

PRZEGŁĄD ORIENTALISTYCZNY

ROCZNIK SPOŁECZNO-NAUKOWY

ZESZYT 2
(1949)

KRAKÓW 1950

WYDANO Z ZASIŁKU WYDZIAŁU NAUKI MINISTERSTWA OŚWIATY
POLSKIE TOWARZYSTWO ORIENTALISTYCZNE

PRZEGLĄD ORIENTALISTYCZNY

ROCZNIK SPOŁECZNO-NAUKOWY

ZESZYT 2

(1949)

KRAKÓW 1950

WYDANO Z ZASIŁKU WYDZIAŁU NAUKI MINISTERSTWA OŚWIATY
POLSKIE TOWARZYSTWO ORIENTALISTYCZNE

PRZEGŁAD
ORIENTALISTYCZNY
WYDAJENIE STYCZNIOWE 1950

Wydaje: zespół redakcyjny orientalistów

Redaktor:

Dr Ananiasz Zajączkowski,
Profesor Uniwersytetu Warszawskiego

Adres:

Instytut Orientalistyczny U. W.
Warszawa, Krak. Przedmieście 26/28
Konto P. K. O. — I-4214

BIBLIOTEKA
STYCZNEJ SZKOŁY PEDAGOGICZNEJ
W GDAŃSKU

Archiw 21929

K/1952

P. T. O. W. — 1.000 egz. — B5 — pap. druk. sat. b/drz. 70×100 cm — 100 g.
V. 1950 M-1-11198 Zam. 212

Drukarnia Uniwersytetu Jagiellońskiego pod zarządem P. Z. W. S.

ANANIASZ ZAJĄCZKOWSKI

OTWARCIE IX ZJAZDU ORIENTALISTÓW POLSKICH¹⁾

1. W imieniu Zarządu Polskiego Towarzystwa Orientalistycznego mam zaszczyt najserdeczniej powitać Reprezentanta Jego Magnificencji Rektora Uniwersytetu, przedstawicieli instytucji naukowych i społecznych, wszystkich zebranych Szanownych Gości oraz uczestników zjazdu.

Po raz pierwszy w dziejach naszego Towarzystwa zebrał się we Wrocławiu, aby tu odbyć kolejny dziewiąty (IX), a drugi powojenny Zjazd Orientalistów Polskich. W ten sposób nawiązujemy do odwiecznych tradycji polskiej orientalistyki śląskiej, której poświęcony będzie na dzisiejszym posiedzeniu specjalny referat naszego członka.

Nie mogę jednak pominąć milczeniem, że większą dumą i radością oraz żywszym zadowoleniem napawa nas fakt, iż uczestnicy zjazdu, obradujący we Wrocławiu, zetkną się tu nie tylko z przeszłością orientalistyki śląskiej, ale z teraźniejszością, z nowym, żywym, współczesnym i nowoczesnym nurtem pracy naukowo-badawczej na polu orientalistyki, tętniącym w murach Uniwersytetu Wrocławskiego. Stworzenie bowiem i rozbudowa tego ośrodka orientalistycznego na terenie Wrocławia, już od r. 1945, przy wybitnym poparciu władz uniwersyteckich z Jego Magnificencją Rektorem Prof. St. Kulczyńskim na czele, a co również ważne — utrzymanie tego ośrodka w ciągu minionych czterech lat, stało się dowodem żywotności nauki orientalistycznej polskiej, która mimo zadane jej bolesne ciosy wojenne — przecież potrafiła zorganizować nową placówkę we Wrocławiu, w myśl słusznej zasady:

¹⁾ Przemówienie wygłoszone w dniu 4 czerwca 1949 r. we Wrocławiu.

gdzie jest warsztat naukowy i odpowiedni ludzie, tam trzeba tworzyć warunki pracy.

2. Wspomniałem o stratach, jakie poniosła orientalistyka polska. Jak wiadomo, Towarzystwo nasze w ciągu ostatniej barbarzyńskiej wojny straciło prawie połowę swoich członków oraz swego długoletniego Prezesa ś. p. Władysława Kotwicza. A jednym z najdotkliwszych i najboleśniejszych ciosów, jaki spadł na nasze Towarzystwo, i to w okresie dzielącym ten Zjazd od poprzedniego zebrania, pierwszego powojennego w Krakowie, — był zgon naszego drugiego Prezesa. Dokładnie niemal przed rokiem, dnia 5 maja 1948 roku, zmarł w Krakowie prezes Polskiego Towarzystwa Orientalistycznego, redaktor Rocznika Orientalistycznego, wybitny uczony orientalista, profesor Uniwersytetu Jagiellońskiego, Tadeusz Kowalski.

Zasługi jego dla nauki, w szczególności w zakresie filologii Wschodu Muzułmańskiego, przedstawi osobna Księga ku uczczeniu pamięci nieodżałowanego naszego Prezesa. Biorą w niej udział najwybitniejsi orientaliści z całego świata. Po ukazaniu się tej Księgi, znajdującej się obecnie w druku, Komitet zamierza zorganizować osobne posiedzenie poświęcone omówieniu działalności Zmarłego. Nie kreśląc więc tu jego świetlanej sylwetki, przywołuję w pamięci jeszcze raz żywą i drogą dla nas postać Tadeusza Kowalskiego, i składając hołd ceniom wybitnego uczonego, proszę obecnych na sali, byśmy chwilą skupienia i cizy uczcili pamięć Tadeusza Kowalskiego.

(Po chwili ciszy)

3. To już po raz drugi w ciągu swego istnienia (od r. 1922), Towarzystwo nasze traci urzędującego prezesa. I jeśli czasowo urzędujący wiceprezes PTO, przemawiający w tej chwili z tego miejsca, mógł choć w części podolać swym nader trudnym, choć zaszczytnym, obowiązkom, to zasługa przypada wyłącznie pozostałym członkom Zarządu. Będę miał okazję mówić o tym szczegółowo na Walnym Zgromadzeniu Polskiego Towarzystwa Orientalistycznego, ale pragnąłbym już tu, korzystając z głosu, jaki zabrałem w chwili otwarcia Zjazdu, prosić członków Zarządu oraz wszystkich członków naszego Towarzystwa, którzy

czynnie poparli nasze wspólne prace w ramach organizacji PTO, o przyjęcie mych najszczerzych i koleżeńskich podziękowań za pomoc i poparcie w tak trudnych dla mnie chwilach pełnienia odpowiedzialnych obowiązków urzędującego wiceprezesa.

Dzięki ofiarnej pracy kilku osób, głównie na terenie środowiska krakowskiego, którym przypadł ciężar prowadzenia agend naszego Towarzystwa, doprowadziliśmy druk pierwszego powojennego tomu Rocznika Orientalistycznego niemal do końca. Złożono i odbito blisko 450 stron druku rozpraw naukowych, które przedkładamy Zjazdowi. Uzupełniony przez kronikę, jako całość, ukaże się wczesną jesienią XV tom R O, wynoszący — rekordowo — prawie 30 arkuszy druku. Mamy nadzieję, że i następny tom, XVI R O, który będzie poświęcony pamięci pierwszego prezesa śp. Władysława Kotwicza, wkrótce zostanie oddany do druku.

Działalność naukowo-wydawnicza naszego Towarzystwa była umożliwiona, jak dotychczas, dzięki przychylnemu stosunkowi i poparciu naszych planów badawczo-naukowych przez czynniki miarodajne, przede wszystkim przez Departament Nauki Ministerstwa Oświaty. Wyrażając przy tej sposobności serdeczne podziękowanie dla władz oświatowych w resorcie nauki za dotychczasową opiekę, pozwalam sobie dać wyraz głębokiemu przekonaniu, że i nadal Ministerstwo Oświaty w zrozumieniu ważności reprezentowanej przez nasze Towarzystwo gałęzi wiedzy, nie odmówi nam swego poparcia i pomocy.

4. Towarzystwo nasze nigdy się nie zasklepiało, jakby w jakiejś skorupie, w ciasnych ramach oderwanej nauki teoretycznej. Przeciwnie, — jako Towarzystwo fachowe czy branżowe, jedyna instytucja naukowa, skupiająca przedstawicieli wschodoznawstwa z całej Polski, P T O zawsze żywo się interesowało losem placówek orientalistycznych naukowo-badawczych i naukowo-pedagogicznych na naszych wyższych uczelniach. I dlatego z radością możemy stwierdzić, że orientalistyka uniwersytecka oraz wyższa zawodowa w latach ostatnich na ogół utrzymała swój stan posiadania. Tym głębiej jednakowoż odczuwamy brak obsady pewnych katedr orientalistycznych.

Z nowych placówek wymienić należy przede wszystkim Studium Języków i Zagadnień Wschodnich przy Polskim Instytucie Spraw Międzynarodowych w Warszawie, które wypełniło dotkliwą lukę, jaka powstała po wojnie na skutek zniszczenia Wyższej Szkoły Żywych Języków Wschodnich przy Instytucie Orientalistycznym U. W.

Udział w naszym Zjeździe — i to liczniejszy niż kiedykolwiek — młodych adeptów orientalistyki, szczególnie zaś młodzieży uniwersyteckiej, którą jeszcze raz najserdeczniej pozdrawiam, świadczy dobitnie o żywym zainteresowaniu, jakie budzi wśród naszych słuchaczy badanie kultur Orientu.

Pocieszającym objawem jest działalność naukowo-wydawnicza Komisyj Orientalistycznych, czy to Polskiej Akademii Umiejętności (już od r. 1919), czy Towarzystw Naukowych. Wspomnieć tu wypada, że w r. 1948 wznowiła swe czynności Komisja Orientalistyczna Towarzystwa Naukowego Warszawskiego, która ma przystąpić wkrótce do publikacji swych wydawnictw, nawiązując w ten sposób do tradycji przerwanej przez wybuch wojny.

Ale jeśli jest mowa o wydawnictwach, to szczególnie nas cieszy i raduje fakt, że prace orientalistyczne zajmują dziś pokaźne miejsce wśród bogatej serii wydawnictw tego Towarzystwa Naukowego, na którego terenie promieniowania w chwili obecnej się znajdujemy. Myślę — i to z wdzięcznością — o Wrocławskim Towarzystwie Naukowym. W chwilach gdy inne, nawet o wiele starsze i zasobniejsze, instytucje wydawnicze z przyczyn głównie technicznych zawodzą, orientaliści polscy znaleźli możliwości druku właśnie w tym Towarzystwie. W latach 1948/9 Wrocławskie Towarzystwo Naukowe opublikowało 4 prace z zakresu orientalistyki, w chwili zaś obecnej dwie dalsze znajdują się w druku. Kto ma do czynienia z wydawnictwami naukowymi, zrozumiełatwo doniosłość tej inicjatywy.

I dlatego chciałbym z tego miejsca w imieniu Polskiego Towarzystwa Orientalistycznego oraz w imieniu własnym złożyć najserdeczniejsze podziękowanie Prezydium Wrocławskiego Towarzystwa Naukowego z Prezesem, Jego Magnificencją Rektorem Stanisławem Kulczyńskim oraz Sekretarzem Generalnym i redaktorem wydawnictw Towarzystwa, Profesorem Bolesławem Olszewiczem na czele.

5. Wyrównanie strat wojennych przez orientalistykę polską dotyczy nie tylko działalności wydawniczej. Wysiłek organizacyjny orientalistów zaznacza się również na polu kultury i sztuki, w dziedzinie muzealnictwa. I tu ze szczególnym zadowoleniem i głęboko odczuta radością mogę zakomunikować fakt, dosłownie z ostatnich dni, mianowicie o urządzeniu i otwarciu w Muzeum Narodowym w Warszawie, wystawy stałej poświęconej zbiorom sztuki starożytnej, z bogatym, pięknym i nowocześnie urządzonym działem sztuki egipskiej. Jest to zasługa w pierwszym rzędzie członka naszego Towarzystwa, prof. Kazimierza Michałowskiego, któremu przy tej sposobności składam serdeczne gratulacje. Naukowe wyniki prac wykopaliskowych egiptologicznych w Edfu zawiera najnowszy tom wydawnictwa Francuskiego Instytutu Archeologicznego w Kairze oraz Uniwersytetu Warszawskiego, co zresztą przedstawi nam na dzisiejszym zebraniu p. rektor K. Michałowski.

Wreszcie jeszcze o jednej pozycji wydawniczej pozwolę sobie tu na zakończenie wspomnieć. Z okazji naszego zjazdu ukazał się z druku pierwszy tom „Przeglądu Orientalistycznego”. Stanowi on próbę stworzenia u nas pierwszego czasopisma popularno-naukowego, poświęconego zagadnieniom wschodoznawczym. Nie mnie przypada w udziale wydawanie sądu o tej próbie. Proszę ją przyjąć z życzliwą wyrozumiałością.

6. Kończąc na tym pobieżny przegląd najważniejszych wydarzeń naukowych w zakresie orientalistyki w minionym okresie, chciałbym powtórzyć słowa z referatu ś. p. Tadeusza Kowalskiego na poprzednim Zjeździe w Krakowie. Nieodżałowany nasz Prezes tak podsumował osiągnięcia orientalistyki polskiej po okresie niemal całkowitego jej rozgromu, w czasie ostatniej wojny:

„Nie marnowaliśmy sił i czasu na bezpłodne spory. Orientalistyka obejmująca tyle ciekawych i zupełnie niezbadanych dziedzin porywa i budzi entuzjazm w swych pracownikach. Nie można powiedzieć, by nie było wśród nas różnic poglądów, zwłaszcza na sprawy organizacyjne. Jednakowoż gdy szło o dobro całej nauki, dochodziliśmy zawsze do porozumienia. Nasze

częste Zjazdy przyczyniały się zawsze do wyrównania różnic i uzgadniania poglądów.

Taki duch zgodnej współpracy, wzajemnego zaufania i życzliwości potrzebny jest nam szczególnie obecnie, kiedy szeregi nasze stopniały i kiedy tylko zgodnym wysiłkiem zdołamy się podźwignąć i odbudować naukę, którą reprezentujemy“.

Przypomnieniem tych słów, wezwaniem do wzmożonej pracy zespołowej oraz gorącym życzeniem dalszych owocnych i produktywnych obrad naukowych, otwieram IX Zjazd Orientalistów Polskich.

WITOLD JABŁOŃSKI

ZMIERZCH TRADYCYJNYCH HORYZONTÓW MYŚLI CHIŃSKIEJ

Tradycyjnie uważa się kulturę chińską za syntezę dwóch biegunowych i dopełniających się wzajemnie prądów: konfucjanizmu i taoizmu. Wyznaczamy im odmienne pochodzenie socjalne i różne zakresy działania: podczas gdy konfucjanizm jako ideologia klasy, rządzącej w Chinach dwa tysiące lat, interesuje się przede wszystkim porządkiem społecznym, ujmując go najprzód w ustalone łożyska obowiązków rodzinnych i feudalnego posłuszeństwa, przekształconego później w obowiązek lojalności urzędniczej biurokraty; taoizm, unikający areny publicznej, zajął się dolą jednostki i ładem przyrody, broniąc oboje przed niwelacyjnymi dążeniami zorganizowanego społeczeństwa. Jednocześnie taoizm krystalizował opór przeciw hierarchii konfucjańskiej przez organizowanie tajnych stowarzyszeń, odgrywających kierowniczą rolę w powstaniach chłopskich.

Jednakże nadmiernie uprościlibyśmy zagadnienie, ograniczając konfucjanizm do skostniałej doktryny klasy urzędniczej, szkolącej kolejne pokolenia w duchu konformizmu, żeby utrzymać swój przywilej rządzenia krajem. Tak samo nie możemy zacieśnić szerokiego wachlarza światopoglądu taoistycznego do kwietystycznej postawy mistyków lub cygańskiego stylu życia odludków i artystów.

W sądzie o konfucjanizmie trzeba zarówno podkreślić jego elitarny charakter i feudalne pochodzenie, zgodnie z którym, jak mówi Księga Obyczajów *Li-ki*: „Prawo nie dosięga do szlachetnych a etykieta nie zniża się do maluczkich“, jak również wyraźną ewolucję rycerza, przekształcającego się w przyszłego

inteligenta, męża stanu, przypisującego sobie, jak Mencjusz, troskę o całe społeczeństwo w swojej przemowie do króla Liang:

„(Twoje) psy i wieprze żrą pożywienie ludzi, a (Ty) nie umiesz oszczędzać. Na drogach walają się trupy umarłych z głodu, a (Ty) nie potrafisz otworzyć (swoich spichrzy). Kiedy ludzie giną, mówisz: to nie ja ich zabijam, to nieurodzaj. Czymże różnisz się od tego, co mieczem zabijając, mówi: „Nie ja zabiłem, a broń“. Królu, kiedy przestaniesz zrzucać winę na nieurodzaj, ludzie z całego cesarstwa zbiegną się (żeby zostać Twymi poddanymi)“.

Sztywne ramy rodziny, szkoły i urzędu konfucjańskiego pomogły Chinom trwać nieprzerwanie jako naród i cywilizacja, niezależnie od obcych najazdów i rozbijających Chiny wojen domowych. Oczywiście i cena była niemała: konfucjanizm przynosił ze sobą skostnienie w tradycji, ekskluzywność klasy mandaryńskiej, łagodzoną bardziej pozorną niż rzeczywistą drogą awansu społecznego przez system egzaminów państwowych i wreszcie na końcu najważniejsze, pasożytniczy charakter klasy rządzącej. Z jednej strony konfucjaniści podkreślali swój świecki charakter, z drugiej zaś strony, strzegąc zazdrośnie swoich przywilejów, niechętni byli postępowi i nie doceniali znaczenia pracy i poszukiwań badawczych. Konfucjaniści zdając sobie sprawę ze słabych stron swego stanowiska, często podkreślali, że podstawą dobrobytu państwa i najszlachetniejszym zajęciem jest praca rolnika, a tytuły i zaszczyty powinna zdobywać zasługa niezależnie od pochodzenia.

Strzegąc swego monopolu administracyjnego nawet pod rządami zaborców, potrafił mandarynat konfucjański asymilować obcych i obezwładniać ich. Pański styl życia konfucjanistów, ich etykieta i moralność promieniowała ze swego feudalno-biurokratycznego ośrodka do szerokich warstw chłopów. W ten sposób etykieta pod popularną postacią „twarzy“, którą należy zachować za wszelką cenę, zbladziła pod strzechy chińskie.

Rola taoizmu jest trudniejsza do zdefiniowania. Taoizm, nieosiągający nigdy krystalizacji społecznej w postaci trwałej instytucji administracyjnych, rozciągnął swój zasięg od pałaców ambitnych monarchów do ustroni samotnych pustelników. Wyraził się zarówno w najbardziej wyrafinowanej sztuce i w najnamiętniejszym, niemal russowskim ataku na brzemień cywili-

zacji. Trudno jest też z całą ścisłością sytuować społeczne pochodzenie taoizmu. Teoria powtarzana od kilkudziesięciu lat, przypisująca egzuberancję taoizmu jego południowemu pochodzeniu, zaś umiar konfucjanizmu północnemu klimatowi, nie może wszystkiego tłumaczyć. Również i domysł Wiegera o indyjskim pochodzeniu taoizmu, pomimo zastanawiających zbieżności z filozofią indyjską jest podważony głębokim wrośnięciem taoizmu w kulturę chińską. Mity taoistyczne występują w najstarszych podaniach chińskich. Jedna rzecz jest jednak bezsporna: taoizm występuje odrazu jako świadomy przeciwnik oficjalnej moralności konfucjańskiej, a konfucjanizm mocno okopany w hierarchii administracyjnej, zdaje się ledwie dostrzegać swego przeciwnika.

Już sama biegunowość taoizmu ukazująca nam mechanizm świata w postaci gry dwóch wszędzie widocznych aspektów rzeczywistości żeńskiego *in* i męskiego *jang*, sprawia zachodniemu umysłowi niejaką trudność. Zwiększa ją odrębność praktyki i teorii taoizmu. Bo kiedy z jednej strony uderza nas anarchiczna i eskapistyczna treść takiej wypowiedzi, jak:

„Usuniecie świętość, wygnajecie poznanie, a lud zyska stokrotnie. Usuniecie miłosierdzie, wygnajecie sprawiedliwość, a lud wróci do cnót domowych! Usuniecie sztukę, wyrzucicie zysk, a zginą złodzieje i rabusie!“ *Taoteking* XIX.

Albo w tej dwuznacznej pochwalie bezużyteczności społecznej:

„Cieśla podróżujący do państwa Ts'i przybywszy do K'üjüan zobaczył święty dąb, dość gruby, żeby ukryć wołu, mający sto dłoni w obwodzie, górujący dziesięć sążni nad wzgórzem, z dziesiątkiem konarów zdatnych na łodzie. Tłumy podziwiała drzewo, ale cieśla minął je bez jednego spojrzenia. Czeladnik, nie mogąc się nadziwić, zagadnął majstra: „Odkąd noszę siekierę w pańskiej służbie nie widziałem drewna takiej piękności. Dlaczegoż Panie nie raczyłeś rzucić nań okiem?“ — „Nie warto mówić o nim. Zbędne drzewo. Czółno z niego zatonie, a trumna zgnije. Mebel z niego złamie się, drzwi będą skrzypieć, a słup będzie robaczywy. To jest drzewo bez wartości i bez użytku. Dlatego mogło dożyć późnego wieku“. Nazajutrz drzewo

przysniło się cieśli, który po jego wyjaśnieniach zrozumiał, że bezużyteczność uchroniła drzewo od zguby i była powodem jego świętości". *Czuang-tsy*, IV.

Z drugiej strony wiemy, że taoista wyklinający cywilizację i pogrążony w rozlicznych ćwiczeniach cielesnych i psychicznych, mających mu zapewnić władzę nad przyrodą, jest bliski techniki, której się pozornie tak gorąco wyrzeka. Metaforyka taoistów wywodzi się z rzemiosła, a ulubieni protagoniści taoistycznych anegdot, to najczęściej prości chłopci, zapędzający w kozę róg w dyskusji czcigodnych i pysznie wystrojonych konfucjańskich dostojników. Oczywiście rola magii, owej pra- czy para-nauki, wiele może tłumaczyć w dwoistości taoizmu. I tu znowu napotykamy tradycyjny, a niedostatecznie zrewidowany pogląd o dwóch epokach taoizmu: pierwszej — wielkich systematów taoizmu starożytnego i drugiej — magicznych formulek taoizmu średniowiecznego.

Pomimo, że studia nad taoizmem nie są dostatecznie rozwinięte, można jednak prowizorycznie ujawnić związek taoizmu z pracą fizyczną. Wtedy i dążenie jednostki do osiągnięcia wszechpotęgi ukaże się jako wiara człowieka we własne siły oparta na osiągniętych codziennie wynikach opanowywania przyrody przez podpatrzenie jej ładu. A wtedy i eskapistyczna postawa taoistów staje się samoobroną chłopca, rzemieślnika i artysty przed wyzyskiem konfucjańskiej biurokracji. Wtedy znajdzie swoje miejsce cygański styl życia poetów i malarzy, inspirowanych przez taoizm, a duszących się w hierarchii egzaminów, rang i oficjalnych mundurów.

Że zagadnienie pracy i to zbiorowej pracy fizycznej mieści się w taoistycznym światopoglądzie, widzimy z następującej anegdoty, znajdującej się w taoistycznej księdze *Lie-tsy*. Chodzi tu o stuletniego starca, który rozpoczął z całą swoją rodziną niwelowanie góry, tamującej komunikację. Na zapytanie sceptyka, w tym wypadku zapewne konfucjanisty, czemu podjął się tak beznadziejnego zadania i to w tak późnym wieku, odpowiedział: „Po mojej śmierci pracę moją kontynuować będą dzieci i wnuki. Ich będzie ciągle przybywać, a góry stale ubywać. Ostatecznie musimy zwyciężyć“.

