‘każdy jeden’. Niezbyt jasny sens: czy mowa o tym, że miłość jest każdym/każdą osobą/wszystkim a zarazem uczuciem? Czy może należy to czytać: „Miłość – tylko jeden – i uczucie”? Czy utożsamia się tu Boga z Miłością? Kreyenbroek i Rashow przekładają ten wers następująco: „Miłość była zawsze jedna i świadoma” (Ph. Kreyenbroek, Kh.J. Rashow, op. cit., s. 72).

¹¹² Oba terminy, często występujące w twórczości mistyków Bliskiego Wschodu: ‘miłośnik’ (*‘aşiq*) i ‘ukochany’ (*me’sûq*), pokazują nakierowanie Boga na siebie samego, jako zarazem podmiotu i przedmiotu Miłości. Wedle niektórych Jezydów może tu chodzić o miłość Szichadiego-Boga do Boga-*Xwedê*.

¹¹³ Albo: mężowie. W domyśle: święty mąż/święci, mistycy. W *Qewlê Zebûni Meksûr* wymienia się „mężów” wraz z aniołami (*mêr û meleka*).

¹¹⁴ Dosłownie: ‘o ten stan’. *Hal* może też oznaczać, zwłaszcza w tym kontekście: ‘upojenie’, ‘rozkosz’.

¹¹⁵ Albo: ‘Mężowie zadziwili się’.

¹¹⁶ W hymnie raz opisuje się ją z arabska: *dura beyzane*, a raz z kurdyjska: *dure spiye*.

¹¹⁷ *Neder*, słowo arabskiego pochodzenia, poza ‘wzrokiem’ może także oznaczać ‘zewnątrzny wygląd’, ‘wizerunek’, ‘obraz’.

¹¹⁸ Szejjch Hasan, zwany też Szejjchem Sinem lub Szejjchysnem (Şêxîsin), to jedna z najważniejszych świętych postaci w jezydzkiej religii. Wymienia się go zaraz po Bożej trójcy (Bogu, Szichadim, Aniele Pawiu). Ma być aniołem, który posiada kilka swoich ucieleśnień. W *Czarnej Księdze (Meszêfa Resz)* – apokryfie wątpliwej autentyczności, acz zawierającym wiele wartościowo-

- z niej.
- | | |
|---|--|
| 7. Białej Perle chwałę wzniesmy!
Kielich z niej zrobiony.
On z samego siebie przez się był
zadowolony. | Da bideyn medeha dure spiye
Kasek jê dihefiriye
Ew bi xo bû xo raziye. |
| 8. Przed zwojami ¹¹⁹ , przed pismami,
Przed Piórem, przed Prawdą
Mąż tę Miłość ¹²⁰ poznał. | Berî mişûre, berî xete
Berî qeleme, berî heqîqete
Mêr naşîbû ew mihbete. |
| 9. Miłość stąd [się pojawiła],
Z tego zbiornika ¹²¹ nasza Prawda ¹²² ,
Dane muridom ¹²³ – córka i matka ¹²⁴ . | Mihbeta ji wêye
Heqîqeta me ji wê hewdêye
Dayî mirîda, dot û dêye. |

wych informacji – czytamy, że Bóg zaraz po kreacji białej Perły: „Pierwszego dnia, w niedzielę, stworzył Anioła/Meleka Azazila [w innych rękopisach: Azraila], i to jest Tawusi Melek/Anioł Paw, przywódca wszystkich. W poniedziałek stworzył Anioła/Meleka Dardaila, i to jest Szejjch Hasan...” (przekład mój, tekst arabski w: Isya Joseph, *Yezidi Texts*, „American Journal of Semitic Languages and Literatures” 1909, 25, s. 122–123). W jednej z jezydzkich legend Şêxisin występuje jako anioł, który doradził Gabrielowi, jak rozmawiać z Bogiem na ogromnym drzewie świata. Z kolei zdaniem Feqira Hadżiego można Szejjcha Hasana utożsamiać z Miłością. Jednym z jego wcieleń miał być mistrz sufficki Hasan al-Basri (642–728) oraz jezydzki przywódca z XIII w., przodek jezydzkich szejchów Adani – Szejjch Hasan ibn Adi (1195–1254), syn Adiego ibn Abu ‘I-Barakata (pierwszego jezydzkiego szejcha urodzonego w Kurdystanie, nazywanego z tego względu Adim Kurdem), ojciec Szaraf al-Dina/Szarfadina (eponima jezydzkiej religii). Zdaniem muzułmańskich teologów, to za przywództwa Szejjcha Hasana miało dojść we wspólnocie jezydzkiej do deifikacji Adiego ibn Musafira i Jezyda ibn Mu’awiji. Jeden z przydomków Szejjcha Hasana to ‘Pan pióra’ (*Xudanê qelemê*), co wiąże się z faktem, że w jezydzkiej tradycji wyłącznie jednej rodzinie wywodzącej się z jego linii dozwolone było posługiwać się słowem pisany. Jemu też przypisuje się autorstwo jakiejś księgi pt. *Meszefa Resz*, przypuszczalnie innej, niż apokryf o tym samym tytule.

¹¹⁹ *Mişûr* to w jezydzkiej tradycji rodzaj manuskryptu, zapisanego pergaminowego zwoju. Miało ich być czterdzieści, odpowiednio do czterdziestu rodów pirów. Obecnie znanych jest kilka z nich, zachowanych w nienajlepszym stanie. Przechowywane są w tajemnicy przez przedstawicieli kasty pirów i zawierają genealogię konkretnych gałęzi pirów oraz listy przypisanych im rodzin muridów. Wierzy się, że wszystkie osiągają czasów Szejjcha Adiego. Niektóre, ze względu na bardzo zły stan, zostały przepisane na nowo. Co znamienne: wszystkie z nich zapisane zostały po arabsku, a nie w dialekcie kurmandzi.

¹²⁰ Być może odnosi się to do Anioła Szejjcha Hasana.

¹²¹ Można to odnosić zarówno do kielicha, jak i do morza/materii.

¹²² ‘Prawda’ (*Heqîqet*) jest ogólnym imieniem całej wspólnoty jezydzkiej.

¹²³ Muridzi to członkowie jednej z trzech jezydzkich kast (obok pirów i szejchów), do której należy się z urodzenia. To arabskie słowo w sufizmie oznacza ucznia, który praktykuje u duchowego mistrza, nazywanego ‘starcem’ (ar. *szejjch*, pers. *pir*). Zarazem każdy członek społeczności jezydzkiej określaną bywa ‘muridem’ (także ci, którzy rodzą się pirami bądź szejchami) i z tego względu posiada swoich mistrzów duchowych. Toteż w tym wersie termin ten oznaczać może zarówno całą mistyczną wspólnotę Jezydów, jak i – ogólnie – ogół mistyków.

¹²⁴ To jeden z trudniejszych w zrozumieniu wersów w całym hymnie. Zwróćmy uwagę, że podobnie, jak w tytule zaburzono – wydawałoby się – normalną kolejność liter alfabetu, tak i tu, odwrócono naturalną kolejność: najpierw wspominając córkę, a następnie matkę. Najwyraźniej autor był tego świadom, bowiem w dalszych zwrotkach wyraźnie podkreśla to pytaniem: „kto był przed kim?”. Wydaje mi się, że jeśli uwzględnić kontekst i poprzednią uwagę, można by odnieść słowa „córka” i „matka” do kast pirów i szejchów bądź samych szejchów oraz ich protoplastów. Xelil Reşo, po konsultacji z kehallami i jednym z jezydzkich fakirów, wyjaśniał ten wers inaczej: „choć z historycznego punktu widzenia Szejjch Hasan był synem Szejjcha Adiego, to na ezoterycznym

- | | |
|---|---|
| 10. Matka zgodę dała, córka się
nie zgadzała ¹²⁵ ,
Wśród świętych – Szichadiego zaczęto
wychwalać,
Matka o córce świadectwo dała. ¹²⁶ | Dayî reda da, dotê reda neda
Nav xasêt Şixadî bû usfete
Day li dotê şehde da. |
| 11. Matka – muridem, córka – matką ¹²⁷ ,
Powiedzcie mi, kto był przed kim? ¹²⁸ | Day mirîde, dot dêye
Bêjine min, kî ji berî kêye? |
| 12. Z początku najpierw była biel,
Żółcień, lecz nie czerwień ¹²⁹ .
Powiedzże mi, kto był pierwej? | Ji ewil beyza li berê
Zeriyê bê ehmerê
Bêje min kî ji berê |
| 13. Chwała Ci, któryś godzien chwały!
Prorocy unieśli stopy ¹³⁰ , | Subhane ji te Subhanî
Nebiya qedem hilanî |

poziomie był szejchem Szejcha Adiego. Toteż „matka” to Szejch Hasan, „córka” – „Szejch Adi”. Owi religijni przywódcy nazywani są muridami ponoć z tego względu, że w istocie wszyscy ludzie są uczniami. Ten fragment mógł mieć pierwotnie inne znaczenie” (Ph. Kreyenbroek, Kh.J. Rashow, op. cit., s. 73, przypis 65). Interpretacja ta zawiera jeden podstawowy błąd: Hasan nie był synem Szejcha Adiego, ale Adiego ibn Abu ‘I-Barakata (z rodziny Szejcha Adiego). Pokazuje jednak, że Jezydzi łączą znaczenie tego wersetu z kontrowersją związaną z swoimi przywódcami.

¹²⁵ Według wczesnej historii Jezydów, na terenach przez nich zamieszkałych miał miejsce gorący konflikt między zwolennikami Szejcha Adiego, który był przybyszem z zewnątrz, oraz przedstawicielami miejscowych plemion kurdyjskich. Po śmierci Adiego dotyczył on również władzy nad całą wspólnotą, lecz jego głównym elementem była ognista dyskusja: czy jezydyzm ma się bardziej zwracać w stronę mistyki muzułmańskiej (na podstawie zachowanych pism sam Adi jawi się jako pobożny sunnita), czy raczej pozostać wierny wcześniejszym wierzeniom, w których istotną rolę odgrywał kult Słońca, Księżyca, planet i przyrody. Biorąc pod uwagę, że terminy ‘pir’ i ‘szejch’ wywodzą się z dwóch języków (perskiego i arabskiego), można zaryzykować tezę, że pirowie należeli do grupy lokalnych antenatów, zaś szejchowie (a przynajmniej ich część) – arabskich zwolenników Adiego oraz członków jego rodziny. Niestety nie wiemy, kiedy doszło do podziału na pirów i szejchów. Wiemy jednak, że w pewnym momencie dziejów jezydzkiej społeczności doszło do konfliktu w obrębie kasty szejchów (dzielącej się na trzy gałęzie – Szamsanich, Adanich i Qatanich), z których Szamsani uznawali się za reprezentantów m.in. tradycji zoroastryjskiej, zaś Adani i Qatani powoływali się zwłaszcza na nauki Adiego. Inna interpretacja tego wersetu opierałaby się za uznaniu za „matkę” wspomnianego we wcześniejszej zwrotce „zbiornika”, który mógłby symbolizować czy to „muszlę”, czy też pierwotną materię (*materia prima*) – „morze” – w której znajdowała się Perła. Perła – jak wynika z treści innych hymnów – nie chciała się otworzyć, co uczyniła dopiero po nakazie Bożym.

¹²⁶ Jeżeli moja interpretacja poprzednich wersów jest poprawna, to słowa te odnosiłyby się do uznania przez lokalne plemiona Szejcha Adiego ibn Musafira za Boga.

¹²⁷ Jeśli poprawna jest interpretacja, że ‘matka’ to „zbiornik”/muszla/morze, a ‘córka’ to Perła, matkę można porównać do murida, tj. tego, który przyjmuje wiedzę, zaś Perłę/córkę (choć w sekwencji kosmogonicznej późniejszą od muszli/morza) można przyrównać do matki, bowiem to z Perły poczęła się cała rzeczywistość.

¹²⁸ Pytanie to wiąże się z tytułem hymnu i pokazuje celowość zamiany alfabetycznej kolejności liter A i B.

¹²⁹ Dosłownie: ‘żółta, bez czerwieni’. Być może porównanie do pierwszego etapu tworzenia, kiedy była biała Perła i pojawiło się Słońce. Czerwień, jak sugerują niektórzy Jezydzi, miałyby oznaczać zachodzące Słońce.

¹³⁰ Może to oznaczać tyle, co przeszli/odeszli prorocy. Kreyenbroek i Rashow tłumaczą: „Prorocy zniknęli” (Ph. Kreyenbroek, Kh. J. Rashow, op. cit., s. 73).

- [Miejsce] wśród nich należy¹³¹ Serwerê ewliya nav pê danî.
do Głowy świętych¹³².
14. Naczelnik świętych się ujawnił Serwerê ewliya dahir bû
Był to Musafira syn, Szihadi Şixadî bin Musafir bû
Mężowie wobec niego *Allah-u Akbar*¹³³ Mêra li pê Ellah û Ekber bû.
mówili.
- My niedoskonali, tylko Bóg doskonały. Em di kêmin, Xudêyî temame.

Z kurmandzi przełożył
Artur Rodziewicz

¹³¹ Dosłownie: ‘wśród nich położony’. Prawdopodobnie sens jest taki, jak to się wyklada pod koniec *Qewlê Zebûni Meksûr* (49–51), że Szejjch Adî należy do grona proroków. Problemu nastęzca wyrażenie *nav pê danî*, które zdaniem Jezydów oznaczać zarówno ‘położyć wewnątrz’ jak i ‘nadać imię’. Kreyenbroek i Rashow tłumaczą „Przywódca Świętych zajął ich miejsce”, dodają jednak w przypisie, że „wydaje się, że literalnie oznacza to, że ‘został umieszczony pośród nich’” (Ph. Kreyenbroek, Kh.J. Rashow, op. cit., s. 73).

¹³² *Serwer* może też oznaczać ‘przywódcę’, ‘wodza’, ‘naczelnika’. Tu tłumaczę jako „głowa”, aby zachować etymologię słowa oraz przypuszczalne nawiązanie do „stóp” z poprzedniego wersu.

¹³³ Z arabskiego: ‘Bóg jest wielki’.

HENRYK JANKOWSKI
 Uniwersytet im. Adama Mickiewicza

WAWRZYNIEC POPIEL-MACHNICKI, ADAM PLESKACZYŃSKI,
 KONSTANCJA PLESKACZYŃSKA,
*PODRÓŻE NIEODKRYTE. DZIENNIK EKSPEDYCJI
 BRONISŁAWA GRĄBCZEWSKIEGO, 1889–1890,
 JAKO ŚWIADECTWO HISTORII
 I ELEMENT DZIEDZICTWA KULTUROWEGO,*
 WYDAWNICTWO NAUKOWE UAM, POZNAŃ 2017,
 WYDANIE I, 660 STRON

Dzienniki wypraw Bronisława Grąbczewskiego, polskiego oficera w wojsku rosyjskim, były wielokrotnie wydawane w literackich przeróbkach autora. Pisane po rosyjsku, po raz pierwszy doczekały się wydania po powrocie Grąbczewskiego do Polski w latach 20. XX w. W 1924 r. w Warszawie, nakładem Gebethnera i Wolfa ukazały się wspomnienia z wyprawy do Kaszgaru pt. „Kaszgarja. Kraj i ludzie: Podróż do Azji Środkowej” oraz wyprawy drugiej pt. „Przez Pamiry i Hindukusz do źródeł rzeki Indus”, a rok później trzeciej podróży pt. „W pustyniach Raskemu i Tybetu”. Wspomnienia Grąbczewskiego są poczytne, wciąż wydawane są ich wznowienia. Po wojnie w 1958 r. PWN wznawiało wszystkie trzy w jednym tomie pt. „Podróże po Azji Środkowej”, a w 2010 r. publikowało II wydanie pt. „Podróże po Azji Środkowej 1885–1890” w nowym opracowaniu.

Wspomnienia z podróży publikowane w latach dwudziestych to jednak późniejsze adaptacje literackie dzienników, które autor spisywał na bieżąco podczas wypraw w układzie chronologicznym, w języku rosyjskim. Jak wiadomo, Grąbczewski odbył kilka wypraw w mniej znane i zupełnie nieznane w Rosji i Europie regiony Azji Środkowej. Najpierw w 1876 r. został wysłany do Kaszgaru z misją dyplomatyczną, która zakończyła się niepowodzeniem. W 1885 r. poprowadził kolejną, tym razem udaną wyprawę do Kaszgaru, docierając też do Chotanu i Jarkendu, co opisał w tajnym sprawozdaniu z 1886 r. i co znamy z jego literackiej publikacji z 1924 r. Kolejną wyprawę, w Pamir i Hindukusz, odbył w latach 1888–1889. Tę podróż znamy z książki Grąbczewskiego, opublikowanej po polsku w 1924 r. Autor wyruszył z Taszkontu przez Samarkandę, podążał przez Turkiestan. Niedługo po tej podróży, w latach 1889–1890, poprowadził następną wyprawę, wyruszając ze swego domu w Margulanie (Margelanie) w Dolinie Fergańskiej przez dzisiejszy południowy Kirgistan, później wzdłuż rzeki Kyzyl Su i Surhab przez dzisiejszy Tadżykistan do Darwazu, Pamiru, Raskemu i północno-zachodniego Tybetu. Tę wyprawę znamy z trzeciej książki z 1925 r. oraz z recenzowanej publikacji. W góry Pamiru wybrał się ponownie w 1892 r. (s. XXVIII).

Warto dodać, że Bronisław Grąbczewski, który wstąpił do wojska rosyjskiego w 1873 r., w Azji Środkowej znalazł się na własne życzenie w 1876 r. Spędził tam około 20 lat, wyjechał w 1896 r.¹ Na terenach świeżo podbitych przez Rosję bywał w Taszkencie, Ferganie i Oszu oraz podróżował po okolicach. Chciał odkrywać, chciał być znany i zrobić karierę. Do tego celu dążył

¹ To nie był koniec wschodnich podróży Grąbczewskiego. Jak pisze Adam Pleskaczyński we wstępie (s. XXIX), w latach 1896–1903 Grąbczewski był na służbie nad Amurem i w Porcie Artura.

wytrwale i kształcił się wielostronnie. Co dla orientalisty ciekawe – jak piszą autorzy recenzowanej pracy – odbył kurs języków wschodnich (s. XIV).

Przez wiele lat dzienniki Grąbczewskiego uważane były za zaginione, a przynajmniej nikt ich nie szukał. Kopia dziennika z wyprawy 1889–1890 – bardzo dokładna, jak wykazali wydawcy – przechowywana jest w archiwum Rosyjskiego Towarzystwa Geograficznego. W Rosji została wydana w 2015 r., a dwa lata później w Polsce nakładem Wydawnictwa Naukowego UAM w dwóch potężnych tomach, z tłumaczeniem polskim Wawrzyńca Popiel-Machnickiego i oryginalne rosyjskim². Autorzy wydania i opracowania dowiedli, że oryginał znajduje się w archiwum rosyjskiego MSZ (s. XXXVI). Należy mieć nadzieję, że zachowały się też dzienniki pozostałych dwóch wypraw Grąbczewskiego.

Tom z tłumaczeniem polskim składa się z części wstępnej, w której poza podziękowaniami (s. VI–VII) znalazł się artykuł Adama Pleskaczyńskiego „Nigdzie ani śladu ścieżki”. Środkowoazjatyckie peregrynacje Bronisława Grąbczewskiego 1876–1896” (s. VIII–XXIX), artykuł Wawrzyńca Popiel-Machnickiego „Zapiski z podróży, czyli literackie refleksje ze środkowoazjatyckiej ekspedycji Bronisława Grąbczewskiego” (s. XXX–XLVII), opracowanie Konstancji Pleskaczyńskiej „Dziennik pisany obrazem. Analiza fotografii Bronisława Grąbczewskiego wykonanych w czasie ekspedycji 1889–1890” oraz „Komentarz do edycji polskojęzycznej” (s. LXII–LXII) i tekst dziennika pt. „Dziennik ekspedycji do Darwazu, w Pamir, Raskem i do północno-zachodniego Tybetu w latach 1889–1890” (s. 1–566). Po dzienniku następuje „Identyfikacja miejscowości i obiektów fizjograficznych” Adama Pleskaczyńskiego (s. 568–589), bibliografia (s. 590–593), spis fotografii i tablic (s. 594) oraz noty o autorach (s. 595).

