

ACTA ERASMIANA

Tom XVII

Redaktor Naczelny
Mirosław Sadowski

Koło Naukowe Doktryn Politycznych i Prawnych
Katedra Doktryn Politycznych i Prawnych
Wydział Prawa, Administracji i Ekonomii
Uniwersytet Wrocławski

Wrocław 2018

ACTA ERASMIANA

ACTA ERASMIANA

Tom XVII

**Koło Naukowe Doktryn Politycznych i Prawnych
Katedra Doktryn Politycznych i Prawnych
Wydział Prawa, Administracji i Ekonomii
Uniwersytet Wrocławski**

Redakcja Serii

Redaktor Naczelny:
Mirosław Sadowski

Zastępca Redaktora Nacelnego:
Agnieszka Sobieska
Barbara Jelonek

Wrocław 2018

Rada naukowa:

Dr hab. prof. nadzw. UW r Mirosław Sadowski - Przewodniczący

Dr hab. prof. nadzw. UG Anna Machnikowska

Dr hab. prof. nadzw. UW r Jarosław Rominkiewicz

Dr hab. prof. nadzw. UŁ Tomasz Tulejski

Dr hab. prof. nadzw. UŁ Maciej Chmieleński

Dr hab. prof. nadzw. UR Artur Łuszczyński

Dr hab. Małgorzata Łuszczyńska UMCS

Zespół Stałych Recenzentów:

Dr hab. Artur Ławniczak

Dr hab. Łukasz Machaj prof. nadzw. UW r

Dr Radosław Antonów

Dr Paweł Sydor

Korekta:

Agnieszka Sobieska, Barbara Jelonek

DTP i layout:

Agnieszka Sobieska, Barbara Jelonek

Wszystkie teksty opublikowane w czasopiśmie Acta Erasmiana są artykułami naukowymi i mają charakter naukowy.

© Copyright by Katedra Doktryn Politycznych i Prawnych WPAiE UW r,
Koło Naukowe Doktryn Politycznych i Prawnych Wydziału Prawa & Authors
Wrocław 2018

ISSN 2451-2060

ISBN 978-83-65158-14-7

Spis treści

Artykuły naukowe

WSTĘP

..... s. 7

KATARZYNA MICHAŁEWICZ

Problem obecności starożytnych Rzymian w Chinach od czasów panowania Dynastii Han do końca III w. n.e. w świetle wybranych chińskich kronik

..... s. 8-20

ALICJA BAŃCZYK

Wpływ twórczości Jana di Piano Carpiniego i Marco Polo na postrzeganie cywilizacji mongolskiej przez Europejczyków

..... s. 21-27

KATARZYNA SKOP

Kobiety w ogniu: jauhar sati, miłosny jihad i radżpucka tożsamość. Kontrowersje wokół Padmaavat Sanjaya Leeli Bhansaliego. Komentarz

..... s. 28-35

MICHAŁ WŁODARCZYK

Konflikt zachodnich i wschodnich wizji praw człowieka

..... s. 36-47

JOANNA ZAGUŁA

Feminizm wobec Orientu – próba odnalezienia aksjologicznego uzasadnienia prawa w doktrynie feminizmu

..... s. 48-59

ALEKSANDRA ZBUCKA

Zagubiony głos – obecność kobiet w wybranych zjawiskach związanych ze sztuką japońską okresu Heian i Edo

..... s. 60-66

ILONA DEMBOWSKA

Nika al-MuT'a - małżeństwo dla przyjemności

..... s. 67-72

Wstęp

Z przyjemnością oddajemy w państwa ręce tom XVII serii wydawniczej *Acta Erasmiana*. Artykuły zebrane w niniejszym tomie Czasopisma stanowią pokłosie międzynarodowej konferencji naukowej „Orient Daleki i Bliski”, która odbyła się na Wydziale Prawa, Administracji i Ekonomii Uniwersytetu Wrocławskiego 20 grudnia 2017 r. Publikacja składa się z siedmiu artykułów naukowych dotyczących zagadnień związanych z Orientem.

Artykuł otwierający zbiór, autorstwa Katarzyny Michalewicz, zawiera refleksje dotyczące obecności starożytnych Rzymian w Chinach od czasów panowania Dynastii Han do końca III w. n.e. w świetle wybranych chińskich kronik. Następnie, Alicja Bańczyk, w swoim tekście podejmuje się przeprowadzenia analizy, w jaki sposób *Historia Mongołów* Jana di Piano Carpiniego i *Opisanie świata* Marco Polo wpłynęły na postrzeganie cywilizacji mongolskiej w XIII-wiecznej Europie. W trzecim artykule, Katarzyna Skop podejmuje próbę przedstawienia komentarza kontrowersji dotyczących filmu Sanjaya Leeli Bhansaliego *Padmaavat*. W kolejnej pracy, Michał Włodarczyk zajmuje się opisem teoretycznego i praktycznego wymiaru niezgodności między zachodnią i wschodnią filozofią praw człowieka. Tekst autorstwa Joanny Zaguły jest natomiast próbą odnalezienia aksjologicznego uzasadnienia prawa w doktrynie feminizmu. W tym celu autorka posługuje się przykładem uregulowania ubioru muzułmanek w przestrzeni publicznej. Aleksandra Zbucka przedstawia w swoim artykule zagadnienie obecności kobiet w zjawiskach związanych ze sztuką japońską okresów Heian oraz Edo, natomiast Ilona Dembowska, w artykule zamykającym tom, opisuje podstawę prawną instytucji *mut'a* (arab. małżeństwo czasowe) wywodzoną z Koranu oraz jej przesłanki przedmiotowe i podmiotowe.

Zarówno Redakcja jak i Autorzy wyrażają nadzieję, że prezentowana publikacja zyska uznanie Czytelników.

Mirosław Sadowski

Agnieszka Sobieska

Barbara Jelonek

Problem obecności starożytnych Rzymian w Chinach od czasów panowania Dynastii Han do końca III w. n.e. w świetle wybranych chińskich kronik

Słowa kluczowe: Cesarstwo Chińskie, Starożytny Rzym, starożytność, Jedwabny Szlak, Kroniki

Keywords: the Chinese Empire, the Ancient Rome, the Antiquity, the Silk Road, Chronicles

Abstrakt: Pomimo tego, że temat relacji chińsko-rzymskich w starożytności, od wielu lat jest obecny w świecie nauki, to nadal nie został w pełni opracowany. Artykuł ten ma na celu przedstawić hipotetyczne kontakty jakie mogły mieć miejsce pomiędzy starożytnymi Rzymianami a mieszkańcami Państwa Środka. Omawia takie wydarzenia jak: obecność na dworze chińskich cesarzy sztukmistrzów z Lijian, pomoc rzymskich mierniczych z Kokandu w obronie miasta Dayuan, kupiecką wyprawę Maesa Titianosa w głąb Azji, przybycie rzekomego rzymskiego poselstwa na dwór cesarza Huan w 166 r. n.e., pobyt kupca Leona na dworze cesarza Sun Quana oraz przybycie dwóch rzymskich poselstw do Państwa Środka w 282 i 284 r. n.e. W podsumowaniu przedstawione są wnioski dotyczące ustalenia pierwszego udokumentowanego pobytu Rzymian na terenie Państwa Środka, a także próba ustalenia przyczyn braku rozbudowanych kontaktów pomiędzy oboma mocarstwami w starożytności.

Authenticity of ancient Romans's appearance at China, since Han Dynasty to third century A.C, according to selected chinese chronicles and records

Abstract: Although that the issue of Sino-Roman relations are widely known in the science, this topic is not clearly explicated. The main aim of this article is to show hypothetical contacts between ancient Romans and Chinese. This work contain a short descriptions about such events like: a visit of jugglers from Liqian at Chinese Emperor's court, support of Roman surveyors from Kokand to defence a city Dayuan, a journey of Maes Titianos's mercantile caravan to Asia, a visit of Roman Embassy at Emperor Huan's court in 166 AD, a visit of merchant Leon at Emperor Sun Quan's court and appearance of two Roman Embassy to the Middle Kingdom in 282 AD and 284 AD. The summary of this work is trying to answer for two question. When was the first documented arrival of Roman in the Middle Kingdom? Why Sino – Roman relations weren't well developed?

Artykuł porusza tematykę ewentualnej obecności starożytnych Rzymian w Państwie Środka na podstawie chińskich kronik. Kwestia relacji sino-rzymskich była już wielokrotnie poruszana przez starożytników oraz sinologów. Na ten temat powstały liczne, interesujące pozycje oraz artykuły autorstwa tak znanych i cenionych starożytników i sinologów jak Raoula McLaughlina, Krisztiny Hoppal, Ethana Grubbela, Yu Taishana czy Luce Boulnois. Wciąż jednak brakuje krótkiego, zbiorowego opracowania przedstawiającego problematykę tylko pod tym jednym aspektem. Dlatego celem pracy jest bliższe przyjrzenie się wspomnianej problematyce, a także próba odpowiedzi na pytanie czy wspomniane kontakty w ogóle miały miejsce i jaki ewentualnie miały charakter.

Za krańcowe ramy czasowe wybrano lata 105/115 p.n.e., kiedy według *Zapisków Wielkiego Historyka* i *Wcześniejszej Księgi Han*, po raz pierwszy do Chin mieli dotrzeć sztukmistrze, którzy jak wierzyć zapiskom, pochodzili z Rzymu. Ostatnim wydarzeniem zamykającym wywód jest poselstwo rzymskie z 284 roku opisywane w *Księdze Południowych Traw i Drzew*.

Pomimo tego, że tematyka związana z kontaktami pomiędzy Cesarstwem Chińskim a Republiką i Cesarstwem Rzymskim od wielu lat jest obecna w świecie nauki, to nadal nie została w pełni opracowana. Wpływ na to ma nietypowy charakter tych źródeł pisanych. Znaczne utrudnieniem dla historyków może stanowić brak zachowanych znaczących źródeł po stronie łacińskiej. Poprawne odczytanie starożytnych kronik chińskich, nawet dla historyka, którego ojczystym językiem jest język chiński, może też stanowić trudność. Jest to związane nie tylko z tym, że samo pismo chińskie na przestrzeni wieków wielokrotnie się zmieniało, ale również z jedynie krótkimi poszlakowymi informacjami zamieszczonymi w kronikach. Dodatkowo, te same informacje były wielokrotnie powielane przez kolejnych kronikarzy. Z jednej strony dzięki temu, wiele dokumentów, pomimo zaginięcia ich pierwowzorów, dotrwało do naszych czasów w formie odpisów. Należy jednak pamiętać o tym, że same informacje mogły zostać nie tylko uszczuplone, ale także zniekształcone i zafałszowane.

Sztukmistrze z Daqin

Jeśli wierzyć chińskim kronikom, to najprawdopodobniej, pierwszym Rzymianinem, który przybył do Chin, był sztukmistrz. Starożytne zapiski z Państwa Środka dwukrotnie opisują wizyty artystów, którzy mieli pochodzić z krainy Da Qin. *Kroniki Weilue* tak prawi:

„Tam jest wielu sztukmistrzów, którzy potrafią wypluwać ogień ze swoich ust, samodzielnie związywać się i rozwiązywać się oraz tańczyć z dwudziestoma piłkami.”¹

Słowo „tam” odnosi się do krainy Da Qin. Przed przywołanym ostatnim cytatem następuje zaś dosyć obszerny opis kraju Da Qin, który pozwala jednoznacznie zidentyfikować go z Cesarstwem Rzymskim. Sama księga została napisana w I połowie III w. n.e i opisuje historię Chin, uwzględniając przy tym także wiadomości związane z innymi krainami.² Można więc przypuścić, że za ojczyznę wielu sztukmistrzów uważano właśnie Cesarstwo Rzymskie albo regiony z nim graniczące, a samych artystów trudniących się z tą sztuką uważano za mieszkańców Da Qin. Idąc tym tropem, musimy jednak pamiętać, że opisy o Da Qin często bywały subiektywne, a samo państwo miało być zachodnim odpowiednikiem Państwa Środka. A jako że żonglerka w Chinach była wysoko cenioną umiejętnością, ten sam talent przypisywano także mieszkańcom mitycznej krainy.³

¹ *The People of The West from Weilue* 魏略 composed by Yu Huan 魚豢, przekład z języka chińskiego na język angielski John E. Hill, Wrzesień 2004, <http://depts.washington.edu/silkroad/texts/weilue/weilue.html>, dostęp: 16 marca 2018.

² K. Hoppal, *The Roman Empire According to the Ancient Chinese Sources*, [w:] „Acta Ant. Hung” 2011, t. 51, s. 267.

³ Sztukę żonglowania znano w Chinach, co najmniej od okresu Wiosny i Jesieni (VIII-V w.p.n.e). Była ona bardzo ceniona oraz dobrze nagradzana, a także często udoskonalana. Pierwszymi mistrzami w tej dziedzinie byli wojownicy

W *Zapiskach Historyka* możemy natomiast przeczytać taki fragment:

„Poselstwo Han zawróciło, a wtedy (Partowie) wysłali (swoje) poselstwo, aby podziękowało za poselstwem Han. Mieli oni przybyć i przyjrzeć się (rozległym) ziemiom Hanów. (Następnie) ofiarowali (oni) wielkie ptasie jajo i biegłych w swoich rzemiośle sztukmistrzów z Lijian.”⁴

Natomiast w *Wcześniejszej Księdze Han* czytamy:

„Po to (Partowie) wysłali poselstwo, aby podziękowało za poselstwem z Han. Po przybyciu mieli (uważnie) przyjrzeć się ziemi należącej do ludu Han i ofiarować wielkie ptasie jajo i sztukmistrzów z Lijian. Prawowity cesarz (Syn Niebios) powiedział z wielkim (zachwytem) Ah! Kraina Partów znajduje się na wschód od Dayezhi.”⁵

W oryginale, zarówno w *Zapiskach Historyk*, jak i we *Wcześniejszej Księdze Han* artyści są nazywani „眩人” (xuanren) co można tłumaczyć jako „czarodziej” albo „szukmistrz”. W angielskim przekładzie pojawia się natomiast słowo „juggler”. Dlatego w polskim przekładzie najlepsze byłoby słowo „szukmistrz”. Nie zmienia to jednak faktu, że artyści nie są tu przyrównywani do prostych kuglarzy, ale do osób obdarzonych niezwykłą, a nawet wręcz nadprzyrodzoną mocą.