Najczęściej podkreśla się w obronie taoizmu jego twórczy charakter artystyczny, przeciwstawiając go akademickiemu sko-

stnieniu konfucjanizmu. Sądzymy jednak, że warto przede wszystkim podkreślić funkcję społeczną taoizmu i konfucjanizmu. Konfucjanizm triumfuje w epokach stabilizacji, kiedy spokojnie rządzi biurokracja, a chłopci względnie cierpliwie znoszą ucisk fiskalny. Kiedy jednak dochodzi do przewrotu, który zwykle najczęściej w Chinach miewa podłoże agrarne i przejawia się pod postacią powstania chłopskiego, wtedy w szeregach powstańców zawsze znajdziemy taoistów. Wprawdzie niejednokrotnie wedle świadectw samych konfucjanistów niepiśmienni chłopci potrafili uszanować uczonych konfucjańskich, ale ci ostatni pomimo głoszonych w czasach pokoju hasel szacunku dla pracy na roli i znaczenia ludu, odwracali się od nich z niechęcią, zachowując solidarność klasową. Tymczasem tak dalece dla Chińczyków pojęcie ładu i tradycji jest związane z konfucjanizmem, że nawet reformatorzy spośród konfucjanistów jak Wang Mang czy Wang An-szy, przedstawiali swoje projekty w postaci powrotu do przeszłości.

A z drugiej strony — być może, że popełniamy tu duże uproszczenie — widzimy u konfucjanistów jasną świadomość łączności ich ideologii z interesem grupowym: chłopskie oddziały powstańcze są zwalczane przez ochotników z warstwy średniej posiadających doradców konfucjańskich. A wtedy kiedy do szeregów powstańców wcisną się konfucjaniści, jak to miało miejsce u schyłku dynastii Ts'in (209—202) albo nawet za Wang Manga (+ 23), rewolucja szybko zamienia się w restaurację.

Jakie znaczenie dla Chin współczesnych mają konfucjanizm i taoizm? Dwa tysiące lat panowania konfucjanizmu jako ideologii rządzącego mandarynatu nie może nie być nigdy zlekceważone. Ale wiek dziewiętnasty i dwudziesty uderzyły zarówno w podstawy gospodarczo-społeczne konfucjanizmu jak i w jego ideologiczną nadbudowę. Klęski starego cesarstwa chińskiego w walce z imperializmem zachodnim oraz przykład Japonii, której w latach 1868—1945 udawało się pogodzić technikę Zachodu z tradycyjnymi instytucjami narodowymi, wywołał w łonie konfucjańskiego mandarynatu ruch reformistyczny, który pod rozmaitymi postaciami przetrwał do dziś dnia. „Światli“ konserwatyści z K'ang Jūweiem na czele na przełomie wieku dziewiętnastego i dwudziestego pragnęli, wi-

dząc przede wszystkim materialną i techniczną przewagę Zachodu, uratować konfucjanizm jako system moralny, godząc się na reformy gospodarcze i militarne, co oczywiście podcinało wbrew ich wiedzy podstawę społeczną konfucjanizmu. Związanie konfucjanizmu przez system egzaminów mandaryńskich z reżimem cesarskim sprawiło, że obalenie tego systemu a później i samego cesarstwa jeszcze bardziej ograniczyło rolę tradycyjnej doktryny. Narastająca fala rewolucji, czerpiąca swoje natchnienie i doświadczenie najprzód z zachodniego radykalizmu mieszczańskiego (Liang K'iczo) a później z socjalizmu (Sun Jatsen), nastawiła się zdecydowanie wrogo do konfucjanizmu zarówno jako do ideologii feudalnego systemu społeczno-gospodarczego jak i do wynikającej stąd tradycyjnej moralności. Ale tak samo jak kościół, który po przewrotach republikańskich zwykł twierdzić, że w istocie z monarchią nie go nie łączyło, zachowując jednak do obalonego systemu nieprzedawnioną sympatię, tak samo i nowocześni konfucjaniści z jednej strony starali się na wszelki sposób przystosować do nowych warunków, a z drugiej strony szczerliwie ich przedstawiciele robili rozpaczliwe wysiłki restauracji cesarstwa i kultu Konfucjusza. Próby restauracji cesarstwa przez Jüan Szyk'aia (1915—1916) i przez ostatniego cesarza mandżurskiego, najprzód w Pekinie (1917), a później w Mandżurii (1933) związane są ze środowiskiem konfucjańskim.

Najciekawszy może jest wzajemny stosunek konfucjanizmu i kuomintangu. Pierwotna ideologia kuomintangu będąca wyrazem radykalizmu społecznego z sympatiami do socjalizmu wśród postępowych członków partii była zdecydowanie wobec konfucjanizmu wroga. Ale nastąpiły dwa fakty: najprzód przyzwyczajenia konfucjańskie były tak silne, że chińscy rewolucjoniści nawet całkowicie wykształceni w Europie, nie spostrzegli się jak szybko ubierają swego wodza Sun Jatsena w szaty Konfucjusza. Zwalczany był konfucjanizm jako wspólny sztandar reakcji starej generacji i prowincjonalnych notabli. Kiedy się jednak okazało, że po rewolucji 1911 roku usuwającej od władzy arystokrację mandżurską, klasy posiadające znalazły się u władzy i miały do obrony właściwie te same interesy co poprzednio, to okazało się, że są widoki na odrodzenie zarówno

konfucjanizmu jak i mandarynatu. Ten ostatni zwłaszcza szybko się odrodził.

Ideą przewodnią mandarynatu było to, że studia humanistyczne i zdane egzaminy są drogą do urzędów i wstąpienia do rządzącej i uprzywilejowanej elity. W krótkim okresie pierwszego dwudziestolecia wieku dwudziestego, kiedy się dawny system egzaminów załamał, a jeszcze nowe uczelnie urządzone po europejsku nie nasyciły popytu na nowocześnie wykształconych urzędników, nastąpił zalew administracji przez rozbudowujące się ciągle wojsko. Walka ze wstecznymi militarystami była postępową kartą kuomintangu. Ale wkrótce obraz się odmienił: drogie studia za granicą i ekskluzywne uniwersytety amerykańskie i misjonarskie w Chinach wytworzyły nowy, tylko że wykształcony po europejsku mandarynat, głęboko przeświadczony jak i poprzedni o swoim elitarnym charakterze.

Rozwój rewolucji społecznej, prowadzonej już przez komunistów stał się teraz momentem dla odrodzenia tradycji konfucjańskich, do niedawna tak tępionych przez kuomintang. Przyszło to tym łatwiej, że łatwe obrazoburstwo kuomintangowskie nie zawsze umiało odróżnić walkę polityczną od walki z tradycją kultury narodowej, wzbudzając przez to sympatię do konfucjanizmu. W roku 1935 powstaje propagowany przez kuomintang ruch „Nowego Życia“, mający odrodzić społeczeństwo chińskie. Istotną przyczyną „Nowego Życia“ była walka z komunizmem, przyczyną do której się zresztą oficjalnie przyznawano. W hasłach „Nowego Życia“ znajdujemy nawoływania do zachowania higieny, sprawności w pracy, patriotycznej postawy, ale podane razem z silnym nawrotem do decorum konfucjańskiego, wyrażającego się w ostatecznym wyniku do walki z dancingami (antykonfucjańskie zbliżenie się towarzyskie obu płci) i z paleniem na ulicy (brak etykiety). Dawne cnoty konfucjańskie, przede wszystkim feudalnej wierności wobec wodza, są włączone do zasad „Nowego Życia“. W tym wypadku konfucjanizm zostaje zużyty jako parawan dla dyktatury. Choć nie można czynić odpowiedzialnym konfucjanizm za posunięcia polityczne kuomintangu, ale też nie można go odcinać od środowiska, z którego wyrósł. Dlatego też zwrot kuomintangu ku konfucjanizmowi, chociaż czysto oportunistyczny nie

był przypadkowy. Z jednej strony działały tu niewygasłe atawizmy, a z drugiej, co najważniejsze, kiedy kuomintang zaczął utożsamiać się po roku 1927 a zwłaszcza po roku 1935 („Nowe Życie“), z konserwatywną częścią społeczeństwa, powrót choćby częściowy do zasad konfucjańskich stał się naturalny.

Rola taoizmu trudniejsza jest do zdefiniowania. Niepołączony z żadną oficjalną instytucją państwową, przejawiający swoją działalność sporadycznie w tajnych organizacjach, ale przede wszystkim rozwijający się indywidualnie, taoizm był prawie niewidoczny w chwili zetknięcia się gospodarczego i intelektualnego Dalekiego Wschodu z Zachodem. Nawet jego dawny monopol opozycji przeciw konfucjanizmowi i ustalonemu łaadowi społecznemu wymyka się z ręki. Wielki bunt chłopski T'ai-p'ingów (1850—1864) szuka uzasadnienia dla swoich rewindykacji społecznych w obcej dla Chin doktrynie chrystianizmu. W powstaniu Bokserów 1900 r. trudno się doszukać istotniejszych filiacji taoistycznych, choć w każdym chińskim ruchu rewolucyjnym grają swoją rolę tajne stowarzyszenia, których jednak ideologia jest zwykle dosyć synkretyczna.

Ale nie znaczy to jeszcze, żeby postawa taoistyczna, o ile nie cały system, była obca społeczeństwu chińskiemu.

Wspominaliśmy już poprzednio o ewentualnym pobratymstwie myśli taoistycznej z Indiami. Nie należałoby chyba przypisywać wyłącznie tych zbieżności przenikaniu wpływów, ale raczej szukać przyczyny w podobieństwie podłoża. Chodziłoby tu przede wszystkim o społeczeństwa rolnicze obce i wrogie miastom, pojętym przede wszystkim jako skupienia wojska i administracji. Dlatego też, dopóki środowiska rolnicze z jednej strony, a intelektualno-artystyczne z drugiej, będą się czuły zagrożone przez biurokrację utrzyma się zasadnicza postawa taoistyczna, stroniąca od polityki i władzy oficjalnej.

Jakie są w danej chwili perspektywy w Chinach dla konfucjanizmu i taoizmu pojętych już nie jako sprecyzowane doktryny, ale jako nawyki myślowe i wzory postępowania. Nie należy niedoceniać tradycji konfucjańskiej, której cześć wrosła już do ogólnego oblicza chińskiej cywilizacji. Z drugiej zaś strony zmiany, jakie zaszły i zachodzą w rodzinie chińskiej rozbitej przez emancypację gospodarczą poszczególnych jej członków spod władzy głowy rodziny, podważają podstawy kon-



Lao-tse, legendarny twórca taoizmu
(VI wiek przed naszą erą)



Konfucjusz
(551—479 przed naszą erą)

Witold Jabłoński, *Zmierzch tradycyjnych horyzontów myśli chińskiej*

fuejanzizmu. Niezależnie od tego odchodzący konfucjanizm pozostawia nowym Chinom pojęcie racji stanu i łączności ziem chińskich spojonych wspólną cywilizacją.

Trudniej jest określić rolę taoizmu. W samym założeniu swoim taoizm unikał organizacji, poprzestając na wpływach, które w ramach szerszego kontekstu historycznego okresowo się wzmacniały albo słabły. Jednak wobec długotrwałości związku tradycji artystycznej z taoizmem należy przypuszczać, że kiedy już obiektywne warunki, jakie wytworzyły postawę taoistyczną znikną, to jeszcze w sztuce zachowa się jego styl.

Trzeba jeszcze dodać, że społeczeństwo chińskie rządzone przez konfucjańską biurokrację zawsze zdawało sobie sprawę indywidualnie i zbiorowo z niedostateczności tego aparatu, było przeświadczone o konieczności polegania na sobie i zależności od otoczenia przyrodniczego, które można opanować nie dekretemi albo kazaniem, ale bądź to pozornym poddaniem się przyrodzie, bądź to osiągnięciem jakiegoś specjalnego kunsztu. Elitarne rządy konfucjanistów wzbudzały oddalenie od życia politycznego, sceptyczną i powściągliwą postawę jednostki.

Jak wspominaliśmy taoizm zawsze pociągał intelektualistów. I oto jeden z bardziej znanych na Zachodzie pisarzy chińskich Lin Yütang, stał się jak gdyby pogrobowym i dość samozwańczym heroldem taoistycznej postawy. Przez wiele lat jego hedonistyczna filozofia, wypowiedzana w formie dowcipnych paradoksów łudziła czytelników pozorem kwintesencji kultury chińskiej. Lin Yütang gruntownie wykształcony po zachodniemu z Wilde'owska nonszalancją rzucał paradoks za paradoksem, nie zauważając, pomimo swoich dawniejszych pochwał komunizmu, głębokości zmian dokonywujących się w Chinach. Nie w nim też szukajmy najbardziej usprawiedliwionego przedstawiciela myśli taoistycznej.

Postawę taoistyczną spotykamy w najmniej spodziewanych środowiskach. Wystarczy uważnie przeczytać *Wojnę i Pokój* Tolstoja, żeby dostrzec w postaci Kutuzowa i jego typowej dla taoizmu strategii „działania przez niedziałanie” obraz wzoru taoistycznego. Znane zainteresowania Tolstoja filozofią chińską nie wystarczają do wytłumaczenia jego stanowiska i szukać go należy we wspólnym z taoistami rolniczym światopoglądzie.

ANANIASZ ZAJĄCZKOWSKI

LIRYKA HAFIZA

1. Hafiz — czas i miejsce

W dziejach piśmiennictwa perskiego twórczość Hafiza zajmuje wyjątkową pozycję. Nie tylko dlatego, że jest on najwybitniejszym lirykiem obok takich mistrzów perskich, jak autor narodowej epopei Szah-name, Firdausi (X w.), czy twórca „romansu“ orientalnego Nizami (XII w.), lecz także przez to, że poezja Hafiza stała się bliską i zrozumiałą daleko poza granicami jego miasta rodzinnego. Imię poety perskiego należy dziś bezsprzecznie do klasyków literatury światowej.

Biografowie orientalni, którzy dopiero w sto lat po zgonie Hafiza zabrali się do opracowania jego życiorysu, na ogół bardzo skąpe i niezbyt ściśle podają o nim szczegóły. Hafiz urodził się w głównym ośrodku południowej prowincji Persji, tzw. *Fars* (skąd i sama nazwa Iranu, Persja — poprzez tradycję grecką — pochodzi), w słynnym mieście różanych ogrodów, *Szīrāz*. Dokładna data urodzenia nie jest znana, zapewne przypada na początek XIV wieku (ok. 1300—1320). Na imię miał Mohammed, jego zaś tytuł zaszczytny (*lakab*), jak to zwyczajem muzułmańskim przybierają uczeni w piśmie wyznawcy Islamu — brzmi *Szems ed-Dīn*, czyli „Słońce Wiary“ (słońce wszak starym, prawiecznym symbolem Iranu!).

Wreszcie przydomek *Hafiz*, jakim poeta posługuje się w swych utworach (tzw. *machlas*, przezwisko poetyckie) i pod jakim przeszedł on do historii kultury świata, oznacza dosłownie (po arabsku *hāfiz*) „strzegący, zachowujący“, później domyślnie: ‘w pamięci tekst Koranu’. Tak się nazywają dziś zawodowi recytatorzy Koranu. Honorowy ten przydomek otrzymał nasz poeta zapewne podczas długich lat studiów islam-

skich, może nawet jako członek jednego z bractw zakonów mistycznych, tzw. *sufi*. Nie bez wpływu na to pozostało pierwotne znaczenie pierwiastka *hafaza* „strzec, ochraniać“. W formie *Hafiz* (w koranie także *Hafiz*) — termin ten określa jeden z przymiotów boskich: „stróż, opiekun“.

Pełne więc imię poety, na sposób orientalny ułożone, powinno brzmieć: Szems ed-Din Mohammed Hafiz Szirazi (z Szyrazu).

Zmarł poeta w podeszłym wieku, jako blisko osiemdziesięcioletni starzec, w roku 1389, w swym mieście rodzinnym Szyrazie, gdzie i został pochowany wśród ogrodów opiewanej dzielnicy Musalli.

Gdy w ostatnim ćwierćwieczu XVII stulecia zwiedzał Persję słynny przyrodnik Engelbert Kaempfer, autor encyklopedii, prawdziwej *Silva rerum persicarum* „*Amoenitates exoticae*“ (1712), mógł on zanotować dokładny tekst epitafium na nagrobku Hafiza w Szyrazie (podał zresztą także podobiznę tego nagrobku na tle ogrodów cyprysowych Musalli). Chronogram umieszczony w tekście epitafium, *Hāk-i-Musallī* „Ziemia (proch) Musalli“, zawiera dokładną datę zgonu Hafiza. Po przeliczeniu wartości liczbowej liter arabskich *H'kmsli* ($600 + 1 + 20 + 40 + 90 + 30 + 10$), otrzymujemy datę 791 Hidżry, odpowiadającą r. 1389 naszej ery.

2. Gazel — forma i treść

Ulubionym rodzajem utworów Hafiza są tzw. *gazele*. Gazel, czy ghazel (dokładna transkrypcja *gazel*, w liczbie mnogiej *gazelijāt*, w oryginale nigdzie nie ma zdwojenia *-ll*, jak piszą nieraz tłumacze europejscy *gazella*!) stanowi krótki utwór wierszowany, liczący najczęściej od 7 do 11 wierszy, rzadko mniej (5 wierszy) lub więcej (13 wierszy), z monorymem w całym utworze. Rymują obydwie połówki pierwszego wiersza, w dalszych zaś wierszach — tylko druga połówka. Rozkład więc rymów, gdy przyjmujemy połówki wiersza za nasze wiersze, przedstawia się w gazelu jak następuje: *aa, ba, ca, da* itd. Bardzo często przed rymem występuje tzw. *redif*, czyli refren, polegający na powtórzeniu po wyrazie rymowanym w każdym wierszu tego samego zwrotu lub wyrazu. Ścisła forma gazelu o wielkich wa-

lorach eufonicznych powodowała nieraz porównanie go do sonetu europejskiego.

Wiersze są układane metrycznie. Różne metra prozodii arabsko-perskiej polegają na znanej zasadzie występowania w pewnej ściśle określonej kolejności długich i krótkich zgłosek. Język perski, jak wiadomo, dokładnie odróżnia iloczas; jako przykład wersyfikacji perskiej może być częsty typ metrum *remel*: — ˘ — — / — ˘ — — / — ˘ — — / — ˘ — /

W ostatnim wierszu gazelu poeta wymienia swój *machlas*, czyli przydomek poetycki. W ten sposób imię *Hafiz* na końcu gazelu daje pewien sprawdzian autentyczności utworu, choć nie zawsze to tylko decyduje, są bowiem znane wypadki mistyfikacji poetyckiej.

Dopiero po śmierci poety ukochany jego uczeń Gul-Endam (Różana Postać), zebrał utwory swego mistrza w jedną całość, tzw. *Diwan*, czyli „Zbiór, rejestr“, zgromadzając około 700 utworów (gazele, kasydy, *kit'a*—„urywki“, *ruba'i*—„czterowiersze“), które zwyczajem orientalnym zostały ułożone nie tematycznie czy chronologicznie, lecz według rymów w porządku abecadła czy raczej *alifba* arabskiego, a więc gazele rymujące na *alif* (a), na *bā* (b) itd.

W treści swej gazele Hafiza są na ogół mało zróżniczkowane, choć uderzają bogactwem barwnych obrazów. Opisy przyrody rodzinnego miasta poety, Szyrazu, czar jego ogrodów, krasa ruczaju Ruknabadu, piękno wiosny perskiej, zapach róży, słodycz lubej kochanki, miłość słowika do róży, a nade wszystko urok i smak spożycia wina (choć nie słodkie, lecz gorzkie jest tam wino, *szarāb-i-talh*) — to są tematy obrazków lirycznych Hafiza, jak można by nazwać gazele. Słusznie jeden z nowoczesnych europejskich biografów Hafiza (artykuł w Encyklopedii Islamu) mógł powiedzieć o poecie: „Comme glorificateur du vin il n'a trouvé son égal en Orient, ni antérieurement ni postérieurement à lui...“. Nie brak też utworów, w których autor daje wyraz swej krytycznej postawie wobec obłudy świętoszków-derwiszów. „Lepiej pić wino — woła w jednym utworze — niż z Koranu czynić sidła dla łatwowiernych“.

Poezja „winnicza“ Hafiza jest wyjątkowo urozmaicona i zajmuje tak ważny dział wśród jego gazeli, że stanowi doskonały przyczynek także do historii obyczajowości perskiej

w wiekach średnich. Piewca wina w tej materii doczekał się nawet osobnej rozprawy pióra słynnego orientalisty G. Jacoba pt. *Das Weinhaus nebst Zubehör nach den Gazelen des Hafiz*¹⁾ (w księdze pamiątkowej Noeldekego, 1906).

Nie wchodząc w szczegóły, o jednym trzeba wspomnieć, by wprowadzić polskiego czytelnika w świat pojęć irańskich. Wino najsurowiej zakazane w Persji muzułmańskiej, ba, szyciej, stanowi dla Persa największą pokusę. Spożycie wina związane było z niebezpieczeństwem niezwykle surowej kary, a same warunki sprzyjały wytworzeniu nastroju romantycznego i tajemniczego. Winiarnię zakładano zwykle na krańcach miasta, na odludziu, w ruinach dawnych pozoroastryjskich świątyń, zburzonych przez wojowników Islamu. Stąd sam termin *harabāt* „ruiny (magów)” znaczy tyle co „winiarnia”. Już okoliczności, w jakich się odbywały uczty, w nocy, przy blasku księżyca, w ukryciu, na tle tajemniczych ruin, dodawały uroku tym żywym, nie teatralnym, lecz jakże poetyckim dekoracjom.

3. Popularność Hafiza w Persji

Poezje Hafiza były dawniej dość często (choć jeszcze i teraz zdarza się to czasem) objaśniane jako utwory mistyczne. Szukano w utworach Hafiza „ukrytej mowy tajemnej” i jego język poetycki nazywano w XV wieku (Dżami) *lisān el-gajb* „język ukryty”. Wino więc tłumaczono jako nektar boski, winiarnia miała być celą ascetów-sufiów, człowiek pijany miał oznaczać mistyka upojonego miłością itd. W świetle krytyki historycznej i literackiej należy próby te uznać za późniejszą interpretację pobożnych autorów muzułmańskich, którzy w ten sposób pragnęli z Hafiza zdjąć odium nieprawomyślności ortodoksyjnej. Autorom tym — trzeba i o tym pamiętać — bezkrytycznie wtórowali niektórzy uczeni i tłumacze europejscy.

Tylko drobna cząstka utworów Hafiza da się wyjaśnić jako utwory sufickie, mistyczne. Walna część to zwykłe poezje liryczne. W pewnej mierze do tych prób przyczynił się sam charakter gazeli, tworzących jakby zbiór samodzielnych wer-

¹⁾ Z charakterystycznym podtytułem: *Ein Beitrag zu einer Darstellung des altpersischen Lebens.*

setów. Każdy wiersz w gazelu mógłby uchodzić za zamknięty w sobie. Rzadko łączone są one w jedną tematyczną całość (np. gazel o córce łoży — winie, „Na bazarze kuglarzy“). Przeważnie jedyną spójnią, łączącą te perełki-wiersze, jest wspólny rym, monorym gazelu. Dlatego i poezja u Arabów i Persów nazywa się *nazm*, „nizanie pereł na sznur“. Gdyby usunąć rym, wiersze rozsypałyby się jak perły bez nici, na którą je nanizano.

Ta pewna tajemniczość i mglistość niektórych wyrażań w poezji Hafiza spowodowała, że poeta był w Persji nazywany *terdżumān el-esrār* „tłumaczem tajemnic“, a sam dywan Hafiza na Wschodzie używany jest jako tekst do wróżb. Poza tym czytany on jest przez wszystkich i wszędzie: w kolegiach i szkołach, w pałacach i chatach, po kramach i gospodach, jak pisze wspomniany już Kaempfer: „Invenies illa in collegiis et scholis, in palatiis et casis, in officinis et tabernis...“.

Niektóre gazele są łączone nieraz przez biografów poety z wydarzeniami historycznymi. Tak np. do słynnego utworu *Eger an Turk-i-Szīrāzi* (o Turczynce z Szyrazu), w którym Hafiz obiecuje za „pieprzyk smagły“ (*hāl-i hindujesz*, „jej znamie indyjskie“) podarować Samarkandę i Bucharę, — tradycja muzułmańska przekazuje następującą anegdotę. Świadczy ona dobitnie o popularności i rozgłosie poezji Hafiza.