Osobno trzeba wspomnieć o materiale ikonograficznym. Poza zdjęciami w tekście, zostały one umieszczone na 102 tablicach. Wszystkie fotografie na tablicach i niektóre na stronach pochodzą ze zbiorów Archiwum Rosyjskiego Towarzystwa Geograficznego w Sankt Petersburgu, zaś zdjęcia śródtekstowe z trzech publikacji dzienników z lat 1924–1925 oraz innych archiwów i publikacji. Jak pisze Konstancja Pleskaczyńska (s. LVIII), z wyprawy 1889–1890 autor przywiózł 129 zdjęć. Do wydania dołączono też kopię mapy wypraw Grąbczewskiego na czterech planszach.

Oba tomy są pięknie wydane, w twardej, płóciennej oprawie, i starannie opracowane. Adam Pleskaczyński, jako historyk, kreśli zyciorys Grąbczewskiego i jego podróże, podając wiele znanych i mniej znanych szczegółów. Wawrzyńiec Popiel-Machnicki, jako filolog rusycysta, przedstawia nam stosunek opublikowanych wspomnień Grąbczewskiego z pogranicza eseistyki, felietonu i reportażu do dzienników. Dzienniki, które nie były zwykłymi zapiskami, lecz materiałami o oznaczeniu rozpoznawczo-zwiadowczym, cenne dla wojskowości, pisane są w innym stylu, jednak i jedne, i drugie wskazują na talent literacki autora. W swym opracowaniu Popiel-Machnicki przekazuje nam wyniki porównawczej analizy grafologicznej rękopisu dziennika ze zbiorów MSZ z kopią przechowywaną w RTG. Bardzo ciekawym jest też studium Konstancji Pleskaczyńskiej o zdjęciach Grąbczewskiego. Nie tylko odkrywa ona okoliczności i technikę wykonywania zdjęć i ich późniejszej obróbki, ale porównuje z tymi użytymi w polskich publikacjach, wykazując przypadki „manipulacji” autora, który – jak wiadomo – w owym czasie utrzymywał się głównie z pisania i dbał o to, by jego wspomnienia miały odpowiednią oprawę i były chętnie kupowane.

Tak więc dzięki wydaniu Pleskaczyńskich i Popiela-Machnickiego dostajemy wreszcie nie dzieła literackie Grąbczewskiego, lecz dziennik jednej z jego wypraw w opracowaniu naukowym. Jest to materiał, który może posłużyć do wielu badań, a oprócz tego sam w sobie jest ciekawą i niezwykle wciągającą lekturą. Dziennik Bronisława Grąbczewskiego jest ważny jako materiał dla orientalisty zajmującego się Azją Środkową. Jest w nim mowa o wyglądzie i zwyczajach miejscowych ludów, ich wierze, szeroko pojętej kulturze, stosunkach międzyetnicznych, stosunku miejscowych do obcych, domach, gospodarce, zasadach żywienia się, gościnności, wrogości oraz złych i dobrych cechach charakteru. Co bardzo ważne, dziennik obfituje w mnóstwo nazw własnych – osobowych, geograficznych i tytułaturze oraz zaświadcza niektóre wyrazy pospolite, głównie turkijskie i irańskie. Właśnie tymi chciałbym się zająć ze stanowiska orientalisty. Poświęcę

² Vavzinec Popel'-Maxnicki, Adam Pleskačič'ski, Konstancija Pleskačič'ska, *Neotkrytye putiše-stvija. Dnevnik èkspedicii Bronislava Grombčevskogo 1889–1890 kak svidetel'stvo istorii i element kul'turnogo nasledija*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2017. Na stronach wydawnictwa do sprzedaży oferowana jest tylko wersja polska.

jednak miejsce jedynie początkowej części dziennika, gdyż jest on tak obszerny, że szczegółowa analiza językoznawcza materiału leksykalnego, w tym onomastycznego, wymagałaby nie recenzji, lecz osobnego opracowania.

Najpierw jednak postaram się odpowiedzieć na pytanie, czy Bronisław Grąbczewski istotnie tak doskonale opanował miejscowe języki, jak twierdził, np. pisząc o spotkaniu z emirem bucharskim: „Rozmowa była prowadzona w języku turkijskim, którym władam biegle” (s. 7). Otóż, jak wynika z analizy materiału, Grąbczewski istotnie dobrze poznał najbardziej prestiżowy język turkijski Azji Środkowej, nazywany czagatajskim, *türki*, a także sartowskim, którego bliskim krewnym w Turkiestanie Zachodnim (Uzbekistan, część Kazachstanu, Kirgistan, Turkmenistan i Tadżykistan) jest dzisiejszy uzbecki, a w Turkiestanie Wschodnim (Xinjiang) – ujęurski, oba bardzo zróżnicowane dialektalnie. Nie ma żadnych śladów natomiast, by Grąbczewski w jakimkolwiek stopniu znał język kirgiski, choć wśród Kirgizów dość dużo przebywał i korzystał z ich usług. Co więcej, kirgiskie nazwy miejscowe zawsze podawane są w postaci uzbeckiej, np. *Daraut-Kurgan* (s. 23), por. kir. *Darōt Qorqon*, *Kyzyl-Su* (s. 15), por. kir. *Qizil Sū*, *Mujnak* (s. 21), por. kir. *Moynoq*.

Zapis Grąbczewskiego jest uproszczony, czyli nie oddaje dokładnie cech języków turkijskich. Pod tym względem materiał Grąbczewskiego daleko ustępuje turkologom, działającym w Rosji, takim jak Radłow, Ilminski lub Melioranski. Przyjrzyjmy się kilku nazwom z wykazu na s. 569–589: *Czung-Tukaj* zamiast *Czong Tokaj* (kir. *Toqoy*) ‘Wielki Las’, *Istyk* zamiast *Ystyk* (kir. *Isiq*) ‘Gorący’, *Kuk-Bujnak* zamiast *Kök Boynaq* ‘Zielony Przesmyk’, *King-kol* zamiast *Keng Kol* ‘Szeroka Dolina’, *Kosz-Unkur* zamiast *Kosz Üngür* ‘Dwie Jaskinie’³.

Niejednolity i czasami dziwny jest zapis imion, nazwisk i tytułów. Na przykład, *Kuwat Baj Dżijan Kun Bajew* (s. 11; Kirgiz z rodu Kipczak), zamiast *Kuwatbaj Dżijen Kumbajew* (w wydaniu ros. zamiast *Kuwat* prawie zawsze jest *Kuwasz*, więc wydaje się, że wydawcy niepotrzebnie zmienili tę formę), *Safar Baj Turdy Bajew* zamiast *Safarbay Turdybajew* (tamże; ponieważ był to Kirgiz z rodu Tejit, powinno być *Saparbay Turdubajew*), *Ak Bar Ali* (s. 14) zamiast *Akbar Ali*. Podobnie *Almaz-bij* (s. 18, 23) i *Almaz-bek* (s. 19 i 26), *Igamb Berdy* i *Igam Berdy* (s. 31 i 38).

Niejednolita jest też pisownia małymi i wielkimi literami, czego wydawcy nie ujednoliciли.

O dobrym rozumieniu języków turkijskich świadczą objaśnienia znaczeń pewnych nazw własnych przez Grąbczewskiego, np. *Hudaj Berdy* ‘od Boga dany’ (s. XIII), *Topczak* ‘tłusty, piękny koń’ (s. 30), jako składnik nazwy złożonej *Daszty Topczak*.

Grąbczewski poznał też dobrze język tadżycki, co zresztą sam pisze. Nazwy tadżyckie są również przez niego prawidłowo objaśnione, np. *Pul-i-Songin* ‘kamienny most’ (s. 30), dokładniej *Pul-i Sangin* lub *Pul-i Sang*, jak w wydaniu rosyjskim oraz *Gardani-Kaftar* ‘gołębia szyja’ (s. 31).

Nie wszystkie wyjaśnienia Grąbczewskiego są prawidłowe. W pewnych przypadkach dał się zwiść pozornemu podobieństwu lub może etymologii ludowej. I tak wydaje się mało prawdopodobne, by *Karamych* w nazwie rzeki *Mały Karamuk* (czyli *Kiczi Karamuk*), „poprawiony” przez Grąbczewskiego do *Karamych* miał cokolwiek wspólnego z ‘czarnym gwoździem’ (s. 17). Wyraz ten znany jest w językach turkijskich jako *kąkol* i w innych znaczeniach, a etymologia od turkijskiego *kara* (qara) ‘czarny’ i irańskiego *mych* (mīh) ‘gwoździec’ jest błędna.

Poniżej chciałbym wskazać na kilka ciekawych wyrazów oraz także błędów autora i nieścisłości wydawców. *Uzan-Ada* (s. 6), prawidłowo *Uzun-Ada* (w wydaniu ros. prawidłowo); *udajczy* ‘generałowie-adiutanci’ (s. 6), to ciekawy tytuł, pochodzący od *xudaychi* (*O’zbek tilining izohli lug’ati*, t. II, 264), oznaczający osobę na służbie religijnej, a zatem znaczenie podane przez Grąbczewskiego jest dość odległe; *Sadyrdyn Chodża Iszan Szamsutdin Chodża Iszanow* (s. 11) to dwie osoby, *Sadyr Chodża Iszan* (jak w wydaniu ros., choć *Sadyrdyn* występuje też w pol. wydaniach, np. z roku 2010, s. 490) i *Szamsutdin Chodża Iszanow*; *Isfajram* (s. 11) to dziwna forma nazwy rzeki *Isfara*; *iczfeliksi* (s. 12) powinno być *iczkiliksi* (< kir. *Ickilik*, termin oznaczający południowych, dosł. ‘wewnętrznych’ Kirgizów, obok *Oj Qanat* ‘Prawe Skrzydło’ i *Sol Qanat* ‘Lewe Skrzydło’); *najmeński Ir Daulet* (s. 12), to z pewnością błąd w miejsce *najmański* (< *Najman*), a skoro był nim Kirgiz, to powinno być *Er Dölor*; wydaje się, że nazwa rodu *Najszak* (s. 17) również powinna być poprawiona na *Najman*, gdyż takiego rodu kirgiskiego nie ma (rosyjska litera sz może być podobna w piśmie odręcznym do m, a k do n); ros. *Garm* niepotrzebnie oddane jako *Harm* (s. 19), ponieważ jest to tadżyckie *garm* ‘ciepły; gorący’; *Iszan Kula* (s. 23) powinno być

³ Znaczenia podane przez autora recenzji.

Iszan Kul lub raczej *Iszankul* (jak w wydaniu rosyjskim), a podobnie *kazi Raisa* (s. 35) powinno mieć postać *kazi Rais* (jak w wydaniu rosyjskim), ponieważ są to formy w mianowniku.

Jeśli redaktorzy poprawiają *Iszyg-aka-baszy* (s. 35) na *Iszyk-aka-baszy* należałoby poprawić to jeszcze dokładniej, a mianowicie na *Eszyk-aka-baszy* ‘naczelny odźwierny’. Nie jestem przekonany do poprawki Siemionowa, na podstawie której redaktorzy piszą imię i tytuł *Czirach-agasi* jako *Czuchra-agasi* (s. 35), gdyż ten pierwszy mógłby oznaczać ‘latarnik; posługacz od świece’.

Podsumowując, polecam wszystkim tę bardzo ciekawą publikację. Autorom należy się pochwała za staranne przygotowanie, wprowadzenie, wiele cennych przypisów, a tłumaczowi za bardzo dobry przekład na język polski, choć dla orientalisty pozostawia ona wiele niedosytu w warstwie językowej orientalnej. Mamy sporo źródeł do onomastyki Azji Środkowej, od literatury klasycznej poczynając, jak historię *Tarich-i Raszidi* Mirzy Muhammada Haidara Duglata, *Baburnama* Babura (dzieło autobiograficzne z gatunku dziennika podróży, jakbyśmy dziś powiedzieli), znakomite mapy Aurela Steina z początku XX w. i wreszcie naukowe opracowanie toponomastyczne Gunnara Jar-ringa, *Central Asian Turkic Place-Names*. Dziennik Bronisława Grąbczewskiego z lat 1889–1890 wart jest osobnego, szczegółowego opracowania orientalistycznego.

Z RUCHU NAUKOWEGO NA POLU ORIENTALISTYKI

WYJAZDY ZAGRANICZNE POLSKICH ORIENTALISTÓW

W dn. 02.07.2017 r. prof. dr hab. Marzenna Czerniak-Drożdżowicz (Zakład Języków i Kultur Indii i Azji Południowej, Instytut Orientalistyczny UJ) odwiedziła Uniwersytet w Heidelbergu (Südasiens-Institut), gdzie wzięła udział w zajęciach poświęconych lekturze sanskryckich tekstów religijnych oraz wygłosiła wykład pt. *Cōla Temples and Bronzes in the Context of the History and Culture of Tamilnadu*.

*

W dn. 3–9.07.2017 r. dr hab. Agnieszka Kuczkiewicz-Fraś (Zakład Azji Południowej, Katedra Azji Południowej i Wschodniej, Instytut Bliskiego i Dalekiego Wschodu UJ) przebywała na Uniwersytecie Marcina Lutera w Halle i Wittenberdze w Niemczech, gdzie wygłosiła cykl wykładów poświęconych problematyce migracji i diaspory południowoindyjskiej. Pobyt został zrealizowany w ramach programu Erasmus+ Staff Mobility for Teaching.

*

W dn. 4–7.07.2017 r. dr Paulina Niechciał (Katedra Porównawczych Studiów Cywilizacji UJ) uczestniczyła w odbywającej się w Lozannie 34 konferencji „International Society for the Sociology of Religion: Religion, Cooperation, and Conflict in Diverse Societies”, podczas której wygłosiła referat zatytułowany *An Ancient Religion in a New Context: Zoroastrian Migrants in North America*. Organizatorami konferencji było ISSR oraz Uniwersytet w Lozannie.

*

W dn. 7.07.2017 r. prof. dr hab. Barbara Michalak-Pikulska (Katedra Arabistyki IO UJ) wzięła udział w międzynarodowej konferencji „Translation in Education” w Malang w Indonezji, podczas której wygłosiła referat pt. *Arabic Literature in Poland – Translations and Studies*.

*

Dr hab. Arkadiusz Jabłoński, prof. UAM (Zakład Sinologii, Katedra Orientalistyki UAM), w dn. 8–9.7.2017 r. przebywał w Tokio, gdzie uczestniczył w zorganizowanej przez National Institute of Japanese Language and Linguistics konferencji „10th International Conference on Practical Linguistics of Japanese”. Podczas obrad wygłosił referat pt. *Gengobunruini teki shita bunpōsetsumei’o mezashite. Kōchakugono nihongoto kussetugo no bogowasha (Towards Grammar Explanation Adjusted to Language Classification. Agglutinative Japanese and Fusional Language Speakers)*. W trakcie pobytu w Japonii, na zaproszenie japońskiego uniwersytetu Tokyo University of Foreign Studies, wygłosił także wykład *Gengobunruini teki shita bunpō setsumei’o mezashite. Kōchakugono nihongoto kussetugo no bogowasha (Ku opisowi gramatycznemu dostosowanemu do klasyfikacji języka. Aglutynacyjny japoński a użytkownik języka fizyjnego)*.

*

Dr Monika Stępień (Zakład Hebraistyki, Wydział Orientalistyczny UW) w dn. 10–12.07.2017 r. przebywała w Edynburgu, gdzie uczestniczyła w międzynarodowej konferencji „Jews on the Move: Exploring the Movement of Jews, Objects, Texts, and Ideas in Space and Time”, podczas której wygłosiła referat zatytułowany *The Return of Polish Jews to Their Hometowns in Light of Personal Accounts*.

*

W dn. 10–19.07.2017 r. dr Monika Browarczyk (Zakład Azji Południowej KO UAM) wzięła udział w odbywających się w Bansko w Bułgarii warsztatach „Modern Hindi Translation Workshop”. Podczas zorganizowanych przez Uniwersytet Sofijski warsztatów poprowadziła dwie sesje tłumaczeniowe z fragmentami autobiografii Maitreyi Pushpy i Ramniki Gupty.

*

Podczas pobytu naukowego w Indiach w lipcu 2017 r. dr Thupten Kunga Chashab (Zakład Turkologii i Ludów Azji Środkowej WO UW) wygłosił cztery wykłady w College for Higher Tibetan Studies w Sarah, Dharamsala: w dn. 11.07.2017 r. wykład zatytułowany *On the First Part of the Text „A messenger of Yogi” by the Last Rin spungs Ruler Ngag dbang ’jig grags: Explanation on the Guide to Shambhala*; w dn. 14.07.2017 r. wykład pt. *On the Second Part of the Text „A messenger of Yogi” by the Last Rin spungs Ruler Ngag dbang ’jig grags: The Life of Author Himself and His Father*; w dn. 18.07.2017 r. wykład pt. *Some Observations on Historical Study of Tibet „Bod ljongs kyi lo rgyus go bab dpyad zhib stod cha”, vol. 1, Comments and Remarks on Self Contradiction*; a w dn. 21.07.2017 r. wykład na temat *Personal Experience in Teaching Tibetan Language and Its Standardization*. Z kolei dla studentów Institute of Buddhist Dialectics w Dharamsali dr Thupten Kunga Chashab wygłosił wykład w dn. 19.07.2017 r. pt. *Twelve Years of Personal Experiences While Studying in the Institute and Personal Academic Career*.

*

W dn. 20–21.07.17 r. podczas międzynarodowej konferencji „The Buddha’s Words: International Conference on the Study of the Mongolian Kanjur” w Ulan Bator referaty wygłosili dr hab. Agata Bareja-Starzyńska (ZTiLAŚ WO UW): *Preliminary Notes on the Mongolian Manuscript of „Yekede tonilyayči” (Tib. Thar pa chen po) from 1708* i mgr Byambaa Ragchaa (ZTiLAŚ WO UW): *Special Customs and Scriptures of the Mongols Concerning the Kanjur* (po mongolsku).

*

Prof. dr hab. Danuta Stasik (Katedra Azji Południowej WO UW) w trakcie międzynarodowych warsztatów „5th Braj Bhasha/Early Hindi Workshop”, zorganizowanych przez Uniwersytet Sofijski (Bansko 21–30.07.2017 r.), prowadziła dla jego uczestników cztery sesje-wykłady nt. XVI-wiecznego poematu *Rāmlālānahachū* Tulsīdāsa.

*

W dn. 31.07–3.08.2017 r. w Nigerii na Uniwersytecie w Abu Zarii (Department of African Languages and Cultures) odbyła się międzynarodowa konferencja pt. „The Hausa Nation: Past, Present and Future”. Podczas obrad konferencji, pod nieobecność prelegentki, został odczytany referat prof. dr hab. Niny Pawlak (Katedra Języków i Kultur Afryki WO UW). Tytuł referatu brzmiał *Concept of the Hausa Nation in Ethnolinguistic Perspective*.

*

W San Antonio w Teksasie, w dn. 31.07–4.08.2017 r. miała miejsce międzynarodowa konferencja „International Conference on Historical Linguistics”. W jej obradach uczestniczył dr hab. Krzysztof Stroński, prof. UAM (Zakład Azji Południowej KO UAM), który przedstawił referat *On the Syntax of Non-finite Constructoins in Early New-Indo-Aryan*.