Zarówno w *Zapiskach Historyka* jak i *Księdze Wcześniejszej Dynastii Han* są zamieszczone kolejne wzmianki o sztukmistrzach, którzy najprawdopodobniej pochodzili z Rzymu. Tym razem dowiadujemy się, że artyści mieli zabawiać cesarza chińskiego Wu Diego. W pierwszej z kronik możemy przeczytać:

„Kiedy pierwsza ambasada została wysłana z Kraju Środka do Anxi, król Anxi nakazał dwudziestu tysiącom kawalerii spotkać się z nimi na wschodniej granicy. Wschodnia granica znajdowała się w odległości kilka tysięcy li od królewskiej stolicy. Postępując na północ, można przejść przez kilkadziesiąt miast, z wieloma mieszkańcami, sprzymierzonymi z krajem. Kiedy ambasada Hanów powróciła, Partowie wysłali naprzód (własną) ambasadę. (Partyjska) Ambasada miała podziękować za ambasadą Hanów. Przybyli więc oni na miejsce, gdzie zobaczyli rozmiary i wspaniałość Imperium Hanów. Oni zaoferowali dworowi Han olbrzymie ptasie jajo oraz sztukmistrzów z Lijian.”⁶

Wcześniejsza Księga Han również wspomina o sztukmistrzach.

„Kiedy cesarz Wu Di po raz pierwszy wysłał ambasadę do Anxi, król rozkazał generałowi, aby ten wraz z dwudziestoma tysiącami kawalerii, spotkał się nim na wschodniej granicy. Wschodnia granica była oddalona kilka tysięcy li od stolicy króla. Postępując na północ można przejść przez kilkadziesiąt miast, z wieloma mieszkańcami, sprzymierzonymi z krajem. Wysłali oni naprzód ambasadę, aby podziękowała za

oraz zawodowi żonglerzy. Jednak oprócz piłek, używali czasami również mieczy albo innych przedmiotów. W księdze Zhunagzi jest nawet zamieszczona historia o Xiongu Xilao, wojowniku z kraju Chu. Podobno przed bitwą między armiami kraju Chu i kraju Song, wystąpił on przed dwiema armiami z pokazem akrobatycznym. Obca armia widząc, że wojownik potrafi żonglować dziewięcioma piłkami, opuściła w pośpiechu pole bitwy. O ile sama historia jest jedynie legendą, to obrazuje ona wagę jaką przypisywano tej niełatwej sztuce. Ponadto jeden z najważniejszych bóstw taoistycznych i najważniejszy z Ośmiu Nieśmiertelnych Lu Dongbin jest patronem min. żonglerów.

J. Zhao, *The Early Warrior and The Birth of the Xia*, „Nagoya University of Commerce and Business, http://www.nucba.ac.jp/themes/s_cic@cic@nucba/pdf/njlc032/02ZHAO.pdf, s. 39, dostęp: 16 marca 2018]; E. Kajdański, *Chiny Leksykon*, Warszawa 2005, s. 7-8; *Early Chinese jugglers quell war, entertain royalty*, „International Jugglers Association”, Wiosna 1987, <http://www.juggle.org/history/archives/jugmags/39-1/39-1.p42.htm>, s. 42, dostęp: 16 marca 2018.; W. Eberhard, *Symbole Chińskie Słownik*, Kraków 2007, s. 141-142.

⁴ Chinese Text Project, <http://ctext.org/>, dostęp: 16 marca 2018.

⁵ Tamże.

⁶ *Selection from the Han Narrative Histories*, przekład z języka chińskiego na język angielski John E. Hill i A. Wylie, opracowanie Jackie Moore, <http://artemis.austincollege.edu/acad/history/jmoore/HanNarrativeHistories.htm>, dostęp: 16 marca 2018.

*ambasadą Hanów. Tamci przybyli, aby zobaczyć Kraj Środka. Zaoferowali dworowi Han olbrzymie ptasie jajo oraz sztukmistrzów z Lijian, z których jego Wysokość był wysoce zadowolony.”*⁷

Według zapisków Sima Qiana, autora *Zapisków Historyka*, dowiadujemy się, że Chińczycy wysłali poselstwo do kraju Anxi. Pod tą nazwą kryje się Partia, rządzona przez dynastię arsacydyjską. Wtedy też na tronie partyjskim miał zasiadać Mitrytades II, za którego rządów właśnie odnotowano właśnie pierwszy kontakt z Chinami, co miało miejsce najprawdopodobniej w 115 r. p.n.e, albo 105 r. p.n.e.⁸

Warto też wspomnieć, że zarówno *Kronika Weilue*, *Wcześniejszej Księgi Han*, jak i *Zapiski Historyka* wspominają tutaj wielokrotnie o mieszkańcach krainy Lijian, którzy mieli skontaktować się z mieszkańcami Chin. Starożytni Chińczycy często właśnie mianem krainy Lijian określali Rzym.⁹ Istnieje też bardzo duże prawdopodobieństwo, że sami przybysze należeli do Świata Śródziemnomorskiego. Pod uwagę jednak trzeba wziąć możliwość, że nie pochodzili oni z Półwyspu Apenińskiego, a z państw greko- baktryjskich bądź z greko – indyjskich, których władcy rządzili w swoich państwach na modłę grecką.

Potwierdzenie tej tezy, możemy odnaleźć w przytoczonym wcześniej fragmencie z *Wcześniejszej Księgi Han*:

*„Postępując na północ można przejść przez kilkadziesiąt miast, z wieloma mieszkańcami, sprzymierzonymi z krajem. Wysłali oni (Partowie) naprzód ambasadę, aby podziękować za ambasadę Hanów.”*¹⁰

Pamiętając umiejscowienie Baktrii pomiędzy Partią i Chinami można przypuszczać, że te kilkadziesiąt miast sprzymierzonych z krajem, czyli Partią to właśnie podbite królestwa greko-baktryjskie. Sam Sima Qian przytaczając słowa chińskiego podróżnika Zhang Qiana, który dotarł do Baktrii, wspomina przede wszystkim o licznych ufortyfikowanych miastach, które mogły być jedynie dziełem Greków.¹¹

Inną, chociaż mało prawdopodobną, możliwością mógłby być fakt, że sztukmistrze owszem byli Rzymianami, ale przybyli nie z Półwyspu Apenińskiego, ale z Baktrii. Rzym już w połowie II wieku utworzył nowe prowincje na terenie Grecji, Macedonii, Afryki i Azji. Na lata 168/167 r. p.n.e datuje się początek hegemonii Republiki Rzymskiej nad Światem Śródziemnomorskim.¹² Istnieje więc szansa, że również Rzymianie w tym czasie przebywali w Baktrii. Baktria bowiem prowadziła intensywny handel nie tylko z Chinami i Indiami, ale także z Rzymem, co skutkowało licznym napływem towarów pochodzenia grecko- rzymskiego.¹³ I chociaż sama Baktria została już wcześniej „odcięta” od pozostałego świata hellenistycznego w wyniku powstania Państwa Partów w III wieku r. p.n.e. i ekspansji jej władcy Mitrytadesa II w II wieku p.n.e., to pomimo tego nadal istniał swobodny przepływ idei kultury pomiędzy Baktrią, Partią i Światem Śródziemnomorskim. Ponadto, Grecy stanowili uprzywilejowaną grupę wśród Partyjczyków, a także cieszyli się dużą autonomią, a co więcej, sam dwór Partów został silnie zhellenizowany.¹⁴ Partowie zaś byli gotowi w tym okresie nawiązać relacje również z krajami sąsiadującymi z ich zachodniej strony. Tak więc istnieje możliwość, że wśród nich znalazł się także mieszkaniec Rzymu.

Ewentualnie można założyć, że mamy tutaj do czynienia z pomyłką chińskiego kronikarza. Mógł bowiem uznać, że skoro przedstawiciel Baktrii reprezentuje kulturę

⁷ F. Hirth, *China and The Roman Orient: Researches Into Their Ancient and Medieval Relations as Represented in Old Chinese Records*, Leipsic & Munich 1885, s. 35-96.

⁸ L. Boulnois, *Szlakiem Jedwabiu*, Warszawa 1968, s. 47.; A. Krawczuk, *Wielka Historia Świata Tom 3 Świat okresu cywilizacji klasycznych*, Warszawa 2005, s. 568.

⁹ L. Boulnois, *Szlakiem* dz. cyt., s. 47.

¹⁰ F. Hirth, *China and The Roman Orient...*, dz. cyt. s. 35-96.

¹¹ P. Leveque, *Świat Grecki*, Warszawa 1973, s. 498.

¹² A. Ziółkowski, *Historia Powszechna -Starożytność*, Warszawa 2010, s. 723.

¹³ P. Leveque, *Świat...*, dz. cyt., s. 495-499.

¹⁴ A. Ziółkowski, *Historia...*, dz. cyt., s. 628-630.

śródziemnomorską, to musi być od razu związany z państwem Da Qin. Chińczycy bowiem, często w tym okresie mianem mieszkańca Lijian nazywali także te osoby, które pośrednio kojarzyli z łacińską kulturą. Często sama nazwa „Lijian” mogła odnosić się więc nie tylko do samego Rzymu, ale do terenów sąsiadujących z nim. Na przykład czasami, tym mianem określano też Syrię.

Mając na uwadze zbyt liczne niejasności, nie możemy jednoznacznie stwierdzić, skąd pochodzili sztukmistrze. Istnieje duże prawdopodobieństwo, że albo pochodzili z Baktirii, albo z terenów będącymi uzależnionymi od Królestwa Partii. Mimo tego przy obecnym stanie wiedzy, nie można uznać przybycia sztukmistrzów z Partii za pierwszy udokumentowany pobyt Rzymianina na ziemi chińskiej.

Wojna o „Niebiańskie Konie” i sprawa mierniczych z Kokandu”

Być może pierwsze bezpośrednie spotkanie między Rzymianami a Chińczykami na terenie kontynentu Azjatyckiego miało już miejsce już w 102 r. p.n.e. podczas czterdziestodniowego oblężenia Kokandu. Mieli być oni mierniczymi oraz specjalistami w kopaniu studni, którzy pomogli Kokandyjczykom bronić się przed Chińczykami.¹⁵ Sima Qian w swoich *Zapiskach Historyka*, zwanych też *Shiji*, a także *Wcześniejsza Księga Hanów*, wspomina o „Wojnie o Niebiańskie Konie”, podczas to której miało dojść do wspomnianego oblężenia stolicy Dayuan.¹⁶

Według kronik, bezpośrednią przyczyną konfliktu była odmowa władcy krainy Dayuan, przekazania kokandzkich koni chińskiemu cesarzowi Wu Di. Główną przyczyną odmowy Kokandczyków była napięta sytuacja pomiędzy cesarzem a królem, a także usytuowanie obu państw.¹⁷ Armia chińska, chcąc dotrzeć do Dayuan miałaby do pokonania dosyć dużą odległość, a także w trakcie podróży musiałaby odpierać ewentualne ataki plemienia Xiongnu.¹⁸

We *Wcześniejszej Księdze Han* możemy przeczytać:

„Fergana (Dayuan) znajduje się na południowy -zachód od Xiongnu i wprost na zachód od Chin, w odległości 10 000 li.”.¹⁹

Sama stolica królestwa Dayuan - Kokand był krainą usytuowaną w Dolinie Fergańskiej na zachód od Pamiru. Pomimo tego Syn Niebios postanowił zaatakować stolicę Dayuan.²⁰ Zwycięstwo Chinczyków/Chińczyków zostało jednak okupione poważnymi stratami, ponieważ na miejsce, czyli do Kokandu, dotarła tylko połowa armii. Na szczęście dla Chińczyków posiadali oni specjalistów, którzy potrafili odwracać bieg rzeki. W ten sposób pozbawiono Kokandczyków wody. Po czterdziestu dniach udało im się zburzyć część murów, a potem wziąć do niewoli dostojników kokandzkich. Rozpoczęły się negocjacje, podczas których mieszkańcy Dayuan zgodzili się na oddanie koni i prowiantu w zamian za odstąpienie wroga od miasta. Chińczycy przystali na to, wiedząc, że państwo Kangjiu wysłało swojemu sąsiadowi Dayuan dobrze uzbrojone posiłki. Wśród nich zaś mieli znajdować się specjaliści z Lijian, którzy potrafili budować studnie.²¹

¹⁵ L. Boulnois, *Szlakiem dz. cyt.*, s. 40-43.

¹⁶ *Selection from the Han Narrative Histories*, dz. cyt.

¹⁷ Tamże.

¹⁸ Tamże.

¹⁹ Tamże.

²⁰ S. Qian, *Record of The Grand Historian Han Dynasty II Revised edition*, translated by B. Watson, A. Renditions, Hong Kong New York, s. 158-160.

²¹ L. Boulnois, *Szlakiem dz. cyt.*, s. 42.

Niestety jednak nie możemy mieć pewności czy owi mierniczy byli naprawdę Rzymianami. Tak jak zostało już wcześniej wspomniane nazwa „Lijian” mogła odnosić się nie tylko do samego Rzymu, ale do terenów sąsiadujących z nim.²²

Istnieje więc duża szansa, że mierniczy pochodzili z któregoś z dawnych królestw helleńskich. Można ewentualnie założyć, że kronika nazywając, mierniczych Lijiańczykami, nie miała na myśli Rzymian, ale mieszkańców terenów sąsiadujących z nim. Jednak w tym przypadku jest mało prawdopodobne, aby ktoś z tak odległej krainy, nawet będąc specjalistą, miał specjalnie przemierzać takie odległości. Co więcej, mierniczy budujący studnie byli potrzebni jak najszybciej. Dlatego mieszkańcy oblężonego miasta raczej nie ryzykowaliby sprowadzanie osób z tak daleka. Zwłaszcza, że oprócz czasu potrzebnego na dostanie się mierniczych z odległych terenów, trzeba byłoby doliczyć czas jaki potrzebował posłaniec, aby znaleźć bądź poinformować odpowiednie osoby. Innym problemem, który wiązałby się ze sprowadzaniem specjalistów, wiązałby się z licznymi niebezpieczeństwami, które mogłyby czyhać na wędrowców.

Należy więc przypuszczać, że wspomniani cudzoziemcy najprawdopodobniej, tak jak być może w przypadku sztukmistrzów z Partii, pochodzili z Baktrii. Tam też najprawdopodobniej musieli żyć specjaliści, którzy czerpali wiedzę o miernictwie także z łacińskiej kultury.