Gdy w roku 1387 sławny zdobywca Wschodu, Timur (Timurleng, Tamerlan) wkroczył na czele swych hord do Szyrazu, kazał sprowadzić do siebie poetę. Hafiz zjawił się w nędznym stroju sufiów, przyodziany w derkę z grubej wełny. „Cóż to! — zawołał groźnie Timur. — Ja podbiłem całe pałacie świata, by ozdobić swą stolicę, Samarkandę i Bucharę, a ty, marny człowieku (*merdek*), ot sobie rozdajesz je za jakieś tam pieprzyki hinduskie!“. — „Tak, władco — odrzekł nieostropiony poeta. — I oto do jakiej nędzy doprowadziła mnie ta moja rozrzutna szczodrośliwość“ — dodał, wskazując na swój ubogi strój. „Żelazny kulawiec“, oczywiście ujęty subtelną odpowiedzią, obdarzył sownie Hafiza¹⁾.

Dla ilustracji tej anegdoty historycznej oraz dla przykładu przytoczę tu urywek z własnego tłumaczenia tego ga-

¹⁾ Por. m. in. A. Krymskij, *Chafyz ta jogo pismi* (Хафиз та його пісні), Kijów 1924, str. 26.

zelu. Na początku (w drugim wierszu) wspomniany jest właśnie ogród Musalla i ruczaj Ruknabad, tylekroć opiewany przez poetę, w końcowym zaś wierszu Hafiz określa swe poezje jako perły, co znów ilustruje nam wyżej przytoczone słowa o roli poezji u ludów Wschodu Muzułmańskiego.

„Turezynka jeśli ta z Szyrazu,
by porwać serce me nastaje,
Za smagły pieprzyk złożę w darze
Bucharę, Samarkandy kraje.

Podczaszy! resztek wina nalej!
Nie znajdziesz nawet w sadach raju —
Ogrodów róż, jak Musallā,
czy Ruknabadu brzeg ruczaju.

— — — — —

Mów o śpiewakach i o winie,
tajemnic świata nie poszukuj!
Nikt nie rozwiązał, i nie rozsypła,
zagadki Bytu i Rodzaju.

Gazele tworzysz, perły toczysz, —
więc przyjdź i pięknie mów, Hafizie!
By na poezyj pereł sznury
los zesłał sławy gwiazdne gaje.

4. Hafiz w Europie

Europa zapoznała się z imieniem poety perskiego dopiero w dwieście pięćdziesiąt lat po jego zgonie. Pierwsza wzmianka w druku europejskim pochodzi od słynnego humanisty i podróżnika, orientalisty włoskiego Pietro della Valle, który w liście do przyjaciela z dnia 27. VII. 1622 (ukazał się drukiem w r. 1650, dokładnie przed 300 laty)¹⁾ wspomniał o Hafizie, jako poecie lirycznym i porównał go do Petrarke.

Ale właściwe poznanie poezji Hafiza mogło przyjść do Europy dopiero w XIX wieku, kiedy ukazały się pierwsze druki „Dywanu“ Hafiza (najstarsze, choć niekrytyczne, wydanie ogłoszono drukiem w Kalkucie w r. 1791, wydanie euro-

¹⁾ Patrz dalej *motto* z listu P. della Valle, przytoczone na początku przekładów.

pejskie Brockhausa w r. 1854). Pierwszego tłumaczenia całego „Dywanu“ na język niemiecki dokonał w pamiętnym roku 1812 założyciel nowej szkoły „naukowego orientalizmu“ Józef Hammer-Purgstall. Z tego przekładu, jak wiadomo, korzystał sam wielki Goethe, który przerobił motywy z Hafiza na sposób europejski w słynnym „Westöstlicher Diwan“ (r. 1819).

Odtąd sława Hafiza w Europie jest powszechna. Wywołuje nawet modę „gazelową“, niezmiernie płodną, choć naśladownictwa nie zawsze stoją na wysokim poziomie poetyckim¹⁾. Subtelne poezje niemieckie Bodenstedta („Hafisische Lieder“) oraz dźwięczne wiersze rosyjskiego poety Feta (stąd żartobliwie przez współczesnych na sposób muzułmański Ibn Fetem nazywanego) i wiele innych utworów powstałych z przerabianych motywów z Hafiza — zbliżyły autora perskiego do czytelnika europejskiego. Już zresztą sam Aleksander Puszkina pisał wiersze na tematy „z Hafiza“.

Dziś w Związku Radzieckim ukazują się raz po raz nowe przekłady rosyjskie gazeli Hafiza, ale już wprost z oryginału perskiego, z zachowaniem formy utworu (tak tłumaczy np. Dunajewski). A oryginał tych poezji należy do ulubionej lektury ludności Republiki Związkowej Tadżykistanu. Stwierdza to dobitnie autor „Wypisów z literatur narodów Związku Radzieckiego“, L. Klimowicz w przedmowie do przekładów Hafiza: „Twórczość Hafiza niezwykle jest popularna w Tadżykistanie, aż do obecnych czasów“²⁾. Tamże podano rosyjskie przekłady kilku gazeli Hafiza, m. in. o Turcyźnie z Szyrazu itd.

W Polsce dotychczas jakoś się nie powiodło Hafizowi. Wprawdzie nazwisko jednego z największych orientalistów polskich, słynnego Menińskiego (z pochodzenia Alzatzczyka) już z końcem XVII stulecia — kiedy całkiem głucho jeszcze było w Europie na temat Hafiza — związane jest z pierwszym tłumaczeniem gazelu Hafiza, niestety nie na język polski lecz

¹⁾ O tych właśnie autorach i ich miernych przeróbkach, polegających tylko na zewnętrznym formalistycznym naśladownictwie, zjadliwie się wyraził jeden z poetów niemieckich z pocz. XIX w. w takim dwuwierszu: „Von den Früchten, die aus dem Gartenhain des Schiraz stehlen, Essen sie zu viel, die Armen, und vomiren dann Ghazelen“.

²⁾ Por. Л. Климович, *Хрестоматия по литературе народов СССР*, Moskwa 1947, str. 65.

po łacinie. I tak w swej gramatyce języka osmańsko-tureckiego, w słynnych „Institutiones“ (pierwsze wydanie mniej znane pt. „Linguarum orientalium Turcicae, Arabicae, Persicae institutiones“, wyszło w Wiedniu w r. 1677) w dziale poświęconym prozodii perskiej „De prosodia et arte metrica“, Meniński umieścił dla przykładu pierwszy w „Dywanie“ gazel Hafiza *Alā jā ajjuhā s-sākī* „Hejże podczaszy“ (patrz u nas), w oryginale wraz z dokładnym przekładem na język łaciński, zaopatrując tytuł w następującą uwagę: „Ex libro Diwani Hafy z dicto, toti Orienti ob elegantiam versum laudatissimo“.

5. Polskie przekłady Hafiza

Zainteresowanie się Hafizem w literaturze polskiej musiało ze sobą przynieść nowe pokolenie „orientalizujących romantyków“, przede wszystkim z otoczenia Adama Mickiewicza. I tak jeden z jego najbliższych kolegów, Jan Nepomucen Wiernikowski, pierwszy tłumaczy Hafiza na język polski. Zachęca swego przyjaciela sam Mickiewicz, choć i on nie był pewny, czy tłumacz wytrwa w swym zamiarze, wymagającym bądź co bądź nie byle jakiej gruntownej pracy. W liście z dnia 9 czerwca 1827 roku Mickiewicz tak pisze „orientalnie“ do swego kolegi, słynnego mongolisty, Józefa Kowalewskiego: „Jan (Wiernikowski) obiecuje Hafiza; mało temu wierzę; lubo spodziewam się, że go tyle, ile możesz zachęcasz. Trzeba, mój Józiu, że powiem orientalnie, a zarazem z litewską, w pośladki jego zamiarów pruć ostrym kijem przymuszenia“.

Zachęty przyjaciół zapewne wystarczyły, choć w drobnej mierze, bo jednak owoc pracy polskiego tłumacza Hafiza ujrzał światło dzienne w druku przed stuleciem. W zbioru literackim pt. *Biruta*, pod redakcją J. Krzeczковского, z r. 1838, wśród wielu innych poezji, m. in. obok utworów samego Adama Mickiewicza, ukazały się „Gazele perskiego poety Hafiza“, „w wolnym przekładzie z perskiego“, pióra Jana Wiernikowskiego¹⁾. Czy wydano więcej ponad przekłady tych pięciu

¹⁾ Por. wzmiankę w *Bibliotece Ossolińskich*, II, r. 1863, str. 258, przy tłumaczeniu Ody Pindara przez Wiernikowskiego: „Ze Wschodu mamy Gazele Hafiza przez niego z perskiego języka tłumaczone“ (częściowo w *Birucie* wydane). Oryginał egzemplarza *Biruty*, część II, 1838, str. 41—49,

gazeli, trudno to sprawdzić, przypuszczać raczej wolno, że tłumacz na tym poprzestał. W świetle opublikowanych przekładów należy stwierdzić, że pierwszy polski tłumacz Hafiza dobrze sobie radził z oryginałem perskim, choć — jak sam zaznaczył — podał tylko „wolny“ przekład. Dla porównania z tłumaczeniem obecnie ogłaszanym pozwolę sobie przytoczyć jeden przekład gazelu przez J. Wiernikowskiego (I, „Do chłopca“), w typowo filomackim ujęciu przez ówczesnego tłumacza (w naszym zbiorze, gazel II, „Hej podczaszy“)¹).

„Hej żywo! kielich jeden i drugi!
 Żywo do wina, rażny chłopczyno!
 Nie szczędź zabiegów, nie szczędź usługi,
 Staw sam kielichy i wino!

Kłopoty starców a młodzian bole,
 Smutek i miłość na łonie wieków
 Nie znały nigdy na tym padole
 Dziełniejszych nad wino leków!

Srebrzysty księżyc, złociste słońce,
 Oto obrazy wina i czaszy —
 Hej śród księżyca podnoś mi słońce,
 Podnoś, o luby podczaszy!

Płyn burzliwego ognia pienisty
 Śmiało chłopaku rozlewaj w czarze,
 Podnoś mi ogień ten przeźroczysty
 Co gra, jak fala, w puharze!

Kiedy różane bledną ogrody,
 I wonne w polach wędnieją kwiaty,
 Sam kielich z winem! tu wskresim wody
 Różowej lekkie szkarłaty!

zawdzięczam uprzejmości dr J. Michalskiego, któremu za to serdecznie dziękuję.

„W Imionniku Jana Wiernikowskiego“ Mickiewicz nazywając go „Parnaskim Bratem“, zwraca się doń tymi słowy:

„Poglądaj na Wschód...

Tam ci zabłyśną perły, dyjamenty...”

(Aluzja do poezji perskiej).

¹) Wiernikowski opuścił tylko czwarty wiersz oryginału (por. mój przekład). Tekst perski tego wiersza jest dość trudny do oddania.

Słowik zaniechał czulej harmoni,
W cieniu gałązką zasepion mglistą;
Niechże dziś puhar o puhar dzwoni,
Niech leje pieśń uroczystą!

Smutek co nieraz dni nasze mroczy,
By krócej wśród tych mieszkał podwoi,
Podawaj lutnię!... jej wdzięk uroczy
Weselem serce napoi!

Kiedy i lubej zaledwie wdzięki,
Wolno mi teraz oglądać we śnie,
Żywo lekarstwo na sen do ręki!
Chcę marzyć, marzyć chcę wcześniej!

Lecz gdy zamąci szal wyobraźnię,
Jakaż się wtedy rada nawinie?...
Ha! podasz puhar, podasz znów raźnie,
Aż starca pogrzebiesz w winie!

Powtarzaj służbę! latać czy spadać
Ma Hafiz z czarą wina życzliwą,
Nie tobie chłopcze, nie tobie badać,
Powtarzaj, powtarzaj żywo!

(Jan Wiernikowski)

I ta więc epoka „doby Mickiewiczowskiej“, poza tymi typowo filomackimi próbami oraz poza śladami wpływów Hafiza w terminologii poetyckiej, jak np. perska nazwa słowika *bulbul* u Mickiewicza, w wierszu „Wschód i Północ“, 1825 („Lecz ich bulbul zabłyśnie — i wnet oko zmruży, wnet znikną w ziemi liście, w sercach pamięć róży“)¹⁾, nie przyniosła literaturze ojczyściej właściwego i całkowitego przyswojenia liryki poety perskiego.

¹⁾ Nazwa słowika (zapewne forma onomatopeiczna, por. u Hafiza dźwiękonaśladowcze wyrażenie *gulgul-i-bulbul* „trele, szczebiot słowiczy“), należy zresztą do ogólnego słownictwa europejskiego tej doby. Tak więc Goethe w wierszu drukowanym w VI tomie „Kunst und Altertum“ (1827) pisał: „des Persers Bulbul Rosenbusch umbangt“. Por. H. H. Schaefer, *Goethes Erlebnis des Ostens*, Lipsk 1938, str. 59.

Warto wspomnieć przy okazji, że doskonała ta rozprawa została całym przemilczana w naszej krytyce literackiej. A kiedyż nasi romantycy doczekają się takich opracowań ich związków z Orientem?

W bieżącym już stuleciu (r. 1921) ukazuje się zbiorowa praca pod redakcją znanego poety Langego, pt. „Dywan Wschodni“. Umieszczone tam przekłady z Hafiza — Antoniego Langego i Józefa Szujskiego (str. 267—275) niestety pochodzą nie z pierwszej ręki i nie mogły przeto w najmniejszym stopniu dać czytelnikowi polskiemu wyobrażenia o oryginale perskim.

Na nowe przekłady z oryginału perskiego trzeba było oczywiście czekać, aż zabiorą się do prac nad Hafizem nasi zawodowi orientaliści. Taką próbę mogłyby stanowić tłumaczenia dra Fr. Machalskiego, opublikowane już pod koniec ostatniej wojny, w wydawnictwie polskim w Teheranie, pt. *Studia Irańskie* (t. II, 1944, str. 142—3), gdyby nie fakt, jak sam tłumacz w uwadze do przekładów dwóch „pieśni“ Hafiza stwierdził, że przekład ten „jest zupełnie swobodny“.

6. Uwagi tłumacza

Studia nad Hafizem, prowadzone przez autora tych słów a zarazem tłumacza, obejmują okres niemal dokładnie 20 lat. Wywołane były potrzebami raczej pedagogicznymi, kilkakrotnie bowiem w latach 1933—39 prowadziłem na Uniwersytecie Warszawskim wykłady i ćwiczenia z lektury i interpretacji liryki Hafiza. Chodziło mi też o przedstawienie słuchaczom na przykładach spolszczonych istoty prozodii perskiej.

W pierwszym roku wojny 1939/40, oderwany od biblioteki naukowej Instytutu, mając w rękę tylko orientalne, niezbyt dobre wydanie Dywanu Hafiza, kontynuowałem swe studia i przełożyłem mową wiązaną, zachowując na ogół układ i formę gazelu, blisko 50 utworów. Pewnego wieczoru warszawskiego podczas ponurej okupacji pamiętnego 1940 roku, gościnny dom państwa Schayerów — niech mi wolno będzie wspomnieć o tym z głęboką wdzięcznością dla gospodarzy i czeią dla pamięci nieodżałowanego profesora Stanisława Schayera — umożliwił tłumaczowi odczytanie kilku przekładów w małym gronie koleżeńskim. Zachęcony uwagami słuchaczy, nadal prowadziłem swą pracę...

Jednakowoż przekłady Hafiza, tak jak i inne moje zbiory rękopiśmienne i prace, nie przetrwały wojny. Strawił je ogień na Brzozowej 12, we wrześniu 1944...

Czytając ze swymi słuchaczami gazele Hafiza w roku akademickim bieżącym, częściowo odtworzyłem a właściwie na nowo przetłumaczyłem kilkanaście utworów Hafiza. W niniejszym zeszycie „Przeglądu“ ogłaszam na razie dziewięć przekładów (wraz z obocznym oryginałem perskim). Czytelnik osądzi ich wartość „literacką“. Jako filolog-orientalista mogę tylko zapewnić, że przekłady te są bodajże pierwszą u nas próbą dokładnego, miejscami niemal filologicznego tłumaczenia, w szacie jednak mowy wiązanej, z zachowaniem monorymu, oraz — o ile to było możliwe — rytmu oryginału. Wiersze przekładu zbliżone są ilością zgłosek do perskiego oryginału (czasem o parę zgłosek dłuższe, dla wyrównania iloczasu).

Szczególnie nęcącym było oddanie po polsku formy oryginału z *redif'em*, tj. refrenem, poprzedzającym monorym. Tłumacz starał się też oddać wewnętrzne rymy i asonanse, od których roi się tekst oryginału perskiego. Nie wie, czy mu to się udało.

Przecież nikt inny, tylko sam Mickiewicz, wydał dość surowy, choć w formie żartobliwej i za lat młodości (r. 1819), wyrok na „uczonych“ (m. in. na orientalistę Kowalewskiego):

„Otóż wyznam największej braknie wam zalety:
I cóż żeście uczeni, kiedy nie poety!“

Może jednak wzór i przykład Hafiza — uczonego filologa i znawcy egzegezy koranicznej (zachował się wszak nawet jego traktat arabistyczny z tej dziedziny) oraz lirycznego poety w jednej osobie, choć w drobnej części zdoła natchnąć tłumacza.

Westchnieniem tym kończę krótki wstęp do przekładów gazeli Hafiza.

SZEMS-ED-DIN HAFIZ SZIRAZI

G A Z E L I J Ą T

GAZELE

Wybrał i z perskiego oryginału przełożył

ANANIASZ ZAJĄCZKOWSKI



„Hafiz — il Canzoniero del quale, che è tutto di poesie liriche, da potersi parangonare ò a i sonetti Toscani, ò a gli epigrammi de Latini, si stima in Persia grandemente, e và par le mani, leggendosi da tutti, a guisa del nostro Petrarca, con gran fama del autore“.

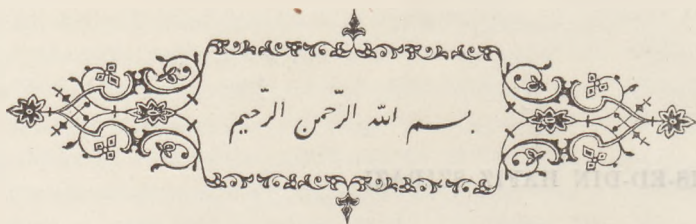
Viaggi di Pietro della Valle, il Pellegrino, Venetia, M.DC.LXIII, t. II, Lettera de 27 di Juglio 1622 (I wydanie r. 1650).

„Poëta (Chodsja Hafes) igitur merito jure Orientis appellatur doctissimus, ipsique Homero eruditione ac gravitate venae comparandus; eo tamen fortunis superior ac longe felicior: quod tranquillam suis Musis sedem in sinu patrii emporii, et in ejus fundo suburbano *Muselli* — requiem exuviis suis invenerit“.

Amoenitatum Exoticarum... Descriptiones Rerum Persicarum, auct. Engelberto Kaempfero, Lengovieae 1712 (str. 368—9).

(Tekst perski według wydania *Dywanu Hafiza* Rosenzweig-Schwannau, 1858).

Ilustracje — oryginalne miniatury perskie z XVI w.
(na podstawie wydawnictwa „*Ars Asiatica*“, XIII, 1929).



حرف الالف

الا يا ايها آتقی اور کاس و ناولها
 که عشق آسان نمود اول ولی افتاد مشکها
 بیوی ناز، کآخ صبا ز آن طره بکشیه
 ز تاب جعد مشکینش چه خون افتاد در دلها
 بی تجاوه رنگین کن کت پیر مغان کوپه
 که سکن یخچر نبود ز راه و رسم منزلها
 مرا در منزل جانان چه جای عیش چون هزدم
 جرس فریاد میدارد که بر بندید محالها
 شب تاریک و بیم موج و کردایی چنین بلیل
 بجا دانند حال ما سبکیاران سالها
 هر کارم ز خود کای بید نامی کشید آخر
 نهان کی ماند آن رازی کزو سازند محفلها
 حضوری که همی خواهی از د غایب مشو حافظ
 متنی ما تلق من تویی دع آلدنیا و اهلها

Gazel I

Podeczaszy! Nalej wina znów!
Niech krążą pośród nas puchary!
Sądziłem: miłość łatwą jest,
a jednak dławi swym ciężarem.

Zapachu piżma pragnę wciąż,
by zefir musnął jej kędziory...
Tak czekam gdy powieje wiatr,
aż serce krwawi tęsknot zarem.

Kobierzec barwnie winem skrop,
gdy włodarz każe ci, mistrz magów.
Posłuszny bądź, bo drogę zna
i trakt postojów — pątnik stary.

Mój popas wśród tych pięknych dusz
czyż rozkosz da — gdy każdej chwili
Głos dzwonka brzmi, więc juki wiąż,
przemierzaj nowe wciąż obszary!

Noc ciemna, fal spiętrzonych lęk
i morska otchłań wirem straszy...
Kto lekko kroczy brzegiem — ten
zrozumieć zdołaż grozy mare?

Z mej własnej woli wszystek czyn,
a w końcu sławy zlej dostąpię.
W ukryciu rzecz tajemną mam,
obmowy staje się ofiarą.

Jeżeli spokój zyskać chcesz,
Hafizie, tego nie zaniechaj:
Gdy znajdziesz lubą, zostaw świat,
doczesne troski, ludzkie swary.

ساقیا مایه شباب بسیار
 یکدو ساغر شراب ناب بسیار
 داری درد عشق یعنی می
 کوست درمان شیخ و شاب بسیار
 آفتابست و ماه باده و جام
 در میان مه آفتاب بسیار
 میکند عقل سرکشی تمام
 گردش را ز می طناب بسیار
 بزن این آتش را آبی
 یعنی آن آتش بر آب بسیار
 کل اگر رفت کو بشادی رو
 باده، ناب چون کلاب بسیار
 غلغل بلبل از خانه چه غم
 قاقل نیش، شراب بسیار
 غم دوران غور که رفت بسیار
 نغمه، بریط و رباب بسیار
 وصل او جز بحجاب نتوان دید
 دارد بی کوست اصل خواب بسیار
 کرچه مستم — چار جام در
 تا بکلی شوم خراب بسیار
 یکدو رطل کران بمافظ ده
 کر کنایست و کر نواب بسیار

Gazel II

Hej, podczaszy! Młodości eliksir mi przynieś!
Parę czarek więc wina czystego mi przynieś!

Lek od bólu miłości, co młodym tak służy
I driakwią dla starców, — nuże, wina mi przynieś!

Spójrz na wino i puchar: to — słońce i księżyc,
W księżycowym kielichu tego słońca mi przynieś!

Rozum, człecz zuchwały, całkiem krnąbrnym cię czyni,
Na kark hardy — powrozu, soku łozy mi przynieś!

Zalej płynem ten ogień, co w sercu mym płonie,
Tedy wodę ognistą, płynny ogień mi przynieś!

Gdy już róże okwitły, zawołaj ochoczo:
Wina krążę miast wody różanej mi przynieś!

Gdy ścichł szczebiot słowicy, nie żałuj i powiedz:
Flaszkę z winem, co płynąc bulgoce, mi przynieś!

Porzuć troski o dzień ten, co minie też z wiatrem!
Niech przy winie pieśń zabrzmi, — lutnię, cytrę każ przynieść!

Z ukochaną po społu tylko we śnie się jawię...
Lek nasenny na jawie, krótko: wina mi przynieś!

Choć jam już upojony, nie mów, żem pijany.
Aż upiję się całkiem, dwa trzy dzbany mi przynieś!

Hafizowi najlepiej parę miarek daj dużych!
Czy to grzech, czy zasługa, nie miarkuj, lecz przynieś!