*

W dn. 12.06–11.07. 2017 r. mgr Piotr Bachtin (Zakład Iranistyki WO UW) przebywał na miesięcznym pobycie naukowo-badawczym na Uniwersytecie Fryderyka Wilhelma w Bonn. Pobyt zorganizowany został w ramach polsko-niemieckiej umowy bilateralnej. Opiekunem naukowym w Bonn była dr Jasmin Khosravie.

*

Dr hab. Marek Baraniak (Zakład Hebraistyki WO UW) w dn. 3–5.08.2017 r. uczestniczył w międzynarodowej konferencji „Responsible Exegesis of Song of Songs” na Uniwersytecie Humboldta w Berlinie, gdzie wygłosił referat pt. *The Methods and Techniques of the Tragumic Exegesis of the Song of Songs*.

*

W dn. 6–10.08.2017 r. na Uniwersytecie Hebrajskim w Jerozolimie odbył się kongres „17th World Congress of Jewish Studies”. W konferencji uczestniczyli pracownicy Zakładu Hebraistyki WO UW. Dr hab., prof. UW Shoshana Ronen wygłosiła referat pt. *Tadeusz Różewicz: A Survivor, A Witness and An Observer of the Holocaust*, a dr hab., prof. UW Izabela Jaruzelska-Eph'ál wystąpiła z referatem zatytułowanym *The Exercise of Power and Royal Legitimacy in the Ancient Near East: The Case of Justice*.

*

W dn. 28.08–01.09.2017 r. w Chicago odbywał się „10th International Congress of Hittitology”. Zakład Wschodu Satrozynnego WO UW reprezentowali: Prof. dr hab. Piotr Taracha z referatem *The Stormgod vs. Telipinu, or: The Early (City-)States in North-Central Anatolia*; dr Rostislav Oreshko z wystąpieniem zatytułowanym *To Hell with the 'Divine Earth-Road'!? A Reconsideration of the Meaning of ^{DKASKAL.KUR}* oraz dr Adam Kryszewski, który wygłosił referat pt. *The Hittite Categorization of Space and Place. Geographical Identifiers*.

*

W dn. 30.08–2.09.2017 r. dr hab., prof. UAM Arkadiusz Jabłoński (Zakład Sinologii KO UAM), podczas odbywającej się na Uniwersytecie Lizbońskim konferencji „The 15th International Conference of the EAJIS” wygłosił referat zatytułowany *Case Drop as a Gradable Phenomenon in Nominal Units of Japanese*.

*

W sierpniu i wrześniu 2017 r. dr Arkadiusz Płonka (Katedra Arabistyki IO UJ) prowadził dialektologiczne badania w Libanie, w miejscowości Kfar Shima.

*

Dr hab. Agata S. Nalborczyk (Zakład Islamu Europejskiego WO UW) wygłosiła referat zatytułowany *Muslims in Europa – Klischees und Tatsachen* na międzynarodowej konferencji „...und ihr habt mich (nicht) aufgenommen. Die Flüchtenden und die Kirchen” Symposium des Post Netzwerks (Teologická fakulta Jihočeské univerzity), która odbyła się na Uniwersytecie Południowoczeskim w Czeskich Budziejowicach w dn. 3–6.09.2017 r.

*

W dn. 7–8.09.2017 r. prof. dr hab. Nina Pawlak (Katedra Języków i Kultur Afryki WO UW) uczestniczyła w międzynarodowej konferencji „9th Biennial International Colloquium on the Chadic Languages” w Villejuif we Francji, gdzie przedstawiła referat pt. *Semantic-pragmatic Context of Gender Assignment in Hausa*.

*

W dniach 8.09–20.10.2017 r. dr Magdalena Zawrotna (Katedra Arabistyki IO UJ) prowadziła badania terenowe w Kairze w ramach realizacji projektu *Patterns, Functions and Social Perception of Arabic-English Code-switching in Egypt (Struktura, funkcje i społeczna percepcja arabsko-angielskiego przełączania kodów w Egipcie)*. Kierownikiem projektu była dr Małgorzata Książ z Katedry Porównawczych Studiów Cywilizacji UJ.

*

Dr hab. Krzysztof Stroński, prof. UAM (Zakład Azji Południowej KO UAM) wygłosił referat *Non-finites in Early New Indo-Aryan: A Multi-layered Diachronic Analysis* podczas zorganizowanego w Zurychu w dn. 10–13.9.2017 r. zjazdu „Societas Linguistica Europea Meeting”.

*

W dn. 11–16.09.2018 r. w Chorwacji odbyła się konferencja „8th Dubrovnik International Conference on the Sanskrit Epics and Puranas”. W obradach udział wzięli dr hab. Sven Sellmer (Zakład Azji Południowej KO UAM), który wygłosił referat pt. *Two Oceans of Verses: The Ślokas of the Mahābhārata and the Kathāsaritsāgara*.

*

W dn. 12–14.09.2017 r. mgr Mariola Abkowicz (Zakład Hebraistyki, Arameistyki i Karaimoznawstwa KSA UAM) uczestniczyła w 5. Międzynarodowej Konferencji „Sredniewiekowaja istorija Dieszt-i Kurpczaka” (Средневековая история Дешт-и Кыпчака) w Astanie w Kazachstanie, gdzie wygłosiła referat pt. *Polskije karaimy – nastojaszczyje i proszloje* (Польские карaimы – настоящее и прошлое).

*

W dn. 15–16.09.2017 r. dr hab. Yousef Sh’hadeh (Katedra Arabistyki IO UJ) uczestniczył w międzynarodowej konferencji „Geographies of Arab and Muslim Identity through the Eyes of Travelers”, która odbyła się w Bukareszcie w Rumunii. Podczas obrad wygłosił referat pt. *A Journey of Ġāda as-Sammān or How the Body Becomes a Suitcase*.

*

W dn. 15–16.09.2017 r. podczas odbywającej się w Ayutthaya w Tajlandii konferencji naukowej „Buddhism in the Digital Era” zorganizowanej przez Uniwersytet Mahachulalongkornrajavidyalaya jako guest speaker wystąpiła dr hab. Joanna Grela (Katedra Porównawczych Studiów Cywilizacji UJ) i wygłosiła prelekcję zatytułowaną *Is There Still a Place for Human Teachers in Buddhism of the Digital Era?*

*

W dn. 16–17.09.2017 r. prof. dr hab. Anna Krasnowolska (Zakład Iranistyki IO UJ) oraz dr Sylwia Surdykowska i dr Mirosław Michałak (Zakład Iranistyki WO UW) wzięli udział w zorganizowanym w Sofii międzynarodowym zjeździe iranistów z Europy Środkowej i Bałkanów. Podczas zjazdu prof. dr hab. Anna Krasnowolska wygłosiła referat pt. *Studia iranistyczne na Uniwersytecie Jagiellońskim w Krakowie*, dr Sylwia Surdykowska wystąpiła z prelekcją zatytułowaną *Studia iranistyczne w Warszawie*, a dr Mirosław Michałak przedstawił referat *Studia nad perską literaturą i studia tłumaczeniowe w Warszawie*. Wszystkie referaty zostały wygłoszone w języku perskim.

*

Mgr Anna Sulimowicz (Zakład Turkologii i Ludów Azji Środkowej WO UW) wygłosiła wykład pt. *Crimean Caraim Manuscripts* w ramach cyklu *Colloquia Philologiae Turicae et Orientalis* w Instytucie Sławistyki, Turkologii i Studiów Wokółbałtyckich Uniwersytetu Jana Gutenberga w Moguncji w dn. 20.06.2017 r.

*

Dr Beata Wójtowicz (Katedra Języków i Kultur Afryki WO UW) w dn. 19–21.09.2017 r. przebywała w Lejdzie, gdzie uczestniczyła w zorganizowanej przez The Dutch Language Institute konferencji „eLex Electronic Lexicography in the 21st Century” i wygłosiła referat pt. *Evaluating HCS as a Source of Dictionary Data*.

*

W dn. 26.09.2017 r. dr Rostislav Oreshko (Zakład Wschodu Starożytnego WO UW) wygłosił wykład *Language of Troy: Anatolian, Etruscan or... a Balkan Language?* na Uniwersytecie w Lejdzie.

*

Dr hab. Joanna Jurewicz, prof. UW (Katedra Azji Południowej WO UW) wzięła udział w seminarium „Japanese and Cross-cultural Philosophy Meeting: A Dialogue about Assumptions”, zorganizowanym przez University College Utrecht w dn. 28–29.09.2017 r., a sponosorowanym przez Toshiba International Foundation (TIFO). Prof. Joanna Jurewicz wystąpiła w panelu *How do Concepts Help Us Know Reality? (What Are Concepts? What is Their Relation to What is Fundamentally Real? What is Rationality?)*.

*

Podczas międzynarodowej konferencji „Mongolian Buddhism” zorganizowanej na Uniwersytecie Kalifornijskim w Berkeley w dn. 28.09–30.09.17 r. dr hab. Agata Bareja-Starzyńska (Zakład Turkologii i Ludów Azji Środkowej WO UW) wygłosiła referat *First Khalkha Jetsundampa Zanabazar, the Khalkha Zaya Pandita Luvanprinlei and Lamyn Gegeen’s Reverential Prayers (Tib. gsol ‘debs) and Their Significance*.

*

W dn. 29–30.09.2017 r. dr Magdalena Pycińska (Zakład Izraela i Lewantu IBiDW UJ) wzięła udział w konferencji „Identity Studies ‘17 / II. International Interdisciplinary Conference on Identity and Philosophy of the Self” zorganizowanej przez DAKAM (Eastern Mediterranean Academic Research Center) oraz BILSAS (Science, Art, Sport Productions) w Stambule, gdzie wygłosiła referat pt. *Local/International Politics and the Expression of Palestinian Identity*.

*

W dn. 29–30.09.2017 r. mgr Anna Klingofer-Szostakowska (Zakład Hebraistyki WO UW) uczestniczyła w konferencji „International Interdisciplinary Doctoral Conference” zorganizowanej przez Romanian Association of Young Scholars (RAYS) na Uniwersytecie Bukareszteńskim, gdzie wygłosiła referat pt. *From Fantasy to Reality and Back Again. Images of Tel Aviv in Israeli Speculative Fiction*.

*

Podczas międzynarodowego kongresu „2nd International Contemporary Educational Research Congress” w Muğli w dn. 28.09–1.10.017 r. dr Kamila Stanek (Zakład Turkologii i Ludów Azji Środkowej WO UW) wygłosiła referat (w języku tureckim): *The Role of Proverbs in Foreign Language Teaching – Moral Values Preserved in The Turkish Language*.

*

We wrześniu 2017 r. dr Iga Rutkowska (Zakład Japonistyki KO UAM), w ramach stypendium Fundacji im. Takashimy, przebywała na Wydziale Literatury Uniwersytetu Tokijskiego.

*

Podczas zorganizowanych w Bahrajnie w dn. 17.10.2017 r. „23. Cultural Season in Abdelrahman Kanoo Cultural Center” prof. dr hab. Barbara Michalak-Pikulska (Katedra Arabistyki IO UJ) wygłosiła referat zatytułowany *Arabic Studies in Poland*. W dn. 23.10.2017 r. prof. dr hab. Michalak-Pikulska gościła w Cultural Eissa Center w Bahrajnie, gdzie przedstawiła referat pt. *Image of Gulf Society as Reflected in Novel by Kuwait Author Sa’ud as-Sana’usi “Saqi Bamboo”*.

*

W dn. 26–28.10.2017 r. prof. dr hab. Henryk Jankowski (Zakład Turkologii, Mongolistyki i Koreanistyki KSA UAM) uczestniczył w konferencji „Actual Problems of the Kazakh Language and Turkology: Spiritual Modernization in the 21st Century”, zorganizowanej przez Uniwersytet Nazarbajewa w Astanie, na której przedstawił referat *Towards a New Curriculum for Kazakh*.

*

Podczas International Aksaray Symposium w Aksaray w dn. 26–28.10.2017 r. dr Kamila Stanek (Zakład Turkologii i Ludów Azji Środkowej WO UW) wygłosiła referat: *Conceptualization of Body Parts in the Idioms of Aksaray Province*.

*

W dn. 26–27.10.2017 r. prof. dr hab. Marzenna Czerniak-Drożdżowicz (Zakład Języków i Kultur Indii i Azji Południowej IO UJ), na zaproszenie Convegno e Assemblée dei Soci dell’Associazione Italiana di Studi Sanscriti (AISS) wzięła udział w zorganizowanej w Rzymie międzynarodowej konferencji naukowej „L’India e l’incontro con l’altro”, podczas której wygłosiła referat *Śrīraṅgam in the Religious Geography and in the Written Sources – Few Observations*.

*

Dr Beata Bochorodycz (Zakład Japonistyki KO UAM) w okresie październik–listopad 2017 r. przebywała jako badacz wizytujący na Uniwersytecie Londyńskim w School of Oriental and African Studies, gdzie w dn. 22.11.2017 r. wygłosiła wykład otwarty pt. *Denuclear Movement in the Post-Fukushima Japan: The Old, The New and the Common Citizens*.

*

W dn. 3–5.11.2017 r. dr hab. Agata Bareja-Starzyńska (Zakład Turkologii i Ludów Azji Środkowej WO UW) brała udział w Międzynarodowej Konferencji Mongolistycznej w Pekinie w Minzu University z referatem: *Notes on Zaya Pandita's Oirat Translation of „Nayiman mingyan-tu orošibo”*.

*

Dr hab. Piotr Balcerowicz, prof. UW (Katedra Azji Południowej WO UW), na odbywającej się w dn. 3–6.11.2017 r. w Indiach (Shravanabelagola) „Prakrit International Conference” przedstawił referat: *A Note on the Oeuvre of the ‘Collective Thinker’ Kundakunda*.

*

W dn. 07.11.2017 r. prof. dr hab. Henryk Jankowski (Zakład Turkologii, Mongolistyki i Koreanistyki KSA UAM) na zaproszenie Instytutu Sławistyki, Turkologii i Bałtystyki Uniwersytetu im. Jana Gutenberga w Moguncji w Niemczech wygłosił wykład *NW Turkic: Vitality, Vegetation and Mortality*.

*

W dn. 7–8.11.2017 r. dr hab. Agata Bareja-Starzyńska (Zakład Turkologii i Ludów Azji Środkowej WO UW) uczestniczyła w międzynarodowej konferencji „The 1st Workshop of International Cooperative Project ‘Analyzing Historic Photographs of Foreign Missionaries and Expeditions to Mongolia’” zorganizowanej w National Museum of Ethnology (MINPAKU) w Osace, gdzie wystąpiła z referatem pt.: *Photographic Documentation of Poles’ Visits to Mongolia in the Early 20th Century*.

*

Podczas konferencji „Tarihi Ve Kültürel Mirası Araştırma Merkezi Hütka Kültürel Bellek” na Uniwersytecie Hacettepe w Ankarze w dn. 7–9.11.2017 r. dr Kamila Stanek (Zakład Turkologii i Ludów Azji Środkowej WO UW) wygłosiła referat: *The Culture Living in a Language – Concept of ‘Frugality’ in Language and Culture on the Example of Turkish and Polish Proverbs*.

*

W dn. 9–10.11.2017 r. prof. dr hab. Marek Dziekan (Katedra Bliskiego Wschodu i Północnej Afryki UŁ) przebywał w Kazachstanie. Podczas swojego pobytu, w dn. 9.11.2017 r. wziął udział w seminarium naukowym towarzyszącym wystawie „Tradition and Contemporaneity of Tatars – Polish Muslims” wygłaszając referat *Litieraturnaja kultura polsko-litowskich tatar* (Литературная культура польско-литовских татар). Wystawa i seminarium zostały zorganizowane przy współpracy Ambasady RP i Uniwersytetu Kazguu w Astanie. W drugim dniu wizyty prof. Dziekan wygłosił wykład *Arabistika i islamowiedzenie w Polsce – istoria, ljudi, issledowanija* (Арабистика и исламоведение в Польше – история, люди, исследования) na Euroazjatyckim Uniwersytecie Państwowym im. L. Gumilowa.

*

Podczas międzynarodowego kongresu „International Congress of The Turkish Speaking World” w Ankarze w dn. 13–16.11.2017 r. dr Kamila Stanek (Zakład Turkologii i Ludów Azji Środkowej WO UW) wygłosiła referat (w języku tureckim): *The Linguistic Image of Knowledge and Wisdom Concepts Preserved in Turkish Proverbs and Compared with their Polish Meaning Equivalents*.

*

W dniach 15–27.11.2017 r. prof. dr hab. Ewa Pałasz-Rutkowska (Katedra Japonistyki WO UW) przebywała w Tokio w ramach realizacji grantu NCN (GR-5206). Na zaproszenie Uniwersytetu Międzynarodowego Josai wzięła udział w seminarium Instytutu Europy Środkowej

i wygłosiła wykład na temat *Dainiji sekai taisengo no Pōrando-Nihon kankei. Kokkō kaifuku nado no shomondai* (Stosunki Polski z Japonią po II wojnie światowej. Problem wznowienia stosunków oficjalnych i inne wybrane problemy). Prof. Pałasz-Rutkowska kontynuowała badania na temat historii powojennych stosunków polsko-japońskich, przeprowadziła też konsultacje z historykami oraz rozmowy z dyplomatami i przedstawicielami Japonii.

*

W dn. 21.11.2017 r. na Wydziale Literatury i Nauk Humanistycznych Uniwersytetu Teherańskiego odbyła się międzynarodowa polsko-irańska konferencja z okazji 75. rocznicy przybycia uchodźców polskich do Iranu „The International Conference on Cultural Talks between Iran and Poland – In Quest of a Second Home. 75th Anniversary of the Polish Exodus to Iran”. Wzięło w niej udział pięcioro iranistów z referatami w języku perskim. Zakład Iranistyki Instytutu Orientalistyki UJ reprezentowali: Prof. dr hab. Anna Krasnowolska z wystąpieniem pt. *Teheran w oczach Polaków okresu II wojny światowej*, dr Renata Rusek-Kowalska z wystąpieniem zatytułowanym *Z „Innego świata” do „Cudu w Isfahanie”*. *Wspomnienia polskich uchodźców w Iranie, ocalałych z sowieckich gulagów* oraz dr Mateusz Kłagisz z referatem *Polscy wychodźcy w Iranie w propagandzie PRL-u*. Anglojęzyczny referat nieobecnej na konferencji dr hab. Kingi Paraskiewicz z Zakładu Iranistyki IO UJ odczytał w imieniu autorki dr Mateusz Kłagisz. Zakład Iranistyki WO UW reprezentowali dr Stanisław Jaśkowski z referatem *Profesor Franciszek Machalski a wpływy polskie w przemyśle perskim* oraz Ivonna Nowicka z wystąpieniem *Czy polscy ‘Isfahańczycy’ znali język perski? Kontakty polskich uchodźców w Isfahanie z obywatelami irańskim na podstawie Biuletynu ‘MY’*. Program pobytu polskich iranistów obejmował ponadto spotkania z dyrekcjami Fundacji Iranistycznej *Bonjad-e Iranszenasi* i zajmującej się dydaktyką języka perskiego Fundacji im. Sa’diego *Bonjad-e Sa’di* oraz nadawaną na żywo w internetowym radiu rozmowę poświęconą problemom i perspektywom iranistyki polskiej w Domu Książki *Chane-je Ketab*, którą prowadził specjalista ds. historii i kultury polskiej Alireza Doulatzahi, a także wizytę na polskim cmentarzu wojennym w dzielnicy Dulab w Teheranie.

*

W dn. 21.11.2017 r. dr Joanna Guzik (Zakład Japonii IBiDW UJ) wzięła udział w odbywającym się w Brukseli symposium „The 8th Kobe University Brussels European Centre Symposium. EU-Japan Initiative for Excellence – Strategic Research Partnership in Medicine, Biotechnology and Social Sciences”. Podczas zorganizowanej przez Uniwersytet Kobe i Vrije Universiteit w Brukseli konferencji dr Guzik wygłosiła referat pt. *Polish Government Migrant Policy since 2015: Issues to be Solved*.