Maes Titianos

Jedną z poszlak potwierdzających bezpośrednie kontakty chińsko – rzymskie w starożytności jest niewątpliwie historia pochodzącego z kupieckiej rodziny Greka Maesa Titianosa. Wiadomo, że na przełomie I i II w. n.e zorganizował wyprawę mającą na celu przejście i zbadanie całego jedwabnego szlaku. Niestety sam raport z podróży nie zachował się.²³ Opis jego wyczynów, został uwieczniony, w nie zachowanym do dzisiaj dziele Marinosa z Tyru.²⁴ Jednak wzmianka o nim przetrwała w dziele *Geografia* Klaudiusza Ptolemeusza.²⁵ A brzmi ona tak:

*„Marinus (...) opowiada nam o pewnym Maenie, którego również zwano Titian, mężu z Macedonii, który z ojca był kupcem. Zanotował on długość tej podróży pomimo tego, że nigdy u Serów nie był. Wysłał jednak tam innych.”*²⁶

Najprawdopodobniej sam Maes Titianos, był bogatym kupcem, który mógł pozwolić sobie na wysłanie swoich przedstawicieli, w tak odległe rejony. Często najzamożniejsi wschodni kupcy, zatrudniali przedstawicieli handlowych, którzy między innymi, w ich imieniu dbali o kontakty w różnych regionach znanego im świata. Dzięki temu na terenie imperium rzymskiego powstała cała sieć połączeń handlowych.²⁷ I w tym przypadku, zatrudnieni przez Maesa Titianosa kupcy mieli odegrać podobną rolę i oprócz dogłębnego rozpoznania jedwabnego szlaku, ewentualnie w jego imieniu nawiązać kontakt z krainą Serów.²⁸

Przedsięwzięcie miało na celu obniżenie kosztów, poprzez nawiązanie bezpośredniego kontaktu z Serami. W ten sposób, rezygnowano z usług, dosyć drogich kupców perskich. Kupcy wyruszyli z Antiochii, a po siedmiu miesiącach dotarli do miejsca zwanego „Kamienną Wieżą”

²² Y. Taishan, *China and the Ancient Mediterranean World. A Survey of Ancient Chinese Sources*, [w:] „Sino-Platonic Papers”, nr 242, Listopad 2013, s. 13; E. Gruber, „*The Origins of Roman Li-chien*”, 2007, s. 19.

²³ L. Boulnois, *Szlakiem dz. cyt.*, s. 81.

²⁴ R. Grousset, *The Rise and Splendour of Chinese Empire*, 1995, s. 78.

²⁵ M. Cary, H. H. Sculland, *Dzieje Rzymu Od czasów Najdawniejszych do Konstantyna*, Warszawa 1992, s. 254.

²⁶ C. Ptolemaeus, *Geographia*, red. V. Valgrisius, Wenecja 1562, str. 44 (wers 1.11.4-7).

²⁷ R. MacLaughlin, *Rome and the Distant East Trade Routes to the Ancient Lands od Arabian, India and China*, Continuum, Belfast 2010 r, s. 159.

²⁸ L. Boulnois, *Szlakiem dz. cyt.*, s. 81.

(Lithinos Pyrgos). Lokalizacja zagadkowego miejsca, które było dla starożytnych powszechnie znanym punktem orientacyjnym, nie jest dla współczesnych badaczy pewna. Wielu z nich umieszcza je w różnych częściach państwa Tashkurgan, w południowo-zachodniej części Yarkandu, albo nad doliną Alai na zachodzie Kaszgaru. Jednak najbardziej rozpowszechnioną opinią jest, że znajdowała się ona w regionie zwanym Tashkurgan.²⁹ Tam też znajdował się punkt, w którym zbiegały się najważniejsze lądowe szlaki handlowe z Indii, Chin oraz Centralnej Azji. Następnie według Marinosa i Ptolemeusza podróżnicy według planu mieliby przejść przez krainę Kaszgaru, a następnie przekroczyć Jadeitowe Wrota, które uważano za wejście do Chin. Niedaleko zaś znajdowało się miasto Thogara. Sama podróż miała się zakończyć w ówczesnej stolicy Serów - Changanie. Jednak kupcy, zaopatrzywszy się wcześniej w chiński jedwab, postanowili przerwać podróż i powrócić do rodzinnych stron.³⁰

Nie wiadomo, czy podróż miała charakter jednorazowy i czy śmiałkom udało się nawiązać jakiejkolwiek relacje handlowe. Zachowała się jedynie informacja, że wyprawa trwała siedem miesięcy. Ptolemeusz na podstawie zebranych danych od innych kupców, oraz wskazówek Marinosa szacuje, że odległość między miastem Hieropolis w Syrii, a Czanganem stolicą Serów, wynosi 11 tysięcy kilometrów.³¹ Niestety nie znamy z imienia członków ekspedycji. Można jednak przypuścić, że sama wyprawa musiała się składać z kilkudziesięciu osób. Dlatego istnieje wielkie prawdopodobieństwo, że wśród kupców – agentów, znajdowali się mieszkańcy Rzymu. Dodatkowo według Maxa Carego, Marek Titius sprawujący wtedy urząd konsula rzymskiego i który był spokrewniony z Maesem Titianosem, patronował temu przedsięwzięciu.³²

Sztukmistrze z Shan

Jednak nie tylko *Shiji* i *Wcześniejsza Księga Han* wspomina o artystach, których ojczyzną miałyby być Rzym. *Późniejsza Księga Han* opowiada o sztukmistrzach z krainy Da Qin. Mieli oni jednak tym razem, przybyć wraz z poselstwem Shan w roku 120. W kronice możemy przeczytać:

„W trakcie pierwszego roku ery Yongning, król kraju Shan, zwany Yongyoudiao, ponownie wysłał poselstwo, które zostało przyjęte w obecności Jego Wysokości. Oferowało ono muzykantów i sztukmistrzów. Ci ostatni potrafili pokazywać sztuczki, pluć ogniem, związywać i uwalniać swoje kończyny, bez niczyjej pomocy, zmieniać głowy krów i koni, oraz byli obeznani w tańcu z żonglowaniem tysiącem piłeczek. Mówili o sobie: „Jesteśmy ludźmi z ziem leżących na zachód od morza. Ziemie na zachód od morza są tym samym co Da Qin. Ziemie w południowo-zachodniej części kraju Shan rozciągają się aż do Da Qin.” Shan Na początku następnego roku, muzycy i żonglerzy ku uciesze An Di muzykowali na jego dworze. Po tym jak Yongyoudiao postanowił stać się księciem trybutariuszem, lennikiem Cesarstwa Hanów, został on doceniony i obdarowany pieczęcią i wstęgą ze złotym i srebrnym jedwabiem wyszywanym symbolami. Każdy zaś z emblematów miał swoje własne znaczenie.”³³

I w tym przypadku, w angielskim tłumaczeniu spotykamy się ze słowem „juggler”, które można przetłumaczyć tutaj jako „sztukmistrz” albo „magik”.

Dzięki zawartym informacjom dotyczącym poszczególnych er panowania władców możemy dokładnie określić czas opisywanych wydarzeń. Wiemy, że król kraju Shan wysłał rzymskich magików w 120 r. Wcześniej w tej samej księdze, jest wspomniane, że w roku 97 barbarzyńskie ludy, graniczące z królestwem Shan wysłały dwukrotnie tłumaczy, za co zostały

²⁹ M. Cary, H. H. Sculland, *Dzieje Rzymu*, dz. cyt., s. 254.

³⁰ R. Grousset, *The Rise...*, dz. cyt., s. 78-79.

³¹ L. Boulnois, *Szlakiem* dz. cyt., s. 82.

³² M. Cary, *Maes, Qui et Titianus*, [w:] „The Classical Quarterly”, Lipiec-Październik 1956, t. 6, nr 3-4, s. 130-134.

³³ F. Hirth, *China and The Roman Orient...*, dz. cyt. s. 35-96.

obdarzone państwowymi klejnotami. Cesarz He di, który panował w latach 89-105³⁴ przyznał im złotą pieczęć z fioletową wstęgą. Tym samym drobny władca został doceniony pieczęciami, wstęgami i pieniędzmi. Oznaczało to więc, że cesarstwo chińskie już przez dłuższy okres nawiązało współpracę ze swoimi sąsiadami, którzy stali się de facto jego wasalami.

Zapewne o szacunku jakim darzono tych magików-sztukmistrzów, wiedział król kraju Shan. Dlatego też, aby zaskarbić sobie jeszcze większą przychylność władcy Chin, postanowił wysłać właśnie tych artystów. I tak zostali oni zaproszeni przez, panującego w latach 107-126 cesarza An Di.

Poselstwo Andum

Tajemniczym wydarzeniem w kontaktach dyplomatycznych między Cesarstwem Rzymskim, a Wschodnią Dynastią Han, jest wizyta posłów cesarza rzymskiego na dworze cesarza Huan w 166 r. n.e, w ówczesnej stolicy Chin – Luoyangu.³⁵

W *Późniejszej Księdze Han* czytamy:

„Ich władcy zawsze pragnęli wysłać poselstwo do Kraju Środka, ale Anxi życzyło sobie zatrzymać pośrednictwo pomiędzy Hanowskim jedwabiem dla siebie. I właśnie z tego powodu, odcięli oni ich od komunikacji. Trwało to do dziewiątego roku ery Yanxi, w trakcie panowania cesarza Huangdi, kiedy to król Da Qin, Antun wysłał poselstwo, które przybyło z granicy Rinanu. Zaoferowało ono kość słoniową, rogi nosorożca i żółwie skorupy. Od tego czasu datuje się bezpośrednie kontakty z tym krajem. Trybutarna lista nie zawierała jakichkolwiek klejnotów. To zdarzenie pozwala nam wątpić tradycji.”³⁶

Identyfikacja narodowości członków poselstwa Andun jest nadal dyskusyjna. Większość historyków uważa, że sama ekspedycja została wysłana przez Marka Aureliusza.³⁷ Jednak inni starożytnicy uważają, że mamy tutaj do czynienia nie z przybyciem zagranicznych dyplomatów, ale z kupieckim poselstwem.³⁸ Najprawdopodobniej ta druga hipoteza jest bardziej prawdopodobna. Po pierwsze, tak jak zauważa F. Hirth, dzięki podaniu się za wysłanników cesarza sami kupcy mogli zyskać znacznie korzystniejsze ceny.³⁹ Po drugie, w źródłach opisujących rządy Marka Aureliusza nie odnaleziono żadnych wzmianek o wysłaniu podobnego poselstwa.⁴⁰ Mogła zaistnieć jeszcze inna dodatkowa przyczyna przedstawienia kupców, kupców jako oficjalnych delegatów z krainy Da Qin. Otóż bowiem często wizyty kupców na dworze cesarskim opisywano jako zagraniczne poselstwa. Mogły się więc nałożyć tutaj bezpośrednio dwa czynniki to jest „oszustwo kupców” oraz przedstawienie historii przez kronikarza zgodnie z kultem cywilizacji konfucjańskiej. Dotąd nie odnaleziono też żadnego dokumentu, który mógłby bezpośrednio poświadczyc o wysłaniu ambasady przez któregoś z trzech cesarzy. Jednak przyczyny można byłoby upatrywać w tym, że do naszych czasów, stosunkowo nie zachowało się wiele dokumentów z tamtego okresu. Uznanie posłów z Andun za kupców wyjaśniłoby zagadkę tak ubogich darów, a także fakt, że była to jedyna o takim charakterze wizyta w tym stuleciu. Kupcy zobaczywszy, że dary nie spodobały się cesarzowi chińskiemu postanowili zapewne więcej nie ryzykować i nie odwiedzać ponownie chińskiego dworu cesarskiego. Z drugiej strony istnieje małe prawdopodobieństwo, aby Rzym, któremu na

³⁴ *Chinese History - Emperors of the Han Dynasty 漢 (206 BCE-220 CE)*, „CHINAKNOWLEDGE - a universal guide for China studies”, <http://www.chinaknowledge.de/History/Han/han-rulers.html>, dostęp: 16 marca 2018].

³⁵ M. Cary, H. H. Sculland, *Dzieje Rzymu*, dz. cyt., s. 256.

³⁶ F. Hirth, *China and The Roman Orient...*, dz. cyt. s. 35-96.

³⁷ R. MacLaughlin, *Rome and the Distant East ...*, dz. cyt., s. 133-134; M. Cary, H. H. Sculland, *Dzieje Rzymu*, dz. cyt., s. 256; K. Hoppal, *The Roman Empire...*, dz. cyt., s. 300; C.P. Fitzgerald, *Chiny Zarys Historii Kultury*, Warszawa 1974, s. 204.

³⁸ R. MacLaughlin, *Rome and the Distant East ...*, dz. cyt., s. 133-134; M. Cary, H. H. Sculland, *Dzieje Rzymu*, dz. cyt., s. 256; K. Hoppal, *The Roman Empire...*, dz. cyt., s. 300; C.P. Fitzgerald, *Chiny Zarys...*, dz. cyt., s. 204.

³⁹ K. Hoppal, *The Roman Empire...*, dz. cyt., s. 300.

⁴⁰ R. MacLaughlin, *Rome and the Distant East ...*, dz. cyt., s. 134.

prawdopodobnie pewno zależałoby na zyskaniu cennego sojusznika, poskąpiłby pieniądze na prezenty. Dodatkowo uderzałoby to w prestiż cesarstwa. Na to zaś prawdopodobnie nie pozwoliłby żaden cesarz albo jego urzędnik odpowiedzialny za wyposażenie poselstwa.

Mogła zaistnieć sytuacja, że poselstwo albo zostało obrabowane, albo ewentualnie któryś z urzędników albo dyplomatów przywłaszczył sobie dary. Jednak w pierwszym przypadku istnieje małe prawdopodobieństwo, aby pomimo napadu poselstwo udało się w dalszą drogę. A jeśli nawet zdecydowałoby się na dalszą wędrówkę to najprawdopodobniej wspomnieliby cesarzowi o zaistniałych okolicznościach. Kronikarze na pewno by zaś umieścili tę informację, aby uwypuklić fakt, że posłowie tak potężnego państwa jakim było Da Qin, byli gotowi oddać swoje życie, aby tylko nawiązać kontakty z cesarstwem chińskim. Argument o defraudacji cesarskich darów przez urzędników albo posłańców nie wydaje się przekonujący. Owszem, na pewno znaleźliby się nieuczciwi urzędnicy, ale przed kradzieżą powstrzymałoby ich wielkie ryzyko wykrycia przestępstwa. Otóż hipotetyczne dary musiałyby być na pewno niezwykle i trudne do ukrycia bądź sprzedania przez złodzieja. O ile złoto, srebro i inne kosztowności można byłoby w części, albo nawet w całości sprzeniewierzyć, to pozostałe wyróżniające się i niespotykane towary już nie. Wtedy zaś opis któregoś z nich na pewno znalazłby się w kronice.