کل در روی بر کف و معشوق بجامست

ساطان جهانم بچنین روز غلامست

کو شمع میانیه درین جمع که امشب

در مجلس ما ماه رخ دوست کامست

در مذہب ما باده حلاست و لیکن

بی روی تو ای سر و کل تمام حرامست

در مجلس ما عطر میابیز که جارا

هر دم ز سر زلف تو خوشبوی مشامت

کوشم به بر قول نی و نغمه چنگست

چشمم به بر لعل تو و کردش جامست

از چاشنی قند مگو هیچ و ز شکر

ز آرزو که مرا بال لب شیرین تو کامست

تا کنج غمت در دل ویرانه مقیمست

بموازه مرا کنج خرابات مقامست

از ننگ چه کوی که مرا نام زنگست

و ز نام چه پرسی که مرا ننگ ز نامست

حافظ منشین بی می و معشوق زمانی

کایم کل و یاسمن و عید صیامت

Gazel III

Kwiat zdobi pierś, kochanka — tuż,
i wina puchar w dłoni!
Mnie niewolnikiem w takim dniu
jest sułtan, król na tronie!

Nie przynoś świec na ucztę tę,
co w nocy dziś wyprawię, —
Księżycy blask policzków Twych
wystarczy w naszym gronie.

Obrządek mój pozwala pić,
boć wino — wolne... Przecież
Gdy brak różanych Twoich lic,
sam wydam zakaz, wzbronię.

Nie spalaj też pachnących ziół
w zebraniu tym, bo dusza
Co chwila pragnie z loków Twych —
koniuszków — milej woni.

Me ucho łowi fletu głos
i harfy ciche dźwięki,
Rubiny warg i czary krąg
me oko cheiwie chłonie.

O cukrach nie mów wcale mnie,
nie trzeba też słodyczy,
Wystarczy smak Twych słodkich ust,
kruszyny nie uronię.

Tęsknoty mej do Ciebie skarb
w ruinach serca — skryty,
Skarbnicy ruin został ką, —
winiarni mej ustronie.

Nazywasz hańbą, no to wiedz:
ta „hańba“ — moją sławą.
O honor pytasz? wasza cześć
okrywa wstydem skronie.

Hafizie! Nie siedź Ty bez kruz,
bez wina i bez lubej,
Gdy nadszedł święta dzień, a świat
w jaśminach, różach tonie!

برو ای زاهد و دعوت مکنم سوی بهشت
 که خدا در ازل از اهل بهشت سرشت
 یک جو از خرمن هستی نتواند برداشت
 هر که در کوی فنا در ره حق دانه نکشت
 تو و سیب و مصل و ره زهد و صلاح
 من و میخانه و ناقوس و ره دیر و نکشت
 منعم از می مکن ای صوفی، صافی که حکیم
 در ازل طینت نارا بهی ناب سرشت
 صوفی، صاف، هستی نبود هر که چو من
 خرقه در میگذارد کرد باده نشت
 راحت از عیش بهشت و لب حورش نبود
 هر که او دامن دلار من از دست بهشت
 حافظا لطف حق را با تو عنایت دارد
 باش فارغ ز غم دوزخ و ایمن ز بهشت

Gazel IV

Idź, mnichu, nie wołaj do raju,
zaszczycasz mnie próżno wyborem.
Bóg wszak Odwieczny uczynił
innym niż rajskim mnie wzorem.

Z klepiska życia nie zbierze
ten ani ziarnka drobnego,
Kto ścieżki Prawdy Najwyższej
nie zasiał, zostawił ugorem.

Tobie — różaniec, kobierczyk
do modłów, droga pokory;
Dla mnie dzwon w drodze dalekiej,
winiarnia — moim klasztorem.

Nie broń mi wina, świętoszku,
o sufi przeczysty! Bóg-Mędrzec
Na czystym winie zamiesił
mą glinę, lepiąc mnie stworem.

O mnichu! Nie wejdą do raju
tacy jak ja rozrzutnicy,
Co płaszcz swój za wino zastawi,
a ciało przykryje swe worem.

Nie zazna rozkoszy rajskiej
i warg hurysek niebiańskich,
Kto porwał mi z rąk połę szaty
miłości zdobytej wczoraj.

Jeśli, *Hafizie*, Najwyższy
swą łaską Ciebie obdarzy,
Porzuć o raju czeze myśli,
o piekle daremne spory.

بر سر بازار جانبازان منادی میزند
 بشنوید ای ساکنان کوی جانان بشنوید
 دختر رز چند روزی شد که از ماکم شدست
 رفت تا کید سر خود بان و بان حاضر شوید
 جامه دارد ز لعل و نیم تاجی از جاب
 عقل و دانش میبرد تا ایمنی از وی نقوید
 هر که آن تلخم دید حلاوا بها جانش دهم
 در بود یوشیه و پنهان بدوزخ در روید
 دختری شکرد و تیغ و نیز و کلرنگست و مست
 کر بیاییدش بسوی خانه حافظ برید

Gazel V

Na bazarze kuglarzy
dobosz głośno obwieścił:
Hej, słuchajcie, ziomkowie,
i rozgłoście po mieście!

Od dni kilka zniknęła mnie
córa łoży winniczej,
Pofolgować snadź pragnie
swym zachciankom niewieścim.

Rubinowe ma szaty
i diadem perlisty, —
Rozum porwie, rozwałę,
i przepadnie bez wieści.

Choć jest gorzkie, — kto zwróci mnie,
cenę słodką zapłacę.
Jeśli skryto w czeluściach, —
odszukajcie nareszcie!

Ostrą, cierpką, róż barwy,
gdy tę córę znajdziecie,
Do domostwa *Hafiza*,
ją czym prędzej zanieście!

دوش از مسجد سوی میخانه آمد بر ما
 چیست یاران طریقت بعد ازین تدبیر ما
 ما میدان روی سوی کعبه چون آریم چون
 روی سوی خانه، خار دارد بر ما
 در خرابات معان ما نیز مغم منزل شویم
 کین چنین رختست در روز ازل تقدیر ما
 عقل اگر داند که دل در بند زلفش چون خوشست
 طاقتان دیوانه کرده از پی زنجیر ما
 مرغ در ا صید جمعیت بدام افتاده بود
 زلف بکشدای ز دست ما شد زنجیر ما
 روی خوبت آشی از لطف بر ما کشف کرد
 ز آن سبب جز لطف و خوبی نیست در تقسیم ما
 با دل سنگینت آیا هیچ در گیر دشی
 آه آتشبار و سوز سینه شبگیر ما
 باد بر زلف تو آمد شد جهان بر من سیاه
 نیست از سودای زلفت بیش ازین توفیر ما
 بر آه ما ز کردون بگذرد حافظ خموش
 و هم کن بر جان خود پر میز کن از تیر ما

Gazel VI

„Wczoraj po wyjściu z meczetu
szejch do winiarni wprost wpada.
Bracia! Druhowie w ascezie!
jakaż stąd dla nas jest rada?

My, nowiejusze, czyż mamy
twarz swą obracać ku Ka'bie,
Kiedy nasz mistrz do tawerny
z twarzą upojną się skrada?

Magów ruiny — dom wina —
będą też naszym postojem.
Gdy los tak odwieczny przeznaczył,
wyrok ten przyjąć wypada“.

Rozum gdy pozna, że sercu
pęta jej loków — rozkoszą,
Mądry szalonym by został,
zmysły w okowach postradał.

Serca ptak w sidła się dostał,
łowca na łup je zastawił.
Pierścień kosmyków rozwiniesz,
zdobycz mi z ręki wypada.

Urok Twej twarzy wyjaśnił
sens mi wersetu o łasce, —
Toć mój komentarz Koranu
z łaski i piękna się składa.

Serca Ci z głazu czyż wcale
już nie poruszają choć nocą
Deszcze ognistych mych westchnień,
nocny żar, piersi zawada?

Wiatr musnął loki Twe, rozwiął, —
świat cały dla mnie poczerniał.
Nie mi z tych zysków, — li miłość
czarną Twych loków posiadam.

Strzała mych westchnień przebiję
obrót stref, milcz, o *Hafizie!*
Zlituj się nad swoją duszą,
strzeż się tej strzały, bo biada!

دیگر ز شاخ سزود سی بلبل صبور
 گلیانک زد که چشم بد از روی کل بمه
 ای کل بشکر آنکه تویی پادشاه حسن
 با بابلان عاشق شیدا مکن غرور
 از دست عیبت تو شکایت نمیکنم
 تا نیست غیبتی نه در لذتی حضور
 زاهد اگر بجور و قصورست امیدوار
 ما را شریکانه قصورست و یار خود
 می نور بیانک چنک و مخور غصه در کسی
 گوید ترا که باده مخور کو هو الغفور
 کر دیگران بعیش و طرب حرصند و شاد
 ماها غم نثار بود مایه سرور
 حافظ شکایت از غم بجهان چه میکنی
 در بحر وصل باشد و در ظلمتست نور

Gazel VII

Z gałązki cyprysu znów słowik
cierpliwy wzdycha i płacze:
„Niech szczeźnie złe oko uroku,
co róży lica osacza!”

O rózo! Miej wzgląd choćby na to,
żeś dumną urody władczynią!
Słowików, szalonych z miłości,
niech Miłość Twa pychę nie raczy!

Z powodu rozstania się z Tobą
nie czynię skargi żalosnej.
Toć nie ma słodczy spotkania,
gdy nie ma rozłąki rozpaczy.

Asceta-mnich żyje w nadziei
na zamki niebiańskie, hurysy...
A dla mnie druh — rajska dziewicą,
winiarnia zameczyskiem majaczy.

Pij wino przy dźwiękach harfy!
I nie martw się, gdy Ci ktoś powie:
„Nie śmiej pić wina!”, odrzeknij:
Ma imię *Gafur*, „On przebaczy!”

Gdy inni się cieszą, bawią,
przy śpiewie, — jam zatroskany.
Tęsknota do lubej mi teraz
radosnym majątkiem bogacza.

Hafizie, pocóż się skarżysz
na ból zadany rozłąką?
Z rozstania wszak jest połączenie,
jak światło — blask w mroku roztacza.

ما بدین در نه بی حشمت و جاه آمده ایم
 از بد حادثه اینجا پناه آمده ایم
 رهرو منزل عشقیم و ز سرحد عدم
 تا باقلیم وجود این هر راه آمده ایم
 سبزه خط تو دیدیم و ز بستان بهشت
 بطلبکاری این مهر گیاه آمده ایم
 با چنین کنج که شد خازن او روح امین
 بکدانی بدر خانه شاه آمده ایم
 انکار حلم تو ای کشتی توفیق بگاست
 که درین بحر کرم غرق کنه آمده ایم
 آب رو می رود ای ابر خطا شوی بیمار
 که بدیوان عمل نامه سیاه آمده ایم
 حافظ این خرقه بشمیزد بینداز که ما
 از بی قافله با آتش آه آمده ایم

Gazel VIII

Do tych bram nie dla ezei,
 czy zaszczytów, honoru przyszedłem.
By się schronić od klęsk
 złego losu, z pokorą przyszedłem.

Od bezkresu mój szlak
 do miłości prowadzi na postój.
Tam gdzie bytu jest kraj,
 krocząc drogą z uporem, przyszedłem.

Świeży puszek Twych lie,
 owoc rajskich ogrodów ujrzałem.
Z pożądaniem, by wziąć
 ziele to mandragory, — przyszedłem.

Taki skarb musi strzec
 wierny Duch, strażnik owej skarbnicy.
Więc jak żebrak przed próg
 izb królewskich splendorów — przyszedłem.

Zmiłowania gdzież jest
 Twa kotwica, o nawo pomocy?
By zatopić swój grzech
 w morza łaski przestworach, — przyszedłem.

Sława mija i blask...
 Chmuro! Błędy zmyj deszczem rzęsimym!
Znać uczynków mych spis,
 czarny rejestr czy spory — przyszedłem.

O *Hafizie*! Zrzuć płaszczy,
 włosienicę sufiów obłudnych!
Ogniem westchnień by móc
 palić, w ślad za tą sforą przyszedłem.

رفتم بباغ تا که بچشم سحرکلی
 آمد بکوش ناکم آواز بلبلای
 مسکین چو من بعشق کلی کشته مبتلا
 و اندر چمن فکنده ز فریاد غمعلی
 میکشتم اندر آن چمن باغ دمیدم
 میکردم اندر آن کل و بلبل تا مای
 کل یار خار کشته و بلبل قرین عشق
 این را تغییری نه و آرا تبدلی
 چون کرد در دلم اثر آواز خدایب
 کشتم چنانکه بیچ نادم تخی
 بس کل شکفته میشود این باغ را ولی
 کس بی بلای خار نچیدست از دکل
 حافظ دار امید فرح زین دار کون
 دارد هزار عیب و ندارد تفضلی

Gazel IX

Rankiem wyszedłem do sadu,
pąk róży ściąć miałem ochotę...
Nagle głos dopadł mych uszu,
trelów słowiczych to wzloty.

Biedak, podobnie jak ja też,
do róży miłością płonie;
Kwietnik i łączkę napelnił
westchnień i skargi tęsknotą.

Błądzę w ogrodzie, raz po raz
przemierzam polanę samotnie;
Snuję swe myśli o róży,
słowiku, co bólem omiotan.

Róża przyjaźni się z cierniem,
słowik — miłości swej wierny:
Jemu nie znana jest zdrada,
jej zaś — wierności cnota.

W serce me gdy już zapadły
ślady odgłosów słowika,
Wytrwać nie mogłem, sił zbrakło
słuchać rozpaczy omłotu.

Wiele róż kwitnie w ogrodzie,
a jednak któż zdoła zerwać
choć jedną różę bez bólu,
bez ukłuć kolców jej splotu?

Nie miej, *Hafizie*, nadziei
na radość w świecie doczesnym.
Tysiąc skaz — bez jednej łaski —
życia ci da kołowrotek.

Z oryginału perskiego przełożył

Ananiasz Zajączkowski

Uwagi do przekładów poezyj Hafiza

Przypisek tłumacza. Dokładny komentarz do gazeli Hafiza musiałby objąć wiele stron druku. Ograniczam się tu, przykładowo, do kilku notek, wyjaśniających specyficznie perskie wyrażenia i inne szczegóły, może nie zrozumiałe bez komentarza dla czytelnika polskiego. Na ogół tłumacz stara się oddać tekst perski tak, by nie wymagał on specjalnych komentarzy.

I. Wiersz 1. W oryginale pierwsza połówka wiersza pisana po arabsku ma to być cytat z poety arabskiego, kalifa dynastii Omajjadów, Jezida ibn Moawiji (VII w.).

W. 3. „mistrz magów“ — w oryginale *pir-i-magan*, „starzec (przełożony) magów“, czyli czcicieli ognia, wyznawców zoroastryzmu, którzy szczątkowo przetrwali w Persji czasy średniowiecznego Islamu i z których przeważnie rekrutowali się handlarze wina i szynkarze.

II. W. 7. „szczebiot słowiczy“, po persku *gulguli bulbul*, gra słów z następnym *kulkul-i-szisz* „bulgot flaszki“. Inna wersja przekładu: „gdy śpiew milknie słowika...“. — W. ostatni. Pierwotny wariant przekładu. „Hafizowi najlepiej kilka stągwi daj dużych, czy to grzech czy zasługa, nie zważaj, lecz przynieś“. W oryginale *jek du ritl* „jedną, dwie miary do płynów“ (ritl — waga ok. 2½ kg).

III. W. 3. „boć wino — wolne“. W oryginale gra słów przez przeciwstawienie dwóch terminów prawa muzułmańskiego rytualnego, *halal* „wolne“ i *haram* „zakazane, zabronione“. Ta antyteza występuje u Hafiza często, np. w gazeli Nr 3 (Ros. I 8) „zakazane wino jest lepsze od dozwolonego chleba szejcha (przełożonego reguły muzułmańskiej)“.

IV. W. 4. „na czystym winie“, po persku gra słów *szarab-i-safi* „czyste wino“ oraz *sufi* „asceta, sufi“ (pozornie zbliżone do wyrazu *safi*). Spożycie wina „czystego“, a więc nierozcieńczonego uchodziło w Persji szczególnie za wielki grzech. Hafiz używa często wyrażenia *szarab bi gesh* oraz *nab* „wino czyste“, por. Jacob, *Das Weinhaus*, Noeldeke Festschr. II 1065.

V. Komentatorowie podają, że utwór ten powstał w związku z zakazem szczególnie ostrym sprzedaży wina w Szyrazie. „Córa łoży“, czy raczej „grona“ po persku *duhter-i-rez*, to wielokrotnie użyta przez Hafiza nazwa „wina“.

VI. W. 3. „Magów ruiny“, *harabat-i-magan*, por. uwagę do I, 3. Winiarnie zakładano w ruinach świątyń pozoroastryjskich.

VII. W. 7. „Ma imię Gafur“, w oryginale formułka arabska *Huwa-l-ghafur* „On jest *Ghafur*, Przebaczący“ (epitet Allaha).

VIII. W. 7. W oryginale *hirka*, gruby płaszcz z wełny, noszony przez sufiów, członków zakonu mistycznego Islamu.

IX. Powszechnie znany utwór Hafiza, stanowiący — dość rzadko — tematyczną całość, o miłości nieszczęśliwej słowika do róży.

A. Z.



Scena miłosna w ogrodzie
(Miniatura perska z XVI w.)



Pers przy winie
(Miniatura perska z XVI w.)

Szems-ed-Din Hafiz Szirazi, *Gazelijat*



Zaczytana w poezji...
(Miniatura perska z XVI w.)



Scena miłosna
(Miniatura perska z XVI w.)

WIESŁAW KOTAŃSKI

PIERWOTNY KULT *SHINTŌ* W JAPONII

Japonia może być klasycznym przykładem wpływu, jaki warunki naturalne wywierają na dzieje każdego narodu, na jego rozwój duchowy i kulturę materialną. Oblana ze wszystkich stron morzem, Japonia posiada doskonałe warunki zarówno do wymiany dóbr kulturalnych z otaczającymi ją lądami jak i do odgradzenia się od reszty świata, by w izolacji móc przetwarzać obce surowce kulturowe na gotowe materiały ze stemplem „made in Japan“, przy czym rzeczywiście to, co wychodzi spod ręki rzemieślnika czy artysty japońskiego, nosi specyficzne cechy, wyróżniające je od dzieł chińskich czy koreańskich.

Do takiego rezultatu wiodą przede wszystkim warunki geograficzno-ekonomiczne, w jakich żyje przeciętny Japończyk. Trzęsienia ziemi, zalewy nadbrzeżne, pożary, częste w przeszłości wojny domowe, a przy tym ciężka walka o byt wynikająca wskutek szczupłości terenów uprawnych na wyspach — prowadzą w dużej mierze do rezygnacji psychicznej z wielkich idei, na szeroką miarę zakrojonych przedsięwzięć, czy tytanicznych wysiłków. Mentalność Japończyków nastawiona jest raczej na momenty drobnych, ale za to częstszych wycieczek w krainę wzruszeń i zachwytów, na estetykę poszczególnych, przemijających momentów życia bez uwagi na to, jak przebiega to życie jako całość. Z owego zahamowania rozmachu twórczego wywodzi się też — powszechnie wytykana Japończykom i uważana za cechę niemal ujemną — zdolność chłonięcia wpływów obcych przy braku oryginalności, oryginalność bowiem można uważać za wyraz swoistej syntezy, wytworzonej na gruncie określonych dążeń społecznych.

W czym znajdowali przodkowie dzisiejszych Japończyków owe drobne zadowolenia i przyjemności? W literaturze japońskiej, której najstarsze pisane zabytki sięgają co najmniej do VII wieku naszej ery, przechowały się interesujące dane o zwyczajach i obyczajach współczesnych, z drugiej zaś strony wiele zwyczajów starożytnych przetrwało aż do naszych czasów w żywej tradycji ludowej. Nie wyczerpanym dotychczas należycie źródłem wiedzy o folklorze starej Japonii są najstarsze kroniki historyczne tego kraju i pieczołowicie gromadzone, poczynając od VIII wieku, antologie utworów poetyckich, literatury żyjącej do tego czasu wyłącznie w ustach recytatorów, którzy znali na pamięć olbrzymie ilości podań i pieśni. Zapoznanie się z treścią tego materiału literackiego potwierdzi nam tylko to, czego nas uczy etnograficzna obserwacja dzisiejszego trybu życia zwłaszcza na wsiach: można tu wspomnieć o stosunku Japończyków do przyrody, szczególnie do znanych zwyczajów kontemplowania piękności kwiatów, ptaków, owadów, księżycy, a wreszcie śniegu, co znajduje swoje odbicie również w malarstwie. Można też mówić o dających wiele rozrywki i wyładowania psychicznego tańcach, śpiewach zbiorowych, a także o muzyce i wreszcie o upajaniu się *sake*, winem ryżowym, i o życiu miłosnym.

A oto treść kilku starych, z pierwszego tysiąclecia naszej ery, krótkich poematów, które w pewnej mierze scharakteryzują nam, jakie spostrzeżenia uderzają Japończyka.

- a. Gdy mamy wiosnę,
gałęzie drzew uginają się pod ciężarem kwiecica
i słowiki śpiewają na naszej wysepce...
Więc nie namyślaj się: przybyszaj tu do nas...
- b. Na wzgórzu Shige stoi bosko samotna
od tysiąca pokoleń podziwiana sosna —
wieku jej nie zna żaden człowiek...
- c. Gdy zapadnie czarna jak owoc *nuba* noc,
na piaszczystych wybrzeżach rzeki
bekasy żałośnie się skarżą...
- d. Gdy śnieg, co spadł na szczyt Fuji,
stopnieje w blasku pełni księżycowej latem,
teżże samej nocy znowu go przecież pokryje...

A teraz na inny temat:

- a. Lepiej wlać w gardło czarkę *sake*,
spić się i w płacz uderzyć,
niż usiłować wydawać się mądrym
i mówić uczone rzeczy...
- b. Długa jest droga do odwiecznych niebios —
wracaj przeto jak codzień do swojego domu
i czyń, co do ciebie należy, człowieku...

I kochają i cenią Japończycy drobne okruczności radości życia, które wydaje im się nawet krótkie, co niejednokrotnie zostało w starej poezji wyrażone, zwłaszcza przez porównanie go z krótkotrwałym okresem rozkwitu roślin:

Kwiat wiśni — czyż nie jest podobny do życia ludzkiego...

Już w chwili gdy patrzę na jego pełny rozkwit,
roni swe płatki...

Hedoniczny charakter życia japońskiego przejawia się nie tylko w poezji, która zresztą była raczej domeną klasy posiadającej, lecz także w różnych dziedzinach estetyzacji życia codziennego, jak w tzw. ceremonii herbacianej, w tańcu obrzędowym i ludowym, muzyce i sztukach plastycznych. Malowidłami np. przyozdabiano przedmioty codziennego użytku: kimona, parasole, parawany, rzeźbą zdobiono mury a właściwie mówiąc belkowania siedzib ludzkich... Siedziby te otaczano też wspianiałymi, dekorowanymi ręką ludzką ogrodami... Nieznane tu było hasło „sztuka dla sztuki“: między życiem a dziedziną twórczości artystycznej nie istniał żaden sztuczny przedział...

Na takim tle nie wyda się nam już dziwne, że Japończycy nie stworzyli sobie również teocentrycznego wyobrażenia o świecie, tzn. wierzenia, że bogowie decydują w pełni o ich losach. Bogowie japońscy, wręcz przeciwnie do pojęć europejskich, tak samo jak ludzie podlegają na ogół prawom natury, są omylni, ułomni, słabi... Ponad świat ludzki wynosi ich głównie uczucie czcicieli, zachwyt estetyczny lub podziw dla określonych czynów danego bóstwa w przyrodzie i świecie ludzkim, czynów, których dokonanie rzadko się przydarza zwykłemu zjadaczowi chleba powszedniego. Ponieważ jednak cechy bóstw Nipponu narastały w ich charakterystykach stopniowo, przedstawimy pojęcia religijne japońskie ewolucyjnie.