*

W dn. 24.11.2017 r. prof. dr hab. Henryk Jankowski (Zakład Turkologii, Mongolistyki i Koreanistyki KSA UAM) uczestniczył w konferencji „100-lecie Alasz: Ruch oświecenia w świecie turkijskim” (100. Yılında Alaş: Türk Dünyasında Aydınlanma Hareketleri), podczas której wygłosił wykład *Ahmet Baytursınılı ve Edebiyat Kuramı* (*Ahmet Baytursınılı i teoria literatury*). Konferencja została zorganizowana przez Turecki Instytut Historyczny (Türk Tarih Kurumu), Uniwersytet Gazi w Ankarze i Uniwersytet al-Farabiego w Ałmatach w Kazachstanie.

*

W dn. 24.11.2017 r. dr Artur Skorek (Zakład Izraela i Lewantu IBiDW UJ) wziął udział w międzynarodowej konferencji „Middle East Studies ’17” zorganizowanej przez centrum badawcze DAKAM Eastern Mediterranean Academic Research Center w Stambule, gdzie wygłosił referat pt. *Geoeconomics versus Geopolitics. Gas Discoveries in the Eastern Mediterranean and the Arab-Israeli Conflict*.

*

W dn. 06.12.2017 r. dr hab. Agata Bareja-Starzyńska (Zakład Turkologii i Ludów Azji Środkowej WO UW) na zaproszenie Khyentse Center for Tibetan Buddhist Textual Scholarship gościła w Oddziale Kultury i Historii Indii i Tybetu (Abteilung für Kultur und Geschichte Indiens und Tibets) Uniwersytetu Hamburskiego, gdzie wygłosiła wykład pt. *On Abhidharma Literature in Mongolian*.

*

Dr Olga Barbasiewicz (Zakład Japonistyki IBiDW UJ) w dn. 07.12.2017 r. uczestniczyła w międzynarodowej konferencji „Image, History and Memory. Genealogies of Memory in Central and Eastern Europe” zorganizowanej przez Europejską Sieć Pamięć i Solidarności. Podczas konferencji dr Barbasiewicz wygłosiła referat pt. *Hidden Memory and Memorials. Remembering Korean Victims in Hiroshima*.

*

W dn. 15–16.12.2017 r. prof. dr hab. Iwona Kraska-Szlenk oraz dr Beata Wójtowicz z Katedry Języków i Kultur Afryki WO UW uczestniczyły w konferencji „Chaukidu” na Uniwersytecie w Dar es Salaam, gdzie zaprezentowały referat pt. *Swahili Component of Two Dictionary Projects*.

*

W dn. 15–17.12.2017 r. na Amerykańskim Uniwersytecie w Kairze odbyła się konferencja pt. „Approaches and Challenges in Arabic Language Pedagogy”. W jej obradach udział wzięli: dr hab. Przemysław Turek (Zakład Izraela i Lewantu IBiDW UJ), który wygłosił referat pt. *The Advantages and Disadvantages of Teaching the Arabic Language to the Native Speakers of Slavic Languages* oraz dr Karolina Rak (Zakład Krajów Zatoki Perskiej IBiDW UJ) z wystąpieniem zatytułowanym *Interactive Methods within the Classroom – A Polish Perspective of Teaching Arabic*.

*

Dr Monika Nowakowska (Katedra Azji Południowej WO UW) w trakcie organizowanych przez Institut für Kultur-und Geistesgeschichte Asiens (IKGA) w Wiedniu „SAPHALA workshop – South Asian Philosophy and Language” wygłosiła dla jego uczestników dwa wykłady: *From Permanent Phonemes to Words* i *The Natural Relation in Mīmāṃsā*. Warsztaty odbyły się w dn. 18–19.12.2017 r.

WIZYTY ZAGRANICZNYCH GOŚCI W POLSCE

W lipcu 2017 r. w ramach grantu (projekt: Frazeologia koreańskich przymiotników) Zakład Koreanistyki WO UW odwiedziła prof. Yoon Hwiwon z Republiki Korei.

*

W dn. 22.09.2017 r. Zakład Iranistyki WO UW odwiedził wiceprzewodniczący irańskiego parlamentu pan Ali Motahhari wraz z małżonką. Pan Motahhari spotkał się z wykładowcami i studentami Zakładu.

*

W dn. 02.10.2017 r. wykład inauguracyjny nowy rok akademicki w Instytucie Bliskiego i Dalekiego Wschodu UJ pt. *Nowy rodzaj obecności Chin w Azji Centralnej* wygłosił JE Ambasador RP w Mongolii dr Michał Łabenda.

*

Gościem Instytutu Orientalistyki UJ w dn. 3.10.2017 r. z okazji uroczystej inauguracji nowego roku akademickiego był ambasador Indii w Polsce Ajay Bisaria.

*

W dn. 4.10.2017 r. gościem Zakładu Iranistyki WO UW była irańska prawniczka, laureatka pokojowej nagrody Nobla pani Shirin Ebadi, która spotkała się z pracownikami Zakładu oraz wygłosiła wykład dla studentów.

*

W dn. 9.10.2017 r. w ramach współpracy z ARKO (Republika Korei) Zakład Koreanistyki WO UW gościł przedstawicielki tej organizacji – panią Miseon Song oraz panią Chinu Paek (International Exchange Department Manager).

*

W dn. 16.10.2017 r. Pracownia Studiów Kurdyjskich ZI IO UJ zorganizowała spotkanie z dr. Muhanadem Seloomem, dyrektorem Irackiego Centrum Studiów Strategicznych w Londynie, który wygłosił prelekcję pt. *The Independence Referendum of Iraqi Kurdistan: Drivers and Implications*.

*

W dn. 17.10.2017 r. w Bibliotece Jagiellońskiej odbyło się zorganizowane przez Instytut Bliskiego i Dalekiego Wschodu UJ spotkanie z japońskim artystą Tomohiro Higashikage pt. „My Works and Pop Culture”.

*

W dn. 19–20.10.2017 r. w Instytucie Bliskiego i Dalekiego Wschodu UJ odbyły się wykłady z serii „Lecture Series” zorganizowane w ramach współpracy IBiDW UJ z Kobe University Contemporary Japanese Culture and Society. Wykłady wygłosili goście z zagranicy: prof. Yoshihiko Shiratori pt. *Japanese University: Past and Present*, prof. Kiyomitsu Yui pt. *H.G. Wells and Nagai Kafu; Comparative Modernization Theories* oraz *Cultural Industry in the Age of Multiple Centers of Globalization. The Case of Relationship between Japan and Europe*, prof. Kiyomitsu Yui i Shin Okawachi pt. *Social Movements and Social Theory: in Case of Japanese Modern and Contemporary*, prof. Ken-ichi Yoshida pt. *The Story of Japanese Sake: Its History, Technology, and Art*, prof. Noriyuki Inoue pt. *Figure of the State in Some Japanese Novels: from the Nation-State to the New Order like the European Union*, prof. Noriyuki Inoue i Heeryo Koh pt. *The Status of Koreans in Japan on Constitutional Context*, prof. Masato Karashima pt. *Contemporary Japanese Cultural Diplomacy*.

*

W dn. 23.10.2017 r. w Zakładzie Języków i Kultur Indii i Azji Południowej IO UJ gościł dr. Ramaraghaviah Sathyanarayanan (EFEO, Pondicherry), który wygłosił wykład pt. *Is Śaiva and Smārta Prāyaścitta-s Similar to Each Other?*

*

W dn. 24.10.2017 r. w Instytucie Orientalistyki UJ odbył się wykład prof. dr. hab. Wenera Arnolda z Uniwersytetu w Heidelbergu pt. *The Arabic Dialects of the Christians in Turkey*.

*

W dn. 24 i 27.10.2017 r. Kim Ae-ran, uznana pisarka południowokoreańska odwiedziła Zakład Koreanistyki WO UW i wygłosiła dla studentów wykład *Gdzie jest moje miejsce? Przestrzeń życia człowieka w prozie koreańskiej*.

*

W dn. 16–18.11.2017 r. Zakład Wschodu Starożytnego WO UW odwiedził prof. Piotr Michałowski z Uniwersytetu Ann Arbor w Michigan i wygłosił trzy wykłady poświęcone językowi sumeryjskiemu.

*

W dn. 22.11.2017 r. w Zakładzie Języków i Kultur Indii i Azji Południowej IO UJ gościł prof. Herman Tieken z Uniwersytetu w Lejdzie, który wygłosił wykład pt. *Ruthless and Calculating: Lover, Wife and Prostitute*.

*

W dn. 30.11.2017 r. Pracownia Studiów Kurdyjskich IZ IO UJ gościła dr. J. Andrew Busha z New York University Abu Dhabi, który wygłosił wykład zatytułowany *Muslim Lovers and Non-Muslim Beloveds in Sorani Kurdish Poetry, 1820–1935*.

*

Katedra Języków i Kultur Afryki WO UW gościła prof. Lionela Posthumusa z Uniwersytetu w Johannesburgu, który w dn. 1–6.12.2017 r. poprowadził warsztaty pt. *Teaching Culture and Language* oraz wygłosił wykłady: *Short Course on Zulu I*, *Short Course on Zulu II*, *Developing Reading Skills in the Bantu Languages* i *Sociolinguistic Situation in the Republic of South Africa*.

KRONIKA NAUKOWA

Dr hab. Piotr Balcerowicz, prof. UW (Katedra Azji Południowej WO UW) wygłosił referat *Logic in Religious and Non-Religious Belief Systems* na odbywającym się w dn. 18–22.06.2017 r. na Uniwersytecie Warszawskim „The 2nd World Congress on Logic and Religion”, którego był także współorganizatorem.

*

W dn. 4–5.07.2017 r. mgr Małgorzata Lipska (Zakład Hebraistyki WO UW) uczestniczyła w międzynarodowym sympozjum „Giessen i inni – transdyscyplinarne nauczanie teatru”, podczas którego wystąpiła z referatem zatytułowanym *Teatrologia w Tel Awiwie i nie tylko – uwagi o szkolnictwie teatralnym w Izraelu*. Organizatorem sympozjum była Akademia Teatralna im. Aleksandra Zelwerowicza w Warszawie.

*

W dn. 11.07.2017 r. dr Iga Rutkowska (Zakład Japonistyki KO UAM) wygłosiła wykład *Matsuri – żywioł japońskich świąt* na Wydziale Informatyki i Kultury Ambasady Japonii.

*

W dn. 10–12.08.2017 r. na Uniwersytecie Jagiellońskim odbyła się międzynarodowa konferencja „Conference of Commission on the Middle East of the International Union of Anthropological and Ethnological Sciences (IUAES): Continuity and Change: Diaspora, Religion, Kinship, Food, Art and Architecture”. Konferencja zorganizowana została przez IUAES oraz Instytut Etologii i Antropologii Kultury UJ a podczas jej obrad referaty wygłosili przedstawiciele Zakładu Iranistyki IO UJ: Prof. dr hab. Anna Krasnowolska: *Tracking the Vanishing Old Tehran in Zoyā Pirzād’s Novel „Adat mikonim”* oraz dr Mateusz Kłagisz: *The Omar-košan Festival and Some Polish Parallel Observances*, a także dr Paulina Niechciał z Katedry Porównawczych Studiów Cywilizacji UJ: *Women in Zoroastrianism in the Contexts of Gender Relations in Iran* oraz dr Magdalena Rodziewicz z Zakładu Iranistyki WO UW: *The Phenomenon of „White Marriages” in Contemporary Iran – Legal Perspective*.

*

Podczas konferencji „14th Annual Session of the Warsaw East European Conference” zorganizowanej w Warszawie w dn. 10–13.07.2017 r. dr Shahla Kazimova (Zakład Turkologii i Ludów Azji Środkowej WO UW) wystąpiła z referatem: *The Emancipation of Women During the Soviet Period in Azerbaijan*.

*

Dr hab. Agata S. Nalborczyk (Zakład Islamu Europejskiego WO UW) w dn. 19.08.2017 r. wzięła udział w XIX Letniej Akademii Wiedzy o Tatarach, zorganizowanej przez Związek Tatarów Rzeczypospolitej Polskiej oraz Podlaskie Muzeum Kultury Ludowej w Białymstoku-Wasilkowie, i wygłosiła referat *Religia i tożsamość Tatarów WKL z punktu widzenia teorii religioznawczych*.

*

Dr Angelika Adamczyk (Zakład Hebraistyki WO UW) w dn. 11.09.2017 r. wystąpiła z referatem *Hebrew and Polish – Mutual Influences and Their Contribution in Creating a Polish Criminals’ Jargon* na międzynarodowej konferencji „6th Annual Conference of European Association of Israel Studies ‘Israeli Identities: Past, Present and Future’” zorganizowanej na Uniwersytecie Wrocławskim.

*

W dn. 14–16.09.2017 r. na Uniwersytecie Mikołaja Kopernika w Toruniu odbył się V Międzynarodowy Kongres Religioznawczy „Religie w dialogu kultur. Reformacja – dialog – kultura”. Zakład Islamu Europejskiego WO UW reprezentowały: Dr hab. Agata S. Nalborczyk z referatem *Islam i reforma/reformacja. Rola zachodnich ideologii oraz muzułmańskich myślicieli w Europie i Ameryce* oraz dr Marta Widy-Behiesse z referatem *Fikh mniejszości elementem rozwoju europejskiej mniejszości muzułmańskiej?* Referaty te zostały wygłoszone w Sekcji „Muzułmanie w Europie i Ameryce”, której przewodniczyła dr hab. Agata S. Nalborczyk. W kongresie wziął udział także dr hab. Roman Marcinkowski (Zakład Hebraistyki WO UW), który wygłosił referat pt. *Specyfika języka religijnego Miszny*.

*

W dn. 21–22.09.2017 r. na Uniwersytecie im. Adama Mickiewicza odbyło się „Fourth Inter-linguistic Symposium”. W symposium udział wzięła dr Maria Kurpaska (Zakład Sinologii KO UAM), która wygłosiła referat zatytułowany *The Effects of the Language Policy in China*.

*

Dr hab. Sven Sellmer (Zakład Azji Południowej KO UAM) w dn. 21–22.09.2017 r. uczestniczył w interdyscyplinarnej konferencji naukowej w Koninie „Zbliżenia. Językoznawstwo. Translatoryka. Literaturoznawstwo”, podczas której wygłosił referat zatytułowany *Sanskrycka terminologia hathajogiczna w polskim przekładzie*.

*

Dr Paulina Niechciał (Katedra Porównawczych Studiów Cywilizacji UJ) podczas III Zjazdu Polskiego Towarzystwa Kulturoznawczego „Kultury w ruchu. Migracje, transfery, epistemologie” wygłosiła referat pt. *Architektura jako narzędzie promowania nacjonalizmu w Republice Tadżykistanu w XXI w.* Spotkanie zorganizowane zostało przez PTK i Instytut Kulturoznawstwa UAM na Uniwersytecie im. Adama Mickiewicza w Poznaniu w dn. 21–23.09.2017 r.

*

Katedra Azji Południowej WO UW w dn. 21–23.09.2017 r., w salach starego BUW-u, zorganizowała konferencję międzynarodową „Journeys and Travellers, Routes and Destinations in Indian Literature and Art”, na której 30 uczestników – w tym 13 reprezentujących zagraniczne ośrodki naukowe – wystąpiło z referatami. Przedstawiciele KAP WO UW na konferencji wygłosili dziesięć referatów: dr hab. prof UW Joanna Jurewicz, *The Metaphor of Journey in the Early Indian Thought*; Magdalena Lipińska, *Exile, Journey into the Unknown, Unpredictable Destination – Fate of the Refugee in Arjun by Sunil Gangopadhyay*; dr Monika Nowakowska, *From Fire to Fire – the Life Journey of One Mīmāṃsaka, according to Śaṅkara-digvijaya*; dr Michał Panasiuk, *Train, Boat and Steamer – Talking about Body and Sādhana in Bengali Dehatattva Songs*; prof. dr hab. Danuta Stasik, *A Journey within a Journey: The Imaginary of Home(land) in Bhīṣma Sāhni’s Short Story ‘O Harāṃzāde’*; dr Aleksandra Turek, *A Journey through Marwar from the Perspective of a Camel*; dr Anna Trynkowska, *Miraculous Journeys in the Mahākāvya*; dr Justyna Wiśniewska-Singh, *Wanderings in the Mysterious Space (tilism) in Devakinandan Khatri’s Novel ‘Chandrakanta’*; dr Jakub Wilanowski-Hilchen, *(Post)colonial Homelands. Travels through North-East India in Anil Yādav’s Travelogue-reportage Vah bhī koī des hai maharāj*; dr Jacek Woźniak, *God as a Place of Destination. On the Urge to Go and Praise the Lord-(of the)-Place in Tirumaṅkaiyālvār’s ‘Periya tirumōli’*. W obradach konferencji udział wzięła także prof. dr hab. Marzenna Czerniak-Drożdżowicz (Zakład Języków i Kultur Indii i Azji Południowej IO UJ) i wygłosiła referat zatytułowany *Travelling to Vaiṅkuṅṭha, Crossing the Borders of Heaven*. Katedrę Orientalistyki UAM reprezentowały: dr Monika Browarczyk z referatem *Journeys, Transfers, Business Trips, and Political Marches in Hindi Autobiographies by Women* oraz mgr Justyna Kurowska *Inside Out – Journeys in Time and Space through the Other Worlds of Vinod Kumar Shukla’s Fantastic Novels*.

*

Dr Angelika Admczyk (Zakład Hebraistyki WO UW) w dn. 22.09.2017 r. podczas zorganizowanej na Uniwersytecie Adama Mickiewicza w Poznaniu międzynarodowej konferencji „4th

Interlinguistic Symposium: Rola języków międzynarodowych od epoki Zamenhofa po dzisiejszy wielokulturowy świat” wygłosiła referat pt. *Hebrew – a Jewish Lingua Franca*.

*

W dn. 5.10.2017 r. prof. dr hab. Ewa Pałasz-Rutkowska (Katedra Japonistyki WO UW) wygłosiła wykład *Dlaczego Polska i Japonia wznowiły stosunki w 1957 roku? Uwarunkowania polityczne* podczas otwarcia wystawy panelowej „Historia relacji japońsko-polskich” z okazji 60. rocznicy wznowienia stosunków między Polską a Japonią (Wydział Informacji i Kultury Japonii, Warszawa). Następnie opowiedziała o historii tej wystawy, za którą jest merytorycznie odpowiedzialna. Na prośbę Ambasad RP w Tokio i Japonii w Warszawie przygotowała scenariusz i treść plansz.

*

Dr Zuzanna Augustyniak (Katedra Języków i Kultur Afryki WO UW) podczas odbywającej się na Uniwersytecie Łódzkim w dn. 6–8.10.2017 r. konferencji „Kobiety wobec dominacji i opresji: perspektywa feministyczna / Women Against Domination and Oppression: Feminist Perspective” wygłosiła referat *Delegalizacja etiopskiego małżeństwa t’elefa*.

*

W dn. 16.10.2017 r. w Pałacu Staszica odbyła się „Sesja naukowa z okazji jubileuszu 65-lecia Komitetu Nauk Orientalistycznych PAN (1952–2017)”. Podczas sesji wygłoszono następujące referaty: prof. zw. dr hab. Marek Mejor (Pracownia Studiów nad Buddyzmem WO UW): *Z dziejów KNO PAN* (słowo wstępne); prof. zw. dr hab. Marek Dziekan (Katedra Bliskiego Wschodu i Północnej Afryki UŁ): *Dorobek wydawniczy Komitetu Nauk Orientalistycznych PAN w zakresie badań nad muzułmańskim Bliskim Wschodem*; prof. zw. dr hab. Jerzy Zdanowski (Krakowska Akademia im. A. Frycza Modrzewskiego): *Protestantyzm amerykański wobec religii orientalnych*; dr hab. Joanna Jurewicz, prof. UW (Katedra Azji Południowej WO UW): *O znaczeniu badań kognitywnych w orientalistyce*; dr hab. Agata Bareja-Starzyńska (Zakład Turkologii i Ludów Azji Środkowej WO UW): *Nowy czy stary mariaż: mongolistyka i tybetologia na UW w XXI w.*; prof. zw. dr hab. Marek Mejor (Pracownia Studiów nad Buddyzmem WO UW): *Sanskryt, sanskrytologia w Polsce w ostatnim ćwierćwieczu*.