Poselstwo z 226 roku i wizyta kupca Leona z Da Qin

Pierwszym Rzymianinem, o którym wiemy, że na pewno stanął na ziemi chińskiej był kupiec Leon. Zdecydował się on dotrzeć do Chin drogą morską, po tym jak szlak międzykontynentalny został nagle zablokowany. Wtedy to bowiem perski król Artaszir I wymógł posłuszeństwo królowi Partyjskiemu Artabanowi IV, a następnie go pokonał i podbił Partię. Wielki konflikt spowodował zastój w komunikacji handlowej, a następnie deficyt towarów i wzrost cen.⁴¹ Według *Księgi Liang* dzielny kupiec dotarł na dwór cesarski. Możemy w niej przeczytać:

*„Podczas piątego roku ery Huangwu za rządów Sun Quana, kupiec z Da Qin, którego imię brzmiało Qin Lun, przybył do Jiaozhi. Namiestnik prowincji Jiaozhi, Wu Miao wysłał go do Sun Quana. (Cesarz) poprosił go (kupca) o zdanie relacji o jego ojczystym kraju i jego mieszkańcach. Qin Lun przygotował wypowiedź i odpowiedział. W tym samym czasie Zhuge Ke ukarał Jiangnan. Następnie złapali oni czarnoskórych jeńców. Kiedy Qin Lun zobaczył ich, powiedział, że w Da Qin ci ludzie są rzadko widywani. Wtedy Sun Quan wysłał jeńców, dziesięć kobiet i dziesięciu mężczyzn, z odpowiedzialnym za nich urzędnikiem Liu Xianem z Huiji, aby tamten towarzyszył in do Qin Lun. Liu Xian zmarł w drodze po czym Qin Lun wrócił prosto do swojego ojczystego kraju”.*⁴²

Era Huangwu rozpoczęła się w roku 222 i trwała do 229 roku.⁴³ Wiemy więc, że kupiec Leon, nazywany przez Chińczyków Qin Lun, przybył w roku 226.

Kolejną osobą pojawiającą w relacji jest Zhuge Ke – bratanek kanclerza na dworze Sun Quana, a później regent małoletniego syna władcy – księcia Sun Lianga.⁴⁴ Jiangnan jest natomiast regionem w Chinach, znajdującym się na południe od Delty Jangcy,⁴⁵ a Huiji zaś znajduje się na południu od Żółtej Rzeki.⁴⁶

Z tekstu wynika, że pomimo już istnienia jedwabnego szlaku już od paru stuleci, cesarz Chin, nadal niewiele wiedział o tajemniczym państwie Da Qin. Już samo wspomnienie o tym w

⁴¹ R. MacLaughlin, *Rome and the Distant East ...*, dz. cyt., s.136.

⁴² F. Hirth, *China and The Roman Orient...*, dz. cyt. s. 35-96.

⁴³ *Chinese History - Rulers of the Three Kingdoms* 三國 (220-280), „CHINAKNOWLEDGE - a universal guide for China studies”, <http://www.chinaknowledge.de/History/Division/sanguo-rulers.html>, dostęp: 16 marca 2018].

⁴⁴ W. Eberhard, *Symbole Chińskie Słownik*, dz. cyt., s. 302.

⁴⁵ *Chinese -English Dictionary*, dostęp: 16 marca 2018.

⁴⁶ Tamże.

kronice, może świadczyć, że spotkanie musiało być bardzo znaczącym i niezwykle rzadkim wydarzeniem. O niezmierniej ciekawości władcy może też poświadczyć, wysłanie zaufanego człowieka, aby towarzyszył kupcowi w drodze powrotnej do Da Qin. Władca pewnie liczył na to, że Liu Xian ujrawszy na własne oczy obce państwo, po powrocie dostarczy wielu ważnych i interesujących informacji, które pozwolą zweryfikować dotychczasową wiedzę. Wynika więc z tego jednoznacznie, że istnieje małe prawdopodobieństwo, abyśmy pomiędzy rokiem 166 a 226 znaleźli inne oficjalne potwierdzenie pobytu mieszkańca Rzymu w Państwie Środka. Jediną szansą byłoby tylko odnalezienie albo nowej, nieznanej dotąd kroniki, albo dokładne zbadanie tych, które zostały już odkryte.

Niestety już, nigdzie więcej nie pojawia się wzmianka ani o kupcu Leonie, ani o Liu Xianie. Nie posiadamy informacji, czy kupiec szczęśliwie powrócił do kraju czy nie. Istnieje możliwość, że niestety nie udało mu się zawitać do rodzinnych stron, ponieważ został napadnięty przez piratów w okolicy Cieśniny Malajskiej, którzy często tam grasowali. To zaś mogłoby odstraszyć innych kupców żądnych przygód, od zapuszczania się w tamte rejony. Chociaż należy zaznaczyć, że od 260 roku możemy zauważyć, jak podaje Raoul McLaughlin, odrodzenie się kontaktów między Rzymem a Wschodem. *Księga Liang* wspomina także o kupcach, którzy zapuszczali się na tereny w Południowo Wschodniej Azji. O prawdziwości tych zapisków mogą zaświadczyć monety z wizerunkiem cesarza Wiktorinusa, które znaleziono w U-Thong w zachodniej Tajlandii i które tym samym dowodzą istnienia kontaktów handlowych w tych rejonach od co najmniej 268 roku.⁴⁷

Dwa poselstwa z 282 i 284 roku

Dwa ostatnie zanotowane „poselstwa” z Imperium Roanum, zawitały do Państwa Środka w 282 i 284 roku. Pierwszy rzymski statek na swoim pokładzie zaś wiozł cenne śródziemnomorskie towary.⁴⁸ W chińskich zapiskach z tego okresu możemy przeczytać:

*„W tym roku, ambasada z Da Qin przybyła aby zaoferować trybut i przeszli przez prowincję Guangxi. Z wielu skarbów, z których oferowali, najdziwniejszym był „ogniu płukane sukno.”*⁴⁹

Tym tajemniczym podarkiem najprawdopodobniej była ognioodporna tkanina, którą, jeśli wierzyć zapiskom, można było czyścić za pomocą ognia. Jako, że w zapiskach nie wspomniano bezpośrednio ani o cesarzu, który miałby wysłać tę grupę, ani o oficjalnych umowach handlowych, można przypuszczać, że była to tylko i wyłącznie prywatna inicjatywa kupców.

W *Księdze Południowych Traw i Drzew* istnieje zapis o kolejnym kontakcie między chińskim cesarzem a wysłannikami z państwa Da Qin. Możemy przeczytać:

*„W tym roku Da Qin zaprezentowało 30 tysięcy walców papieru pachnącego miodem. Cesarz obdarzył 10 tysiącami walców Południowego Dowódcę...z rozkazem, aby spisał komentarz i (chiński) poemat.”*⁵⁰

Do opisywanego spotkania miało już dojść dwa lata później w 284 roku. Te dobra pochodziły z Południowo Wschodniej Azji i były cenione zarówno w Rzymie, jak i w Państwie Środka. Kupcy widząc reakcję cesarza mogli się domyślić, że te materiały w Chinach są wyjątkowo

⁴⁷ R. MacLaughlin, *Rome and the Distant East* ..., dz. cyt., s. 137.

⁴⁸ R. MacLaughlin, *Rome and the Distant East* ..., dz. cyt., s. 138-139.

⁴⁹ Tamże, s. 139.

⁵⁰ Tamże, s. 139.

cenione. Wcześniej bowiem, stanowiło to dla nich zagadkę. Domyślili się, że sprzedając Chińczykom żywicze drewno i otrzymując w zamian jedwab, więcej zyskają niż gdyby sprzedali to samo drewno w Aleksandrii. Jednak nie mogli do końca być pewni, swoich kalkulacji. Niestety jednak jak zauważa Raoul McLaughlin kupcy nie mieli poparcia w rządzie, a niepewny zysk, odstraszał od następnych tak dalekich i niebezpiecznych podróży. A to właśnie on bardziej determinował kontakty chińsko- rzymskie niż chęć poszerzenia wiedzy, poznania nowych technologii albo szerzenia politycznych idei.⁵¹

Podobnie jednak jak w przypadku poselstwa Andun, poselstwo mogło się nie składać z dyplomatów, ale z kupców, którzy chcieli wykorzystać nadarzające się warunki, do ponownego przetarcia szlaku.

Aby uzyskać lepszy obraz ewentualnego poselstwa rzymskiego w Chinach, należałoby się dokładniej przyjrzeć ówczesnej sytuacji politycznej, nie tylko w Państwie Środka, ale także w Imperium Romanum. Od lata 282 roku na tronie zasiadał Marcus Aureliusz Carus. Jeszcze w tym samym roku, w towarzystwie swojego syna i zarazem cesarza Numeriana, udał się z wojskiem do Azji Mniejszej, aby parę miesięcy później opanować Seleucję i Ktezyfon nad Tygrysem. Wtedy to dzięki swojemu wielkiemu zwycięstwu otrzymał on tytuł Persicus Maximus. Władca postanowił więc udać się dalej na Wschód. Jednak dalsze podboje cesarza przerwała jego nagła śmierć.⁵² Jego syn postanowił zawrócić. Wkrótce też sam zmarł w niewyjaśnionych okolicznościach w 284 roku.⁵³ W tamtych czasach podróż do Chin z terytorium Azji Mniejszej musiała zająć przynajmniej kilkanaście miesięcy. Tak więc istnieje małe prawdopodobieństwo, aby poselstwo zostało wysłane przez Numerianusa. Bardziej prawdopodobne jest, że uczynił to jego ojciec, który widząc swoje zwycięstwa i chcąc wykorzystać słabość Persów postanowił nawiązać bliższe kontakty z krainą Serów. Być może liczyłby wtedy, że nawiązanie kontaktów ze znacznym państwem, podobnie jak sukcesy militarne, umocni jego władzę. Należy bowiem pamiętać, że już od kilkudziesięciu lat w Cesarstwie Rzymskim panował kryzys, związany z niestałością władzy i z ciągłymi przewrotami wojskowych, którzy ogłaszali się kolejnymi cesarzami.

Podobnie więc, jak w przypadku poselstwa Andun, poselstwa z 282 i 284 roku mogły składać się z nie dyplomatów, ale z kupców, którzy chcieli wykorzystać nadarzające się warunki, do ponownego przetarcia szlaku. Przygotowania cesarza Karusa do wojny z Persami, musiały znacząco utrudnić swobodne przedostawanie się z Mezopotamii na terytoria rzymskie. Dlatego też aleksandryjscy kupcy postanowili ponownie przetrzeć morski szlak z Aleksandrii do Chin.

Podsumowanie

Kwestia pierwszej udokumentowanej obecności Rzymianina na terytorium Państwa Środka jest nadal sporna. Wynika to przede wszystkim z tego, że Chińczycy nie zawsze do końca byli świadomi, gdzie dokładnie mieści się państwo Da Qin. Także nazwa Lijian, którą używano zarówno do terenów należących do Imperium Romanum, jak i terenów z nim sąsiadujących, nierzadko nastrocza poważnych problemów badaczowi. Dodatkowo poddani chińskiego cesarza często kulturę rzymską utożsamiali z szeroko pojętą kulturą śródziemnomorską. Dlatego też często „Rzymianami” nazywali najprawdopodobniej helleńskich mieszkańców Baktrii i Królestwa Indo-Greckiego, a także samych greckich kupców.

Pomimo jednak licznych trudności i niejasności można uznać, że w starożytności przynajmniej dwukrotnie obywatel Cesarstwa Rzymskiego przekroczył granicę Państwa Środka. Pierwszym Rzymianinem, który na pewno zawitał w te strony był kupiec Leon, zwany przez Chińczyków Qin Lun. Po raz drugi Rzymianie mieliby przybyć do Chin w 284 r. n.e. Pozostałe osoby, które pojawiają się w zapiskach

⁵¹ Tamże, s. 139-140.

⁵² A. Krawczuk, *Poczet Cesarzy Rzymskich-Dominat*, Warszawa 1986, s. 137-140.

⁵³ Tamże, s. 142.

najprawdopodobniej pochodziły z terenów obecnej Syrii, Baktirii, a być może również z Królestwa Indo -Greckiego. Dodatkowo istnieje znaczące prawdopodobieństwo, że Kraj Środka odwiedziło przynajmniej kilku greckich żeglarzy i kupców.

Nadal jednak nierozwiązaną zagadką zostaje prawie całkowity brak bezpośrednich kontaktów między Rzymem a Chinami w starożytności. Wydaje mi się, że podstawową przyczyną takiego obrotu spraw, może być znaczna odległość pomiędzy tymi dwiema cywilizacjami, a także istnienie Jedwabnego Szlaku.

Sami Rzymianie nie do końca orientowali się gdzie leży kraina Serów, czyli Chiny. Owszem Ptolemeusz w swojej *Geografii* próbuje umiejscowić tajemniczą krainę, to jednak dla przeciętnego Rzymianina Kraj Środka wydaje się bardziej baśniową krainą niż rzeczywistym państwem. Jedyna wiedza przeciętnego Rzymianina na temat odległej krainy wiąże się z przekonaniem, że właśnie tam jest produkowany luksusowy materiał jedwab. W dodatku wierzone, że materiał ten rośnie on na drzewach i jest z nich uzyskiwany z nich. Stąd właśnie nawet pochodzi rzymska nazwa Serowie, które pochodziło mając swoje źródło w słowie od słowa „serica” czyli jedwab. Samych zaś mieszkańców tajemniczej krainy nazywali albo Serami, albo „Jedwabnymi Ludźmi”. Innymi nazwami, których określano Chiny to „Thina”, „Sinae”, „Sinai”. Stolicą zaś krainy miała być Sera.⁵⁴

Być może na baśniowość krainy Serów wpłynął też fakt, że najprawdopodobniej żaden Chińczyk nie dotarł nigdy osobiście do Rzymu. Tej niełatwej sztuki, próbował już dokonać m.in. chiński podróżnik, dyplomata i żołnierz Gan Ying, który jednak zawrócił w pół drogi wysłuchawszy ostrzeżeń partyjskich kupców.

Władcy Rzymu wydawali się być niezainteresowani nawiązaniem kontaktów z Chinami. Być może wynikało to z faktu, że nie zdawali sobie sprawy z potęgi Kraju Środka. Podobnie jak kupcy i zwykli mieszkańcy Rzymu mogli kojarzyć jedynie krainę z produkcją jedwabiu.⁵⁵ Dlatego też uznali, że nawiązanie stosunków dyplomatycznych, ze słabszym i w dodatku w ich mniemaniu zajmującym się tylko produkcją tego cennego surowca krajem, nie musi stanowić priorytetu w ich polityce zagranicznej. Dodatkowo mogła ich zniechęcić odległość samej krainy, co na pewno nie byłoby pożądaną cechą u ewentualnego przyszłego kontrahenta i sojusznika.