W kraju górzystym, gdzie każda niemal wioska położona jest w jakiejś kotlinie i odcięta od drugiej pasmem wzgórz, naturalną jest rzeczą, że poszczególne okolice kraju uprawiały różne kulty. Wspólną jednak cechą kultów pierwotnych w Japonii było uwielbienie obiektów natury, pojmowanej zresztą w pierwszej fazie zupełnie materialnie, monistycznie. Zależnie od tego, co się wyróżniało w krajobrazie danej miejscowości, co budziło spontaniczny podziw i cześć okolicznej, pierwotnej ludności, a mogło to być np. poszczególne, wyposażone zwykle w jakieś dziwne kształty, drzewo, kamień, skała, strumień, wodospad itp., uchodziło to za niezwykle, niecodzienne, nadzwyczajne, nadprzyrodzone. Częstość przedmiot takiej czci obwiązywano sznurem słomianym lub otaczano wieńcem kamieni dla oznaczenia świętego terenu, nazwą zaś rodzajową czcigodnego obiektu był wyraz *kami*, co znaczy „wyróżniający się, wywyższony“, przy czym można dodać, że słowo to poprzez swą starszą formę *kamu* względnie *kabu* jest spokrewnione z polinezyjskim, znanym w polszczyźnie słowem tabu „rzecz zakazana, święta“. (W terminie *shintō* „boska droga, boski ład lub boska prawda“ stosunek morfemu *shin-* do wyrazu *kami* jest taki sam, jak w języku polskim słowo „Bóg“ ma się do „teo-“ w wyrazie „teologia“).

Podkreślić należy, że naturalnym przedmiotem ciągłego podziwu były takie zjawiska przyrody jak słońce, księżyc, błyskawica i niewątpliwie zjawiska te od najdawniejszych czasów doznawały czci boskiej, o czym zresztą świadczą dobitnie najstarsze mity. Tę fazę wywyższania różnych przedmiotów z otoczenia bez podkreślania żadnych różnic, jakie mogą dzielić bóstwo od samego przedmiotu, nazywamy w nauce animizmem lub preanimizmem.

Po fazie preanimistycznej nastąpiła faza animistyczna wierzeń *shintō*. Teraz stopniowo poczyną przychodzić do głosu dualizm w pojmowaniu przyrody i natury bóstw. Już nie mówi się, że strumień jest bóstwem, lecz że jest on zamieszkały przez bóstwo, przy czym owo bóstwo identyfikuje się czasami naiwnie np. z jakimś zwierzęciem wodnym, przybierającym w fantazji ludu postać potwora. Drzewa czy góry w tym stadium wierzeń są również siedzibami boginek i sylfid. Tak samo i ciała niebieskie są rezydencjami duchów, lecz przebywają

tam one nie stale. W tym też okresie zapewne poczynają pojawiać się pierwsze świątynie, drewniane, gdyż odtąd boskiej istocie, luźno już związanej ze swą siedzibą, można budować schroniska ziemskie, na wypadek jeśli bóstwo to zawita na ziemię.

Wyobrażenia bogów w postaci zwierząt wiążą niektórzy uczeni z okresem totemistycznym rozwoju społeczeństwa japońskiego. Większość bóstw i duchów zamieszkujących przyrodę wyobrażali sobie starożytni Japończycy w postaci ludzkiej. Fakt, że jedne z bóstw otrzymały postać żeńską inne zaś męską świadczy, że nadal znajdujemy się w obrębie pojęć naturalistycznych. Różnica płci pozwala bogom kochać się między sobą, mieć potomstwo i nieodłącznie od tego nieporozumienia małżeńskie. Poza tym bogowie, tak jak ludzie, lubią pogawędki, recytacje, śpiew, muzykę i taniec, a nie gardzą też miłością i winem. Szczególnie recytacje, muzyka i taniec służą ludziom do wywoływania łask bóstwa, toteż sztuki te do dziś dnia przetrwały w rytuale shintoistycznym i odpowiednie modły czy tańce, skierowane do odpowiedniego bóstwa, służą już to do zamówienia sobie urodzaju, sprowadzenia deszczu czy wiatru, już to do pobłogosławienia potomstwem czy też obdarzenia zwycięstwem.

Panteon bóstw powiększa się stopniowo zależnie — jakbyśmy to dzisiaj powiedzieli — od zamówienia społecznego. W pojęciu przeciętnego wiernego nie mogło przecież brakować bóstwa opiekuńczego dla żadnej działalności ludzkiej. Bóg ryżu z łatwością mógł zaopiekować się zarówno urodzajem, jak i całą kwestią wyżywienia ludzi w ogóle. Pewna jednak praktyka religijna od najdawniejszych zapewne czasów rozmnażała ilościowo olimp shintoistyczny. Idzie tu o względną łatwość kanonizacji. Na świętego kwalifikuje po prostu opinia społeczna, a świętym zostaje zwłaszcza w zamierchłej przeszłości nie ten, który wyróżnia się moralną postawą, lecz ten, którego czyny świadczą o niepospolitości. Zrozumiała więc rzecz, że przy takim nastawieniu cała przedhistoryczna przeszłość Japonii, która przechowywała się częściowo w tradycji ustnej ludu w postaci legend o bohaterskich czynach przodków, została nazwana „okresem bogów“, *shindai*. Ale święci rodzą się nie tylko w legendarnych czasach. Jeszcze nawet w XX wieku kanonizo-

wano generała Nogi, który po śmierci cesarza popełnił *harakiri* jako wierny poddany, który nie chce przeżyć swego władcy. Każdy też cesarz już za życia uważany był za boskiego potomka bogini słońca, a po śmierci grób jego czczono jako miejsce święte. W ogóle jest rzeczą charakterystyczną, że świątynie shintoistyczne w bardzo wielu wypadkach budowane są w miejscach, gdzie chowano różnych bohaterów historycznych lub legendarnych. Można postawić przypuszczenie, że świątynia jest grobowcem wzniesionym ku czci bohatera-bóstwa.

Ciekawy jest też proces wiązania w legendach postaci ubóstwionych ludzi z postaciami uosobionych bogów. Nauka przyjmuje oczywiście, że taki proces miał miejsce również w wypadku uznania rodu cesarskiego za bezpośrednie potomstwo bogini słońca. Tak samo praprzodków innych znamienitych rodów japońskich łączy się z postaciami bóstw pomniejszych. W ten sposób przez naciąganie genealogii rodowych bóstwa lokalne przekształciły się w bóstwa rodowe, co pozostaje w ścisłym związku z przeobrażaniem się plemiennego ustroju społeczeństwa japońskiego w ustrój rodowo-feudalny. Naczelnik rodu posiadał w owym czasie tak silne stanowisko społeczne, że jego również tytułowano słowem *kami*, przy czym sprawował on zarówno funkcje administracyjne jak i kapłańskie w rodzinie. Dopiero z czasem podział funkcji wydzielił odrębną kastę, kastę kapłanów, *kannushi*.

Aby poznać bliżej stosunek, jaki łączył w przeszłości Japończyków z ich bóstwami, należy zapoznać się z mitami Japonii, spisanyymi w najstarszych kronikach historycznych z początku VIII wieku. Noszą one w swych obrazach często ziarno prawdziwej poezji. Zbiory mitów japońskich nie należą do najlogiczniejszych i najkonsekwentniejszych treściowo. Poszczególne mity powstawały w różnych okresach i w różnych miejscach, tak że nawet sprzeczności trafiają się tu i ówdzie. Japończycy zresztą również w tej dziedzinie zadowolili się nie pełnym systemem, lecz ujęciem swych klechd narodowych we fragmentach.

Brak jest na przykład koncepcji stworzenia świata. Od początku mitologii japońskiej istnieje teren zwany Takamagahara, co znaczy „obszar na wysokościach niebios“; poniżej obszaru tego znajduje się jakaś przestrzeń, którą można by

porównać do oceanu, w którym były zmieszane w chaosie załączki wszech rzeczy. Po tym oceanie pływał most Amanoukhashi, „pływający most niebios“, tęcza. Na obszarze nieba zjawiali się jeden po drugim jacyś bogowie i znikali, aż wreszcie pojawili się tamże bogowie o postaci i konsystencji stałej i zdolnej do rozmnażania się. Jedną mianowicie z kolejnych generacji bogów była para małżeńska: Izanagi i Izanami. Tych dwoje zstąpiło z nieba na niebiański most i dzierżąc w rękach długą włócznię, symbol zapewne falliczny, pograżyli ją w monotonnej masie oceanu, jaki zewsząd ich otaczał. Ciecz oceanu pod wpływem ruchów włóczni zagęściła się i gdy małżonkowie unieśli ostrze jej w górę, z grotu spłynęła gęsta kropla, która spadłszy na powierzchnię oceanu utworzyła wyspę zwaną Onogoro, co znaczy w swobodnym przekładzie „samorzutnie uformowana“.

Boska para zstąpiła na ową wysepkę, zbudowała tu szepę, podpierając dach ustawioną pośrodku niby kolumna włócznią, a następnie postanowiła urzeczywistnić swoje małżeństwo. Stary obyczaj nakazywał obojgu obejść wokół, kierując się w przeciwne strony, kolumnę podpierającą dach i spotkać się po drugiej jej stronie: tu mężczyzna powinien pozdrowić wybrankę serca jako najpiękniejszą z widzianych przez się niewiast. Jednakże gadatliwa Izanami nie wytrzymała i pierwsza wyraziła zachwyt nad męską urodą ukochanego. Mimo pogwałcenia rytuału połączyli się węzłem małżeńskim, lecz potomstwo zawiodło ich nadzieje, było nieudane: syn urodził się bez kośćca, a córka zbudowana była z piany. Wobec tego pozbyli się potworków przez puszczenie ich w koszu na łaskę fal morskich (szczegół ten wskazuje na praktykowany widocznie w przeszłości obyczaj pozbywania się słabowitych i ułomnych dzieci). Dla uniknięcia dalszych niepowodzeń rodzinnych powtórzyli ceremonię zaślubin, tym razem prawidłowo, tzn. mężczyzna pierwszy wyraził chęć połączenia się z niewiastą i w rezultacie otrzymali potomstwo urodziwe i liczne: najpierw zrodzili osiem głównych wysp japońskich, z kolei cały szereg nowych bóstw, patronów różnych szczegółów krajobrazu japońskiego i szeregu ważnych dla kultury zjawisk. M. in. zrodziła Izanami boga ognia, który jednak spalił jej narządy rodne. Jeszcze na macie boleści (bo w Japonii trudno mówić o łożu

boleści), gdy nieprzytomna nie panowała nad swymi funkcjami fizjologicznymi, z wydzielin jej organizmu powstało kilka bóstw, jak bóg wody, bóg obfitego wyżywienia, bóg gliny i in. Wreszcie Izanami umiera. Zrozpaczony małżonek chwyta za miecz i tnie ciało syna, mimowolnego matkobójcy, na ćwierci, z których znowu powstaje szereg bóstw.

W tym miejscu starych opowieści dowiadujemy się, że zmarli, nie wyłączając zmarłych bóstw, zstępują do krainy cieni, po japońsku Yomotsukuni, bowiem Izanagi próbuje odzyskać dotychczasową towarzyszkę życia, udając się do pałacu króla krainy cieni. Tu spotyka swą zmarłą małżonkę, która oświadcza mu z wyrzutem, że za późno przybywa i że ona już zasmakowała w kuchni piekielnej i tylko z uwagi na ich dawny afekt pójdzie do władcy podziemi prosić o wypuszczenie. Jednocześnie jednak prosi męża, by nie szedł za nią do wnętrza pałacu króla piekieł. Gdy oddaliła się, Izanagi dręczony niepewnością wbiega jednak do komnat królewskich i widzi ciało żony w całkowitym rozkładzie i opanowane przez robactwo piekielne. Zobaczyć kobietę w niewłaściwym stanie jest dla niej hańbą, przeto Izanami rozkazuje różnym zmorom podziemnym prześladować swego męża, który ledwo żywy ucieka z opresji, odgradzając się od prześladowców rzucanymi w tył za siebie kolejno różnymi przedmiotami, jak np. grzebieniem, który zamienia się w gęsty las (znany motyw baśni ludowych również w Europie).

Po szczęśliwej ucieczce z podziemia musi się Izanagi oczyścić ze zmary. Zrzuca więc z siebie różne części ubioru, które zamieniają się przy tej okazji w różnych okolicznościowych bogów, np. spodnie jego w „boga rozdwojenia rzeki“, a wreszcie zanurza w rzekę swe boskie ciało. I znowu staje się to początkiem gromady bogów, z których największą rolę w późniejszych mitach grają: Wielka Bogini Amaterasu, „świecąca na niebie“, narodzona przy ablucji lewego oka Izanagiego, bóg Tsukiyomi (bóg księżyca), który rodzi się przy ablucji prawego oka, i wreszcie bóg Susanoo, „burzliwy“ bóg morza, który powstaje przy obmywaniu boskiego nosa.

Susanoo staje się wkrótce utrapieniem wszystkich innych bóstw, którym czyni różne afronty. M. in. wrzuca swej siostrze Amaterasu przez otwór w dachu jej pałacu odarty ze skóry

tułów koński. Oczywiście bezcześci tym siedzibę Słońca i samo boskie Słońce. Amaterasu kryje się ze zgrozy do jakiejś jaskini, zasuwa wejście do niej skalą i cały wszechświat tonie odtąd w absolutnych ciemnościach. Przerażeni bogowie zbierają się w liczbie ośmiu milionów na firmamencie niebieskim. Każdy siada na jednej z gwiazd Drogi Mlecznej, zwanej „Rzeką Niebios“, Amanogawa, i radzą nad sposobami wywabienia urażonej z ukrycia. Dochodzą do wniosku, że tylko ofiary i taniec sprowokują jej wyjście. Składają jej więc w ofierze święte drzewo, klejnoty i lustra metalowe, a bogini Amenouzume poczyną tańczyć na odwróconym dnem do góry wiadrze rodzaj ekstatycznego, orgiastycznego tańca przy gromkich okrzykach, przyklaskach i śmiechu całego dostojnego zebrania. Bogini Amaterasu, ukryta w jaskini i zaciekawiona, co wzbudza tak wielkie rozbawienie szacownego towarzystwa, wyszła z ukrycia i pozwoliła się przebłagać za nietakt swego brata, którego zgromadzenie skazuje na banicję z niebiańskich rejonów.

Wyniany z górnych sfer Susanoo udaje się na ziemię. Tu zmieniają się widocznie jego nastroje, gdyż jednym z pierwszych jego gościnnych występów jest uratowanie życia pięknej Kushiinadahime, która miała być pożarta przez ośmiogłowego smoka. Nasz bohater uśmierca oczywiście smoka, żeni się z uratowaną i osiedla się z nią w pałacu w prowincji Izumo, a potomkowie jego sprawują władzę nad całym obszarem Krainy Wschodzącego Słońca.

Jednakże do niebios dochodzą wieści, że Japonia jest źle rządzona i bogini Amaterasu postanawia wysłać na ziemię swego namiestnika, by zaprowadził tam sprawiedliwe rządy. Po długich namysłach i po kilku próbach wysyłania na ziemię dla zbadania sytuacji zwiadowców, którzy nie kwapią się jakoś z powrotem na równinę nieba, Amaterasu postanawia wysłać wnuka swego imieniem Ninigi z licznym orszakiem innych bogów w charakterze sług i doradców do „krajiny porośniętej trzcinami“, jak nazywana jest w legendach Japonia. Na pożegnanie obdarza Amaterasu wnuka mieczem i lustrem, każąc to ostatnie czcić jak siebie samą. Wreszcie Ninigi zstępuje na ziemię japońską i po pewnych targach z potomkami Susanoo obejmuje ją w posiadanie. Odeń to bezpośrednio ma się wywodzić nieprzerwana linia cesarskiego domu w Japonii.

Tak w głównych epizodach przedstawia się mitologia japońska. Zawarte są w niej elementy dawnych dziejów społeczeństwa japońskiego obok dużej dozy fantazji. Porównawcze studia nad legendami różnych ludów pozwoliły na stwierdzenie, że klechdy japońskie stanowią amalgamat podań polinezyjskich, ajnoskich i kontynentalnych i świadczą o ścieraniu się takichże trzech wpływów etnicznych na terenie wysp japońskich. Podania te sformułowane stosunkowo późno nie odzwierciadlają oczywiście najstarszej fazy wierzeń i z wielką jedynie ostrożnością można wyciągać z materiału w nich zawartego wnioski, jak przedstawiały się pierwociny życia religijnego Japończyków.

Zostawmy teraz na uboczu mity japońskie, a zróbmy przegląd dalszych faz rozwoju kultu *shintō*. W VI jeszcze wieku, a więc przed spisaniem mitów japońskich w kronikach, przechodzi przez Japonię wielka fala buddyzmu. Wpływ jego na pojęcia religijne Japończyków był olbrzymi, zwłaszcza w dziedzinie poglądów na moralność. Wprawdzie w dawnym shintoizmie nie brakło zawiązków wyższej moralności, lecz np. pojęcia zmaży czy — jak kto woli — grzechu były tu jeszcze dość niewykształcone. Przede wszystkim za plamiące uchodziły kontakty ze zwłokami, kontakty z krwią ludzką itp.; bliżej już pojęcia grzechu były przestępstwa o charakterze społecznym jak np. niszczenie tam wodnych na polach ryżowych. Dopiero etyka buddyjska wprowadza do *shintō* pojęcia czystości wewnętrznej i szczerości w intencjach. Buddyzm też wpływa np. na zniesienie zwyczaju składania bogom ofiar z zabitych zwierząt, ptaków i ryb i rzadkich wprawdzie lecz czasami w starożytności się zdarzających ofiar w ludziach.

Buddyzm wreszcie wpływa na zmianę prymitywnych pojęć Japończyków na bardziej wysubtelnione. Światlejsi Japończycy nie wahają się w pewnych wypadkach występować przeciw faktom oddawania boskiej czci przedmiotom potrzebnym do szerzenia dobrobytu w kraju, gdyż hamowało to częstokroć postęp techniczny: i tak np. jakiś budowniczy ściał święte drzewa, aby zbudować okręt, inny przeczył, że jedwabniki mają w sobie coś świętego... Na miejsce dawnych pojęć o bogach wprowadza nowa wiara naukę o występowaniu Jedynej Prawdy pod rozmaitymi osobami bóstw japońskich, owa zaś Jedyna

Prawda spoczywa według tych nauk w sercu każdego prawego człowieka. Od tej chwili mity japońskie usiłują teologowie interpretować jako przenośnie i symbole i do dziś dnia interpretacje takie są propagowane przez sekty shintoistyczne.

Buddyzm przybył do Japonii przez Koreę z Chin. Z Chin też przybyły na wyspy japońskie idee konfucjanizmu. Większe echo wzbudziły one dopiero w XVII wieku, choć dotarły do Japonii już w pierwszych wiekach ery chrześcijańskiej. W okresie klasycznego feudalizmu w Japonii przyczyniły się nauki Konfucjusza do wzmocnienia centralizacji rządów i jeszcze większego związania wasała z jego panem, a dziecka z ojcem. W treści mitów można było już bowiem zaobserwować myśl, że cała Japonia stanowi jedną wielką, świętą rodzinę. Wyspy nawet są spokrewnione z bogami, i od bogów wywodzi się każda rodzina japońska. Stopnie pokrewieństwa i ważność sprawowanych funkcji decydują o takiej czy innej roli rodziny i jej poszczególnych członków w narodzie. W każdym razie każdy Japończyk ma swe określone miejsce w hierarchii społecznej.

Idee konfucjańskie mieszając się z feudalnymi poglądami ówczesnej Japonii dały w wyniku kodeks moralności wojownika-samuraja, zwany *bushidō* „drogą rycerza“, też same idee poczynając od XVIII wieku wpływają na wzmaganie się szowinizmu japońskiego. Przekonani o świętości i nienaruszalności ziemi japońskiej, o boskim posłannictwie cesarzy, których zadaniem jest jakoby wprowadzanie ładu i sprawiedliwości na świecie, spojeni węzłami ślepego posłuszeństwa, poczuli się Japończycy narodem wybranym, zdolnym do pokonania wszelkich przeszkód i dopiero ostatnia wojna powstrzymała triumfalny marsz zaślepionej potęgi.

ZYGMUNT RYSIEWICZ

Z ZAGADNIEN JĘZYKOZNAWSTWA INDYJSKIEGO

I

Byłoby zapewne przesadą twierdzić, że wśród językoznawców zajmujących się językami indoeuropejskimi a nawet w pewnej mierze wśród orientalistów istnieje świadomość problematyki językoznawstwa indyjskiego w tym stopniu, jaki cechuje orientację tych badaczy w zakresie zagadnień historycznoporównawczych sanskrytu na tle indoeuropejskim. W szczupłych ramach niniejszego artykułu chodzi o zwięzłe rozpatrzenie owej niewspółmierności zainteresowań oraz o oświetlenie w związku z tym kilku zagadnień językoznawstwa indyjskiego.

Fakt niezaprzeczalnej dysproporcji daje się wytłumaczyć szczególnymi okolicznościami. U kolebki porównawczego językoznawstwa indoeuropejskiego leżą Indie. Wszak, jak wiadomo, odkrycie w epoce romantyzmu z końcem XVIII wieku sanskrytu sprawiło, iż w oparciu o osiągnięcia gramatyków hinduskich powstaje z początkiem XIX wieku językoznawstwo porównawcze. Indie ze swym językiem cywilizacji sanskrytem związały się na długi okres czasu nierozdzielnie z koncepcją językoznawczej komparatystyki. Sanskryt przez kilka generacji językoznawczych odgrywał rolę dominującą jako najcenniejsze narzędzie komparatystyczne. Uważano bowiem, że w owej idealnej koncepcji prajęzyka indoeuropejskiego, który z zapałem rekonstruowano na podstawie zestawień faktów zaczerpniętych z archaicznych języków indoeuropejskich, bezsprzecznie ranga starszeństwa przypada w udziale sanskrytowi. On to właśnie, a nie żaden inny język indoeuropejski dzięki dawnej dacie zaświadczenia może być w swej budowie gramatycznej

i zasobie słownictwa najbliższym prajęzykowi indoeuropejskiemu. Zgodnie z koncepcją romantyzmu upatrywano w Ariach, przybyłych do Indyj, czystą emanację indoeuropejską, zaś w kulturze staroindyjskiej pierwowzór i źródło czystej kultury indoeuropejskiej w stanie nie skażonym późniejszymi wpływami¹⁾. Wszak główny obok Raska fundator językoznawstwa porównawczego Bopp konstruował idealny obraz prajęzyka indoeuropejskiego na wzór sanskrytu, jakkolwiek wyszedłszy z indianistyki zdawał sobie poniekąd sprawę, iż owego prajęzyka nie można identyfikować z sanskrytem. Chociaż późniejsze badania zwróciły uwagę na wartość greki dla językoznawstwa porównawczego, wysoka ranga sanskrytu nie poszła jednak nawet w późnych generacjach językoznawczych w zapomnienie i zaciążyła nad indoeuropeistyką szczególnie intensywnie uprawianą w Niemczech, gdzie oddawała — jak wiadomo — niepoślednie usługi polityce.

Ta szczególna sytuacja zyskuje pełniejsze oświetlenie, jeśli się zważy, że w okresie szkoły młodogramatycznej mimo zwrócenia uwagi na języki żywe za jedyne naukowe uznawano badanie historyczne²⁾, które bazowało na językach literackich zaświadczonych z odległej przeszłości, jak greka, łacina a przede wszystkim sanskryt. Nie jest również przesadą twierdzenie, że i dziś spotkać można jeszcze badaczy, zwłaszcza w kręgu filologów, którzy uznając za jedyne i właściwe źródło dociekań język literacki raczej z odcieniem pewnej wyższości patrzą na badania dialektologiczne językoznawców. Stąd zainteresowanie żywymi językami występującymi w Indiach nie przybrało nasilenia takiego, które mogłoby umniejszyć prymat badań historycznoporównawczych uprawianych w sanskrycie nie tylko przez indianistów, lecz — co jest zjawiskiem znamienym — głównie przez indoeuropeistów.

Nie można jednak zamknąć oczu na szczególnie korzystną sytuację sanskrytu, jeśli się rozejrzeć szerzej wykraczając poza ciasne nie od dziś opłotki języków indoeuropejskich. Docieranie poprzez pismo do języka napotyka w wielu wypadkach na poważne trudności. Zważmy w jakiej sytuacji znajduje się

1) Schayer, Przegląd Współczesny, t. 67 (1938), str. 20.