*

W dn. 16–17.10.2017 r. w Instytucie Bliskiego i Dalekiego Wschodu UJ odbyła się konferencja „Pop-reality. Japan through the Eyes of Japanese, Japan through the Eyes of the World”. Specjalny wykład pt. *Changes in Power of Imagination in Japanese Anime after Year 1990* wygłosił prof. Chida Hiroyuki z Tokyuo Gakugei University. W obradach udział wzięli także pracownicy Zakładu Japonii IBiDW UJ: dr Paweł Dybała z referatem *Dajare – Japanese Word Plays in Manga* oraz dr Joanna Guzik z wystąpieniem pt. *Jack Campbell’s WWII Propaganda Poster Series TOKIO KID in the Context of American Orientalism*.

*

Podczas konferencji krajowej „Japonia w perspektywie transkulturalnej” zorganizowanej w Warszawie w ramach XI Dni Japonii w dn. 18.10.2017 r., prof. dr hab. Ewa Pałasz-Rutkowska (Katedra Japonistyki WO UW) wygłosiła referat *Kultura japońska w Polsce. Instytucje i miłośnicy. W 60. rocznicę wznowienia stosunków między Polską a Japonią*. W konferencji udział wzięła także dr Iga Rutkowska (Zakład Japonistyki KO UAM), która przedstawiła referat zatytułowany *Sobapisanie – rozmyślania o zuihitsu i kształceniu studentów*.

*

W dn. 19–20.10.2017 r. na Uniwersytecie Warszawskim odbyła się II Międzynarodowa Interdyscyplinarna Konferencja Naukowa „Antropologiczno-językowe wizerunki duszy w perspektywie międzykulturowej. Aksjosfera duszy – dusza w aksjosferze” zorganizowana przez Instytut Sławiastyki PAN i Wydział Orientalistyczny UW. Katedrę Azji Południowej WO UW reprezentowały: dr hab. Joanna Jurewicz, prof. UW z referatem *Dusza, karman i odpowiedzialność* oraz dr Monika Nowakowska z wystąpieniem zatytułowanym *To What Extent Is Human Soul a Moral Agent? A Human Being and Duty According to Indian Tradition of Mīmāṃsā*. W obradach uczestniczyli

także dr hab. Roman Marcinkowski (Zakład Hebraistyki WO UW), który wygłosił referat zatytułowany *Dusza w hebrajskich idiomach i powiedzeniach biblijnych*, dr Sylwia Surdykowska (Zakład Iranistyki WO UW) z referatem *Smutek w kulturze Iranu* oraz dr Shahla Kazimova (Zakład Turkologii i Ludów Azji Środkowej WO UW), która wystąpiła z referatem *Pojmowanie duszy w azerbejdżańskiej literaturze folklorystycznej*.

*

Dr hab. Roman Marcinkowski (Zakład Hebraistyki WO UW) uczestniczył w konferencji międzynarodowej „Translatio i historia idei”, która odbyła się na Uniwersytecie Warszawskim w dn. 19–21.10.2017 r. Podczas obrad konferencji wygłosił referat *Przekład tekstów religijnych judaizmu na przykładzie Miszny*.

*

W dn. 21.10.2017 r. odbyła się konferencja współorganizowana przez Instytut Bliskiego i Dalekiego Wschodu UJ „Oceania – Centre of the Pacific Rim”, której honorowym gościem był JE Ambasador Australii w Polsce Paul Wojciechowski.

*

W dniach 20–21.10.2017 r. w Warszawie odbyła się 3. międzynarodowe sympozjum „Polityka i społeczeństwo w świecie islamu” (Politics and Society in the Islamic World). Wydarzenie zostało zorganizowane przez Zakład Islamu Europejskiego WO UW, Katedrę Bliskiego Wschodu i Północnej Afryki Wydziału Studiów Międzynarodowych i Politologicznych UŁ oraz Pracownię Języka i Kultury Arabskiej Wydziału Filologicznego UMK, a udział w nim wzięli badacze z polskich i zagranicznych ośrodków naukowych. Katedrę Bliskiego Wschodu i Północnej Afryki UŁ reprezentowali: prof. dr hab. Marek Dziekan *Ku demokracji? Muzułmańska koncepcja ichtilafu*; dr hab., prof. UŁ Izabela Kończak *Dlaczego Rosjanki przyjmują islam?*; dr Dorota Woroniecka-Krzyżanowska *Between City and Camp? Towards Urban Sociology of Palestinian Refugee Camps in the Middle East*; oraz mgr Andrzej Stopczyński *Idee państwa i społeczeństwa w Abecadle islamu Musy Bigijewa*. Instytut Bliskiego i Dalekiego Wschodu UJ reprezentowali: dr hab. Przemysław Turek *Czy można „ucywiliwić” islam? Europejscy krytycy islamu i ich tez a zachodni pluralizm poglądów*; dr hab. Agnieszka Kuczkiewicz-Fraś *„Opuszczeni Pakistańczycy” w Bangladeszu – ofiary politycznych podziałów sprzed 70 lat*; dr Magdalena Pycińska *Palestyńskie doświadczenie kształtowania relacji pomiędzy polityką narodową a islamską tradycją religijną*, a także mgr Magdalena Piech *Świadomość i pamięć historyczna muzułmanów kaszmirskich w dobie nowoczesnych technologii*. Wydział Orientalistyczny UW reprezentowali: dr hab. Agata S. Nałborczyk *The Legal Status of Islam in the Netherlands*, dr Konrad Zasztowt *Situation of the Crimean Tatars in the mainland Ukraine. The case of Taurida – Crimean borderland* oraz dr Kamila Stanek *Wpływ polityki tureckiej na postawy religijne – kwestia języka wezwania na modlitwę – ezanu*, a także dr Marcin Krawczuk *Rękopisy amharskie w piśmie arabskim (ağām) jako świadectwo kultury literackiej muzułmanów etiopskich*. W konferencji udział wzięła także dr Magdalena Kubarek z Pracowni Języka i Kultury Arabskiej UMK (*Ġumāna Haddād – skandalistka, prowokatorka, buntownicza*) oraz dr Magdalena Lewicka (*Ar-Rihla w służbie An-Nahdy*). Instytut Orientalistyki UJ reprezentowała dr Anna Cieślewska z wystąpieniem pt. *‘Nasz Islam a islam migrantów’ – przemiany w religijności migrantów z Azji Centralnej w Federacji Rosyjskiej*, a Katedrę Studiów Azjatyckich UAM dr Andrzej Drozd z referatem *Znaczenie kultury Tatarów polsko-litewskich dla stosunków chrześcijańsko-muzułmańskich*.

*

Dr Monika Stępień (Zakład Hebraistyki WO UW) w dn. 23–25.10.2017 r. wzięła udział w odbywającej się w Warszawie konferencji „Analysing Jewish Europe Today: Perspectives from a New Generation”, podczas której wygłosiła referat pt. *The Return of Polish Jews to Their Hometowns in Light of Personal Accounts*.

*

W dn. 25–26.10.2017 r. dr hab. Marek Baraniak (Zakład Hebraistyki WO UW) wygłosił referat pt. *Crux interpretum 11QPs 151,3–4 from the Perspective of the Biblical and Semitic*

Rhetoric Analysis na „The 13th International Autumn Biblical Conference: The Dead Sea Scrolls Seventy Years Later. Manuscripts, Traditions, Interpretations, and Their Biblical Context”. Konferencja odbywała się na Katolickim Uniwersytecie w Lublinie.

*

W dniach 26–27.10.2017 r. dr hab. Grażyna Zajac (Katedra Turkologii IO UJ) brała udział w II Ogólnopolskiej Konferencji Naukowej „Komizm Historyczny” zorganizowanej na Wydziale Nauk Humanistycznych Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, gdzie wygłosiła referat *Komizm w „Ożenku poety” Ibrahima Şinasiego jako narzędzie kształtowania postaw społecznych*.

*

Mgr Agata Szepe (Zakład Hebraistyki WO UW) w dn. 14.11.2017 r. uczestniczyła na Uniwersytecie Warszawskim w 7. Międzynarodowej Studencko-Doktoranckiej Konferencji Judaistycznej, podczas której wystąpiła z referatem pt. *Współczesne izraelskie wycinankarstwo w świetle teorii aktora-sieci*.

*

W dn. 13.11.2017 r. w ramach obchodów 85-lecia orientalistyki na Uniwersytecie Warszawskim odbył się cykl dyskusji i debat z udziałem orientalistów. W spotkaniu *My, Orientaliści* udział wzięli prof. dr hab. Jolanta Sierakowska-Dyndo, prof. dr hab. Maria Krzysztof Byrski oraz prof. dr hab. Marek Mejor. W dyskusji *Jak Obcy z Obcym. Spotkanie z Innym w Egipcie, Mongolii, Japonii, Chinach i Afryce* uczestniczyli dr hab. Beata Kubiak Ho-Chi, dr hab. Hanna Rubinkowska, dr hab. Kamil Kuraskiewicz, dr Jan Rogala oraz dr Włodzimierz Cieciora. Oba spotkania poprowadzili dr Sylwia Surdykowska oraz Michał Kukawski redaktor naczelny działu zagranicznego magazynu „Twój Styl”. W ramach obchodów jubileuszu zorganizowano także panel dyskusyjny poświęcony tłumaczeniom „Przekład literacki z języków orientalnych”, w którym uczestniczyli dr hab., prof. UW Joanna Jurewicz oraz pani Barbara Słomka i pan Rafał Lisowski. Podczas spotkania „Orientaliści na rynku pracy” dyskutowali z kolei pani Agnieszka Jawor-Polak, pan Sergiusz Ślosarczyk oraz pani Agnieszka Zawadzka. Podczas obchodów, studenci warszawskiej orientalistyki (Wydziałowa Rada Doktorantów WO we współpracy z Interdyscyplinarnym Kołem Naukowym Doktorantów WO „Orientuj się!”) zaprezentowali stoiską jednostek Wydziału oraz zorganizowali grę terenową. Jubileusz zakończył się koncertem „Orientalne impresje” w wykonaniu Maria Pomianowska Ensemble.

*

W dn. 14–16.11.2017 r. w ramach obchodów 85. rocznicy orientalistyki na Uniwersytecie Warszawskim, Komitet Nauk Orientalistycznych Polskiej Akademii Nauk i Wydział Orientalistyczny UW zorganizował trzydniową międzynarodową konferencję „6th International Conference of Oriental Studies – Rare, Forgotten and Endangered Languages and Literatures”. Tematem wiodącym konferencji były języki i literatury rzadkie, zapomniane i zagrożone wyginięciem, należące do dziedzictwa światowego, a reprezentujące kultury różnych regionów Azji i Afryki: kręgu arabskiego, indyjskiego, sino-japońskiego, afrykańskiego, tureckiego, tybetańsko-mongolskiego i innych. Konferencja zgromadziła 43 prelegentów, w tym 17 z zagranicy, reprezentujących m.in. St. Petersburg State University, INALCO, Bavarian Academy of Sciences, University of Kansas, Council for the Development of Social Science Research in Africa, University of British Columbia, Károli Gáspár University, University of Szeged, Russian-Armenian University, Inner Mongolia Normal University, University of Michigan, National Research Tomsk State University, Bashkir State University, G.M. Akmulla Bashkir State Pedagogical University, Construction Bureau of Henan County, Center of Hellenistic Studies (C.H.S.), Washington D.C. Obrady zainicjowały referaty wygłoszone przez dwóch keynote speakerów: prof. Marka Turina z University of British Columbia na temat języków himalajskich i prof. Sozinho Matsinhe z Council for the Development of Social Science Research in Africa na temat języków afrykańskich. Podczas konferencji jedna sesja poświęcona była zagadnieniom języka ormiańsko-kipczackiego, tematu badawczego profesora Edwarda Tryjarskiego, honorowego członka KNO PAN, nestora polskich

orientalistów. Zaprezentowana została księga z pracami zebranymi profesora pt. *Armeno-Kipchak Studies. Collected Papers* wydana w serii „Prace Orientalistyczne” PAN, z udziałem finansowym PAN i Wydziału Orientalistycznego UW. W ramach konferencji odbyły się także Warsztaty Pism Orientalnych. Uczestnicy wzięli ponadto udział w sesji w j. angielskim „Oriental Studies Tomorrow” zainicjowanej prezentacją prof. Arienne M. Dwyer (University of Kansas) pt. *What Can the Digital Humanities Offer Oriental Studies?* oraz innych wydarzeniach jubileuszu. Podczas konferencji referaty wygłosili także prelegenci z polskich ośrodków: prof. dr hab. Edward Tryjarski (KNO PAN) *Przeszłość i przyszłość badań nad ormiańsko-kipczackim*; prof. dr hab. Ewa Siemiec-Gołaś (Katedra Turkologii IO UJ) *On Some Models of Compound Verbs in Armeno-Kipchak*; prof. dr hab. Henryk Jankowski (Zakład Turkologii, Mongolistyki i Koreanistyki KSA UAM) *Aval, evel, evvel Or How to Read and Transcribe Arabo-Persian Loanwords in Turkic Other Than Turkish and Its Satellites*; dr Andrzej Drozd (Zakład Turkologii KSA UAM) *Forgotten Piety: Emblem Prayers and Devotional Figures in the Tatar and Ottoman Culture*; prof. dr hab. Barbara Michalak-Pikulska (Katedra Arabistyki IO UJ) *Religious Aspects in the Poetry of Abū Muslim al-Bahlānī from Oman*; dr Sebastian Gadomski (Katedra Arabistyki IO UJ) *Muhammad Ibn Dāniyāl al-Mawṣilī – Arabic Aristophanes of Shadow Theatre*; dr Jamila Oueslati (Zakład Językznawstwa Stosowanego IJ UAM) *The Valued Beauty of Arabic Folk Literature*; prof. dr hab. Marzenna Czerniak-Drożdżowicz (Zakład Języków i Kultur Indii i Azji Południowej IO UJ) *Lesser Known Sanskrit Religious Texts – South Indian mātḥmyas*; prof. dr hab. Lidia Sudyka (Zakład Języków i Kultur Azji Południowej IO UJ) *Women’s Writing in Sanskrit. Ambadevi Thampuraty – Her Life and Literary Oeuvre*; mgr Stanisław Kania (Pracownia Studiów nad Buddyzmem WO UW) *Women’s Writing in Sanskrit. Ambadevi Thampuraty – Her Life and Literary Oeuvre*; dr Szymon Żyliński (Wydział Humanistyczny UWM) *Bhutanese Language (Dis)array and Modern, Local Literature Deficiency*; dr Rostislav Oreshko (Zakład Wschodu Starożytnego WO UW) *Languages of the 1st Millennium BC Asia Minor: the Anatolian Branch, Phrygian Migration and the Question of Dialectal Position of Lydian*; dr Edyta Kopp (Zakład Egypciologii WO UW) *The Retrograde Writing in Ancient Egypt. Temple Examples of the Middle and New Kingdom*; dr Sebastian Bednarowicz (Zakład Języka i Kultury Arabskiej UKW) *Etymology of Names of Some Old Agricultural Tools in the Maltese Language*; mgr Bogusław R. Zagórski (Katedra Arabistyki i Islamistyki WO UW) *Forgotten Linguistic Layer – Ottoman Toponymy of Moldavia*; dr Magdalena Pinker (Katedra Arabistyki i Islamistyki WO UW) *The Perception of Ethnic, Religious and National Groups in the Quran – Preliminary Findings*; dr Shahla Kazimova (Zakład Turkologii i Ludów Azji Środkowej WO UW) *The Lost Legacy. The Little Known Heritage of Azerbaijani Emigration Literature in Poland*; dr hab. Agata Bareja-Starzyńska (Zakład Turkologii i Ludów Azji Środkowej WO UW) *Introduction to a Project on the Oirat (Western Mongolian) Buddhist Terminology*; dr Lidia Napiórkowska (Zakład Hebraistyki WO UW) *Defining the Semitic Character: Modern Spoken Hebrew and the Neo-Aramaic Dialects*; dr hab. Marek Baraniak (Zakład Hebraistyki WO UW) *Janus Parallelism in the Aramaic Targums of the Hebrew Bible*; dr Kamil Burkiewicz (Zakład Sinologii KO UAM) *Cosmogonic and Anthropogenic Myths in Sui Oral Literature*; dr Halina Wasilewska (Zakład Sinologii KO UAM) *Nūshu as a Sinographic Script*; dr Anna Zalewska (Katedra Japonistyki WO UW) *Japan in Poetry and Prose Written by Polish Authors until 1939 – Forgotten Jewels*; dr Kamila Stanek (Zakład Turkologii i Ludów Azji Środkowej WO UW) *Oral Folk Literature Saved from Oblivion: the Case of Lists of Turkish Proverbs*; mgr Patrycja Kozieł (Instytut Kultur Śródziemnomorskich i Orientalnych PAN) *Oral Literature and Indigenous Knowledge. The Case of San from Namibia*; mgr Viacheslav Chernev (Zakład Turkologii i Ludów Azji Środkowej WO UW) *Bashkir Syntax-induced Style Peculiarities of M. Kārim’s „Odon-odaq bala saq” („Quite a Long Childhood”)*; dr Jan Rogala (Zakład Turkologii i Ludów Azji Środkowej WO UW) *Current Status of the Oirat Language in Mongolia*; mgr Joanna Dolińska (Zakład Turkologii i Ludów Azji Środkowej WO UW) *The Image of Mongolia in the International Politics Illustrated by the Language of Mongolian Press Articles*.

*

Dr hab. Arkadiusz Jabłoński, prof. UAM (Zakład Sinologii KO UAM) w dn. 18–19.11.2017 r. uczestniczył w odbywającej się na Uniwersytecie im. Adama Mickiewicza XIII międzynarodowej

konferencji naukowej z cyklu kulturotwórcza funkcja gier nt. „Technologie gier w perspektywie kulturowej“, podczas której wygłosił referat: *Relacje orientalistyczne o Japonii a gra w antyinformację. Studium przypadku*.

*

Dr Katarzyna Sarek (Zakład Japonistyki i Sinologii IO UJ) w dniach 17–18.11.2017 r. uczestniczyła w Ogólnopolskiej Transdyscyplinarnej Konferencji Naukowej „Wstyd w kulturze”, podczas której wygłosiła referat pt. *Pojęcie i źródła wstydu we wczesnych dziełach konfucjańskich*.

*

W dn. 23.11.2017 r. Zakład Koreanistyki WO UW we współpracy z Centrum Kultury Koreańskiej zorganizował sympozjum koreanistyczne „Cywilizacja koreańska od kuchni: estetyka, rytuały i etykieta odżywiania”.

*

Dr Joanna Grzybek (ZJiS IO UJ) uczestniczyła w konferencji „Prawo azjatyckie w perspektywy europejskiej” zorganizowanej na Uniwersytecie Rzeszowskim w dn. 24.11.2017 r. Dr Grzybek wygłosiła referat pt. *Normy moralne i normy prawne w kształtowaniu zasad porządku społecznego we współczesnych Chinach*.

*

W dn. 27–28.11.2017 r. w Rzeszowie miała miejsce konferencja „Turns, Trends and Turmoils in Translation Studies – New Vistas for the 21st Century”, podczas której dr Monika Browarczyk (Zakład Azji Południowej KO UAM) wygłosiła referat zatytułowany *Between Galisya ki kathae and Anchalik kathae – Some Remarks on Translation of Andrzej Stasiuk’s Novel from Polish to Hindi* zaś dr hab. Marek Piela (Katedra Arabistyki IO UJ) wygłosił referat pt. *O szczególnych trudnościach tłumaczenia literackiego z hebrajskiego na polski na przykładzie powieści „Pan Mani”*.