Ponadto Chiny i Rzym dzieliło od siebie kilka różnych królestw, które nie zawsze żyły w zgodzie ze swoimi potężnymi sąsiadami. Dlatego więc istnieje duże prawdopodobieństwo, że nie byłyby one przychylne rzymskim, albo chińskim podróżnikom, którzy staraliby się przedostać do Rzymu, albo do Kraju Środka. Po pierwsze, słusznie mogłyby się obawiać utraty korzyści, jakie czerpały z pośrednictwa z handlu. Kolejną przyczyną niechęci do przepuszczania zagranicznych kupców i dyptomatów, mogłaby być obawa przed zawiązaniem sojuszu przez oba starożytne imperia. Taki zaś hipotetyczny sojusz mógłby w znacznej mierze zagrozić suwerenności słabszych krain.

Być może to właśnie takie czynniki jak mała wiedza Rzymian o Chinach, zbyt duża odległość, istnienie Jedwabnego Szlaku, a także nieprzychylna sytuacja polityczna sprawiły, że dopiero w III w.n.e do Chin przybył mieszkaniec z Rzymu, a cesarz Chin Sun Quan był pierwszym chińskim władcą, który miał okazję wysłuchać opisu o krainie Da Qin bezpośrednio z ust jego mieszkańca.

Bibliografia

- Boulnois L., *Szlakiem Jedwabiu*, Warszawa 1968.
 Cary M., Maes, *Qui et Titianus*, [w:] „The Classical Quarterly”, Lipiec–Październik 1956, t. 6, nr 3-4.
 Cary M., Sculland H. H., *Dzieje Rzymu Od czasów Najdawniejszych do Konstantyna*, Warszawa 1992.
Chinese -English Dictionary, <http://www.mdbg.net/chindict/chindict.php>, dostęp: 16 marca 2018.

⁵⁴ R. MacLaughlin, *Rome and the Distant East ...*, dz. cyt., s. 132.

⁵⁵ Tamże, s. 132.

- Chinese History - Emperors of the Han Dynasty (206 BCE-220 CE)*, „CHINAKNOWLEDGE - a universal guide for China studies”, <http://www.chinaknowledge.de/History/Han/han-rulers.html>, dostęp: 16 marca 2018.
- Chinese History - Rulers of the Three Kingdoms (220-280)*, „CHINAKNOWLEDGE - a universal guide for China studies”, <http://www.chinaknowledge.de/History/Division/sanguo-rulers.html>, dostęp: 16 marca 2018.
- Chinese Text Project*, <http://ctext.org/>, dostęp: 16 marca 2018.
- Early Chinese jugglers quell war, entertain royalty*, „International Jugglers Association”, Wiosna 1987, <http://www.juggle.org/history/archives/jugmags/39-1/39-1,p42.html>, dostęp: 16 marca 2018.
- Eberhard W., *Symbole Chińskie Słownik*, Kraków 2007.
- Fitzgerald C. P., *Chiny Zarys Historii Kultury*, Warszawa 1974.
- Grousset R., *The Rise and Splendour of Chinese Empire*, 1995.
- Gruber E., „*The Origins of Roman Li-chien*”, 2007.
- Hill J. E. (tłum.), *The People of The West from Weilue composed by Yu Huan*, Wrzesień 2004, <http://depts.washington.edu/silkroad/texts/weilue/weilue.html>, dostęp: 16 marca 2018.
- Hill J., Wylie A., Moore J. (tłum.), *Selection from the Han Narrative Histories*, <http://artemis.austincollege.edu/acad/history/jmoore/HanNarrativeHistories.html>, dostęp: 16 marca 2018.
- Hirth F., *China and The Roman Orient: Researches Into Their Ancient and Medieval Relations as Represented in Old Chinese Records*, Leipsic & Munich 1885.
- Hoppal K., *The Roman Empire According to the Ancient Chinese Sources*, [w:] „Acta Ant. Hung.” 2011, t.51.
- Kajdański E., *Chiny Leksykon*, Warszawa 2005.
- Krawczuk A., *Wielka Historia Świata Tom 3 Świat okresu cywilizacji klasycznych*, Warszawa 2005.
- Leveque P., *Świat Grecki*, Warszawa 1973.
- MacLaughlin R., *Rome and the Distant East Trade Routes to the Ancient Lands od Arabian, India and China*, Continuum, Belfast 2010.
- Ptolemaeus C., *Geographia*, (red.) Vincentium Valgrisium, Wenecja 1562.
- Qian S., *Record of The Grand Historian Han Dynasty II Revised edition*, translated by B. Watson, A. Renditions, Hong Kong New York.
- Taishan Y., *China and the Ancient Mediterranean World. A Survey of Ancient Chinese Sources*, [w:] „Sino-Platonic Papers”, nr 242, Listopad 2013.
- Zhao J., *The Early Warrior and The Birth of the Xia*, „Nagoya University of Commerce and Business”, http://www.nucba.ac.jp/themes/s_cic@cic@nucba/pdf/njlcc032/02ZHAO.pdf, dostęp: 16 marca 2018.
- Ziółkowski A., *Historia Powszechna -Starożytność*, Warszawa 2010.

Wpływ twórczości Jana di Piano Carpiniego i Marco Polo na postrzeganie cywilizacji mongolskiej przez Europejczyków

Słowa kluczowe: średniowieczne relacje z podróży, Marco Polo, Jan di Piano Carpini

Keywords: medieval travel literature, Marco Polo, Giovanni da Pian del Carpine

Abstrakt: Celem artykułu jest analiza, w jaki sposób *Historia Mongołów* Jana di Piano Carpiniego i *Opisanie świata* Marco Polo wpłynęły na postrzeganie cywilizacji mongolskiej w XIII-wiecznej Europie. Na początku opracowania zarysowany zostaje horyzont geograficzny Europejczyków na początku XIII wieku oraz wpływ mongolskiego najazdu na Europę Wschodnią na ich postrzeganie ludów Dalekiego Wschodu. Kolejno ukazane zostaje, w jaki sposób wysłannik papieża Innocentego IV, mnich Jan di Piano Carpini przedstawił w swoim dziele Mongołów, demitologizując ich i czyniąc z nich zwykłych ludzi, których da się pokonać w walce. Następnie przedstawiona zostaje wizja wspaniałego mongolskiego imperium Kubilaj Chana, roztoczona Europejczykom przez Marco Polo. Tym samym artykuł śledzi etapy zmiany postrzegania Mongołów w Europie w XIII wieku, od mitycznego ludu zesłanego jako kara za grzechy do sprawnie zarządzanego imperium, rządzonego przez zdolnych władców.

The influence of works by Giovanni da Pian del Carpine and Marco Polo on perceiving of the Mongolian civilisation by the Europeans

Abstract: The aim of this article is the analysis, how *History of the Mongols* of Giovanni da Pian del Carpine and *Description of the World* by Marco Polo influenced on the perception of the Mongolian civilization in the 13th century Europe. At the beginning of the elaboration there is a geographical horizon of the Europeans at the beginning of the 13th century and the influence of the Mongolian invasion on their perception of the Far East peoples presented. Next it is shown, how the emissary of the Pope Innocent IV, monk Giovanni da Pian del Carpine, depicted Mongols in his work, demythologising them and making them just normal people, who can be defeated in a fight. Subsequently Marco Polo provided the Europeans with description of a vision of an astonishing Mongolian empire of Kublai Khan. Then the article follows the steps of changing perception of Mongols in the 13th century Europe, starting from the mythical people sent as a penalty for sins to an efficiently managed empire governed by smart rulers.

Oglądając dziś mapę świata, nie widzimy na niej już żadnych białych plam. Z pomocą mediów możemy poznać życie mieszkańców nawet najdalszych krain, zaś dzięki rozbudowanej sieci komunikacyjnej potrafimy dotrzeć w dowolne miejsce globu w mniej niż jeden dzień. Musimy jednak pamiętać, że nie zawsze tak było i że kiedyś odległe terytoria stanowiły dla Europejczyków zagadkę, zaś zamieszkujący je ludzie nie tylko ciekawili mieszkańców naszego kontynentu, ale także, a może nawet przede wszystkim, napawali ich przerażeniem, które w dużej mierze powodowane było strachem przed nieznanym.

Było tak dlatego, że w średniowieczu, a więc również w interesującym z punktu widzenia niniejszego opracowania okresie, czyli na początku XIII wieku, mieszkańcy Europy wciąż niewiele wiedzieli o świecie. Zнали przede wszystkim swój własny kontynent (przy czym mało wiadano o terenach położonych na jego wschodnich i północnych rubieżach), północną część Afryki (raczej niezachęcającą ze względu na niekorzystny klimat) i Azję Mniejszą, której mieszkańcy byli Europejczykom dość dobrze znani już od czasów starożytnych¹.

O terenach położonych dalej na wschód wiadano niewiele, zaś cała posiadana na ich temat wiedza była echem starożytnych pism i mitów, kształtujących się jeszcze od czasów pamiętnej wyprawy Aleksandra Wielkiego, która ponoć dotrzeć miała aż do cudownych oraz tajemniczych Indii. Mało, jednakże wiadano o tym, kto te tereny zamieszkuje tak naprawdę i zakładano, że są to ludy mityczne oraz fantastyczne gatunki zwierząt². Nieznany i obcy Wschód budził zatem wśród Europejczyków przestroch, jednocześnie ich fascynując.

Na początku XIII wieku kontakty z Dalekim Wschodem były sporadyczne i dlatego dość późno Europejczycy zorientowali się, że na odległych stepach narodziło się nowe niebezpieczeństwo: w XII wieku Temudżyn, zwany później Czyngis Chanem, rozpoczął podbój kolejnych terenów i zjednoczył mongolskie plemiona, które wkrótce stworzyły największe imperium, jakie znano w dziejach³. Na początku XIII wieku jego potomkowie wyruszyli jeszcze bardziej na zachód, w stronę niespodziewającej się ataku Europy. Najpierw, w 1237 roku, uderzyli na Bułgarów nadwołżańskich, potem na Ruś i Węgry, a przy okazji kilka tysięcy wojowników zaatakowało tereny polskie w 1241 roku, który to epizod naszej historii jest nam doskonale znany⁴.

Nikt w Europie nie spodziewał się ataku na taką skalę. Mongolski sposób walki przerażał, a pozorowane ucieczki wydawały się niezrozumiałe. Lęk przed „Tatarami” potęgowały też relacje jeńców i tych, którzy ocaleli na podbitych terenach. Opowiadano o ludożerczych zwyczajach najeźdźców i innych nieludzkich praktykach, co oczywiście jeszcze bardziej rozbudzało wyobraźnię Europejczyków na ich temat.

Co więcej, nikt do końca nie wiedział, skąd złowrodoży wojownicy przybyli oraz dlaczego zniknęli tak szybko i niespodziewanie, jak wcześniej się pojawili. Nie zdawano sobie sprawy ze sporów dynastycznych w imperium po śmierci Wielkiego Chana Ugdeja, który skłonił wojska do niespodziewanego odwrotu w 1242 roku⁵. Owe niespodziewane zniknięcie rozbudziło jedynie wyobraźnię zaatakowanych, przyczyniając się do stworzenia ludowej etymologii nazwy „Tatarzy”, wywodzącej pochodzenie najeźdźców z Tartaru, a więc z samych czeluści piekielnych. Nazwa ta odnosiła się w rzeczywistości do jednego z sąsiednich plemion, ale szybko została mylnie rozciągnięta na wszystkie ludy mongolskie i była powszechnie stosowana w piśmiennictwie średniowiecznym⁶.

Europa stanęła w obliczu problemu, którego rozwiązania nie umiała znaleźć w prosty sposób. Trudnością było już samo umiejscowienie „Tatarów” w uporządkowanej rzeczywistości

¹ J. Strzelczyk, *Od Lyonu do Mongolii. Poselstwa papieskie do Wielkiego Chana i relacje wysłanników* [w:] Benedykt Polak, *Z Europy do Azji przez Kazachstan (1245-1247)*, Warszawa 2008, Oficyna Olszynyka, s. 15.

² Tamże, s. 17-18.

³ J. Strzelczyk, *Stolica apostolska wobec problemu mongolskiego do połowy XIII wieku* [w:] J. Strzelczyk (red.), *Spotkanie dwóch światów. Stolica Apostolska a świat mongolski w połowie XIII wieku*, Poznań 1993, s. 34

⁴ J. Wyrozumski, *Historia Polski do roku 1505*, Warszawa 1985, s. 132.

⁵ J. Strzelczyk, *Stolica...* dz. cyt., s. 63.

⁶ A. Maury, *La Terre et l'Homme, ou Aperçu historique de géologie, de géographie et d'ethnologie générales, pour servir d'introduction à l'histoire universelle*, Paryż 1877, s. 453.

średniowiecza, przyporządkowanie ich do jakiejś znanej już wówczas kategorii. Bez tego nie można było poznać ich jako przeciwnika, ani w dalszej perspektywie ustalić szans na pokonanie ich w razie starcia. Walka z kimś, kogo nie potrafimy nawet nazwać, jest bowiem z góry skazana na niepowodzenie. Tym bardziej, jeśli w najeźdźcy widzimy jedynie potwory z otchłani piekielnych, będące „biczem bożym” za grzechy ludzkości. Mongołowie uciekali wszelkim racjonalnym próbom klasyfikacji podejmowanym przez średniowiecznych Europejczyków. Byli obcymi, których ówczesna Europa nie potrafiła zrozumieć ani tym bardziej zaakceptować, gdyż nie mieścili się w jej obrazie świata⁷.

Co więcej, duże znaczenie dla sposobu pojmowania na początku XIII wieku ludów mongolskich miał też fakt, że opozycja „my” - „obcy” była w średniowieczu kształtowana niejako automatycznie, jedynie na podstawie kryterium wyznawanej religii. Do zaliczenia w krąg „swoich” wystarczała zatem sama przynależność religijna do wiary chrześcijańskiej⁸.

Niektóre próby „oswojenia” Mongołów-Tatarów, podejmowane w pierwszej połowie XIII wieku, miały w związku z tym na celu wciągnięcie najeźdźców do kręgu chrześcijaństwa. Nikt nie wiedział do końca, jaką religię wyznają tajemnicze ludy, wobec tego łatwo było uznać, że świat wartości chrześcijańskich nie jest im zupełnie obcy. Widziano w nich zatem wojska mitycznego króla kapłana Jana czy legendarnego króla Dawida, którzy mieli być chrześcijańskimi monarchami na Dalekim Wschodzie⁹. Religię miał im przynieść sam apostoł Tomasz, który zgodnie z tradycją miał być misjonarzem w Indiach¹⁰. Taką interpretację wspierał również fakt, że pierwszymi, którzy zostali przez nich zaatakowani w Europie byli prawosławni, a więc heretycy wobec wiary katolickiej. Złudzenie co do katolicyzmu Mongołów zostało rozwiane jednak dość szybko, bo wraz z atakiem na dwa katolickie kraje: Polskę i Węgry¹¹. Tym samym znów stali się oni „obcymi”.