2) Por. Poradnik Językowy, r. 1949, z. 6, str. 5.

na przykład sinolog lub egiptolog, którzy poprzez przesłone pisma obrazkowego usiłują dotrzeć do fonetycznej budowy wyrazu. W Indiach sytuacja przedstawia się nieporównanie pomyślniej niżli nawet w pismach semickich, nie pozwalających niekiedy na odcyfrowanie samogłosek w wyrazach¹⁾. Pismo, w jakim zostały utrwalone najdawniejsze pomniki języka staroindyjskiego, pozwala na głęboki wgląd w system samogłoskowy, spółgłoskowy a zarazem uwzględnia bardzo subtelne różnice fonetyczne, co zawdzięczamy nie tylko wcale długiej i ciąglej tradycji ustnej, lecz przede wszystkim warunkującej ją wnikliwej myśli badawczej gramatyków hinduskich, stojących pieczołowicie na straży czystości świętego języka religii bramińskiej. W tym względzie Hindusi przewyższyli w znacznej mierze Greków oraz Rzymian.

Faktem, który położył definitywnie kres hegemonii sanskrytu w porównawczym językoznawstwie indoeuropejskim, było dopiero odkrycie w XX wieku języka „tocharskiego“ w Turkiestanie Wschodnim a zwłaszcza hetyckiego w Azji Mniejszej, obu języków indoeuropejskich wykazujących na pewnych odcinkach (szczególnie hetycki) zjawiska starsze od sanskrytu ze stanowiska struktury gramatycznej indoeuropejskiego typu.

Lata ostatnie przynoszą doniosłe odkrycia na tle intensywnie prowadzonych wykopalisk i badań w Azji Mniejszej²⁾. Szczególnie interesujące są tu badania nad językiem hieroglifów hetyckich, które wykazały jego indoeuropejski charakter. Spośród dalszych języków Azji Mniejszej na uwagę zasługuje wykazanie znamion budowy typu indoeuropejskiego w takich językach, jak np. lidyjski i likyjski. Wobec tego, że praca badawcza jest w toku, byłoby przedwczesnym przesądzać jej ostateczne wyniki. Z drugiej jednak strony nie można nie dostrzegać, iż znajdujemy się w obliczu faktów naukowych, które zdołały już rzucić wiązkę światła na stosunki językowe w Azji Mniejszej oraz na terytoriach przyległych³⁾. Na podstawie do-

¹⁾ Por. Alsdorf, Zeitschr. d. Deutsch. Morg. Gesellschaft, 91, str. 424.

²⁾ Georgiev, Archiv Orientalní, vol. XVII, 1949 (Symbolae Hrozný, p. I), str. 275 nn.

³⁾ W sformułowaniu tego stanowiska cenną pomoc fachową oddały mi ustne informacje prof. Ranoszka.

tychczasowych osiągnąć można przypuszczać, iż odkrywane z mozołem nawarstwienia chronologiczne zdołają ukazać nowe oblicze języków znajdujących się ongiś we wschodnim odcinku basenu śródziemnomorskiego oraz pozwolą na rewizję dotychczasowych poglądów w językoznawstwie indoeuropejskim, a nadto oświetlą mechanizm kształtowania się typu indoeuropejskiego ¹⁾.

Te zasadnicze fakty powyżej zestawione (por. str. 62 n.) przysłoniły badaczom o orientacji historycznej lub historyczno-porównawczej właściwą perspektywę, nie pozwalając im na zdobycie się na postawę naukową w pełnym sensie tego terminu wobec bezpośrednich żywych zjawisk języków współczesnych Indii. Tak jak i gdzie indziej, ale tu w znacznie szerszej mierze, dla celów natury praktycznej zapoznawano się z językami nowoindyjskimi nie troszcząc się jednak o ich wyczerpujące naukowe opracowanie lub ustalenie ich stosunku do sanskrytu ²⁾.

W wyniku tych faktów jak i wobec trwałości jednostronnego nastawienia historycznego doszło do sytuacji wręcz paradoksalnej. Sanskryt najczęściej używany w gramatyce porównawczej należy do grupy indyjskiej, która spośród wszystkich grup indoeuropejskich (jak greka, języki romańskie, germańskie, słowiańskie) była najmniej zbadana w epoce późniejszego rozwoju po stadium najdawniejszym, skąd zawiera ona wiele punktów niejasnych w historycznym rozwoju ³⁾. Po wtóre z czasem poczęto zwolna zdawać sobie sprawę, że pilny jest postulat, aby ustalić związki rozwojowe między prakrytami okresu średnioindyjskiego a językami nowoindyjskimi, które zostały zaciemnione przez wydarzenia historyczne ⁴⁾. Ma to bowiem zasadnicze znaczenie nie tylko dla filologii indyjskiej, lecz również dla językoznawstwa indoeuropejskiego.

¹⁾ Podobną opinię wypowiada Pisani, *Archiv Orientalni*, vol. XVII, 1949 (Symbolae Hrozny, p. II), str. 251 nn.

²⁾ Decydującą rolę w naukowym poznawaniu współczesnych języków Indii odegrało dopiero *Linguistic Survey of India*, Calcutta 1903—1928, wydawane przez Griersona z współudziałem Konowa.

³⁾ Meillet, *Bulletin de la Soc. linguistique de Paris*, t. XX, N° 66, str. 59 nn.

⁴⁾ Schulze W., *Kleine Schriften*, str. 17.

Zapoznanie się z językami nowoindyjskimi i płynące stąd pierwociny następstw naukowych uobecnily zjawisko oczywiste, iż obok elementów indoeuropejskich (tzw. indoaryjskich) tkwią w nich przejrzyste infiltracje pochodzące z innych nie-indoeuropejskich języków Indii. Chodzi tu przede wszystkim o języki drawidyjskie oraz o języki munda. Poza tym na języki nowoindyjskie oddziaływał język perski — sam przesiąknięty wpływami leksykalnymi arabskimi — później zaś angielski.

Krąg zainteresowań i badań ulega z kolei dalszemu poszerzeniu. Ujawniają się bowiem wyraźne nawiązania, które należy rzutować również wstecz, między językami drawidyjskimi oraz munda a innymi językami wschodniej oraz południowo-wschodniej Azji.

Konsekwencja tych faktów jest oczywista. Zagadnienia językoznawcze na terenie indyjskim wchodzą zdecydowanie w orbitę kręgu językowego i cywilizacyjnego nie-indoeuropejskiego. Uświadomienie tego przeobrażenia, poszerzenie pola obserwacji uniemożliwia dziś komukolwiek patrzeć na fakty indyjskie, przesiąknięte hinduizacją, tylko przez pryzmat indoeuropejski.

Dla pełniejszego zrozumienia sensu przesunięcia pola widzenia jak i przeobrażeń w postawie badawczej nieodzowne jest jednak nadto zwrócenie uwagi na dwa fakty. Jakkolwiek i z końcem XIX w. pojawiła się żywa opozycja w językoznawstwie wobec wyłączności historycznoporównawczego sprowadzania wielości języków do wspólnego im w dalekiej przeszłości, bo sięgającej do okresu prehistorycznego, prajęzyka, który według pewnego mechanizmu rozszczepiał się na poszczególne języki, to dopiero wiek XX po I wojnie światowej czyni tu krok zdecydowany¹⁾. Koncepcja pokrewieństwa językowego opartego na związkach historycznych oraz genealogicznych w świetle nowych badań jak i wydobytych faktów ulega daleko idącej rewizji. Na tle bezpośredniej obserwacji współzycia języków wysuwa się problem związków, jakie powstają w wyniku długotrwałego cywilizacyjnego kontaktu języków na wspólnym podłożu geograficznym. Języki w tym płodnym przekroju badane ujawniają wspólne znamiona po-

¹⁾ Milewski, Zarys językoznawstwa ogólnego. Cz. II, r. I, str. 1 nn.

zwalające je łączyć w związki, tzw. ligi, które abstrahują od ich ewentualnego pokrewieństwa genealogicznego. Obok dawniej dostrzegalnych procesów różnicowania się języków ujawniają się przy tym stanowisku wyraźne znamiona wspólne językom, które są wynikiem procesów mieszania się oraz ich całkowania. Analiza mechanizmu integracji języków skupia uwagę językoznawstwa doby obecnej.

Badanie to znamionuje jednak wyraźnie pozytywna postawa wobec języków żywych, akcentowana szczególnie dobitnie w językoznawstwie radzieckim, gdzie takie podejście stanowi trzonową część programu tej szkoły¹⁾.

II

Ustalenie tego, co należy rozumieć przez językoznawstwo indyjskie, w świetle powyższych rozważań nie nastreczy Czytelnikowi trudności.

Jak wspomniano, na terenie Indii współczesnych istnieją 3 grupy językowe: indoaryjska, drawidyjska i munda. W zakresie słownictwa pojawiają się między tymi grupami znaczne różnice²⁾, np. na oznaczenie ognia santali (munda) posługuje się wyrazem *səngəl*, tamulski (drawidyjski) *neruppu* lub *tī*, hindi (indoaryjski) *āg* (por. sanskryckie *agnīh*). Jeśli dadzą się dostrzec pewne podobieństwa słownikowe, sprawia to przede wszystkim fakt zapożyczeń ze sanskrytu. Słownictwo sanskryckie stanowi bowiem zręb, z którego wszystkie trzy grupy dowolnie czerpią. Na tle tych zjawisk słownictwa wszystkie grupy językowe przejawiają uderzające podobieństwo w zakresie składni, morfologii oraz frazeologii. W wyniku długotrwałego sąsiedztwa dochodzą do głosu oddziaływania, znajdujące wyraz w wspólnych tendencjach rozwojowych w zakresie budowy gramatycznej oraz frazeologii.

¹⁾ Nikolski i Jakowlew, *Myśl współczesna*, 1950 r., z. 1, str. 95 nn. Tendencje te z dawna przejawily się również w indianistyce, mającej długą tradycję badania języków żywych, zapoczątkowaną w Rosji przez znanego badacza pali oraz prakrytów Minajewa, por. Известия Акад. Наук, СССР. Отдел. Литер. и языка. Т. VII. в. 1. 1948. с. 1 нп.

²⁾ Meile, *Les langues de l'Inde*, str. 124.

Analiza porównawcza ustaliła, iż wśród języków Indii, tzn. zarówno wśród języków indoaryjskich jak i drawidyjskich czy munda ujawnić się dają cechy podobne. Nie mogąc tu wchodzić w szczegółową analizę, wystarczy dla uzyskania orientacji przytoczyć kilka spośród najbardziej charakterystycznych cech, które — zdaniem J. Blocha — stanowią o indyjskiej fizjonomii wymienionych języków ¹⁾.

Wiele języków Indii posługuje się złoženiami bez jakichkolwiek zewnętrznych znamion fleksji czy składni. Postpozycje, rozwinięte szczególnie w od dawna zaświadczonych językach drawidyjskich, odgrywają w językach indyjskich taką rolę, jaką w nowożytnych językach Europy mają prepozycje. Odmiana słowa osobowego ulega przeobrażeniu, którego cechą istotną jest zastępowanie syntetycznych formacji fleksyjnych konstrukcją imienną ze słowem posiłkowym, odpowiadającą francuskiemu typowi *je suis parlant*. Daje się dostrzec stosunkowo bujny rozwój złożeń czasownikowych. W zakresie składni zdania poboczne są zastępowane przez tzw. absolutivum (gerundium), co do swej wartości funkcjonalnej odpowiadające mniej więcej naszym konstrukcjom z imiesłowem na *-szy*. W zakresie fonetyki niemal wszystkie języki indyjskie posiadają spółgłoski cerebralne, których artykulacja przypomina angielskie spółgłoski *t d* ²⁾.

Ze stanowiska językoznawstwa indyjskiego nie jest najistotniejsze, czy te, czy inne, tu nie wymienione cechy są właściwe jedynie językom indyjskim, czy też są spotykane również gdzie indziej. Decydujące bowiem znaczenie ma w takiej sytuacji fakt, iż cechy te dają się zaobserwować w swoistym splocie, charakterystycznym dla indyjskiego związku językowego, występując na pewnym określonym terytorium geograficznym. Znamieniem wyróżniającym związek językowy indyjski jest to, że języki stanowiące ów związek posiadają zarazem pewne cechy, które tworzą łącznie specyficzny zespół.

Produktywność takiej koncepcji językoznawczej ujawnia się w formie interesującej, która daje się sprecyzować w kategoriach geografii lingwistycznej, co z kolei pozwala na wy-

¹⁾ *L'indo-aryen du Vêda aux temps modernes*, 1934, str. 321 nn.

²⁾ Meile, dzieło cyt., str. 121 nn.

snuwanie wniosków o stosunkach języków azjatyckich. Na terenie Azji dostrzeżono bowiem pewną ilość ciekawych podobieństw i paralel w strukturze gramatycznej. I tak na przykład języki tureckie należące do rodziny języków altajskich posiadają konstrukcję z gerundium, przypominającą indyjskie absolutivum oraz złożenie czasownikowe. Jak informuje Meile, indianista radziecki Barannikow zwraca uwagę na pewne cechy wspólne między niektórymi językami indyjskimi a japońskim. J. Bloch wskazuje na nawiązanie języków indoaryjskich z niektórymi językami Indochin¹⁾. Meile na Kongresie Orientalistów w Paryżu w 1948 r. zwrócił uwagę na paralele składniowe między językami drawidyjskimi i altajskimi.

W zaledwie na tym miejscu wzmiankowanych faktach chodzi o stwierdzenie podobieństwa w budowie gramatycznej między różnymi językami azjatyckimi, czym zajmuje się dziś coraz żywiej rozwijająca się typologia językoznawcza. Taka postawa badawcza dzięki sukcesywnej pracy nad różnymi typami języków otwiera przed językoznawstwem pociągające i rozległe perspektywy na terenie Azji. W olbrzymiej i bogatej różnorodności języków, które zarówno w płaszczyźnie synchronicznej współczesnej jak i w częściowo dostępnym przekroju diachronicznym stanowiły nieprzejrzystą gmatwaninę zjawisk, językoznawstwo nowoczesne poczyną torować żmudnie pierwsze ścieżki. Pęki linii łączących terytoria wykazujące podobne cechy w typie budowy gramatycznej przeobrażają zbiorowisko na pierwszy rzut oka rozbieżnych cech językowych w coraz to jaśniejszą sieć powiązań, pozwalającą na ustalanie stosunków, na tle których odosobnione dawniej fakty znajdują przekonywające wyjaśnienie. W miejsce bystrych, lotnych, a nierzadko na bardzo kruchych podstawach opartych hipotez powstają zwolna nowe zręby komparatystyczne bazujące na faktach empirycznych.

W nowym duchu prowadzone badania nad słownictwem, będącym odzwierciedleniem różnych typów i faz cywilizacyjnych, wspierają osiągnięcia typologii. Tą drogą badane fakty językowe nabierają nadto światła w obliczu wyników innych nauk o kulturze, tym samym wzajemnie się wspierając w prze-

¹⁾ *Titres, travaux et projet d'enseignement*, str. 10.

konywującej sile dowodowej. Skoro z początkiem XIX wieku z odkryciem sanskrytu wiązą się narodziny językoznawstwa historycznoporównawczego, to obecnie impulsy czerpane w znacznej mierze z językoznawstwa indyjskiego rozszerzyły widnokrąg badawczy w Azji i przyczyniły się zdecydowanie do rozwoju nowoczesnej komparatystyki językoznawczej na tym kontynencie.

JAN REYCHMAN

TRADYCJE ŚLĄSKIEJ ORIENTALISTYKI ¹⁾

Geograficzne położenie Śląska od najdawniejszych czasów predystynowało tę dzielnicę Polski do roli łącznika między Europą Zachodnią a Orientem. Tu krzyżowały się przede wszystkim szlaki handlowe łączące miasta Zachodniej Europy ze środowiskami handlowymi Wschodu, poprzez Kraków, Lwów, Budę czy Wenecję. Tu we Wrocławiu spotykali się kupcy z Nowogrodu i Pskowa z kupcami z Lipska, Norymbergi, towary z Bruges wymieniane były na wino węgierskie, a za „norymberszczyznę“ kupcy ze Wschodu przywozili na targi wrocławskie pieprz i imbir, szafran i migdały, atłasy i dywany. Ba, kupców wrocławskich spotkał w tatarskim Kijowie w r. 1245 podróżnik da Pian del Carpine. Te żywe stosunki handlowe Śląska ze Wschodem trwały długo: w XVI w. kupiec wrocławski Hornik wędruje aż do Goa w Indii, inny znów wrocławianin Henryk Mucha zostawił ciekawy opis Indyj holenderskich, gdzie służył jako sierżant w kompanii indyjskiej, a Henryk Poser, rodem z Żelazowa koło Namysłowa zwiedził Turcję, Persję, Indie, Irak, kraje arabskie i Syrię, też zostawiwszy łaciński opis tej podróży.

Nie dziwnego, że wędrujący po świecie w interesach handlowych czy też stykający się na targach z kupcami Wschodu Ślązacy nie tylko ze sami zaznajamiali się ze Wschodem, ale i znajomość tego Wschodu szerzyli, ba, nawet powodowali wzrost zainteresowań dla krajów Orientu. Że zainteresowania te są na Śląsku wyjątkowo silne, tego dowodzi szereg podróży

¹⁾ Artykuł powstał z referatu wygłoszonego na IX Zjeździe Orientalistów Polskich we Wrocławiu, 4. VI. 1949.

Ślązaków na Wschód. Nie tylko w charakterze kupców jeżdżą tam Ślązacy. Jako znawcy Wschodu zjawiają się oni w służbie dyplomatycznej, zwykle cesarskiej, jak Fryderyk Krekwie u schyłku XVI w., który opisał ciekawie swe poselstwo do Turcji, później przebywali tu Ślązacy Lenart Brochwicz i Abraham Nosticz. Jeszcze na początku XVIII w. dragomanem (tłumaczem) poselstwa cesarskiego w Turcji jest „silesius“ o wyrażnie polskim nazwisku Jagielski, a i agent Augusta III — króla Polski, w Konstantynopolu Hübsch pochodzi z Wrocławia.

Również licznie pielgrzymowali Ślązacy do Ziemi Świętej, nieraz zostawiając ciekawe opisy zwiedzanych po drodze orientalnych krajów. Wymienić tu należy opisy pielgrzymki do Palestyny Henryka Siedlicza (Seydlitza) z Bukowca w XV w., Fryderyka — księcia Legnickiego z pocz. XVI w., Melchiora Siedlicza (Seydlitza) z Mikołajowa z XVI w., Baltazara Siedlicza z XVII w. W XVI w. szlachcic śląski Kacper Rogoyski odbył pielgrzymkę do Ziemi Świętej, a jego brat Jerzy walczył z Turkami w Grecji.

Na tle tak żywych stosunków Śląska ze Wschodem w ślad za towarami orientальnymi pojawiły się i zamiłowania do rzeczy wschodnich, do broni orientalnej, do hodowania roślin wschodnich jak tulipanów, do napojów wschodnich jak kawa, którą nawet próbowano sadzić w 1718 r. w Małomicach koło Żegania. W ślad za tym zjawiały się i rękopisy wschodnie, pochodzące zwykle z łupów podczas wojen tureckich. Iluminowany rękopis orientalny w bibliotece cieplickiej Schaffgotschów pochodził ze zdobyczy w obozie tureckim w r. 1684¹⁾. Rękopisy orientalne dawnej Biblioteki Miejskiej we Wrocławiu pochodziły z łupów przywiezionych przez żołnierzy, którzy brali udział w zdobywaniu Budy w r. 1686. Zbieracz wrocławski z XVIII w. J. Chr. Kundmann miał w swych zbiorach przywieziony z Belgradu po jego zdobyciu przez Austriaków w r. 1737 egzemplarz Koranu, książkę turecką do modlitwy i kalendarz.

¹⁾ Cenny ten rękopis, zaopatrzony w własnoręczną adnotację znanego orientalisty Klaprotha z pocz. XIX w. znajduje się obecnie w zbiorach Biblioteki Narodowej w Warszawie i wystawiony był na zorganizowanej przez Polskie Towarzystwo Orientalistyczne „Wystawie Orientalnej“ w Muzeum Narodowym w Warszawie w maju 1950 r.

Na tym podłożu stosunków handlowych ze Wschodem, podróży, pielgrzymek i zamięłowania do rzeczy orientalnych występują na Śląsku i zainteresowania naukowe filologią orientálną. Ślązacy jako znawcy teoretyczni krajów i języków Orientu słyną od dawna. Z klasztoru Franciszkanów we Wrocławiu wyszedł Benedykt Polak, towarzysz Jana da Pian del Carpine w jego podróży do Mongołów, autor do dziś dnia cennej relacji z podróży po Karakorum w Azji Środkowej. Sam Benedykt Polak nie władał językami wschodnimi, gdyż Jan da Pian del Carpine pisał, że „nec ruthenam, nec tartaricam nec sarracenam literam habemus“, ale jako pierwszy śląski podróżnik do krajów Wschodu i ich znawca może otwierać dzieje śląskiej orientalistyki.

Może ta tradycja orientalistyczna u Franciszkanów wrocławskich przyczyniła się do tego, że w 400 lat później Franciszkanin wrocławski, zapomniany brat Dominik Ślązak (de Silesia) ze Skorogoszcza na Śląsku Opolskim, uczeń znanego orientalisty Tomasza Obiciniego, magister języków orientalnych, w czasie wielokrotnych podróży na Wschód nabył takich znajomości językowych, że nie tylko opracował pierwszy podręcznik języka arabskiego mówionego (*Fratri Dominici Germani de Silesia Fabrica overo dictionario della lingua volgare arabica*, Rzym 1636) oraz pierwszy słownik tego języka (*Fabrica linguae arabicae cum interpretatione latina et arabica*), ale dokonał pt. *Interpretatio Alcorani* przekładu Koranu, pierwszego przekładu komentowanego, wyprzedzającego o 30 lat słynny przekład Marraciego, który wykorzystał wszystkie arabskie komentarze. Przekład ten niestety z powodu wydanego przez papieża Aleksandra VI zakazu drukowania Koranu pozostał w rękopisie aż do r. 1883, kiedy odkrył go francuski uczony Devic. Brat Dominik wydał również przygotowany przez swego mistrza Obiciniego tekst i przekład glosariusza arabsko-syryjskiego nestorianina Eliasza Sinaja oraz opracował szereg innych dzieł orientalistycznych, jak np. podręcznik do języków: arabskiego, perskiego, tureckiego, przekład traktatu logiki Al-Katibiego, które niestety pozostały też w rękopisie, znajdującym się w hiszpańskim Escorialu.

Ale istotnym ośrodkiem studiów orientalistycznych były przede wszystkim środowiska protestanckie Śląska i ziem są-

siednich z nim związanych. Tutaj warunki geograficzno-gospodarcze sprzyjające związkowi Śląska z Orientem łączyły się z szerzącymi się właśnie u protestantów studiami biblijnymi, a w związku z naciskiem u nich położonym na wierne komentowanie Pisma Świętego i ze studiami hebraistycznymi, a więc w dalszym stopniu i ogólnie semitologicznymi i orientalistycznymi. Ze środowiskiem śląskich protestantów związany jest więc długi szereg znanych w orientalistyce nazwisk, torujących drogę śląskiej orientalistyce. Ślązak Wojciech Szyling ze swych podróży po Wschodzie przyniósł tyle znajomości języków i pism orientalnych, że wpisywał się we Wrocławiu po arabsku i persku do sztambucha. Teoretyczne naukowe studia języków wschodnich otwiera postać Ślązaka, syna kupca wrocławskiego lekarza Piotra Kirsteniusa (1577—1640) wychowanka szkoły przy kościele św. Elżbiety we Wrocławiu. władającego polskim językiem, ba nawet mieszkającego przez pewien czas u swoich krewnych w Poznaniu. U Kirsteniusa zainteresowania medyczne skierowały go do studiów nad Ibn Siną a więc i do nauki języków arabskiego, syryjskiego i hebrajskiego, w następstwie zainteresowania te rozwinęły się w samodzielne badania, specjalnie nad językami orientalnymi.