*

W dn. 27–28.11.2017 r. w Warszawie odbyła się Ogólnopolska Konferencja Naukowa „Egipt wczoraj i dziś” zorganizowana przez Instytut Kultur Śródziemnomorskich i Orientalnych PAN oraz Katedrę Arabistyki i Islamistyki WO UW. W obradach uczestniczyły m.in. prof. dr hab. Ewa Machut-Mendecka (Katedra Arabistyki i Islamistyki WO UW), która wygłosiła referat *Obrazowe kino egipskie (na przykładzie adaptacji filmowych)* oraz dr Adrianna Maško (Pracownia Studiów Kurdologicznych, KSA UAM), która wygłosiła prelekcję zatytułowaną *Tradycyjne i nowoczesne strategie narracyjne w autobiograficznych utworach Rađwy ‘Āšūr*.

*

W dn. 30.11.2017 r. Zakład Japonistyki i Sinologii IO UJ zorganizował kolokwium literackie pt. *W kręgu „Yukiguni”. 80 lat obecności powieści Kawabaty Yasunariego w dyskursie literackim*. Odbyło się ono w Muzeum Sztuki i Techniki Japońskiej „Manggha”. Kolokwium zostało zorganizowane, aby uczcić trzydziestolecie badań japonistycznych na Uniwersytecie Jagiellońskim. Podczas konferencji referaty zaprezentowali japończycy z Uniwersytetu Jagiellońskiego, Uniwersytetu Warszawskiego oraz Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu. Uniwersytet Jagielloński reprezentowali: dr Katarzyna Sonnenberg, która wygłosiła referat pt. *Jak zmieścić opowiadanie w dłoni? O sztuce opowiadania w Tanagokoro no shōsetsu na przykładzie „Natsu no kutsu”*; dr Senri Sonoyama z referatem *Kawabata Yasunari „Taketori monogatari” ni tsuitenno kōsata (Kawabata Yasunari i „Opowieść oTaketori”)*; dr Aleksandra Szczechła z prelekcją pt.: *Pożądana destrukcja – o doświadczeniu świata w Yukiguni oraz Utsukushisa to kanashimi to* oraz dr Dariusz Głuch z wystąpieniem zatytułowanym *Możliwości interpretacyjne partii dialogowych w Yukiguni autorstwa Kawabaty Yasunariego*. Uniwersytet Warszawski reprezentowali: prof. dr hab. Mikołaj Melanowicz z referatem pt. *Po Yukiguni: Kawabaty rozmyślenia nad istotą piękna* oraz prof. dr hab. Romuald Huszcza, który wygłosił prelekcję o tytule: *Oczami bohatera. Liryczność narracji w Yukiguni*. W konferencji uczestniczył także dr Adam Bednarczyk z Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, który wygłosił referat pt. *O poetyce miejsca w Yukiguni*

*

W dn. 7.12.2017 r. dr hab. Joanna Grela (Katedra Porównawczych Studiów Cywilizacji UJ) uczestniczyła w międzynarodowej konferencji „Jan Paweł II w Tajlandii”. Konferencja została zorganizowana przez Katedrę Misjologii na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Dr Joanna Grela wygłosiła referat pt. *Buddyzm i jego pozycja we współczesnej Tajlandii*.

*

W dn. 7–9.12.2017 r. Katedra Orientalistyki UAM zorganizowała interdyscyplinarną konferencję międzynarodową „Problems and Perspectives for Japan in a Changing World: Thirty Years of Japanese Studies in Poznan”. W obradach uczestniczyli m.in. reprezentanci Katedry: prof. dr hab. Estera Żeromska: *Gigaku in the Past and Today*, dr hab. Arkadiusz Jabłoński, prof. UAM: *A Nominal Case Study – on Japanese Instrumental Case*, dr Beata Bochorodycz: *Cycle of Protests and the Antinuclear Movement In Post-Fukushima Japan*, dr Maciej Kanert: *Corporation Bodhisattva – Shaping of a Leader in the Management Philosophy of Inamori Kazuo*, dr Iga Rutkowska: *The (Hi)Story of Japanese-Polish Theatrical Relationship. An Introduction*, mgr Damian Duduś: *Shiga Naoya as an “I Novelist*, mgr Grażyna Kramm: *Act on Preserving Remote Island Areas and its impact on the islander’s life. Tsushima Island example*, mgr Nagisa Rządek: *Visual Designers and the Tokyo Olympic Games in 1964 and 2020*, mgr Anna Śledzińska-Adamczak: *Polityka zagraniczna premiera Hatoyamy Yukio*, mgr Andrzej Świrkowski: *The Detective Novels of Oguri Mushitarō: Between honkaku and henkaku*, mgr Kyoko Nakanishi: *Eksperyment tekstu naukowego w grupie początkującej. Z perspektywy niezależnego nauczyciela*. W konferencji udział wzięła także m.in. dr Olga Barbasiewicz z Zakładu Japonii IBiDW UJ, która przedstawiła referat pt. *American Pressure onto the Japanese-Korean Settlement and its Influence onto the Contemporary Triangular Alliance in the Asia-Pacific Region*.

*

W dn. 8–9.12.2017 r. dr hab. Agata S. Nalborczyk (Zakład Islamu Europejskiego WO UW) uczestniczyła w II Ogólnopolskiej Konferencji „Między ekskluzją a inkluzją w edukacji religijnej. Religia jako dylemat edukacji – teoria i praktyka”, zorganizowanej we Wrocławiu przez Instytut Pedagogiki Uniwersytetu Wrocławskiego, Oddział Wrocławski Polskiego Towarzystwa Pedagogicznego, Ewangelikalna Wyzsza Szkoła Teologiczna we Wrocławiu oraz EWST Centrum Edukacyjne. Dr hab. Agata S. Nalborczyk wygłosiła referat *Podręczniki do nauki islamu (MZR) – między przeszłością a teraźniejszością, między Polską a światem muzułmańskim*.

*

W Katedrze Języków i Kultur Afryki WO UW w dn. 8–9.12.2017 r. odbyły się międzynarodowe warsztaty „Body Part Terms in Linguistic Usage: A Comparative and Typological Perspective”. Podczas warsztatów wygłoszono 18 referatów, a uczestniczyło w nich 12 gości z zagranicznych ośrodków naukowych. Katedrę reprezentowali: dr hab. Iwona Kraska-Szlenk, która wygłosiła referat pt. *Towards a Semantic Lexicon of Body Part Terms*, dr Izabela Will z wystąpieniem *Embodied Conceptualization – Relation between Speech and Gesture in Hausa* oraz mgr Ahmad Shehu z prelekcją zatytułowaną *Grammaticalization of Body Part Terms in Fulfulde*.

*

W dn. 11–12.12.2017 r. w Instytucie Bliskiego i Dalekiego Wschodu UJ odbyła się międzynarodowa konferencja „India and Pakistan after 70 Years of Independence: Reflections on Culture and Politics”. W ramach konferencji referaty zaprezentowało 36 naukowców z kraju i z zagranicy, m.in.: dr hab. Agnieszka Kuczkiewicz-Fraś (Zakład Azji Południowej IBiDW UJ) *What has Happened to Indo-Muslim Culture after 1947?*, dr hab. Renata Czekalska (Zakład Korei IBiDW UJ) *All Roads May Lead to Ayodhya. Indian Traces in Modern Korean Culture*, dr Kamila Junik-Łuniewska (Zakład Azji Południowej IBiDW UJ) *Visual Stories of Invisible Women by Women Artists from India and Pakistan* oraz dr Monika Browarczyk (Zakład Azji Południowej KO UAM) *Those Dark Days of The Past. Hindi Dalit Autobiographies of Kausalya Baisantri and Omprakash Valmiki*.

*

Mgr Anna Klingofer-Szostakowska (Zakład Hebraistyki WO UW) w dn. 20.12.2017 r. uczestniczyła w konferencji „Orient Daleki i Bliski” na Uniwersytecie Wrocławskim, podczas której wygłosiła wystąpienie pt. *Ima polaniya, or a Polish Mother: from the Israeli Stereotype of an Overbearing, Complaining Mother to a Polish Mother as an Israeli Key to European Citizenship.*

KRONIKA KULTURALNA

W dn. 8–21.07.2017 r. studenci i absolwenci studiów azjatyckich w Instytucie Bliskiego i Dalekiego Wschodu UJ brali udział w drugiej edycji szkoły letniej „Knowing China”. Jest ona organizowana przez partnerski dla UJ Beijing Foreign Studies University (Beiwai) oraz Instytut Konfucjusza UJ w Krakowie. W ciągu dwóch tygodni studenci, pod opieką dr Joanny Wardęgi (Zakład Chin IBiDW UJ) uczestniczyli w cyklu wykładów i warsztatów prowadzonych przez kadre Beiwai. Wykłady obejmowały szeroki zakres tematyki, ze szczególnym naciskiem na współczesne przemiany społeczne i ekonomiczne.

*

Dr Monika Stępień (Zakład Hebraistyki WO UW) wygłosiła wykład zatytułowany *Historia Żydów: lata powojenne i współczesność* w ramach seminarium dla nauczycieli „Kontekst nauczania o Holokauście” w Żydowskim Muzeum Galicji w dn. 28.07.2017 r.

*

W dniach 10–30.08.2017 r. 23 studentów IBiDW UJ uczestniczyło w szkole letniej zorganizowanej w Indiach Południowych i na Sri Lance. Trasa wyprawy obejmowała m.in. Mumbaj, Majsur, Tańdżawur, Maduraj i Koczyn w Indiach oraz Kolombo, Galle, Kandy, Pollonaruwę, Anuradhapurę i Sigiriję na Sri Lance. Podczas wyjazdu studenci wysłuchali cyklu wykładów poświęconych tradycji kulturowej Indii Południowych i Sri Lanki, które poprowadzili dr hab. Agnieszka Kuczukiewicz-Fraś oraz mgr Marcin Ciemniewski.

*

W dn. 17.09.2017 r. Centrum Studiów nad Tajwanem UJ wraz z Muzeum Sztuki i Techniki Japońskiej „Manggha” zorganizowały spotkanie kultur: Japonia – Tajwan. Program wydarzenia obejmował rozmaite warsztaty (jianzi, językowe, składania darumy, malarstwa tuszowego), prezentację i degustację kuchni japońskiej i tajwańskiej, prelekcję o festiwalach tajwańskich w Japonii a także wykład o japońskich zapożyczeniach językowych na Tajwanie. Podsumowaniem wydarzenia był pokaz tajwańskiej grupy WHO Theatre.

*

W dn. 5.10.2017 r. Pracownia Studiów Kurdyjskich Zakładu Iranistyki IO UJ zorganizowała dyskusję poświęconą referendum niepodległościowemu w Kurdystanie Irackim. W spotkaniu wziął udział dr Marcin Rzepka z Zakładu Iranistyki IO UJ, który pełnił funkcję obserwatora podczas wspomnianego referendum.

*

Wojewódzka Biblioteka Publiczna w Krakowie i Pracownia Studiów Kurdyjskich Zakładu Iranistyki IO UJ zorganizowały wystawę fotografii Gökmena Önaya zatytułowaną: *Allah stworzył Kurdów, żeby góry nie były samotne/ Allah Kürtleri yarattu dağlar hali kalmasin diye/Allah Kurd afirandine ji bo ku çiya tenê nemînin/ Allah created the Kurds so that the mountains won't be desolate.* Wystawę prezentowano w dniach 05.10–13.11.2017 r. w budynku Wojewódzkiej Biblioteki Publicznej w Krakowie.

*

W dn. 08–09.10.2017 r. w Centrum Języka i Kultury Koreańskiej Instytut Króla Sejong a i IBiDW UJ uroczyste obchodzono święto alfabetu Hangul. W ramach Festiwalu odbyła się konferencja naukowa a także liczne warsztaty i atrakcje popularyzujące kulturę koreańską.

*

W dn. 13–14.10.2017 r. oraz 24–30.11.2017 r. Centrum Studiów nad Tajwanem UJ wraz z King's College of London oraz Tajwańskim Instytutem Filmowym zorganizowało kurs *Taiwan's Lost Commercial Cinema – Forgotten Movie Masterpieces*. Kurs prowadzony był przez dr Agnieszkę Mikrut-Żaczekiewicz (Zakład Chin IBiDW UJ), a udział w nim wziął prof. Chris Berry z King's College of London.

*

W dn. 14.10.2017 r. dr Monika Stępień (Zakład Hebraistyki WO UW) poprowadziła warsztaty dla dorosłych *Napisz to po hebrajsku*, w ramach projektu „Mobilna przestrzeń kultury II” w Centrum Aktywności Obywatelskiej w Ostrowcu Świętokrzyskim.

*

W dn. 17.10.2017 r. w Bibliotece Jagiellońskiej odbyły się warsztaty zorganizowane przez IBiDW UJ pt.: „Japanese Studies and Popular Media” z udziałem prof. dr. Jaqueline Berndt (University of Stockholm).

*

W dn. 19–21.10.2017 r. i 23.10.2017 r. w budynku IBiDW UJ odbyła się wystawa koreańskich książek obrazowych pt. „Picturebooks” – obraz i słowo z udziałem Iwony Chmielewskiej oraz autorów koreańskich.

*

Dr hab. Agata S. Nalborczyk (Zakład Islamu Europejskiego WO UW) wygłosiła wykład *Muzułmanie w Europie – mity i rzeczywistość* w ramach cyklu spotkań „Orient Express – Przystanek: Muzułmanie w Europie”. Spotkanie odbyło się w Centrum Sztuki Współczesnej w Toruniu w dn. 26.10.2017 r.

*

W dn. 23–29.10.2017 r. prof. dr hab. Anna Krasnowolska (Zakład Iranistyki IO UJ) uczestniczyła w *Conrad Festival* w Krakowie, podczas którego prowadziła spotkanie z pisarzami irańskimi – Goli Taraqi, oraz Mahmudem Hoseynizadem.

*

W dniu 18.11.2017 r. Ivonna Nowicka (Zakład Iranistyki WO UW) wraz ze specjalistą ds. kultury i historii Polski Alimrezą Doulatzshahim uczestniczyła w panelu dyskusyjnym po pokazie filmu „Perskie ocalenie” Andrzeja Czuldya w Instytucie Kultury i Sztuki Negarestan-e Andisze w Teheranie. Panel prowadził irański reżyser Mohammad Moqaddam. Seans towarzyszył Międzynarodowej Konferencji z okazji 75. Rocznicy Przybycia Uchodźców Polskich do Iranu „W poszukiwaniu drugiego domu” zorganizowanej przez Uniwersytet Teherański. W dniu 21.11.2017 Ivonna Nowicka (śpiew) wystąpiła z irańskimi muzykami Mohammadem Rasulim (śpiew, nej), Mohammadem Zolnurim (tambur, śpiew) oraz Omidem Samarim (tombak, śpiew) na koncercie podczas uroczystości otwarcia Międzynarodowej Konferencji z okazji 75. Rocznicy Przybycia Uchodźców Polskich do Iranu. Repertuar obejmował tradycyjną pieśń polską „Oj tam u boru sosna szumiała” połączoną z fragmentem utworu Fryderyka Chopina, hymn polskich harcerzy w Iranie w latach 1942–45 „Płonie ognisko i szumią knieje” połączony z fragmentem wiersza perskiego poety Hafeza „Goftam qam-e to daram” oraz instrumentalny utwór kurdyjski.

*

W dn. 20.11.2017 r. studentki Sekcji Koreańskiej Dalekowschodniego Koła Naukowego UJ przeprowadziły warsztaty językowe na UMCS w Lublinie w ramach tamtejszych „Dni Korei”.

*

Mgr Yoko Fujii Karpoluk (Katedra Japonistyki WO UW) w dn. 25.11.2017 r., podczas *Bunkasai – Jesiennego Festiwalu Sztuk Japońskich* zorganizowała w centrum PROM Kultury Saska Kępa przedstawienie i warsztaty zatytułowane *Taniec i śpiew teatru nō*.

*

Dr Izabela Will (Katedra Języków i Kultur Afryki WO UW) w dn. 27.11.2017 r. w ramach cyklu „Kultury i postaci Afryki” wygłosiła wykład pt. *Królowa i wojownicza Amina*. Spotkanie odbyło się w Staromiejskim Domu Kultury w Warszawie.

*

W Archiwum Głównym Akt Dawnych w dn. 19.12.2017 r. odbyła się promocja książki dr. Stanisława Jaśkowskiego, prof. dr. hab. Dariusza Kołodziejczyka i Piruzy Mnatsakanyan *Stosunki dawnej Rzeczypospolitej z Persją Safawidów i katolikosem w Eczmiadynie w świetle dokumentów archiwalnych*.

*

W ramach obchodów 85-lecia orientalistyki na Uniwersytecie Warszawskim w dn. 1.12.2017 r. otwarta została w Galerii UW wystawa fotograficzna dokumentująca działalność i dorobek Wydziału Orientalistycznego UW, koordynowana przez dr hab. Iwonę Kordzińską-Nawrocką (Katedra Japonistyki WO UW) w oprawie graficznej przygotowanej przez Tomasza Cicińskiego. Wystawa była czynna do dn. 14.12.2017 r.

PANI PROFESOR MARIA SKŁADANKOWA TAKĄ JĄ PAMIĘTAMY

Odeszła w ciszy, nocą, we śnie, dwunastego stycznia 2017 roku. Pani Profesor Maria Składankowa – niezwykła, mądra kobieta, profesor Uniwersytetu Warszawskiego. Uczona, która o nauce potrafiła mówić językiem sztuki, poezji, literatury, także filozofii, zawsze obecnej w jej rozważaniach.

Była wielkim autorytetem naukowym. Ale też ciepłą, wrażliwą na drugiego człowieka osobą. Nas, jej uczennice i uczniów, otaczała opieką nawet wówczas, gdy już nie wychodziła z domu. Stopniowo kontakt telefoniczny zastępował spotkania w domu Państwa Profesorów Składanków, które od lat były miejscem naszej iranistycznej wspólnoty, nie tylko warszawskiej ale nierzadko także innych ośrodków naukowych w Polsce.

Pani Profesor miała duszę artysty. Bardzo lubiła piękne tkaniny – cieniutkie wełny, jedwabie, szlachetne materie, z których tworzyła eleganckie, subtelne stroje. Uzupełniała je biżuterią wschodnią, którą bardzo ceniła. Jej wrażliwość na piękno uwidaczniała się nie tylko w sposobie dobierania strojów, ale była szczególnie wyrazista w sposobie pisania, w języku i w Jej tekstach. Często dotyczyły one niełatwych problemów, które potrafiła w sposób niezwykle interesujący i jasny przedstawić i opisać. Toteż czytanie książek Pani Profesor czy artykułów, sprawiało prawdziwą przyjemność. Zarówno ich język jak i treść były najwyższej klasy, zharmonizowane i eleganckie jak Jej stroje.

Kiedy po ciszy żaloby i smutku sięgnęłam ponownie do publikacji Profesor Marii Składankowej, także tych najwcześniejszych, zachwyciło mnie bogactwo języka. Jej styl pisania od początku był niezwykły. Już pierwszy tekst, opublikowany jeszcze pod nazwiskiem panięńskim Żoła, był znakomity. Zbrzozowiele kartki, z poszarpanymi przez czas brzegami, pod względem treści są ciągle porywające. Pierwszy artykuł napisany przez Nią i opublikowany w „Przeglądzie Orientalistycznym” poświęciła Sadeghowi Hedajatowi, jednemu z największych prozaików perskich. Już wtedy widoczny był jej przebogaty język, trafne i piękne określenia. Nawet uwagi dotyczące tekstu zostały sformułowane w sposób niezwykle zgrabny i elegancki. Choćby oceniając strukturę tekstu, określiła ją „kapryśną kompozycją”, w innym miejscu pisze o „muzycznych odcieniach jego tekstu”.