Wobec rosnącego zagrożenia z ich strony dla krajów chrześcijaństwa zachodniego, problemem mongolskich najazdów postanowił zająć się sam papież. Rozwiązanie kwestii tatarskiej zostało uczynione jednym z punktów obrad I soboru lyońskiego. Niezależnie od tego, Innocenty IV posłał również do Wielkiego Chana swoje cztery poselstwa: Jana di Piano Carpiniego, Ascelina z Lombardii, André de Longjumeau i Laurentego z Portugalii¹², które miały za zadanie podjąć próbę chrystianizacji mongolskich ludów, jak również dowiedzieć się o nich czegoś więcej¹³.

Nie znamy dokładnie przebiegu wszystkich misji, kilku szczegółów możemy się jednak dowiedzieć na podstawie relacji pozostawionych przez ich uczestników. Owocem jednego z tych poselstw, zorganizowanego pod kierownictwem Jana di Piano Carpiniego, które wyruszyło z Lyonu w 1245 roku i jako jedyne dotarło do celu misji – „Króla Tatarów”¹⁴, było spisanie aż trzech takich relacji – samego Jana di Piano Carpiniego, towarzyszącego mu naszego rodaka mnicha Benedykta, zwanego Polakiem, a także tajemniczego posła podpisującego się jako C. de Bridia.

Najciekawszym i niewątpliwie najistotniejszym z nich jest świadectwo Jana di Piano Carpiniego zatytułowane *Historia Mongołów*. Jest ono bowiem najdłuższe i zawiera najwięcej szczegółów, stanowiąc swoiste kompendium wiedzy na temat mongolskich plemion, jakie było osiągalne dla papieskiego posła. Relacja ta była stosunkowo popularna w średniowieczu, co sprawia, że warto przyjrzeć jej się bliżej, w celu przestudiowania, w jaki sposób mogła ona przyczynić się do ukształtowania innego obrazu Mongołów w Europie od tego, jaki dominował

⁷ J. Strzelczyk, *Stolica...* dz. cyt., s. 44.

⁸ Tamże, s. 43.

⁹ P.-V. Claverie, *L'apparition des Mongols sur la scène politique occidentale*, „Le Moyen Age”, 1999, Tome CV, s. 602-603.

¹⁰ M. Starowieyski (red.), *Apokryfy Starego Testamentu. Apostołowie tom I*, Kraków 2007, s. 694.

¹¹ J. Strzelczyk, *Stolica...* dz. cyt., s. 59.

¹² D. Sinor, *Un voyageur du treizième siècle: le Dominicain Julien de Hongrie*, „Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London”, 1952, Vol. 14, No. 3, s. 589.

¹³ B. Hamilton, *The latin empire and western contacts with Asia*, [w:] *Contacts and conflicts in Frankish Greece and the Aegian 1204-1453*, Nicolaos Chrissis, Mike Carr (red.), Farnham 2014, s. 48.

¹⁴ D. Sinor, dz. cyt., s. 589.

w pierwszej połowie wieku XIII. W tym celów w niniejszym opracowaniu przedstawiony zostanie pokrótce obraz cywilizacji mongolskiej wyłaniający się z tego dzieła.

Jan di Piano Carpini już na samym początku swej relacji¹⁵ rozwikłuje najbardziej nurtującą wówczas Europejczyków, a przede wszystkim papieża, który był pomysłodawcą misji, kwestię – tę dotyczącą mongolskiej religii. Dostrzega, że religia ta jest, podobnie jak chrześcijaństwo, monoteistyczna, choć Mongołowie składają też czasem ofiary bałwanom zrobionym z wojłoku i tkanin. Średniowieczny mnich podaje nawet imię owego jedyne boga, które miało brzmieć Itoga (r. 3, p. 10¹⁶).

Ponadto Jan di Piano Carpini dostrzega, że choć religia Mongołów nie wywodzi się z żadnej uczonej księgi, to na jej wyznawców nałożone są rozmaite zakazy i nakazy, które zapewne stworzyli oni sami lub ich przodkowie. Autor relacji przybliży je swoim czytelnikom, używając do ich opisu dobrze znanego średniowiecznym Europejczykom pojęcia grzechu. I tak grzechem według Mongołów jest dotykanie nożem ognia, używanie bicia i ostróg wobec konia i rozlewanie mleka na ziemię (r. 3, p. 7). Co ciekawe, papieski poseł podkreśla przy tym, że Mongołowie nie uważają w żadnej mierze za grzech zabijania ludzi i najeżdżania obcych krajów (r. 3, p. 8) (sic!). W relacji Carpiniego zaznaczono też, że choć ludy mongolskie nie mają pojęcia o piekle i niebie, to wierzą, że po swej śmierci udadzą się do jakiegoś innego świata (r. 3, p. 9). Tym samym Carpini tworzy dość spójny obraz mongolskich wierzeń, udowadniając, że nie są oni bezmyślnymi potworami, a ludźmi, którym udało się osiągnąć pewien stopień rozwoju cywilizacyjnego.

Najistotniejszym z punktu widzenia celu misji było jednak to, iż Jan di Piano Carpini w swej relacji całkowicie zdemitologizował Mongołów, czyniąc z nich zwykłych ludzi. Średniowieczny mnich nie uważa ich już za potwory z piekła rodem, zaś powszechną w Europie nazwę „Tartar” wywodzi po prostu od nazwy pewnej rzeki (r. 5, p. 2)¹⁷. Carpinini szczegółowo przedstawia również pochodzenie Mongołów i historię podbojów Czyngis-Chana, z którego to opisu wynika jasno, że ich dzieje nie mają w sobie niczego magicznego (r. 5, p. 4-21).

Jan di Piano Carpini dba również o to, by przedstawić Mongołów jako zwykłych ludzi: szczegółowo opisuje ich wygląd zewnętrzny, z którego to opisu wyraźnie wynika, że są oni po prostu osobami o całkowicie innej niż zachodnioeuropejska fizjonomii. Autor przypisuje im też typowo ludzkie cechy charakteru. Są wśród nich zarówno te pozytywne (u mężczyzn dostrzega posłuszeństwo, wzajemny szacunek i wytrzymałość – r. 4, p. 2, zaś u kobiet skromność i czystość – r. 4 p. 3), jak i negatywne (jak pogarda dla innych narodów, nieumiarkowanie w jedzeniu i picu i okrucieństwo wobec jeńców – r. 4, p. 6).

Ponadto, mnich częściowo obala teorię o ludożerczych zwyczajach Mongołów, wskazując, jednakże, że zdarza się im jeść ludzkie mięso, „gdy zachodzi konieczność”. Przytacza w tym miejscu historię mongolskich walk w Chinach, gdy podczas długotrwałych oblężeń zdarzało im się spożywać co dziesiątego człowieka, kiedy zmusił ich do tego głód (r. 4, p. 7).

Z punktu widzenia średniowiecznych Europejczyków, pragnących odeprzeć kolejne mongolskie ataki, najważniejszym elementem relacji Carpiniego były jednak szczegółowe opisy taktyki walki Mongołów i ich uzbrojenia. Papieski wysłannik stara się w nich dowieść, że azjatyckich najeźdźców da się pokonać w walce, jednak podkreśla, że chrześcijaństwo musi się w tym celu zjednoczyć (r. 8, p. 6). Udziela przy tym wielu porad praktycznych co do sposobu walki z Tatarami, zalecając użycie kusz i strzał z grotami z rozżarzonego metalu, które będą w stanie przebić ich zbroje. Zaznacza również, że taktyka pozorowanego odwrotu, która budziła

¹⁵ Dalsza część opracowania *Historii Mongołów* Jana di Piano Carpiniego zostanie oparta na tłumaczeniu Stefana Młodeckiego zawartym w: J. Strzelczyk (red.), *Spotkanie dwóch światów...dz. cyt.* Miejsca w tekście, w których znajdują się konkretne informacje zostaną zaznaczone w nawiasach według schematu (rozdział, punkt).

¹⁶ Cytaty z dzieła za tłumaczeniem Stefana Młodeckiego zawartym w: J. Strzelczyk (red.), *Spotkanie dwóch światów...dz. cyt.* Miejsca w tekście, w których znajdują się konkretne informacje zostaną zaznaczone w nawiasach według schematu (rozdział, punkt).

¹⁷ Należy podkreślić, że pomimo tych uwag etymologicznych nazwy „Tatarzy” i „Mongołowie” są przez Carpiniego stosowane zamiennie.

wcześniej taki przestrach w walczących z Mongołami Europejczykach, ma na celu jedynie zmylenie przeciwnika (r. 8, p. 7).

Interesującym jest, że Carpini w swej relacji dostrzega również elementy mongolskiej taktyki walki, na których europejskie wojska mogłyby się wzorować. Zaleca na przykład, by zachodni wodzowie przestali włączać się do bitew, jak miało to powszechnie miejsce w średniowieczu, a jedynie obserwowali wojsko i kierowali nim (r. 8, p. 8).

Na marginesie warto dodać, że relacja Jana di Piano Carpiniego, który stara się być niezwykle rzeczowy, nie jest całkowicie wolna od wpływów wcześniejszych legend o Tatarach. Już w samym prologu, autor stwierdza, że pisze, by ostrzec chrześcijan, tak, aby Tatarzy, napadając, nie zastali ich nieprzygotowanych „jak to zdarzyło się w innych okolicznościach, kiedy domagały się tego grzechy ludzi” (prolog), a więc odnosi się do koncepcji Tatarów jako bicia bożego. W dalszej części nawiązuje także do legend o kapłanie Janie, czyniąc z niego nieustraszonego przeciwnika Czyngis-Chana oraz tego, który miał pokonać mongolskie wojska w rozstrzygającej bitwie dzięki zastosowaniu miedzianych machin wojennych (r. 5, p. 12). Podbudowuje tym samym złudną nadzieję chrześcijan na istnienie gdzieś na Dalekim Wschodzie chrześcijańskiego państwa, które może przyjść im z pomocą w walce z najeźdźcami.

Kolejną relacją, która wiele miejsca poświęciła przybliżeniu cywilizacji mongolskiej mieszkańcom Europy, choć nie uczyniła z tego swojego głównego tematu, jest *Opisanie świata* Marco Polo. Dzieło to zostało spisane ponad pół wieku po relacji Jana di Piano Carpiniego, około roku 1298, ale opisywane wydarzenia miały miejsce po roku 1273, a więc jest to opis praktycznie tej samej co u mnicha rzeczywistości. Została ona jednak ujęta z nieco innej perspektywy, bowiem Marco Polo nie był już kościelnym wysłannikiem, a kupcem i podróżnikiem, który patrzył na świat w zupełnie inny sposób. Dalsza część opracowania podda analizie sposób, w jaki Marco Polo odnosił się do cywilizacji mongolskiej, co pozwoli na rozważenie, jaki był jego wkład w jej postrzeganie w Europie.

W *Opisaniu świata*¹⁸ pojawiają się opisy praktyk religijnych podobne do tych, o których mówi Carpini. Marco Polo twierdzi, że bóg Mongołów nazywa się Nacigay i stwierdza, że jest on bogiem jedynym (MP II, 69.2).

Opisuje także, w podobny zresztą jak Jan di Piano Carpini sposób, uzbrojenie i strategię walki mongolskich oddziałów, potwierdzając, iż są oni grupowani według systemu dziesiętnego (MP II, 69.50). Zauważa także, że udaje im się osiągnąć zwycięstwa w walce, gdyż nie wstydzą się uciec z pola walki, by potem móc wciągnąć przeciwników w zasadzkę (MP II, 69.72-76). Dostrzega też posłuszeństwo Mongołów wobec dowódców i ich wytrzymałość (MP II, 69.40, MP II, 69.26).

Marco Polo w swojej relacji wykracza, jednakże znacznie poza to, co było wcześniej przedmiotem dzieła Jana di Piano Carpiniego. Wynika to w dużej mierze z faktu, że kupiec ten, podróżując wraz z ojcem i stryjem w interesach po całej Azji, spędził wiele lat na dworze samego Wielkiego Chana i miał okazję dokładniej poznać mongolskie zwyczaje. Udał się on też do odleglejszych krain niż mnich, a zatem zobaczył większą część tatarskiego imperium. Zgodnie z tradycją i przekazem samego Marco Polo, miał on nawet pełnić przez jakiś czas funkcję posła Chana do oddalonych od stolicy prowincji (MP I, 15.18-25). Musiał zatem cieszyć się jego wielkim zaufaniem, a zarazem posiadać ogromną wiedzę o funkcjonowaniu państwa i jego mieszkańcach.

Marco Polo, utrwalając w swym dziele daleką azjatycką rzeczywistość, nie opisuje już czegoś całkowicie dla siebie obcego, jak czyni to Carpini, a dobrze poznaną cywilizację. Jego przekaz jest w związku z tym pozbawiony owego zdziwienia, które cechuje *Historię Mongołów*. Dzięki temu opisywana rzeczywistość staje się bliższa również dla czytelnika. Wenecjanin doszczętnie pozbawia Mongołów pierwotnej otoczki związanej ze strachem i nienawiścią - do tego stopnia, że w opisie ich świata często używa słowa „cud” (*merveille*) w odniesieniu do

¹⁸ Marco Polo, *Le devisement du monde*, red. Philippe Ménard, t. I, Genewa 2001, t. II, Genewa 2003. W dalszej części niniejszego opracowania przypisy do tego dzieła zostaną włączone w tekst główny poprzez zastosowanie skrótu MP w nawiasie, po którym nastąpi oznaczenie tomu, rozdziału i wersu według schematu: MP, X,Y.Z.

poszczególnych zjawisk i zwyczajów. Słowo to wprawdzie podkreśla pewną odmiennność opisywanej w dziele rzeczywistości, niemniej dla średniowiecznego czytelnika miało ono wydźwięk całkowicie pozytywny, a przede wszystkim w żadnej mierze nie nastawiało go wrogo do tego, co było przedmiotem opisu.

Imperium Wielkiego Chana Kubilaja nie jest już u Marco Polo dziką ani barbarzyńską krainą, gdzie pożera się ludzi „kiedy zajdzie taka potrzeba”, a doskonale zarządzanym państwem, posiadającym zdyscyplinowanych urzędników i świetnie wyszkoloną armię. Sam jego władca w niczym nie ustępuje europejskim monarchom: utrzymuje wspaniały, bogato zdobiony dwór, ma liczną służbę, jego ludzie noszą przetykane złotem ubrania (MP II, 69.16-22), pije kobyłe mleko, tak jakby było to wino (MP II, 69.14-15)¹⁹, zaś w wolnych chwilach oddaje się ulubionej rozrywce wszystkich panów, czyli polowaniu (choć oczywiście poluje na zwierzęta nieco bardziej egzotyczne).