Prace arabistyczne Kirsteniusa, jak na ówczesne czasy były wielkim krokiem naprzód w kierunku pogłębienia studiów arabistycznych w Europie. Kirstenius pragnął swą znajomość języka arabskiego przekazać innym, kazał więc sporządzać czcionki arabskie i we Wrocławiu wydał z tekstami arabskimi szereg prac w języku łacińskim, jak 3-tomową gramatykę arabską (w III. tomie pomieścił tekst i przekład komentowany Adzurrumiya, według rzymskiego wydania), kanon Ibn Siny oraz szereg dzieł jak *Decas sacra Canticorum et carminorum arabicorum*, Wrocław 1608, *Vitae evangelistorum ex arabico codice...* (Wrocław 1608), *Notae Evangelium S. Matthaei ex collatione textum Arabicorum* (Wrocław 1611). Kirstenius był przez pewien czas rektorem przy kościele św. Elżbiety we Wrocławiu i koło tej szkoły wytwarza się środowisko śląskiej orientalistyki. Synem pastora od św. Elżbiety, a przedtem kaznodziei polskiego przy kościele św. Krzysztofa we Wrocławiu był Andrzej Acoluthus, rodem z Bierutowic (1654—1704), który znał hebrajski, chaldejski, arabski, perski, etiopski, maurytański,

turecki, koptyjski, armeński, nawet i chiński i od r. 1689 wykładał język hebrajski przy szkole przy kościele św. Elżbiety we Wrocławiu. W r. 1680 wpadł w jego ręce egzemplarz biblijii armeńskiej i na jej podstawie przygotował wydanie dzieł proroka Obadii po armeńsku. W czasie wojen tureckich pozyskał zdobyty na wojnie egzemplarz Koranu z tłumaczeniami tureckim i perskim. Acoluthus przygotował jego tłumaczenie, ale ukazał się drukiem tylko wybór *Al Coranica sive specimen Alcorani Quadrilinguis* (Berlin 1701) z tekstem arabskim, perskim, tureckim i łacińskim. Druga to więc w tym samym okresie wrocławska próba tłumaczenia Koranu. O polskości Acoluthusa wymowne świadectwo daje niemiecki historyk R. Fuchs, pisząc w swej pracy o kościele św. Elżbiety we Wrocławiu, że ojciec Acoluthusa był „w języku polskim dobrze wyszkolony“.

Innym znów zapomnianym zupełnie orientalistą Ślązakiem z tego okresu był Chrystian Bogumił Unger (1671—1719), którego rodzice przybyli z ówczesnej Rzeczypospolitej do Kolska, gdzie urodził się i po studiach w Budziszynie i Zgorzelcu był kaznodzieją koło Legnicy, a potem pastorem w Luboszycach w pow. górowskim. Unger zagrzebany w swej śląskiej parafii odcięty od żywego życia naukowego jest prawie dziś zapomniany, tym niemniej prowadził on rozległe studia, zbierał książki orientalne, znał i język turecki, korespondował w wielu językach z licznymi orientalistami swego czasu.

Z tym samym śląskim protestanckim środowiskiem orientalistycznym wiąże się też postać Jana Herbiniusa. Jan Herbinus (1630—1679), którego dziadek jeszcze zwał się Kapusta, syn Eliasza Herbiniusa, rektora szkoły w Byczynie, sam rodak byczyński i rektor szkoły w miejscu rodzinnym, potem w Wołowie, przez pewien czas kaznodzieją w Wilnie, był nieprzeciętną postacią dawnego śląsko-polskiego życia literackiego i naukowego. „Tłumacz pieśni kościelnych, autor szeregu dzieł wyznaniowych uczony podróżnik, z ciekawością zastanawiający się nad pewnymi zjawiskami fizycznymi, pedagog, lingwista, poeta, tworzący w paru językach, jest Herbinus po niekąd typowym przedstawicielem polihistora swojej epoki o ruchliwym ale nie głębokim umyśle“ — pisał o nim w swych doskonałych fragmentach o literaturze śląsko-polskiej Paweł

Musiół, charakteryzując go jednak jako bezprzecnie „najbardziej naukowy umysł“ śląsko-polski do czasów Lompy. Herbinus był rzeczywiście nieprzeciętnym umysłem, szerokość zainteresowań, zakres studiów po polsku i po łacinie, wszystko to wysuwało go ponad współczesnych. Podróżował po świecie, ba opisał nawet i pieczary kijowskie, starając się zresztą czasem dość naiwnie wyprowadzać nazwy słowiańskie z hebrajskiego. O ile jednak jego druki moralne czy religijne pisane po polsku czy łacinie są mniej lub więcej ocenione, o tyle mniej były znane jego zainteresowania orientalistyczne. Herbinus znał niewątpliwie hebrajski, a będąc kaznodzieją w Stockholmie miał powierzoną sobie katechizację jakiegoś pragnącego przyjąć chrzest Turka. Dla ułatwienia tej katechizacji Herbinus — mając widocznie zamiłowanie i przygotowanie do nauki języków wschodnich nauczył się od jakiegoś ormianina polskiego na służbie szwedzkiej, niejakiego Gamockiego, języka tureckiego i nie tylko, że nauczył wiary świętej nowonawróconego Turka, ale pozostawił pamiątkę, gdyż tekst całej katechizacji ogłosił następnie drukiem wspólnie z innymi swymi pismami religijnymi w języku polskim, pozwalając na skontrolowanie jego wiedzy językowej i orientalistycznej. Opracowanie materiału językoznawczego orientального u Herbinusa zawdzięczamy prof. A. Zajączkowskiemu¹⁾.

Z tym środowiskiem łączą się też postacie dwóch Jabłońskich, pochodzących ponoć z Jabłonkowa śląskiego, skąd Piotr Jabłoński wyemigrował i osiedlił się z Komeńskim w Lesznie, a potem był proboszczem w Wiślinie i Mokrym Dworze pod Gdańskiem. Jego syn Daniel Ernest Jabłoński (urodz. w Wiślinie 1660—1741) zasłynął jako znawca hebrajszczyzny, działał jako senior braci czeskich, na synodzie w Toruniu w r. 1712 starając się o zjednoczenie zborów protestanckich. Nieprzeciętnym orientalistą był syn Daniela Paweł Ernest Jabłoński (1693—1757), który studiował koptyjski i napisał szereg prac

¹⁾ Ananiasz Zajączkowski, *Glosy tureckie w zabytkach staropolskich*, I, *Katechizacja turecka Herbiniusa*, Wrocław 1947. Praca ta została z wielkim uznaniem przyjęta także przez orientalistów europejskich. Por. dłuższy artykuł Alessio Bombaci, *Recenti edizioni di testi turchi in trascrizione*, „Oriente Moderno“, XXIX, Roma 1949, str. 176—189.

z zakresu języków starożytnego wschodu, jak *Inquisitio de lingua lycaonica* (1724), gdzie zebrał dane dotyczące języków dawnej Azji Przedniej, *Dissertationes academ. VIII de terra Gosen* (1736), oraz wydana długo po jego zgonie *Opuscula quibus lingua et antiquitatis Aegyptorum illustrantur* (1804), poświęcone językowi starożytnego Egiptu.

Rzecz ciekawa, że postać Jabłońskiego zupełnie była w dziejach orientalistyki polskiej zapomniana, pamiętał o nim jednak Kołłątaj, gdy w swoim projekcie urządzenia Akademii Wileńskiej, podkreślając potrzebę na wydziale teologicznym katedry języka hebrajskiego oraz dodatkowej katedry Pisma św. z tłumaczeniami tekstów hebrajskiego, syryjskiego, samarytańskiego, chaldejskiego, greckiego zaznaczał, że oprócz celów naukowych wprowadzenie tych języków „obudzi w nich (uczniach) smak do języków orientalnych, z których najwcześniejsza erudycja wszelkiego gatunku czerpaną być może; w liczbie wielu możemy kiedy znaleźć tak gruntownego starożytności badacza, jakim niedawno był Jabłoński“. Widać więc, że Jabłońskiego Kołłątaj wyraźnie zaliczał do polskich orientalistów.

Poza Kołłątajem do Polaków wliczał Jabłońskiego współczesny Kołłątajowi Czacki, pisząc o nim jako o „naszym rodaku“ (*Rozprawa o żydach*, Kraków 1860, str. 6).

Współwyznawcą w Jednocie Brackiej, ale przede wszystkim uczniem Jabłońskiego w jego zamięowaniach do języków orientalnych był Karol Godfryd Wojde, wnuk Piotra Wojdego, sekretarza Króla Polskiego, rodem z sąsiedniego Śląskowi Leszna (1725—1790), obrońca praw ewangelików polskich. Studiował on we Frankfurcie nad Odrą u Jabłońskiego nie tylko hebrajski i arabski, ale nabrał od mistrza zapалу do koptyjskiego, odpisując liczne rękopisy Jabłońskiego i jego mistrza La Crozego; później na studiach w słynnym centrum studiów orientalistycznych w Lejdzie odpisał tam z rękopisu cały słownik koptyjski La Crozego. Następnie przebywając w Londynie przygotowywał do druku wyciąg ze słownika koptyjskiego La Crozego. W r. 1773 udał się dla przejrzenia rękopisów koptyjskich do Paryża, oraz zbadał tam przekład etiopski księgi Henocha. Ogłosił wówczas w „*Journal des Savants*“ *Memoire sur le dictionnaire Cophte et sur ceux qui ont etudie la langue Cophte* (1774), później opublikował fragmenty No-

wego Testamentu z rękopisów oxfordzkich z interpretacją tekstów sahidyjskich. Nie obce mu były zainteresowania arabiistyczne, interesował się nawet religią brahmańską. Mimo oddalenia od ojczyzny nie zapomniał o niej; sporządzony przez siebie odpis *Codex Alexandrinus* zapisał Uniwersytetowi Jagiellońskiemu w Krakowie. Zmarł w Londynie w 1790 r.

Niewątpliwie z tym polskim, na Śląsku głównie ześrodkowanym ośrodkiem protestanckiej orientalistyki wiąże się i postać Michała Bogusława Rutticha, profesora w Moskwie w latach 1705—1708, potem w gimnazjum toruńskim, kaznodziei polskiego przy kościele św. Jerzego, a potem N. P. Marii w Toruniu. Ruttich studiował w Królewcu i Halle, gdzie działał wtedy znany orientalista A. H. Francke, założyciel Collegium Orientale Theologicum w Halle. Ruttich pobierał nauki arabskiego u ucznia tego kolegium Salomona Negri z Damaszku. Swą znajomość języka arabskiego posunął Ruttich do tego stopnia, że przygotował przekład Koranu z oryginału arabskiego na język łaciński; przekład ten miał być wydany przez księgarza Conradiego we Frankfurcie, ale wobec ukazania się przekładu Reinecciusa wydanie to nie doszło do skutku. Ruttich tłumaczył też Koran na język polski, ale nie wiadomo co stało się z tym przekładem. Ogłosił on jedną pracę orientalistyczną: *Oratio auspicialis de Machiavelismo Muhammedis in excogitando et propaganda religione sua*, Toruń 1714, w której czerpał z Koranu, cytując dosłownie jedną surę w oryginale, nawet literami arabskimi. Poza arabistyką biegły był on i w hebraistyce. Mimo obcego nazwiska był to Polak, gorąco nawet występujący w obronie praw języka polskiego. Zapomniany ten arabista zmarł w r. 1729.

Z Olszan w powiecie świdnickim pochodził wreszcie nieznanemu orientaliście śląskiemu Henryk Szole, który w r. 1741 wydał pracowitą rozprawkę o drukarniach arabskich pt. *Specimen Bibliothecae Arabicae, De typographiis arabicis* (1714). Niewątpliwie więc niejedni orientaliści śląscy czerpali swą wiedzę od drugich, możemy zatem mówić w tym okresie o całej szkole śląskiej orientalistyki, o kształceniu nowych jej kadr, wiemy np., że w szkole przy kościele św. Elżbiety wykładany był hebrajski, może i inne języki starożytnego wschodu, koło tej

szkoły jak widzieliśmy grupowało się środowisko śląskiej orientalistyki.

W późniejszych czasach, w okresie panowania pruskiego na Śląsku na niemieckim uniwersytecie wrocławskim też rozwinęła się orientalistyka, ale jako niezwiązana organicznie z terenem śląskim nie budzi już w nas zainteresowań.

Powracająca obecnie i tak dobrze znów rozwijająca się zarówno na terenie Uniwersytetu, jak i wrocławskich instytucji naukowych polska nauka orientalistyczna nawiązuje więc do tamtych, dawnych, szczytnych tradycji śląskiej orientalistyki.

ANANIASZ ZAJĄCZKOWSKI

RĘKOPISY I LUDZIE¹⁾

Jakże często, może zbyt często, powtarza się przy różnych okazjach zdanie o pracy naukowej, jako dziedzinie twórczości rzekomo całkiem oderwanej i izolowanej od życia, na wskroś suchej i pozbawionej wszelkiego polotu. Że osąd taki, choć utarty i nieomal powszechny, jest przecież z gruntu fałszywy, — dowodzi ostatnio wydana (po raz trzeci w niespełna trzy lata po pierwszym nakładzie) książka wybitnego orientalisty rosyjskiego, zasłużonego członka Akademii Nauk Związku Radzieckiego, prof. Ignacego Kraczkowskiego pt. *Nad rękopisami arabskimi*²⁾.

Mimo pozorów, jakie stwarza przede wszystkim sam tytuł, zdawać by się mogło ściśle fachowy i przeznaczony jedynie na użytek adeptów nauki wschodoznawstwa, publikacja ta powinna i u nas obudzić duże zainteresowanie wśród szerokich rzesz czytelników, którym nie są obce sprawy kultury³⁾. Tematem bowiem tej książki jest problem pracy naukowej, ujęty

¹⁾ Artykuł niniejszy stanowi, w nieco zmienionej i uzupełnionej formie przedruk z tygodnika „Odrodzenie“, Nr 34 (143), z 24 sierpnia 1947 r.

²⁾ I. J. Kraczkowski, Akademia Nauk Sojuza SSR. Nauczno-popularna seria. Memuary. Nad arabskimi rękopisami: И. Ю. Крачковский, *Над арабскими рукописями*. Листки воспоминаний о книгах и людях. Wydanie 3, poprawione. Wyd. Akad. Nauk ZSSR, Moskwa-Leningrad 1948, str. 202.

³⁾ O entuzjazmie, jaki wywołała ta książka w ojczyźnie autora, mówi — jak stwierdza przedmowa do 3. wydania — „nie słabnący, aż do ostatniej chwili, strumień listów i głosów z okazji tej książki, które płyną ze wszystkich stron naszego kraju, od przedstawicieli najrozmaitszych zawodów, od osób różnego wieku i na różnych stanowiskach“ (str. 3). Toteż słusznie może stwierdzić autor, że dla książki tej „znalazło się miejsce w naszej kulturze“.

ze stanowiska uczonego humanisty. Na ogół się mniema, że tylko twórczość poetycka, lub szerzej — literacka, związana jest z przeżyciami wewnętrznymi, natchnieniem, entuzjazmem czy uniesieniem. Tymczasem uczony badacz, czy pochyła się nad retortą w laboratorium, czy ślęczy nad pismem klinowym lub hieroglifami, głęboko przeżywa swą pracę twórczą, zapewne niemniej intensywnie niż pisarz czy poeta. Tylko że proces twórczości naukowej kryje się zazwyczaj za dokładnym sformułowaniem wyników badań. Z kart dysertacji czy rozprawy naukowej, operującej suchymi cytatami, bibliografią, przypisami, słowem całym aparatem krytycznym — nie łatwo odgadnąć czytelnik uczucia autora, radość i troski, zapał i rozczarowanie, błyskotliwe pomysły i wątpliwości, które znaczyły drogę, prowadzącą do naukowego odkrycia.

Autor książki, wśród wielu godności naukowych obdarzony także członkostwem Polskiej Akademii Umiejętności, czerpał materiał co prawda z najbliższego mu terenu badań, z zakresu filologii orientalnej; cytuje zatem poetów staroarabskich, filozofów i geografów muzułmańskich... Ale wspomnienia o przeżyciach naukowca, zawarte w memuarach arabisty, jak sam autor nazwał swą książkę, dadzą się zastosować do całej humanistyki, a nie zawahałbym się powiedzieć — do całej nauki. „Pragnąłem — pisze autor w „Preludium“ — przede wszystkim ujawnić to, co przeżywa uczony podczas swej pracy nad rękopisami. Chciałem choć trochę odsłonić te uczucia, które go poruszają i o których on nigdy nie mówi w swych pracach fachowych. Życzeniem mym było opowiedzieć o radościach i smutkach „pracy gabinetowej, których istnienia wielu się wcale nie domyśla, uważając tę pracę za nudną, suchą, abstrakcyjną“.

Myśl ta stanowi niewątpliwie punkt wyjścia dla całej książki prof. Kraczkowskiego. Autor w trzydziestu blisko szkicach (zgrupowanych w siedmiu „cyklach”), pozornie rozbieżnych, a w gruncie powiązanych wspólną ideą, potrafił konsekwentnie wykazać, że rękopisy, będące przedmiotem badań filologa-orientalisty, nie są abstrakcją czy oderwaniem od życia lub ludzi, przeciwnie, rękopisy prowadzą do ludzi, a nawet w pewnych wypadkach zbliżają ludzi do siebie. Zasadnicza zatem konstrukcja książki opiera się na wspomnie-

niach o rękopisach i ludziach, do których te rękopisy prowadziły. Rękopisy najściślej się zespalały z ludźmi. „Przecież życie wśród manuskryptów — woła autor — jest tak samo różnorodne jak pośród ludzi“.

A rękopisów tych (zastępujących na Wschodzie — pamiętać trzeba — znacznie dłużej niż w Europie, aż do XIX w. książki drukowane) spotkał nasz autor niezliczoną ilość w ciągu przeszło 40-letniej działalności naukowej. Wystarczy próbka opisu tych manuskryptów w lirycznym ujęciu autora: „...obstępują mnie zewsząd — i te pożółkłe drogie pergaminy z surowym kształtem liter kufickich lub powolnym pismem mniichów z Synaju, i te błyszczące od wosku karty wspaniałych egzemplarzy kodeksów z bibliotek sułtanów mameluckich, i ubogie, skromne, lecz jakże bezcenne autografy uczonych, i pośpiesznie czynione zapiski ich uczniów, i te pewną ręką prowadzone, ładne, lecz bezduszne charaktery pisma zawodowych kopistów... Wszystkie one otaczają mnie i szepczą: Nie zapomniałeś nas? Przyjdiesz do nas? Pamiętasz jak przywracałeś nas do życia, i jak wpatrując się w na wpół zatarte linie, powoli odkrywałeś ich sens?... Przecież wynagrodziliśmy ci stokrotnie ten trud. Nieznane rozdziały dziejów ci się odkryły, zastępy żywych ludzi schodziły na twych oczach z naszych kart“ (str. 16—17).

Požółkłe karty manuskryptów mogą usunąć na pewien czas żywych ludzi, lecz nie potrafią ich zwyciężyć. W rozdziale zatytułowanym „Z wędrówek po Oriencie“, autor opisuje swą pierwszą podróż na Wschód arabski (Syria, Liban, Egipt). Z natury nieśmiały, raczej zamknięty w sobie i powściągliwy, młody arabista znalazłszy się w nowym otoczeniu i odczuwając z początku pewne trudności językowe — chętniej słuchał, niż mówił, „kupował, a nie nie sprzedawał“, według metaforycznego wyrażenia jednego z nowych arabskich przyjaciół. Pochłonięty wreszcie bogactwem takich skarbnic zażytków rękopiśmiennych jak księgozbiory w Bejrucie czy w Kairze, odnajduje drogę do ludzi. I to zarówno wówczas, gdy krok za krokiem, żmudnie lecz nieomylnie rozświeślał ciekawą postać średniowiecznego sceptyka, filozofa i poety, ślepcę Abu-l-Ala, „zakładnika podwójnego więzienia“ — (tak sam siebie nazywał), jak wtedy, gdy nawiązywał kontakty z czolo-

wymi działaczami i literatami arabskimi. „Życie mnie nauczyło — konkluduje autor — że ludzi nie można oddzielić od ksiąg, kodeksy znów przywiodły mnie do ludzi, i dopiero wówczas należycie zrozumiałem dzieje naszej nauki“.

Ten głęboko odczuty ton prawdziwego humanisty, niezwykły entuzjazm dla nauki jest dalszym pogłosem wątku przewodniego, jaki autor prowadzi na kartach — zdawać by się mogło luźnie zebranych szkiców „bibliotecznych“. Powaga nauki, bez przesady rzecz by można — dostojność nauki, idea współpracy międzynarodowej w dziedzinie naukowej przebijają ze wspomnień autora. Opowiadając dzieje opracowania manuskryptu — unicum, zawierającego zbiór pieśni poety arabskiego z Kordoby z XII w., Ibn Kuzmana (zresztą pochodzenia zapewne hiszpańskiego), autor wymienia wielu orientalistów, reprezentantów „dwanaście jazyk“ — jak sam określa, czyli przedstawicieli różnych narodów, którzy badali ten niezwykle cenny zabytek. Zdawało się, że rękopis ten posiada jakąś magiczną siłę — pisze prof. Kraczkowski. Kogóż tam nie było wśród studiujących, nieraz przez długie lata, te pożółkłe kartki „dywanu“: Anglicy i Francuzi, Rosjanie i Holendrzy, Hiszpanie i Niemcy. „Zagadkowe wiersze poety odcyfrowywał Żyd z niemniejszym uporem aniżeli Serb czy Fin. Zaiste wszechświatowa międzynarodówka nauki zjednoczona w jednym celu! I jakim wzruszeniem brzmią słowa fińskiego uczonego (Tuulio), tuż przed ostatnią wojną wypowiedziane: „O, pokojowa międzynarodowa praco! Gdyby tobie udało się nadal trwać, mimo wszystko, co grozi ci dziś zagładą!“.

*

Rękopisy, jak już powiedziano — zbliżają ludzi do siebie. Nawet wówczas, gdy stanowią one obiekt badań, prowadzonych jednocześnie przez dwu uczonych z tej samej dziedziny wiedzy. Z wielką prostotą i umiarem, naprawdę „po ludzku“, przedstawił nam autor sprawę „obrony dysertacji“ doktorskiej, jaka odbyła się na Wydziale Języków Wschodnich ówczesnego (r. 1914) Uniwersytetu Petersburskiego. Poważny arabista, wykładowca i docent uniwersytetu, A. Szmidt decyduje się wreszcie — po latach zwłoki i wahań na przedstawienie swej roz-

prawy o mistyku arabskim z XVI w., Sza'ranim. Stosunki tak się ułożyły, że jako oponenta na przewodzie doktoranckim Szmidta wyznaczono właśnie J. Kraczkowskiego, dawnego jego ucznia z pierwszych lat studiów. Dysertacja była wydrukowana, oponent poważnie przygotowywał się do pierwszego w jego życiu uniwersyteckim publicznego wystąpienia. Tymczasem przypadek zrzucił, że zaledwie na kilka tygodni przed wyznaczonym terminem „obrony dysertacji” Kraczkowski przypadkowo znalazł w zbiorze rękopisów uniwersytetu nieznaną dotychczas zabytek arabski, stanowiący niezmiernie ważne źródło do tematu rozprawy doktoranta, mianowicie życiorys szejcha Sza'raniego. Zmienić dysertacji nie było już sposobu, a na przemilczenie faktu istnienia niewyzyskanego źródła nie pozwalało sumienie naukowca. Autor — jak opowiada o sobie — potrafił z honorem wyjść z tej trudnej sytuacji. Nie uczynił ze swego odkrycia „sensacji”, jakiej się spodziewali może niektórzy koledzy, lecz wspominał o pewnych szczegółach, które by można dodać do pracy, podkreślając jednocześnie zasadnicze walory rozprawy doktorskiej. Już sam wstęp „mowy oponenta”, w którym Kraczkowski przytoczył dwuwiersz poety staroarabskiego, świadczyć miał o postawie humanisty wobec spraw nauki i ludzkości — idzie przecież o to, jak zapewnia autor, by zawsze pozostać „na wysokości”.