Profesor Maria Składankowa miała niezwykłą umiejętność dostrzegania więzi, które spajały kulturę perską w ciągu wielu wieków, mimo upadków, zagrożeń, rozdarcia i często poniesionej klęski. Odczytywała jej wieloznaczność i wielowiekowe formy przekazu, jakimi były i nadal są metafory, obecne także w treściach politycznych. Odnajdywała w nich siłę, która uwalniała umysł i uczucia, która budowała świat wyobrażony, a ten pozwalał przetrwać najgorsze czasy, pozwalał rozwijać skrzydła poezji perskiej, którą tak pięknie tłumaczyła na język polski. Przypomnę choćby ten wiersz, wielkiego mistyka perskiego Dżalaluddina Rumiego z XIII wieku, jeden z Jej ulubionych, który przetłumaczyła i przytoczyła w swojej książce zatytułowanej *Kultura perska*:

*Kim ja jestem, o Panie!
O Boże, co mam robić?
Krzyża ni półksiężycu nie czcę,
Ni żyd ja ni chrześcijanin.
Na wschodzie na zachodzie, na lądzie i na morzu*

*Nie mam swojego domu
 I równie jestem obcy aniołom, jak demonom
 Czyżbym był falą na morzu?
 Płomykiem wiecznego żaru?
 Czyś mnie ulepił z gliny?...
 Nie Bułgaria, nie Sistan, nie Chiny
 Nie Indie, Chorasán czy Irak,
 Żadna kraina ziemi nie była moją ojczyzną,
 Archanioł mnie z raju nie wygnał,
 Potomkiem Adama nie jestem...
 Tam gdzie już kończy się przestrzeń,
 Ciało i ducha poniosę ścieżką w blasku bez cieni,
 Żeby żyć poza czasem w połączeniu z miłością¹.*

Profesor Maria Składankowa uważała, że poezja Dżalaluddina Rumiego była dla Irańczyków „perskim Koranem” czyli wartością równą świętej księdze muzułmanów. W Jej opinii, Irańczycy, pełni intelektualnego niepokoju i obdarzeni zdolnościami tworzenia syntez, byli najbardziej twórczym żywiołem muzułmańskiej kultury, a poezja była kluczem do jej wyrażania. Wielokrotnie podkreślała w swoich pracach, że w religijnej i narodowej świadomości Irańczyków rola poezji jest ogromna. Potwierdzenia tej tezy poszukiwała u źródeł, w środowisku irańskich intelektualistów i twórców. We wspomnianej książce o kulturze perskiej przytacza fragment wiersza Ibn Jamina, poety dworskiego z XIV wieku, który poświadcza wagę, jaką przywiązywano do poezji już od najdawniejszych czasów:

*Muhammadzie synku drogi, Duszko ojcowo,
 Czy ujrzę Cię jeszcze za życia?
 Moje serce tak krwawi, płonie, jak tulipan,
 Kiedy wspomnę włosów twoich fiołki
 Przy moich kolanach...
 Synku, Światło moich oczu, tobie w słowie
 Moc jest dana. Poetą będziesz wielkim
 Perel podobnych twym wierszom nie było pod słońcem².*

W czasie pobytu na stypendium naukowym w Uniwersytecie Teherańskim (w latach 1963–1964) i późniejszych wyjazdach studyjnych do Iranu Pani Profesor miała możliwość poznawania tajników kultury perskiej. Były to lata 60-te i 70-te, kiedy w Iranie zapoczątkowano głębokie reformy społeczne i kulturowe, a ówczesny szach Mohammad Reza Pahlawi podjął próbę europeizacji kraju i odbudowy jego dawnej przedmuzułmańskiej świetności. Pani Profesor skupiła się jednak na tym, co budowało kulturę perską, co tworzyło jej wielkość. Sięgała do poezji, jej formy, treści, symboliki. Swą wiedzę wykorzystała w pracy doktorskiej, której nadała tytuł *Struktura obrazu poetyckiego w gazelach Hafiza*.

Profesor Maria Składankowa była uczoną poszukującą, budowała wiele nowych koncepcji, objaśnień, syntez, odwoływała się do nowych idei. Próbowwała zrozumieć procesy społeczne i kulturowe w wieloetnicznym Iranie. Nie tylko opisywała, ale przede wszystkim analizowała, wskazywała źródła inspiracji, etapy rozwoju określonej formy literackiej czy procesów zachodzących w społeczeństwie i kulturze perskiej. Wiele uwagi poświęciła mitologii irańskiej. Wyniki swych badań opublikowała w książce zatytułowanej *Mity królewskiej księgi. Symbole i wzorce mityczne w „Szahname”*, w której starała się odszukać ową ciągłość kultury perskiej, sięgając do jej najstarszych przekazów.

Mimo iż władza w Iranie przez całe wieki należała do obcych nieirańskich dynastii, Pani Profesor odnajdywała wzory kultury perskiej, które przechowały się nierzadko w innych kręgach kulturowych. Sięgała do najstarszych tekstów, by pokazać procesy, jakie zachodziły przez setki

¹ Maria Składankowa, *Kultura perska*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1995, s. 170.

² Ibidem, s. 204.

lat, zmiany jakie się dokonywały i wzory jakie przetrwały. Nie oddzielała islamu od zoroastrianizmu, dwóch głównych monoteistycznych religii Iranu. Pokazywała procesy adaptacji i przemian, rozwoju wielowiekowej historii tego kraju. Jej rozważania zawsze były osadzone w szerokim kontekście badawczym. Zwracała bardzo dużą uwagę na przestrzeń, w jakiej dokonywały się procesy kulturowe, historyczne czy polityczne.

Pani Profesor była zafascynowana trwałością wzorów kultury i w tym obszarze kontynuowała swoje poszukiwania. Dzieje kultury perskiej były dla Niej obrazem ukazującym wielość, która układała się w logiczną całość nowych jej wymiarów, były przejawem rozwoju myśli ludzkiej, umiejętności adaptacji, budowania ciągłości myśli, ciągłości wzorów. Uważała, że na Wschodzie formy i idee potrafiły żyć w успieniu przez całe wieki, by nagle ożywić się, pojawić się ponownie. Jednym z Jej największych osiągnięć naukowych jest sformułowanie, na podstawie badań źródłowych, teorii triady egzystencjalnej (triady klas wieku). W myśl tej teorii triada jest podstawą paradygmatów mitycznych oraz irańskich wzorców literackich. Opublikowała je w obszernym artykule pt. „Three Heads of the Dragon” (A Study of the Triad in the Iranian Mythology) w czasopiśmie “Hemispheres” opublikowanym w 1987 roku.

Ukoronowaniem Jej poszukiwań naukowych była kolejna znakomita monografia zatytułowana *Kultura perska*, która ukazała się drukiem w 1995 roku, w wydawnictwie Ossolineum. Jest to kopalnia wiedzy o dziejach kultury perskiej, od czasów najdawniejszych po współczesną rewolucję muzułmańską w Iranie. Przemysłane, głębokie refleksje Pani Profesor, napisane piękną polszczyzną i wzbogacone przekładami poezji perskiej sprawiają, że jest to nie tylko dzieło naukowe, ale także wspaniała opowieść o jednej z najstarszych kultur świata, gdzie poezja była i nadal jest najwyższą formą przekazu myśli. Pani Profesor doskonale to czuła i opatrzyła swoją książkę fragmentami poezji w Jej tłumaczeniu.

Była osobą twórczą, dzieliła się swoimi przemyśleniami i koncepcjami, publikując wiele artykułów i książek. Ostatnia z nich nosi tytuł *Zrozumieć Iran*. Pokazuje w niej trwałość perskich paradygmatów wyobraźni, przedstawia źródła fenomenu, jakim jest współczesny światopogląd Irańczyków.

Bardzo lubiłam czytać Jej artykuły publikowane w tygodnikach, popularyzujące wiedzę na temat odmiennych kultur. W bardzo przejrzysty i ciekawy sposób objaśniała procesy zachodzące we współczesnym Iranie i ich kulturowe źródła. Przybliżała czytelnikom jakże bogatą kulturę Iranu, jej tradycję, obrzędy, wierzenia, idee. Jej teksty, przemysłane i głębokie, były kopalnią wiedzy o kulturze, religii i literaturze perskiej. Nawet recenzje, które pisała, były bardzo interesujące. Świadczyły one z jednej strony o Jej wielkiej wiedzy naukowej obejmującej kulturę i literaturę perską od czasów najdawniejszych po współczesne, z drugiej – takcie i umiejętności przekonywania do swoich racji, uzasadnianych w sposób kompetentny i wyważony. Jej uwagi sformułowane w recenzjach do dziś mogą służyć kolejnym pokoleniom badaczy ze względu na ich formę, jak i styl. Pani Profesor Składankowa nierzadko przestrzegała autorów omawianych tekstów przed uproszczonymi sądami i powierzchownymi osądami, ale potrafiła także pięknie chwalić, choćby wskazując na umiejętności autora, który „łączył wiedzę z polotem”.

Kompetencje i wiedzę Profesor Składankowej doceniali także badacze irańscy. Jeden z irańskich profesorów Uniwersytetu w Szirazie, profesor Mohammad Feszarakhi tak o Niej pisał w 2008 r.³:

W pierwszych dniach mego pobytu (w Warszawie JSD) miałem zaszczyt poznać uczoną o wyjątkowej wiedzy, młodą duchem nestorkę polskiej iranistyki, którą należy umieścić obok takich sław iranistycznych, jak profesor Mary Boyce i profesor Anne Marie Schimmel. Mowa o Pani profesor Marii Składankowej, która wraz z małżonkiem, również wybitnym naukowcem, należy do założycieli współczesnych studiów nad językiem i literaturą perską na Uniwersytecie Warszawskim i bez wątpienia należą jej się honory matki warszawskiej iranistyki.

Profesor Feszarakhi doceniał także ważną rolę Profesor Marii Składankowej jako dydaktyka. Słusznie zwrócił uwagę na Jej wkład w zakresie działań dydaktycznych, jak również organizacyj-

³ M. Feszarakhi, „Lahestan: Eszgh, Zibaji, Honar” [„Polska: Miłość. Piękno, Artyzm”], tłum. z perskiego M. Michalak, w: Jolanta Sierakowska-Dyndo, Sylwia Surdykowska (red.), *Posłuchaj fletu trzcinowego...*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2008, s. 15–20.

nych. Dzięki Jej staraniom i Jej małżonka, Pana Profesora Bogdana Składanka, utworzone zostały studia iranistyczne w ówczesnym Instytucie Orientalistycznym (obecnie wydziale) Uniwersytetu Warszawskiego. Po raz pierwszy rekrutacja na nie ruszyła w 1971 roku, a pisząca te słowa, należała do grupy pierwszych iranistów wykształconych pod opieką i skrzydłami pani Profesor i pana Profesora Składanków. Przedsięwzięcie to nie było łatwe, choćby z tego powodu, że dużym problemem był brak podręczników. Jednak wielkie zaangażowanie państwa profesorów Składanków przyniosło szybko dobre rezultaty. Pani Profesor napisała książkę pod kątem potrzeb studentów pt. *Złoty okres perskiej poezji klasycznej*. Wcześniej ukazała się też książka autorstwa Pana Profesora zatytułowana *Gramatyka języka perskiego*. Obie są nadal wykorzystywane przez studentów iranistki warszawskiej.

Pani Profesor potrafiła odpowiedzialnie kierować wewnętrznymi jednostkami ówczesnego Instytutu Orientalistycznego, także Wydziału Neofilologii, do którego byliśmy włączeni. Z wielkim zrozumieniem i empatią odnosiła się również do wszystkich spraw dotyczących młodych adeptów nauki, była osobą wyrozumiałą i życzliwą. Podobny stosunek miała do studentów i doktorantów, z uwagą śledziła nasz rozwój intelektualny, tym którzy nie nadążali, zostawali w tyle, mieli kłopoty, zawsze podawała pomocną dłoń. Była troskliwa i życzliwa, pochylała się nad naszymi problemami, wspierała nas i dodawała odwagi w mierzeniu się z trudnościami. Jej wyrozumiałość połączona z życzliwością była najlepszym lekarstwem na wszystkie strapienia. Ale miała też inną, ważną cechę, wymagała od nas pracy na sobą, nad naszym rozwojem naukowym, intelektualnym. Traktowała nas poważnie. Długie rozmowy, które z nami prowadziła, uczyły nas szacunku dla nauki, rozbudzały zainteresowania kulturą, literaturą, nauką. Uczyła nas jak być mądrym i dobrym człowiekiem, bo taka była ONA – Pani Profesor Maria Składankowa, nasza kochana Pani Profesor.

Jolanta Sierakowska-Dyndo
Warszawa, kwiecień 2018

BIBLIOGRAFIA

(wybrane publikacje Pani Profesor Marii Składankowej w porządku chronologicznym)

KSIĄŻKI

- 1963
Zoroaster i magowie, Książka i Wiedza, Warszawa.
- 1968
Wyprawy krzyżowe, Książka i Wiedza, Warszawa, (współautorstwo B. Składanek).
- 1976
Złoty okres perskiej poezji klasycznej. Skrypt dla studentów iranistyki i arabistyki, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa.
- 1976
Serce Azji, Książka i Wiedza, Warszawa (współautorstwo B. Składanek).
- 1981
Mity królewskiej księgi. Symbole i wzorce mityczne w Szahname, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa.
- 1984
Bohaterowie, bogowie i demony dawnego Iranu, Iskry, Warszawa.
- 1989
Mitologia Iranu, Wydawnictwo Artystyczne i Filmowe, Warszawa.
- 1995
Kultura perska, Ossolineum, Wrocław.
- 1996
Zrozumieć Iran, Wydawnictwo Akademickie DIALOG, Warszawa.

ARTYKUŁY

1957

Uwagi o formie niektórych utworów Sadeka Hedājata, „Przegląd Orientalistyczny”, nr 2 (22), Warszawa 1957, s.147–156, (artykuł ukazał się pod nazwiskiem panieńskim M. Żoła).

1961

Erudycja, aluzja, plagiat, „Twórczość”, nr 2, Warszawa, s. 161–166.

Ta'zije czyli perskie lamenty na śmierć Huseina syna Alego, „Przegląd Humanistyczny”, nr 6, s. 137–146.

1963

Źródła zoroastryzmu, „Przegląd Orientalistyczny”, nr 4 (48), Warszawa, s. 277–284.

1965

Wielka rocznica irańska, „Przegląd Humanistyczny”, nr 12, Warszawa, s. 176–181.

1969

Ghazal, „Zagadnienia Rodzajów Literackich”, T. XI, zeszyt 2/21, Łódź, s. 46–74.

Ibn-i Jamin i jego czasy, Sprawozdania z prac naukowych Wydziału I PAN zeszyt 1, Warszawa, 41–56.

Pamięci profesora Jana Rypki, „Przegląd Orientalistyczny”, nr 4 (72), Warszawa, s. 375–380.

1970

Głosy do dwóch prac o świecie arabskim, „Przegląd Humanistyczny”, nr 4, Warszawa, s. 152–157.

Irańska wersja legendy o umęczonym bogu, „Przegląd Humanistyczny”, nr 3, Warszawa, s. 61–75.

1971

Perska myśl filozoficzno-religijna, „Przegląd Orientalistyczny”, nr 4 (80), Warszawa, s. 380–384.

1975

Kosmogonia irańska, „Euhemer”, nr 2 (96), Warszawa, s. 39–53.

1976

Kilka uwag o recepcji klasycznej poezji perskiej, „Przegląd Orientalistyczny”, nr 4 (100), Warszawa, s. 413–420.

1979

Barwy islamu, „Kultura. Tygodnik Społeczno-Kulturalny”, nr 15 (826), Warszawa, s. 2 i 15.

Idee perskiego islamu. Rodowód szyitów, „Myśl Społeczna”, nr 8 (740), Warszawa, s. 4–5.

1980

Charyzmat imama, „Kultura. Tygodnik Społeczno-Kulturalny”, nr 32 (895), rocznik XVIII, Warszawa, s. 2 i 15.

Dobroczynność muzułmańska, „Myśl Społeczna”, nr 45, Warszawa, s. 6–7.

Kultura Iranu, w: Azja (praca zbiorowa), Warszawa, s. 262–275.

1983

Mani – myśliciel niedoceniany, „Myśl Społeczna”, nr 1, Warszawa, s. 4–5.

Konsultacja i posłowie, w: M. Simaszko, *Dłużnik dabira. Powieść historyczna*, przeł. J. Litwiniuk, s. 237.

1985

Iran – między świadomością religijną a narodową, w: „W kręgu religii krajów pozaeuropejskich”, (praca zbiorowa), Książka i Wiedza, Warszawa, s. 258–283.

1987

Czarno-biała wizja świata: dualistyczne wartościowanie zjawisk a tradycyjne opozycje binarne, w: Co badania filozoficzne mówią o wartości. Materiały z Sesji Naukowej 17–21 listopada 1986, t. I, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa, s. 69–92.

1988

Georges Dumézil i trójdzielny paradygmat mitycznej wyobraźni, „Literatura na Świecie”, nr 11, Warszawa, s. 321–331.

Three Heads of the Dragon (A Study of the Triad in the Iranian Mythology), „Hemispheres”, nr 3, Warszawa, s. 25–52.

1989

Tradycje irańskie a geneza postaci słowiańskiej Baby Jagy, s. 229–240, w: J. Śliżiński (red.), *Bracia Grimm i folklor narodów słowiańskich*, Materiały z międzynarodowej konferencji w Instytucie Słowianoznawstwa PAN w dniach 18–19 XI 1985, Ossolineum 1989.

1992

Mityczne korzenie romansów perskich, „Acta Asiatica Varsoviensia”, nr 6, Warszawa, s. 113–150.

1993

Iran – paradygmaty wyobraźni I, „Acta Asiatica Varsoviensia”, nr 7, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa, s. 7–64.

1994

Iran – paradygmaty wyobraźni II, „Acta Asiatica Varsoviensia”, nr 8, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa, s. 7–68.

Life Is a Dream. Some Aspects of Iranian Dualism, „Hemispheres”, nr 9, Warszawa, s. 89–120.

1995

Żyjąc za zasłoną, s. 85–95 w: A. Mrozek-Dumanowska (red.), *Kobiety krajów pozaeuropejskich wobec problemów współczesności. Materiały z sesji naukowej*, Warszawa, 30.05.1995, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa.

2002

Iran – wzory świata kreowanego, w: T. Majda (red.), *Arcydziela sztuki perskiej ze zbiorów polskich*, Muzeum Narodowe w Warszawie, Warszawa, s. 32–47,

HASŁA ENCYKLOPEDYCZNE

Gazel albo ghazal, w: „Zagadnienia Rodzajów Literackich”, T. XIII, zeszyt 1, Łódź 1970, s. 142–148.

Rubajat albo ruba'i, w: „Zagadnienia Rodzajów Literackich”, T. XIII, zeszyt 1, Łódź 1971, s. 145–147.

Kasyda perska, w: „Zagadnienia Rodzajów Literackich”, T. XIII, zeszyt 2, Łódź 1971, s. 128–130.

Musammāt, w: „Zagadnienia Rodzajów Literackich”, T. XIII, zeszyt 2, Łódź 1971, 133–134.

Tardzi'band, w: „Zagadnienia Rodzajów Literackich”, T. XIII, zeszyt 2, Łódź 1971, s. 135–136.

Tarkibband, w: „Zagadnienia Rodzajów Literackich”, T. XIII, zeszyt 2, Łódź 1971, s. 136.

RECENZJE

Bozorg Alawi. Kraj róż i słowików, „Przegląd Orientalistyczny” 1961, nr 1 (37), Warszawa, s. 98–99.
Keszelawa T. Chudożestwiennaja proza Sadeka Chedajata, „Przegląd Orientalistyczny” 1961, nr 4(40), Warszawa, s. 504–507.