Marco Polo stara się również w swojej relacji jak najlepiej przybliżyć swoim czytelnikom mongolską cywilizację. Ciekawym jest, że, podobnie jak czynił to wcześniej Jan di Piano Carpini, wenecki kupiec używa do opisów elementów pochodzących z azjatyckiej rzeczywistości, terminologii służącej standardowo nazywaniu zjawisk całkowicie europejskich. Należy przy tym podkreślić, że Wenecjanin czyni to znacznie częściej niż mnich, bardzo często stosując ten zabieg do opisu tych elementów dalekowschodniego świata, których nie opisano jeszcze w żadnym europejskim języku²⁰.

Ta terminologia najczęściej jest używana, kiedy autor próbuje przybliżyć swoim czytelnikom nieznaną im wiarę. I tak praktycznie w każdej religii Marco Polo poszukuje odpowiedników mnichów (*mousier*), kościołów (*eglyse*), jak również opactw (*abbaie*). Przyczyną zastosowania tego właśnie zabiegu jest zapewne fakt, że skomplikowane systemy religijne Dalekiego Wschodu, tak inne od chrześcijaństwa, musiały być szczególnie trudne do opisanego, co widać już w dziele Carpiniego, który próbuje ułatwić sobie zadanie, wprowadzając kategorię „grzechu”.

Również dla opisanego sposobu zorganizowania społeczeństwa w imperium Chana, Marco Polo używa pojęć pochodzących z rzeczywistości feudalnej Europy Zachodniej: prowincjami zarządzają zatem królowie (*roi*), zaś każdy z bogatych i szlacheckich panów zasłużył na miano barona (*baron*). Ciekawym jest, że u Carpiniego w podobnych opisach możemy się spotkać z zastosowaniem słowa „cesarz” (r. 8, p. 1).

Tym samym Marco Polo odmalowuje przed swoimi czytelnikami pełną wizję mongolskiego świata, który być może jest inny od naszego, ale mimo wszystko posiada on z nim pewne cechy wspólne, które możemy dostrzec poprzez świetnie rozbudowany system punktów odniesienia.

Podsumowując powyższe rozważania należy dostrzec, że zabiegi autorów poprzedzających Marco Polo i Jana di Piano Carpiniego, którzy próbowali rozbudowywać mity, nie sprawdziły się, a jedynie doprowadziły do wzmożenia wśród Europejczyków strachu i obaw. Natomiast jednak, dzieła analizowane w niniejszym opracowaniu, poprzez przyporządkowanie tajemniczych elementów obcej rzeczywistości nie do legend, a do dobrze znanych nam już zjawisk sprawiły, że owa rzeczywistość nie była już obca. Wydaje się też, że to właśnie użycie rozmaitych porównań i przenoszenie na grunt azjatycki pojęć zaczerpniętych z języków europejskich, pozwoliło na oswojenie przez trzynastowiecznych Europejczyków obcej, tatarskiej rzeczywistości.

W związku z tym, to właśnie dzięki takim dziełom jak *Historia Mongołów* Jana di Piano Carpiniego i *Opisanie świata* Marco Polo, cywilizacja mongolska przestała być dla Europejczyków przerażająca i nieznana, stając się fascynującym światem wartym poznania. Sami Mongołowie zaś, dzięki dziełu mnicha, z potworów stali się zwykłymi ludźmi, których

¹⁹ Zapewne Marco Polo opisuje w tym miejscu praktykę picia przez Mongołów sfermentowanego mleka.

²⁰ A. Bańczyk, *Świat tak niezwykły, że aż słów brakuje – czyli o roli rzeczowników służących do przedstawienia innej rzeczywistości w Opisanii świata Marco Polo* [w:] *Częstochowskie rozważania o literaturze, historii i fantastyce*, E. Lasota (red.), Częstochowa 2017, s. 71.

zwyczaje są ciekawe i których z całą pewnością można pokonać w walce. Dzięki zaś Marco Polo zmienili się w przedstawicieli prężnie rozwijającej się cywilizacji, która bez wątpliwości może konkurować z europejską. Można nawet za G. Matoré powtórzyć, że *Opisanie świata* doprowadziło do obalenia większości mitów odnoszących się do Mongołów, zastępując je całkowicie nowym mitem – mitem imperium Wielkiego Chana²¹.

Bibliografia

- Bańczyk A., *Świat tak niezwykły, że aż słów brakuje – czyli o roli rzeczowników służących do przedstawienia innej rzeczywistości w Opisaniu świata Marco Polo* [w:] *Częstochowskie rozważania o literaturze, historii i fantastyce*, E. Lasota (red.), Częstochowa 2017.
- Carpini Jan di Piano, *Historia Mongołów*, [w:] *Spotkanie dwóch światów. Stolica Apostolska a świat mongolski w połowie XIII wieku*, J. Strzelczyk (red.), Poznań 1993.
- Claverie P.-V., *L'apparition des Mongols sur la scène politique occidentale*, „Le Moyen Age”, 1999, Tome CV.
- Faucon J.-C., *La représentation de l'animal par Marco Polo*, „Mediévales”, rocznik 1997.
- Gasché R., *Inventions of difference: on Jacques Derrida*, Cambridge, Londyn 1995.
- Hamilton B., *The latin empire and western contacts with Asia*, [w:] *Contacts and conflicts in Frankish Greece and the Aegan 1204-1453*, Nicolaos Chrissis, Mike Carr (red.), Farnham 2014.
- Lecouteux C., *Les Cynocéphales. Etude d'une tradition tétralogique de l'Antiquité au XIIIe s.*, „Cahiers de civilisation médiévale”, nr 94, 1981.
- Marco Polo, *Le devisement du monde. Tome I*, Genewa 2001.
- Marco Polo, *Le devisement du monde. Tome II*, Genewa 2003.
- Matoré G., *Le vocabulaire et la société médiévale*, Paris 1985, s. 166.
- Maury A., *La Terre et l'Homme, ou Aperçu historique de géologie, de géographie et d'ethnologie générales, pour servir d'introduction à l'histoire universelle*, Paryż 1877.
- Sinor D., *Un voyageur du treizième siècle: le Dominicain Julien de Hongrie*, „Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London”, 1952, Vol. 14, n. 3.
- Starowieyski M. (red.), *Apokryfy Starego Testamentu. Apostołowie tom I*, Kraków 2007.
- Strzelczyk J., *Stolica apostolska wobec problemu mongolskiego do połowy XIII wieku* [w:] J. Strzelczyk (red.), *Spotkanie dwóch światów. Stolica Apostolska a świat mongolski w połowie XIII wieku*, Poznań 1993.
- Strzelczyk J., *Od Lyonu do Mongolii. Poselstwa papieskie do Wielkiego Chana i relacje wysłanników* [w:] Benedykt Polak, *Z Europy do Azji przez Kazachstan (1245-1247)*, Warszawa 2008.
- Wyrozumski J., *Historia Polski do roku 1505*, Warszawa 1985.

²¹ G. Matoré, *Le vocabulaire et la société médiévale*, Paris 1985, s. 166.

Kobiety w ogniu: *jauhar sati*, miłosny *jihad* i radżpucka tożsamość. Kontrowersje wokół *Padmaavat* Sanjaya Leeli Bhansaliego. Komentarz.

Słowa kluczowe: Bollywood, Padmaavat, film, komentarz, polityka

Keywords: Bollywood, Padmaavat, film, commentary, politics

Abstrakt: Autor w prezentowanym artykule podejmuje próbę przedstawienia komentarza licznych kontrowersji dotyczących filmu historycznego Sanjaya Leeli Bhansaliego *Padmaavat*. W artykule autor postara się przedstawić fabułę oryginalnego poematu epickiego *Padmavat* i porównać go do jego filmowej wersji. Ponadto, autor będzie starał się przedstawić genezę kontrowersji dotyczących filmu i przedstawi je w kontekście radżpuckiej społeczności, jej kultury i kodu honorowego. Autor postara się również przedstawić możliwe wyjaśnienie dla proponowanego zakazu projekcji filmu i wykaże powiązanie między problemami filmu a indyjską prawicową polityką.

Women on Fire: *jauhar sati*, love *jihad* and Rajput identity. The controversies surrounding Sanjay Leela Bhansali's *Padmaavat*. A commentary.

Abstract: The author of this article endeavors to present a brief commentary on the numerous controversies surrounding Sanjay Leela Bhansali's historic epic *Padmaavat*. In the article, the author will attempt to outline plot of the original epic poem *Padmavat* and compare it with its cinematic version. Furthermore, the author will strive to present the genesis of the controversies surrounding the film and will present them in the context of the Rajput community and its culture and code of honour. The author will also attempt to provide a possible explanation for the proposed ban on the film and will establish a connection between the issues with the film and the Indian right-wing politics.

Listopad 2017 roku. Świat obiega informacja, że bollywoodzkiej aktorce Deepice Padukone przydzielona została policyjna ochrona w związku z groźbami na jej życie¹. Radżpucka organizacja Shri Rajput Karni Sena ogłosiła, że jej członkowie zamierzają odciąć aktorce nos². A wszystko za sprawą najnowszego filmu z udziałem bollywoodzkiej gwiazdy, epickiego *Padmavati* wizjonerskiego, indyjskiego reżysera Sanjaya Leeli Bhansaliego. Kilka miesięcy wcześniej, w trakcie kręcenia, sam reżyser został napadnięty na planie³. Wszystko z powodu wymyślonej historii, która przez lata obrosła taką legendą, że stała się mitem i podłożem znacznej części radżpuckiej tożsamości.

Kontrowersja wokół *Padmavati* – filmu później przemianowanego na *Padmaavat*, w celu zdystansowania się od możliwych skojarzeń – jest niejako kulminacją kilku wątków przeplatających się w historii Indii. Z jednej strony stoją Radżputowie, ze swoim silnie zakorzenionym poczuciem dumy. Z drugiej – stosunek ludzi we współczesnych Indiach do muzułmanów. W połączeniu dało to konflikt, który zaciekał media z całego świata i który, ostatecznie, otarł się nawet o indyjski Sąd Najwyższy. Ale od początku.

Marzenie jednego reżysera i historia jednej królowej

Sanjay Leela Bhansali to jeden z najlepszych, żyjących, indyjskich reżyserów. Międzynarodową sławę zyskał dzięki produkcji z 2002 roku, *Devdas*, adaptacji powieści Sharata Chandry Chattopadhyaya o tym samym tytule. *Devdas* Bhansaliego był wyświetlany w Cannes i nominowany do Oscara; dzięki temu renoma Bhansaliego, jako autora bogatych i zapierających dech w piersiach, przepięknych wizualnie filmów, została ugruntowana. Nic więc dziwnego, że Bhansaliemu zamarzyła się *Padmavati*.

W 2008 roku reżyser pracował w Paryżu przy inscenizacji *Padmâvatî*, opery napisanej przez francuskiego kompozytora Alberta Roussela⁴. Pełna rozmachu historia radżpuckiej królowej, z prawdziwym wydarzeniem historycznym w tle, oparta jest na XVI-wiecznym poemacie epickim *Padmavat* autorstwa sufickiego pisarza Malika Muhammada Jayasiego. Jest to historia cejlońskiej księżniczki Padmavati, która jest najpiękniejszą kobietą na świecie. Usłyszawszy o jej urodzie, król Chittauru Ratansen postanawia udać się do królestwa Syngalezu, aby zobaczyć księżniczkę. Po kilku próbach zdobycia jej serca, Ratansen i Padmavati zostają sobie poślubieni i powracają razem do Chittauru. O urodzie nowej królowej dowiaduje się jednak sułtan delijski Alaaddin Childzi, który postanawia zdobyć ją dla siebie. Sułtan najeżdża Chittaur, porywa króla Ratansena i udaje mu się ujrzeć odbicie Padmavati w lustrze. Ratansen ostatecznie zostaje odbity z rąk sułtana przez swoich doradców, ale radość jego i jego żony nie trwa długo; wkrótce po powrocie do Chittaur Ratansen pojedynkuje się z królem pobliskiego Kumbhalu o honor Padmavati, w czasie, którego to pojedynku zostaje zabity. Padmavati popełnia *sati* na stosie pogrzebowym swojego męża, a pozostałe kobiety Chittauru popełniają *jauhar*.

Sati to hinduistyczna praktyka pogrzebowa zgodnie z którą wdowa dokonuje samospalenia na stosie pogrzebowym męża, wraz z jego zwłokami. Teoretycznie jest to dobrowolny rytuał, który miał zapewnić cnotliwość i lojalność żony wobec męża. Rytuał ten był

¹ H. K. Singh, *Deepika Padukone Gets Special Security After Threats Over Padmavati*, 2017, <https://www.ndtv.com/india-news/padmavati-controversy-fringe-group-karni-sena-threatens-to-cut-off-deepika-padukone-nose-1776238>, dostęp: 30 maja 2018.

² R. Valecha, *'Padmavati': Rajput Karni Sena threatens to chop off Deepika Padukone's nose*, 2017, <https://timesofindia.indiatimes.com/entertainment/hindi/bollywood/news/padmavati-rajput-karni-sena-threatens-to-chop-off-deepika-padukone-nose/articleshow/61671361.cms>, dostęp: 30 maja 2018.

³ TNN, *Sanjay Leela Bhansali assault: 'Padmavati' actors Deepika Padukone, Ranveer Singh and Shahid Kapoor break their silence*, 2017, <https://timesofindia.indiatimes.com/entertainment/hindi/bollywood/news/sanjay-leela-bhansali-assault-padmavati-deepika-padukone-breaks-her-silence/articleshow/56832864.cms>, dostęp: 30 maja 2018.

⁴ L. Walker, *Padmavati, Théâtre du Châtelet, Paris*, 2008, <https://www.independent.co.uk/arts-entertainment/classical/reviews/padmavati-th-acircetre-du-chacircetelet-paris-800173.html>, dostęp: 30 maja 2018.

wielokrotnie zakazywany w historii Indii, między innymi przez cesarzy z dynastii Mogołów – Humajuna, Akbara i Aurangzeba⁵. Zakazany również został przez brytyjski rząd kolonialny w 1829 roku, a w 1987 roku rząd Indii wydał Commission of Sati (Prevention) Act. Nowelizacja kolonialnej legislacji zainspirowana została historią 18-letniej Roop Kanwar, która w 1987 roku popełniła *sati* we wsi Deorala w Radżastanie. Nowa ustawa – poza samą praktyką *sati* – zabrania także gloryfikacji tejże praktyki, a w tym urządzania miejsc kultu w miejscach samospalenia, urządzania procesji, prowadzenia zbiórek pieniędzy i kampanii w celu uczczenia pamięci osób, które popełniły *sati*⁶. Jednak *satipuja* – czyli tradycja czczenia *sati* – jest głęboko zakorzeniona w indyjskich tradycjach, w szczególności wśród Radżputów. Korzenie tradycji *sati* sięgają historii legendarnej Rani Sati, radżpuckiej kobiety, która żyła pomiędzy XIII a XVII wiekiem i dokonała samospalenia na stosie pogrzebowym swego męża. Za swoje poświęcenie Rani Sati czczona jest w Indiach jako bogini.