„Uczyłem go naciągać cięciwę łuku co dnia,

a gdy już ręka mu okrzepla — wystrzelił z łuku we mnie”,

tymi słowy rozpoczął swe przemówienie, a kandydat na doktora — na modę ówczesną — we frak przystrojony, melancholijnie się uśmiechał na katedrze, dobrze rozumiejąc aluzję swego dawnego ucznia. Toteż oponent i doktorant pozostali na długie lata przyjaciółmi. Z każdego wiersza tego rozdziału przemawia prawdziwy humanista. „Nigdy — powiada o sobie autor — nie byłem zwolennikiem zasady *fiat justitia, pereat mundus*, jeśli bowiem ma zginąć świat, to i sprawiedliwości nie będzie gdzie stosować”.

- Proces twórczości naukowej opisuje autor w szkicu pt. *List z Sogdiany*. Badanie języka sogdyjskiego, narzecza wschodnio-irańskiego z Azji Środkowej, dopiero w latach między-

wojennych przyniosło wiele cennych odkryć, a starsze pokolenie współczesnych nam orientalistów stawiało właściwie pierwsze kroki w rozwoju tej gałęzi iranistyki. Wyprawa naukowa uczonych Związku Radzieckiego w r. 1933 przywiozła do Leningradu z Tadżykistanu kolekcję dokumentów sogdyjskich, wśród których znalazł się także dokument na skórze, pisany po arabsku (dotychczas znanych było tylko sześć takich zabytków arabskich, pisanych na skórze). Opis odcyfrowania tego dokumentu w naukowej pracowni działu manuskryptów Akademii Nauk w Leningradzie czyta się chwilami z zapartym tchem, dosłownie jak „sensacyjną” powieść.

Zniszczony szczątek skóry zawiera jakieś napisy arabskie, które z trudnością tylko dają się odczytać. Poważny profesor, zasłużony arabista, gdy mu wręczają koledzy-iraniści ten dokument, przeżywa chwile rozterki i wątplenia. Pierwszą myślą była niemożliwość rozwikłania zagadki znaków. Wreszcie autor siłą woli zmusza siebie do zastanowienia i po chwili zaczyna rozróżniać poszczególne litery. Wyłania się jakieś enigmatyczne imię Diwasti. Nikt z kolegów nie umie wyjaśnić tej nazwy. Wtem olśniewa domysł — a może się odnajdzie w wielotomowym wydaniu kroniki arabskiej polihistora Tabariego?

Oddajmy tu głos — choć w wyjątkach — autorowi. „Zrywam się z krzesła i uciekam ku najwyższemu zdumieniu obecnych... Pędzę dla szybkości bocznymi schodami na ósme piętro do Instytutu Wschodoznawstwa, tam na półce bibliotecznej stoi dwanaście tomów Tabariego. Nie mogąc złapać tchu, dopadłem dobrze mi znanej półki, wyszarpnąłem indeks do kroniki i nerwowo zacząłem przerzucać kartki w poszukiwaniu nazwy o podobnym brzmieniu. W oczach mi się dwoiło, lecz przeczytałem prawie wszystkie hasła na literę D. Nie ma Diwasti — serce mi zamarło, nagle mignęło mi parę linijek niżej, „Diwaszni“. Przecież różnica tylko w punktach — omal nie krzyknąłem“ (litery „t“ i „n“, „s“ i „sz“ różnią się w grafii arabskiej tylko ilością punktów diakrytycznych). Stwierdziwszy na podstawie tekstu w kronice, że istotnie szło tu o postać historyczną znaną w Azji Środkowej z pierwszych stuleci ery muzułmańskiej, autor nie miał już żadnych wątpliwości, że posiadał wątek do odcyfrowania dokumentu. „Wewnątrz coś we mnie zajaśniało, i znów błyskawicznie popędziłem na dół. Gdy-

bym był o dwadzieścia lat młodszy, zapewne dla większej szybkości zjechałbym na poręczy schodów. Wpadłszy jak wicher do działu rękopisów, rzuciłem się na krzesło i ledwie mogłem wyszeptać do kolegi: „Diwasti się odnalazł!“. To było tak nieoczekiwane, że oczy obecnych na sali osób spojrzały na mnie z jakimś przerażeniem“.

Następują wyjaśnienia a potem żmudne — dosłownie znak po znaku — odczytanie listu. Nie brakło i rozczarowań czy omyłek w trakcie pracy. Ale to nic, klucz się odnalazł i zleżały w ziemi w ciągu dwunastu stuleci, pomarszczony kawałek skóry przecież nie mógł ukryć swej tajemnicy przed ostrym wzrokiem paleografa i wobec konfrontacji z „koroną kronik“ największego polihistora Orientu. „Jestem dumny — słusznie może zawołać autor — z naszej nauki, której ściśle metody pracy pozwalają nieraz znaleźć to, co na pierwszy rzut oka wydawało się bezpowrotnie zaginione“. I gdy w kilka tygodni potem, podczas referatu o odkryciu z Sogdiany, sala Instytutu, a nawet przejścia szczelnie się zapęłniły słuchaczami, był to niewątpliwie — jak kończy autor — tryumf. Tryumf ekspedycji i tryumf samej nauki, wyraźnie mówiącej o mocy, która na oczach wszystkich podnosiła naszą wiedzę na wyższy stopień“.

Niesposób w tak krótkim przeglądzie podać omówienia wszystkich rozdziałów tej naprawdę zajmującej i wartościowej książki. Bogactwo treści, wielka skala zainteresowań autora podnosi jej urok. Umiłowanie wiedzy, wiara w oczyszczającą siłę nauki, życzliwość dla ludzi — oto elementy, które się złożyły na całość tej książki pióra wybitnego humanisty.

WŁODZIMIERZ ZAJĄCZKOWSKI

PROZAICY NOWEJ TURCJI ¹⁾

W rezultacie politycznych, społecznych i kulturalnych reform oraz przemian, na gruzach Porty Otomańskiej powstała Republika Turecka. Rewolucja ogarnęła wszystkie dziedziny życia, nie pozostawiła na uboczu również i piśmiennictwa. Literatura wyraźnie nabrała charakteru narodowego i stała się wyrazicielką myśli i poczucia patriotycznego. Wskutek ześwieczczenia życia piśmiennictwo uwolniło się od teologicznego sposobu myślenia. Nowy stosunek do życia i rzeczywistości przejawia się w doborze tematów wypełniających obecne utwory. Materiału obficie dostarczała zmieniona rzeczywistość. Były to przeżycia w trakcie walk o wolność, kiedy to żołnierze dokonywali bohaterских czynów. Nie brakowało w nich również nieszczęść i cierpień ludzkich spowodowanych działaniami wojennymi. W orbicie zainteresowań pojawiają się zagadnienia społeczne, na pierwsze miejsce wysuwa się wspólnota, miasto, wieś.

Nowe warunki życia wymagały twórczej współpracy we wszystkich dziedzinach. Dlatego też najnowsi pisarze są realistami. Realizm jest charakterystyczną cechą współczesnej literatury tureckiej. Niesposób jest w krótkim szkicu dać wyczerpującą charakterystykę wszystkich pisarzy. Zadaniem niniejszego artykułu będzie zapoznanie czytelników z najważniejszymi prozaikami tureckimi doby obecnej i z ich dorobkiem literackim.

Do grupy starszych przedstawicieli należy Ömer Seyfedin (1884—1920), który wydatnie uczestniczył w tworzeniu

¹⁾ Na podstawie pracy O. Spies, *Die türkische Prosaliteratur der Gegenwart* (recenzja).

„literatury narodowej“. Był on jednym z gorliwszych współpracowników czasopisma *Genç kalemler* (Młode pióra) organu literatów domagających się reformy języka, *Yeni lisancılar*. Na początku swej twórczości dał się on poznać w zbiorce wierszy: *Dogduğum yer* (Miejsce mego urodzenia), *Nişanlı* (Narzeczona) i in. Jest on jednak przede wszystkim prozaikiem, a głównym rodzajem jego twórczości jest nowela. Tematy do swych utworów czerpał z historii ojczyzny, o czym świadczą zbiory *Eski kahramanlar* (Dawni bohaterowie), *Ferman* (Rozkaz), *Forsa* (Galernik). Interesuje go również żywo problem socjologiczny, np. nowela *Piç* (Bastard). Inna grupa nowel zawiera opis życia ludu z jego zwyczajami i obyczajami. Zasługują tu na uwagę *Bomba*, *Diyet* (Okup za krew). Nowelami o charakterze dydaktycznym są *Rüşvet* (Łapówka), *Tos*, zbiór *Yüksek ökçeler* (Wysokie obcasy), *Bahar ve kelebekler* (Wiosna i motyle).

Uzdolnionym prozaikiem jest Refik Halid Karay (ur. 1888), a jego utwory odznaczają się mistrzowskim opanowaniem języka. Opisuje on życie ludowe anatolijskich wsi i miasteczek, z humorem i subtelną ironią kreśląc typy wieśniaków i niższych urzędników. Należy wymienić jego *Memleket hikâyeleri* (Opowiadania ojczyste), *İstanbulun iç yüzü* (Wewnętrzne oblicze Konstantynopola), powieść *Sürgün* (Wygnanie), opowiadania *Seftali bahçeleri* (Brzoskwińskie ogrody), zabarwione ironią — *Sarı Bal* (Żółty miód), *Boz eşek* (Siwy osioł), humorystyczne — *Kirpinin dedikleri* (Opowiadania jeża), *Harp zenginleri* (Wzbogaceni na wojnie).

Inny wybitny przedstawiciel prozy tureckiej to Yakub Kadri Karaosmanoğlu (ur. 1888) z powszechnie znanymi zbiorami nowel *Bir serencam* (Przygoda), *Rahmet* (Litość). Kwestię kobiecą omawia broszura *Kadınlık ve kadınlarımız* (Świat kobiecy i nasze kobiety). Rozgłos przyniosły mu świetne powieści m. in. *Kiralık konak* (Dom do wynajęcia), najpoczytniejsza z nich *Nur baba*, której akcja odbywa się w sferach bektaszyckich. Życie i obyczaje derwiszów maluje *Erenlerin bağından* (Z sadu świętych). *Hüküm gecesi* (Noc wyroku) odnosi się do czasów władzy młodoturków. *Sodom ve Gamore* (Sodoma i Gomora) opisuje okupację Konstantynopola w r. 1918

przez aliantów. *Yaban* (Obcy) daje obraz psychicznych i społecznych nastrojów Anatolii podczas walk wolnościowych.

Największy talent literacki wśród współczesnych pisarzy tureckich posiada niewątpliwie Halide Edip Adıvar (ur. 1884). Jej czołowymi utworami są powieści polityczne *Yeni Turan* (Nowy Turan), *Ateşten gömlek* (Ognista koszula), — psychologiczna *Handan*, opisująca los kobiety i zbiór nowel *Dağa çikan kurt* (Wilk, który wszedł na górę). Halide Edip pisze żywo i zajmująco. W jej utworach przebija się głęboka, pełna uczucia dusza kobiety. Centralne miejsce w jej powieściach zajmuje postać kobieca. Powieść *Sinekli bakkal* (Sprzedawca much) maluje życie Stambułu na początku obecnego wieku. Z siłą poetycką przedstawiono zgniliznę reżimu abdulhamidowskiego, jak również opisy wypadków życia codziennego, przy czym zyskujemy wierny obraz życia wyższych i niższych warstw narodu.

Z kolei idzie Hüseyin Rahmi Gürpınar (1864—1944), autor szeregu powieści, m. in. *Mürebbiye* (Wychowawczyni) o charakterze humorystyczno-satyrycznym, *Iffet* (Niewinność), *Tesadüf* (Spotkanie), *Gul yabani* (Demon pustyni), opisująca życie ludu. Ze względów językowych i słownikowych szereg powieści zasługuje na uwagę. *Ben deli miyim* (Czy jestem głupi?), *Billûr kalp* (Kryształowe serce), *Toraman* (Nieposkromiony młodzieniec) posiadają cechy beletrystyczne.

Czynny na wszystkich polach piśmiennictwa jest Aka Gündüz (ur. 1885). Jego utwory są pełne umiłowania wolności i gorącego uczucia dla swego narodu, który kocha i chce mu służyć. Dlatego też jego język jest prosty i łatwo zrozumiały. Ogłosił on zbiór nowel *Türk kalbi* (Serce tureckie), *Türk kitabı* (Książka turecka). *Katircioğlu* maluje dziki tryb życia przywódcy rozbójników z XVI w. Obrazy historyczno-kulturalne zawiera *Bu toprağın kızları* (Córki tej ziemi). Ze sztuk scenicznych należy wymienić *Mukhterem katil* (Czeigodny zabójca). Warto tu przypomnieć, że w spuściznie prof. Andrzeja Gawrońskiego znajduje się fragment polskiego przekładu tego dramatu. Inna sztuka sceniczna to *Yarım Türkler* (Półturecy). Opisy walki o wolność i problemy narodowe zawiera jego powieść *Dikmen Yıldızı* (Gwiazda z Dikmen).

Autorem powieści humorystycznych jest Ercüment Ekrem Talu (ur. 1888). Posiada on znajomość wielu języków, m. in. polskiego. Z jego powieści zasługują na uwagę *Evlîyâ-i cedîd* (Nowy Ewlija) i *Zeyl-i Evliyâ-i cedîd* (Uzupełnienie nowego Ewlija) — parodia znanego podróżnika XVII w. Ewlija Czelebi'ego. Inna powieść *Kodaman* kreśli losy młodzieńca z bogatej rodziny. *Bu gönül böyle sevdi* (To serce tak kochało) jest romantyczno-sentymentalną historią miłosną. Powieść *Papel-oğlu* (Człowiek pieniądza) daje obraz Turcji podczas I wojny światowej.

Inny popularny pisarz Mahmud Yesârî (1895—1945) malował w swych powieściach *Çoban yıldızı* (Gwiazda pasterzy), *Çulluk* (Bekas), *Ak saçlı genç kız* (Jasnowłose młode dziewczę) różne typy i zdarzenia z życia. *Bahçemde bir gül açtı* (W moim ogrodzie zakwitła róża) opisuje życie artystów. Powieściami obyczajowymi są *Su sinekleri* (Jętki) i *Kırlangıçlar* (Jaskółki), odznaczające się stylem prostym i płynnym.

Nader płodnym i poczytnym wśród współczesnych pisarzy jest Reşad Nuri Güntekin (ur. 1892). Do początków jego twórczości odnieść należy sztuki sceniczne *Hakikî kahramanlık* (Prawdziwe bohaterstwo), *Hançer* (Sztylet), *Ümidin güneşi* (Słońce nadziei), *Bir gece faciası* (Nočna tragedia). Talent jego przejawia się głównie w powieści i noweli. Interesują go problemy psychologiczne i postępowanie postaci, które kreśli realistycznie. W Turcji stał się sławny Güntekin dzięki powieści *Çalı kuşu* (Mysikrólik), pisanej w formie pamiętnika. Z innych jego utworów należy wymienić *Akşam güneşi* (Wieczorne słońce), *Damga* (Piętno), *Dudaktan kalbe* (Od warg do serca), *Yaprak dökümü* (Opadanie liści) — obyczajowa, *Kızılçık dalları* (Gałązki derenu). Poza tym wydał or kilka zbiorów nowel, m. in. *Sönmüş yıldızlar* (Zgasłe gwiazdy), *Tanrı misafiri* (Boży gość), *Hasta çocuk* (Chore dziecko).

Z powieści Burhan Cahid Morkaya (ur. 1892) należy wymienić *Aşk politikası* (Polityka miłości), *Aşk bahçesi* (Ogród miłości), *Komşunun romanı* (Powieść mego sąsiada).

Jako essaista i krytyk literacki dał się poznać Ruşen Eşref Ünaşydın (ur. 1892) z utworami *Müzakere salonunda* (W salonie dyskusyjnym), *Ayrılıklar* (Rozstania), gdzie opisuje życie starego Konstantynopola. O literaturze traktuje w *Diyor-*

lar ki... (Mówią, że...). Ciężkim stylem napisane są *Geçmiş günler* (Minione dni). Za najwybitniejszy jego utwór uchodzi *Bogaziçi yakından* (Nad Bosforem).

Publicystą i essaistą jest Fâlih Rifkî Atay (ur. 1894). W utworze *Eski saat* (Stary zegar) opisuje rozwój Turcji. Wspomnienia z I wojny światowej wypełniają jego *Ateş ve güneş* (Ogień i słońce) oraz *Zeytin dağı* (Góra oliwna). Cenne są również jego reportaże z podróży *Yeni Rusya* (Nowa Rosja), *Moskova—Roma* (Moskwa—Rzym), *Taymıs kıyıları* (Brzegi Tamizy), *Tuna kıyıları* (Brzegi Dunaju).

Z młodszego i najmłodszego pokolenia zasługuje na uwagę zmarły niedawno Sadri Ertem, czynny jako powieściopisarz i nowelista. Interesowały go zagadnienia społeczne, dlatego też opisywał życie i potrzeby klasy robotniczej oraz stanu średniego w mieście, a chłopów na wsi. Jego *Çukriklar durunca* (Gdy staną kołowrotki) malują gospodarcze przeciwieństwa między tkaczami i fabrykantami. *Bir varmış bir yokmuş* (Zdarzyło się niegdyś) ostro krytykuje kapitalistów. Powieść *Düşkünler* (Podupadli) jest społecznym obrazkiem obyczajowym.

Plodnym pisarzem jest Peyami Safa (ur. 1899) ze szczególnym zapalem uprawiający powieść, których liczba dochodzi do 100. Większość z nich stanowi lekturę rozrywkową, nie zdradzającą aspiracji literackich. Z dziedziny literatury pięknej należy wymienić jego *Dokuzuncu hariciye koğuşu* (Dziewiąty pawilon), *Fatih-Harbiye* (to symbole starej i nowej Turcji), obrazującą przemiany zaszłe w społecznym i kulturalnym życiu tego państwa, oraz *Bir tereddüdün romanı* (Powieść niezdecydowanego).

Esad Mahmud Karakurt (ur. 1902) jest autorem powieści popularnych, m. in. *Vahsi bir kız sevdim* (Kochałem dzikie dziewczę). Za główne jego dzieło uchodzi *Son gece* (Ostatnia noc), rozważająca konflikt między obowiązkiem i ojczyzną z jednej strony, a skłonnością serca i miłością z drugiej strony.

Nahid Sırrı Iltan (ur. 1897) w celu rozbudzenia w Turkach zrozumienia dla sztuki napisał szereg utworów, obierając za temat tę dziedzinę. Są to *Eski resimler* (Stare obrazy), *San'atkarlar* (Artyści), *Bir heykeltıraş* (Rzeźbiarz), *En güzel eseri* (Jego najpiękniejsze dzieło).

Główną dziedziną twórczości Refik Ahmed Sevengil'a (ur. 1903) jest dziennikarstwo i krytyka teatralna. Napisał on również powieść *Açlık* (Głód), obrazującą życie ubogich warstw ludowych; temat ten porusza także w *Çıplaklar* (Nadzy).

Jednym z najbardziej utalentowanych przedstawicieli najmłodszego pokolenia jest Sabaheddin Ali (ur. 1907), który zadebiutował zbiorem poezji *Dağlar ve rüzgâr* (Góry i wiatr). Tematy czerpie on z życia przede wszystkim wsi i chłopów anatolijskiego, co widoczne jest ze zbiorów nowel *Değirmen* (Młyn) i *Kağnı* (Wóz dwukółowy).

Drugim zdolnym naturalistą jest Reşad Enis Aygen (ur. 1909). Wszedł on do literatury tureckiej ze zbiorami nowel *Kılıcımı sürüyorum* (Wyciągam mój miecz), *Kanun namına* (W imię prawa), *Gece konuşt*u (Noc przemówiła) i powieścią *Gonk vurdu* (Gong uderzył). Jak wszyscy przedstawiciele młodszego pokolenia jest on naturalistą i kreśli posępne obrazy z życia biedoty, w czym cechuje go niezwykle zmysł obserwacyjny.

Sayid Faik Abasıyanık (ur. 1907) jest autorem zbioru nowel pełnych realizmu *Semaver* (Samowar), *Sahmerdan* (Żuraw), *Sarnıç* (Cysterna).

Kenan Hulûsi Koray (1905—1943) był członkiem grupy literackiej *Yedi meşale* (Siedem pochodni). Opracowywał on tematy nietureckie. Na uwagę zasługują jego utwory *Bir yudum su* (Jeden łyk wody), *Bir otelde yedi kişi* (7 osób w jednym hotelu). Bohaterką noweli *Gece servisi* (Nocna służba) jest Polka — uchodźczyni podczas wojny 1939 r., zatrudniona jako kelnerka w lokalu konstantynopolańskim. W rozmowie z autorem podkreśla ona swoje poczucie narodowe.

Wszechstronne uzdolnienia wykazuje Yaşar Nâbi Nayır (ur. 1908), jeden z twórców grupy *Yedi meşale*. W jego dorobku znajdujemy wiersze, powieści, sztuki teatralne. Poza tym jest on czynny jako historyk literatury i krytyk. Z utworów jego zasługują na uwagę powieść psychologiczna *Âdem ve Havva* (Adam i Ewa), zbiór wierszy *Kahramanlar* (Bohaterowie), sztuka sceniczna *Beş devir* (Pięć okresów), zaś z rozpraw *Edebiyatımızın bûgûnki meseleri* (Dzisiejsze zagadnienia naszej literatury).

Realista Bekir Sıtkı Kunt (ur. 1905) pochodzi ze wsi, poświęcając w swej twórczości sporo miejsca życiu wiejskiemu

Anatolii, o czym świadczy jego zbiór nowel *Memleket hikâyetleri* (Opowiadania krajowe).

Spośród kobiet odznacza się szczególnymi uzdolnieniami Mükerrrem Kâmil Su, należąca do najmłodszego pokolenia literackiego. Jej powieści *Sevgim ve ıstırahım* (Moja miłość i mój ból), *Bu kalb duracak* (To serce zatrzyma się), *Ateşten damla* (Ognista kropla), *Kaybolan ses* (Zaginiony głos) i in. są pełne delikatnego uczucia i niepokoju.

We współczesnej prozie tureckiej dadzą się wyróżnić dwa kierunki. Jeden płynący z Francji prąd o tendencjach psychologizowania, doszukujący się u bohaterów silnych przeżyć, drugi to rodzimy turecki, dążący do przedstawienia postaci realistycznie jakimi są one w rzeczywistości. Szala zwycięstwa przechyla się na stronę kierunku rodzimego, który coraz wyraźniej dochodzi do głosu.

Rewolucja kemalistowska wpłynęła na przeobrażenie składu społecznego w ogóle inteligencji tureckiej, a co za tym idzie i pisarzy. W literaturze tureckiej pojawia się coraz więcej przedstawicieli pochodzących ze wsi, którzy w swej twórczości sporo miejsca poświęcają problemom społecznym, obchodzącym najszerze warstwy. Wpływa to dodatnio na poziom utworów i pozwala na korzystanie z nich nie drobnej garstce wybranych, lecz znacznej części społeczeństwa.

BIBLIOTEKA
MIEJSZEGO SZKOLNO-BIBLIOTECZNEGO
W GDANSKU

SPIS RZECZY

Ananiasz Zajączkowski: Otwarcie IX Zjazdu Orientalistów Polskich	3
Witold Jabłoński: Zmierzch tradycyjnych horyzontów myśli chińskiej	9
Ananiasz Zajączkowski: Liryka Hafiza	18
Szems-ed-din Hafiz Szirazi: Gazeljat (Gazele, z oryginału perskiego przełożył Ananiasz Zajączkowski)	31
Wiesław Kotański: Pierwotny kult shinto w Japonii	51
Zygmunt Rysiewicz: Z zagadnień językoznawstwa indyjskiego	62
Jan Reychman: Tradycje śląskiej orientalistyki	71
Ananiasz Zajączkowski: Rękopisy i ludzie	80
Włodzimierz Zajączkowski: Prozaicy nowej Turcji	87

SPIS TABLIC

Do artykułu W. Jabłońskiego

- I. Lao-tse, legendarny twórca taoizmu (VI wiek przed naszą erą)
- II. Konfucjusz (551-479 przed naszą erą)

Do przekładów Hafiza przez A. Zajączkowskiego

- I. Miniatura perska: Scena miłosna
 - II. Miniatura perska: Pers przy winie
 - III. Miniatura perska: Zaczytana w poezji
 - IV. Miniatura perska: Scena miłosna.
-