Mo'in Mohammad, Mazdayasnā wa adab-e pārsī, „Przegląd Orientalistyczny” 1963, nr 4 (48), Warszawa, s. 334–336.

ŻYCIORYS NAUKOWY PANI PROFESOR MARIII SKŁADANKOWEJ

1951 Rozpoczęła studia w 1951 roku na Uniwersytecie Warszawskim w Katedrze Turkologii Instytutu Orientalistycznego.

1956 Uzyskała dyplom ukończenia studiów turkologicznych i została zatrudniona w Instytucie Orientalistycznym na stanowisku asystenta.

1963–1964 przebywała na rocznym stypendium w Iranie. Studiowała na Uniwersytecie w Teheranie.

1966 Uzyskała stopień naukowy doktora nauk humanistycznych.

1970 Prowadziła badania naukowe w Iranie w ramach stypendium.

1979 Uzyskała stopień naukowy doktora habilitowanego w dziedzinie nauk humanistycznych.

1989 Uzyskała tytuł naukowy profesora nauk humanistycznych.

1995 Została mianowana na stanowisko profesora zwyczajnego w Instytucie Orientalistycznym Uniwersytetu Warszawskiego.

DZIAŁALNOŚĆ ORGANIZACYJNA I PEŁNIONE FUNKCJE

- 1968 Dzięki Jej staraniom i Jej męża Bogdana Składanka nastąpiły zmiany organizacyjne w Instytucie Orientalistycznym, utworzony został odrębny Zakład Turkologii i Iranistyki, a później Zakład Iranistyki.
- 1971 Po raz pierwszy, z Jej udziałem, na Uniwersytecie Warszawskim przeprowadzono rekrutację na studia iranistyczne.
- 1994–1996 Pełniła funkcję kierownika Zakładu Środkowego Wschodu Instytutu Orientalistycznego, w skład którego wchodziła Sekcja Iranistyki.
- 1994–1999 pełniła funkcję kierownika Studium Doktoranckiego Wydziału Neofilologii UW.
- 1996–2000 pełniła funkcję kierownika Zakładu Iranistyki Instytutu Orientalistycznego UW

Pani profesor Maria Składankowa była wielokrotnie wyróżniana nagrodami Jego Magnificencji Rektora Uniwersytetu Warszawskiego.

SPIS TREŚCI

ARTYKUŁY

Anna Barska, <i>Gościnność w kulturze/kulturach Maghrebu</i>	3
Otgonsuch Cagaan, <i>Styl przysłów mongolskich</i>	15
Agnieszka Jakóbowska, <i>Modi – nadzieja, Modi – zwycięstwo, Modi – rozczarowanie? Analiza przemówień Narendry Modiego wygłoszonych z okazji Dnia Niepodległości w latach 2013–2017</i>	27
Henryk Jankowski, <i>Uwagi nad pamiętnikiem Aleksandra Pieńkowskiego z Uzbekistanu i Kazachstanu</i>	41
Ewa Machut-Mendecka, <i>Ostatni harem w Maroku; feminizm Fatimy Mernissi</i>	55
Artur Rodziewicz, <i>Kelle, święte hymny Żydów</i>	73
Wioletta Sattarov, <i>Formowanie się Sił Zbrojnych Demokratycznej Republiki Azerbejdżanu (ADR) w latach 1918–1920</i>	91
Kamila Stanek, <i>Zagadnienie tajemnicy w języku i przysłowiaach tureckich</i>	103
Mustafa Switat, <i>Polsko-arabskie podróże – stracone szanse i profity</i>	115
Beata Tarnowska, <i>Cisza zaryglowanego miasta. O pejzażu dźwiękowym Jerozolimy w prozie Amosa Oza</i>	127
Edyta Wolny, <i>Próba łączenia tradycji i nowoczesności w orzecznictwie religijnym na podstawie wybranych fatw wydanych przez Dar al-ifta' al-misrija</i>	141
Patryk Zając, <i>Słowa-klucze kultury w przysłowiaach hausa</i>	155
Bogdan Zemanek, <i>Z ziemi chińskiej do polskiej. „Wiarus” ks. Prusinowskiego o Chinach, piratach i sinologach</i>	183

UTWORY LITERACKIE

Bożena Prochwicz-Studnicka, <i>Ibn al-Ġawzī, „Historie bystrych umysłów” (Aḥbār al-aḍkiyā)</i>	197
Artur Rodziewicz, <i>Jezydzkie hymny kosmogoniczne: „Hymn o Nieszczęsnym Rozbitku” (Qewlê Zebûnî Meksûr) i „Hymn o Be i A” (Qewlê Bê û Elîf)</i>	207

RECENZJE

Henryk Jankowski, <i>Wawrzyniec Popiel-Machnicki, Adam Pleskaczyński, Konstancja Pleskaczyńska, Podróże nieodkryte. Dziennik ekspedycji Bronisława Grąbczewskiego 1889–1890 jako świadectwo historii i element dziedzictwa kulturowego, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2017</i>	223
--	-----

KRONIKA

Z ruchu naukowego w polu orientalistyki	227
<i>Wyjazdy zagraniczne polskich orientalistów</i>	227
<i>Wizyty zagranicznych uczonych w Polsce</i>	234
<i>Kronika naukowa</i>	236
Kronika kulturalna	244

OBITUARIA

Jolanta Sierakowska-Dyndo, <i>Pani Profesor Maria Składankowa – taką Ją pamiętamy</i>	247
---	-----

LIST OF CONTENTS

ARTICLES

Anna Barska, <i>Hospitality in Maghreb Culture or Cultures</i>	3
Otgonsuch Cagaan, <i>The Style of Mongolian Proverbs</i>	15
Agnieszka Jakóbowska, <i>Modi – Hope, Modi – Victory, Modi – Disappointment? Analysis of Narendra Modi’s Independence Day Speeches from 2013–2017</i>	27
Henryk Jankowski, <i>Comments on Aleksander Pieńkowski’s Autobiography from Uzbekistan and Kazakhstan</i>	41
Ewa Machut-Mendecka, <i>The Last Harem in Morocco; the Feminism of Fatima Mernissi</i>	55
Artur Rodziewicz, <i>Qewls, the Sacred Hymns of the Yezidis</i>	73
Wioleta Sattarov, <i>Formation of Army of the First Azerbaijani Democratic Republic in 1918–1920</i>	91
Kamila Stanek, <i>‘Secret’ in the Turkish Language and Proverbs</i>	103
Mustafa Switat, <i>The Polish-Arab Travels – Lost Opportunities and Benefits</i>	115
Beata Tarnowska, <i>Silence of the Locked City. About the Soundscape of Jerusalem in Amos Oz’s Prose</i>	127
Edyta Wolny, <i>Tradition and Modernity in Religious Jurisprudence Based on Selected fatwas Issued by Dar al-ifta’ al-misriyah</i>	141
Patryk Zajac, <i>Culture Keywords in Hausa Proverbs</i>	155
Bogdan Zemanek, <i>From the Chinese Land to Poland. Tales of China, Pirates and Sinologists in Aleksy Prusinowski’s “Wiarus” Magazine</i>	183

LITERARY WORKS

Bożena Prochwicz-Studnicka, <i>Ibn al-Ġawzī, “Stories of the Keen Minds”, Aḥbār al-adkiyā’</i>	197
Artur Rodziewicz, <i>Yezidi Cosmogonic Hymns: “Hymn on Unfortunate Survivor” (Qewlê Zebûni Meksûr) and “Hymn on B and A” (Qewlê Bé û Elif)</i>	207

REVIEWS

Henryk Jankowski, <i>Wawrzyniec Popiel-Machnicki, Adam Pleskaczyński, Konstancja Pleskaczyńska, Podróże nieodkryte. Dziennik ekspedycji Bronisława Grąbczewskiego 1889–1890 jako świadectwo historii i element dziedzictwa kulturowego, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2017</i>	223
--	-----

CHRONICLE

Scientific Activities in Oriental Studies	227
<i>Visits Abroad of Polish Orientalists</i>	227
<i>Foreign Guests Visiting Poland</i>	234
<i>Scientific Chronicle</i>	236
Cultural Chronicle	244

OBITUARIES

Jolanta Sierakowska-Dyndo, <i>Professor Maria Składankowa – as We Remember Her</i>	247
--	-----

WSKAZÓWKI DLA AUTORÓW

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

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

I. Uwagi ogólne

1. Teksty złożone w „Przeglądzie Orientalistycznym” powinny być wynikiem oryginalnych badań, w rzetelny i uczciwy sposób prezentować rezultaty własnej pracy; Autorzy stosownie powinni zaznaczyć wkład innych osób w powstawanie artykułu. Jeśli artykuł jest rezultatem badań finansowanych, prosimy o podanie informacji o źródłach finansowania, wkładzie instytucji naukowo-badawczych, stowarzyszeń i innych jednostek.
2. Teksty złożone w „Przeglądzie Orientalistycznym” nie mogą być wcześniej opublikowane (ani w języku polskim, ani w językach obcych), jak też w tym samym czasie złożone w redakcjach innych czasopism.
3. Decyzja Autora o publikacji w „Przeglądzie Orientalistycznym” oznacza zgodę na archiwizowanie tekstu w wersji elektronicznej w ogólnodostępnej bazie czasopism na Platformie Internetowej Centrum Otwartej Nauki ICM UW w „The Central European Journal of Social Sciences and Humanities” (<http://cejsh.icm.edu.pl>) – i innych ogólnodostępnych repozytoriach, do których przystąpi czasopismo.
4. Wszelkie wykryte przejawy nierzetelności naukowej (ghostwriting i guest authorship) będą ujawniane, włącznie z powiadomieniem odpowiednich podmiotów.
5. Autorzy ponoszą odpowiedzialność wynikającą z praw wydawniczych i praw autorских (cytowanie, przedruk ilustracji, tabel i wykresów z innych źródeł).
6. Do przesłanej propozycji publikacji należy dołączyć stosowne oświadczenie dot. powyższych punktów [plik do pobrania na ww. stronie czasopisma].

II. Format tekstu

1. Objętość tekstu, wraz z przypisami dolnymi i bibliografią końcową, nie powinna przekraczać 1 arkusza wydawniczego, czyli 40 tys. znaków ze spacjami.
2. Prosimy w całym tekście, także w przypisach, używać czcionki w rozmiarze 12, marginesy prawy i lewy 2,5 cm, interlinia 1,5.
3. Jeżeli konieczne jest zamieszczenie przypisu przy tytule tekstu, taki przypis opatrujemy gwiazdką.
4. Przypisy, umieszczone na dole strony, powinny zawierać pełne opisy bibliograficzne przywoływanych tekstów wg poniższych zasad:
 - Książki autorskie
Imię Nazwisko, *Tytuł książki*, Wydawnictwo, Miejscowość ROK, s. 000–000.
Imię Nazwisko, *Tytuł książki*, t. X, Wydawnictwo, Miejscowość ROK, s. 000.
Imię Nazwisko, *Tytuł książki*, oprac. Imię Nazwisko / przeł. Imię Nazwisko / red. Imię Nazwisko, Wydawnictwo, Miejscowość ROK, s. 000.
 - Tomy zbiorowe
Imię Nazwisko (red.), *Tytuł książki*, Wydawnictwo, Miejscowość ROK, s. 000.

- Artykuł w tomie zbiorowym
Imię Nazwisko, *Tytuł artykułu*, w: Imię Nazwisko (red.), *Tytuł książki*, Wydawnictwo, Miejscowość ROK, s. 000–000.
- Artykuł w czasopiśmie Imię Nazwisko, *Tytuł artykułu*, „Tytuł Czasopisma” ROK, t. X, nr Y, s. 000–000.
- Źródła internetowe <http://www.adres.strony> [w nawiasie kwadratowym data dostępu]
- Odnośnik do przywoływanego wcześniej tekstu
I. (inicjał) Nazwisko, op. cit., s. 000.
Jeśli zacytowano więcej prac danego autora: I. (inicjał) Nazwisko, *Skrócony tytuł*, op. cit., s. 000.
Jeśli przywołujemy ten sam tekst w następujących bezpośrednio po sobie przypisach: Ibidem, s. 000.

Uwaga: w wypadku prac w języku angielskim prosimy o zapis znaczących wyrazów tytułu dużymi literami (np. *An Outline of the Religious Literature of India*).

5. Bibliografia końcowa powinna być sporządzona w układzie alfabetycznym (źródła internetowe na końcu) w kolejności: Nazwisko Imię, a następnie wg opisów stosowanych w przypisach (patrz pkt. 4).
6. Między cyframi (m.in. daty, zakres stron) stosujemy półpauzę (np. 1945–1954 lub s. 1–10).
7. Redakcja zastrzega sobie prawo do skracania i redagowania złożonych tekstów (także tytułów).
8. Artykuł może zawierać znaki spoza podstawowego alfabetu łacińskiego, jednak należy podać ich zapis także w transliteracji lub transkrypcji właściwej dla danego alfabetu niełacińskiego (np. wg systemu PWN).

III. Nadsyłanie tekstu

1. Artykuł należy opatrzyć następującymi informacjami:
 - dane o autorze/autorach wraz z informacją o stopniu/tytułach naukowym i miejscu zatrudnienia/studiów;
 - dane kontaktowe: e-mail (koniecznie wraz z informacją, czy może być udostępniony w bazie CEJSH), adres pocztowy, telefon;
 - tytuł i streszczenie (Abstract) artykułu w języku angielskim (maks. 1000 znaków ze spacjami) utrzymane w formie bezosobowej, omawiające ogólnie poruszaną problematykę, zastosowaną metodologię i najważniejsze tezy;
 - słowa kluczowe (keywords) artykułu w języku angielskim (ok. 5 słów/terminów kluczowych dla omawianej tematyki).
2. 1 egz. jednostronnego wydruku tekstu przygotowanego zgodnie z powyższymi zasadami powinny zostać przesłane pocztą tradycyjną na adres redakcji „Przeglądu Orientalistycznego” (Redakcja „Przeglądu Orientalistycznego”, Wydział Orientalistyczny UW, ul. Krakowskie Przedmieście 26/28, 00-927 Warszawa) wraz z podpisanym oświadczeniem (patrz wyżej pkt. I.6), a ponadto w postaci pliku elektronicznego (format Word i PDF) pocztą elektroniczną na adres: przeglad.orientalistyczny@uw.edu.pl. Materiały graficzne (fotografie, ilustracje, wykresy) prosimy załączyć w osobnych plikach możliwie najlepszej jakości.
3. Po uzyskaniu co najmniej dwóch pozytywnych recenzji i przyjęciu tekstu do druku, autor zobowiązany jest do dostarczenia poprawionej wersji (uwzględniającej poprawki recenzentów i kolegium redakcyjnego PO) w postaci elektronicznej.

INFORMACJA O MONOGRAFICZNEJ SERII PTO „MISCELLANEA ORIENTALIA”

Mając na uwadze chęć publikowania monografii naukowych członków PTO i orientalistów w ogóle oraz rozwój mediów elektronicznych i ich coraz większą rolę w obiegu naukowym, Zarząd Główny Polskiego Towarzystwa Orientalistycznego w dniu 23 września 2016 zdecydował o utworzeniu nowej serii wydawniczej: Monograficznej Serii PTO „Miscellanea Orientalia” (PTO Monograph Series „Miscellanea Orientalia”). Seria ta będzie się ukazywała w zależności od potrzeb w postaci drukowanej i/lub w wersji elektronicznej i będzie dostępna na stronie Polskiego Towarzystwa Orientalistycznego. Materiały publikowane w serii będą dostępne bezpłatnie w formacie pdf.

ZASADY PUBLIKACJI

1. Tematyka proponowanych publikacji dotyczyć może wszelkich aspektów dawnego i współczesnego Orientu;
2. Publikacje mogą być w dowolnym języku, w tym w językach orientalnych;
3. Publikacje wydawane w serii nie powinny przekraczać 40 arkuszy wydawniczych;
4. Od strony technicznej prace po polsku powinny być przygotowane według zasad przewidzianych dla „Przeglądu Orientalistycznego”, a w przypadku publikacji obcojęzycznych – „Rocznika Orientalistycznego”;
5. Każda proponowana do publikacji praca powinna mieć dwie recenzje. Recenzentów wybiera Komitet Redakcyjny serii, może przy tym skorzystać z recenzentów zaproponowanych przez Autora;
6. Komitet Redakcyjny serii składa się z redaktora naczelnego „Przeglądu Orientalistycznego”, odpowiadającego za serię, i członków ZG PTO. Do każdej publikacji wybierany jest jej redaktor naukowy zaaprobowany przez Redaktora serii w porozumieniu z Komitetem Redakcyjnym serii. PTO gwarantuje ostateczne opracowanie redakcyjne tekstu, nie ma jednakże finansowych możliwości przygotowania składu komputerowego, o co stara się Autor we własnym zakresie.
7. Istnieje możliwość przejścia przez PTO kwestii składu komputerowego po wcześniejszym przekazaniu przez Autora odpowiedniej kwoty na ten cel w formie darowizny;
8. W wypadku publikacji drukowanych tradycyjnie Autor lub Autorzy zapewniają środki finansowe na druk tomu;
9. Prawa autorskie do opublikowanego artykułu zachowują jego Autor oraz Wydawca;
10. Opublikowany artykuł, ani żaden jego fragment nie może być reprodukowany, przetwarzany i rozpowszechniany w jakikolwiek sposób za pomocą urządzeń elektronicznych, mechanicznych, kopiujących, nagrywających i innych oraz nie może być przechowywany w żadnym systemie informatycznym bez uprzedniej pisemnej zgody Autora i Wydawcy;
11. Oferta jest skierowana w pierwszym rzędzie do członków PTO, ale także do całego środowiska orientalistycznego, zarówno w Polsce, jak i za granicą.

<http://pto.orient.uw.edu.pl/category/bez-kategorii/monograficzna-seria-pto-miscellanea-orientaliapto-monograph-series-miscellanea-orientalia/>

„Przegląd Orientalistyczny” wydawany jest przez Polskie Towarzystwo Orientalistyczne od 1949 r. Ukazuje się w języku polskim, a od 2008 r. zawiera także angielskie streszczenia artykułów, które są zamieszczane w bazie „The Central European Journal of Social Sciences and Humanities” (CEJSH: <http://cejsh.icm.edu.pl>) na Platformie Internetowej Centrum Otwartej Nauki ICM UW (CeON). Od roku 2014 w otwartym dostępie (w Bibliotece Nauki, w ramach bazy CEJSH) dostępna jest także pełna wersja artykułów i recenzji. Od 2017 roku na stronie PTO zamieszczona jest pełna wersja numerów PO.

„Przegląd Orientalistyczny” od 2007 r. znajduje się w bazie European Reference Index for the Humanities (ERIH), zweryfikowanej w roku 2011 (dyscyplina: Linguistics, kategoria: NAT – krajowe), a od 2015 r. znajduje się na liście ERIH PLUS: <http://erihplus.nsd.no/>; <https://dbh.nsd.uib.no/publiseringskanaler/erihplus/periodical/info.action?>

„Przegląd Orientalistyczny” znajduje się w wykazie czasopism punktowanych Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego.

Polskie Towarzystwo Orientalistyczne (<http://www.pto.orient.uw.edu.pl>) posiada wiele egzemplarzy „Przeglądu Orientalistycznego” z lat ubiegłych i bieżących. Chętnych do nabycia wydawnictwa prosimy o kontakt e-mailowy: **przeglad.orientalistyczny@uw.edu.pl**.

Nasze konto: Polskie Towarzystwo Orientalistyczne
Zarząd Główny
ul. Krakowskie Przedmieście 26/28
(Wydział Orientalistyczny UW)
00-927 Warszawa
bank Millenium S.A.
54 1160 2202 0000 0000 5515 7039

UWAGA: od 2019 roku „Przegląd Orientalistyczny” będzie publikować obok artykułów w języku polskim także artykuły w języku angielskim. W kolejnym numerze zostaną przedstawione nowe wytyczne dla autorów.