W Indiach istnieje wiele miejsc kultu związanych z kobietami, które popełniły *sati*. Równie wiele jest odniesień w literaturze do *jauhar* – również formy samospalenia kobiet, jednak w tym wypadku masowego i niezwiązanego ze śmiercią męża. *Jauhar* popełniany był przez radżpuckie kobiety najczęściej w sytuacjach oblężenia fortu, w celu niewpadnięcia w ręce muzułmańskich wojowników. Poemat *Padmavati* zawiera zarówno *sati* – popełniony przez Padmavati – jak i *jauhar*, którego dokonały wszystkie pozostałe kobiety z Chittauru, w strachu przed armią Alauddina.

W konkluzji opowieści o Padmavati sułtan delijski przybywa na miejsce, ale zdobywa jedynie pusty fort, a nie najpiękniejszą kobietę świata. W ten sposób historię oblężenia twierdzy Chittaur w 1303 roku przedstawił ponad dwieście lat później Jayasi. Z całego poematu to właśnie oblężenie jest niezaprzeczalnie faktem historycznym⁷. Opinie na temat *jauhar* są podzielone: historyk Kishori Saran Lal uważa, że drugim, prawdziwym historycznie faktem jest właśnie samospalenie się kobiet, jednak Banarsi Prasad Saksena nie zgadza się z tym poglądem podnosząc, że współcześni sułtanowi Childziemu kronikarze nie wspominają o *jauharze* w Chittaurze⁸.

Historia Padmavati – jak i sama postać najpiękniejszej księżniczki, która stała się najwierniejszą królową – została w całości wymyślona przez autora poematu. O królowej Padmavati nie wspomina w ogóle Amir Khusrau, pisarz okresu i dworzanin Alauddina Childzi. Historyk Aditya Mukherjee stwierdził, że historia Padmavati nadużywa zarówno historii, jak i fikcji i że nie ma żadnego historycznego dowodu na prawdziwość podania o Padmavati, tym samym jest ona w całości wymysłem poety⁹. Jednak ten wymysł poety został przez Radżputów przyjęty za niezaprzeczalny element ich historii i przyczynił się do tego, że Alauddin Childzi – władca, który zapisał się w historii jako zdolny administrator i człowiek, który powstrzymał najazd Mongołów – jest pamiętany jedynie jako niespełniony kochanek, którego pożądanie i obsesja na punkcie żony innego mężczyzny doprowadziły do upadku królestwa.

Radżpucka дума i zmyślona historia

"Radżputowie" to termin bardzo szeroki i kiepsko zdefiniowany. W najbardziej ogólnym znaczeniu odnosi się on do wszystkich ludzi wywodzących się z terenów historycznej

⁵ M. Daruwala, *Central Sati Act - An analysis*, 1988, <http://www.pucl.org/from-archives/Gender/sati.htm>, dostęp: 30 maja 2018.

⁶ A. Hardgrove, *Sati Worship and Marwari Public Identity in India* 1999, "The Journal of Asian Studies", t. 58, nr 3, s. 723.

⁷ K. S. Lal, *History of the Khaljis (1290-1320)*, Allahabad 1950, s. 130.

⁸ B. P. Saksena, *The Khaljis: Alauddin Khalji [w:] A Comprehensive History of India: The Delhi Sultanat (A.D. 1206-1526)*, M. Habib, K. A. Nizami (red.), Delhi 1993, s. 368.

⁹ Z. Saberlin, *Bollywood film Padmavati faces protests from Karni Sena*, 2017, <https://www.aljazeera.com/news/2017/11/bollywood-film-padmavati-faces-protests-karni-sena-171114114842351.html>, dostęp: 30 maja 2018.

Radżputany i pochodzących od klanów wojowników. Radżputowie odegrali w historii subkontynentu indyjskiego ważną rolę – liczne księstwa radżpuckie stały bowiem na drodze całkowitego opanowania Indii przez muzułmanów. Wierność swojemu klanowi i królowi była ważniejsza niż lojalność wobec Radżputów jako większej grupy, co powodowało, że księstwa radżpuckie często występowały przeciwko sobie – co z kolei było przeszkodą w stworzeniu zjednoczonego radżpuckiego imperium, które mogłoby równać się imperium Mogołów¹⁰. Kilka cech jednak łączyło wszystkie radżpuckie księstwa i królestwa: lojalność wobec swojego klanu, lojalność wobec swojej religii i lojalność wobec swoich tradycji.

Historia Padmavati w idealny sposób ujmuje wszystkie te elementy składowe radżpuckiej dumy. Przekazywana jako fragment radżpuckiej historii, używana była do demonizowania muzułmańskich imperiów z indyjskiej historii. Padmavati reprezentuje wszystkie najlepsze cechy radżputów: jest wierna swemu mężowi i jego królestwu aż do śmierci. Woli umrzeć niż oddać się innemu mężczyźnie i z radością popełnia tradycyjne *sati*. Jako pobożna hinduistka nakłania inne kobiety z Chittauru, by spaliły się nim będą mogły schwytać je muzułmańscy żołnierze sułtana.

Ten element samospalenia się kobiet stanowi jedną ze współcześnie najbardziej kontrowersyjnych części poematu. Niezaprzeczalnie *sati* popełnione przez Padmavati na stosie pogrzebowym Ratansena jest przedstawione jako akt piękna i poświęcenia, który utwierdza tylko ich złączenie w miłości¹¹. Poemat przedstawia Padmavati jako zarówno wyidealizowaną królową radżpuckiego króla, która wiernie utrzymuje honor swego domu, jak i postać niemalże boską – w szczególności, że w Radżastanie miejsca, gdzie *jauhar* został kiedyś popełniony, uznawane są za miejsca święte¹².

Film *Padmaavat* podchodzi do materiału źródłowego bardzo luźno. W napisach początkowych zaznacza, że jest jedynie adaptacją poematu i że nie ma na celu obrażenia żadnych grup społecznych ani kultur. Ponadto, jak stwierdzono w filmie, w żaden sposób nie wspiera on ani nie zachęca do rytuału *sati* ani żadnych podobnych praktyk. To właśnie ta luźność adaptacji – jak i potencjalny brak szacunku dla królowej Padmavati – były przyczyną protestów, ataków na obsadę i petycji, które pojawiły się przed premierą.

Co jest nie tak z *Padmaavat*?

Film Bhansaliego zmienia w historii poematu sporo. Można już na samym początku zadać sobie pytanie: czy ma to jakieś znaczenie, skoro cała historia jest tak czy inaczej zmyślona? Odpowiedź krótka brzmi: tak. Odpowiedź długa? Również tak, gdyż dla Radżputów w Indiach ta historia przedstawia wszystkie cechy, które tworzą radżpucką tożsamość.

Jedną z wprowadzonych przez Bhansaliego zmian jest całkowite usunięcie z historii króla Kumbhalu. Ratansen – w filmie zwany Ratanem Singhiem – zostaje zabity w pojedynku z Alauddinem. Drugą poważną zmianą jest powierzenie samej Padmavati o wiele bardziej proaktywnej roli; w filmie Bhansaliego jego heroina nie jest już jedynie wierną żoną czekającą na powrót męża. Padmavati Bhansaliego opracowuje plan odbicia Ratansena z rąk sułtana i to ona udaje się do Delhi, by ten plan wcielić w życie. Ponadto, Padmavati nie popełnia tutaj *sati*, płonąć na stosie męża. Jej filmowa wersja zachęca wszystkie pozostałe w forcie Chittaur kobiety do podążenia za nią w płomienie, to ona organizuje i przewodzi wielkiemu *jauhar*, którego mimowolnym świadkiem zostaje sam Alauddin. Zmiany wprowadzone przez Bhansaliego ukazują królową Padmavati jako niezwykle bystrą i dzielną kobietę, odważną i lojalną, która była w stanie przechytryć samego sułtana nie raz, a dwa razy. Bhansali wynosi

¹⁰ P. Barua, *The State at War in South Asia*, Lincoln 2005, s. 25.

¹¹ T. de Bruijn, *Ruby in the Dust: Poetry and History in Padmāvat by the South Asian Sufi Poet Muḥammad Jāyāsī*, Leiden 2012, s. 231.

¹² Tamże, s. 231.

Padmavati na piedestał, którego nie zaznała w oryginalnym poemacie. Co więc jest z nią nie tak?

Główny problem, jaki Shri Rajput Karni Sena widziała w filmie jeszcze przed jego oficjalną premierą, polegał na znieważeniu radżpuckiej dumy poprzez obrazę królowej Padmavati. Pomimo zapewnień reżysera i producentów, że nic takiego w filmie się nie pojawia, członkowie Karni Sena twierdzili, że film zawiera scenę snu, w którym Alauddinowi udaje się zdobyć Padmavati. Innymi słowy – że ideał radżpuckiej królowej oddaje się muzułmańskiemu sułtanowi. Film takiej sceny oczywiście nie zawiera – co też producenci udowodnili poprzez pokazy przedpremierowe – a jedyny moment, w którym Alauddin widzi chociaż kawałek twarzy Padmavati, to opisana również w poemacie scena, w której Alauddin dostrzega jej odbicie w lustrze. Nie powstrzymało to jednak członków Karni Sena przed dalszymi protestami ani członków prawicowej Bharatiya Janata Party oraz radżastańskiego oddziału Narodowego Kongresu Indii przed wezwaniem do zakazania projekcji filmu¹³. Aż cztery stany – Gudżarat, Radżastan, Madhya Pradesh i Haryana – zakazały w 2017 roku projekcji filmu. Zakaz ten został zaskarżony do sądu, gdzie – po przejściu przez wszystkie instancje – trafił ostatecznie do Sądu Najwyższego. Indyjski Sąd Najwyższy już raz wypowiedział się w kwestii *Padmaavat*, kiedy zablokował petycję o uniemożliwienie międzynarodowej premiery filmu¹⁴; następnie unieważnił decyzję czterech stanów o zakazie projekcji¹⁵, powołując się na wolność słowa i wypowiedzi.

Co jest bardzo ciekawe to fakt, że kontrowersje związane z *Padmaavat* mają miejsce dokładnie w dziesięć lat po premierze innego, równie kontrowersyjnego, filmu. *Jodhaa Akbar* Ashutosha Gowarikera również spotkał się z protestem radżpuckich środowisk, twierdzących, że film wypacza radżpucką historię poprzez przedstawienie radżpuckiej księżniczki Jodhabai jako żony cesarza Akbara¹⁶. Choć historia odnotowuje liczne małżeństwa między członkami mogolskiej rodziny królewskiej i radżpuckimi księżniczkami, przedstawienie takiego małżeństwa na ekranie – i na dodatek przedstawienie go jako małżeństwa szczęśliwego, opartego na miłości i wzajemnym szacunku – zostało przez Radżputów uznane za obrażę. Radżpuckie powiedzenie mówi, że dla mężczyzny ważne są tylko trzy rzeczy: jego kobieta, jego miecz i jego koń. W tej właśnie kolejności. Insynuacja, że prawdziwa radżpucka księżniczka mogłaby wziąć ślub z muzułmańskim władcą i być z nim szczęśliwa godzi więc w radżpuckie poczucie tożsamości, zbudowane na długiej historii opierania się radżpuckich królestw imperialnym zapędom Mogołów.

Prawdziwy problem, jaki pojawił się zarówno w *Jodhaa Akbar*, jak i w *Padmaavat*, to przedstawienie związku – lub obawa przed przedstawieniem związku – hinduistki z muzułmaninem. W *Jodhaa Akbar* radżpucka hinduistka zostaje żoną muzułmańskiego cesarza (i nie ma znaczenia fakt, że Akbar był czempionem sekularyzmu i tolerancji religijnej; jego osobiste wyznanie jest problemem). W *Padmaavat* muzułmański sułtan pożąda radżpuckiej królowej. Obydwie te narracje wpisują się w rozprzestrzeniającą się w Indiach paranoję związaną z miłosnym *jihadem*.

Miłosny *jihad* jest to rozpowszechniana przez skrajnie prawicowe ugrupowania idea, że istnieje konspiracja muzułmanów płci męskiej, mająca na celu omamienie hinduistek miłosnymi obietnicami i przekonanie ich do przejścia na islam¹⁷. Walka z miłosnym *jihadem*

¹³ A. Sharma, *BJP & Congress on the same page on Padmavati*, 2017, <https://economictimes.indiatimes.com/news/politics-and-nation/bjp-congress-on-the-same-page-on-padmavati/articleshow/61716928.cms>, dostęp: 30 maja 2018.

¹⁴ S. Biswas, *Padmavati: India's Supreme Court rejects bid to block Bollywood epic*, 2017, <http://www.bbc.com/news/world-asia-india-42150412>, dostęp: 30 maja 2018.

¹⁵ S. Biswas, *Padmavat: Controversial film cleared by India's top court*, 2018, <http://www.bbc.com/news/world-asia-india-42732022>, dostęp: 30 maja 2018.

¹⁶ S. Ghosh, *Before Padmavati, there was Jodhaa Bai: Why Rajput pride could excuse Gowariker but not Bhansali*, 2017, <https://www.indiatoday.in/movies/standpoint/story/padmavati-controversy-jodhaa-sanjay-leela-bhansali-rajput-pride-1088111-2017-11-16>, dostęp: 30 maja 2018.

¹⁷ C. Gupta, *Hindu Women, Muslim Men: Love Jihad and Conversions* 2009, "Economic & Political Weekly", t. 44, nr 51, s. 13.

jest jednym z głównych haseł Bharatiya Janata Party. W 2014 roku odnieśli oni znaczące zwycięstwo w wyborach parlamentarnych i obecny premier Indii, Narendra Modi, wywodzi się właśnie z tej partii. Dojście Modiego do władzy na skrzydłach dwóch haseł – walki z kryzysem ekonomicznym i przeciwstawianiu się ugłaskiwaniu mniejszości – doprowadziło do uaktywnienia się indyjskich nacjonalistów i zaognienia i tak kruchych stosunków między hinduistami a muzułmanami¹⁸. W wywiadzie z 2014 roku członek BJP powiedział, że po dojściu jego partii do władzy, jednym z ich celów będzie zakazanie małżeństw między wyznawcami różnych religii¹⁹. Taki zakaz na razie wprowadzony nie został, ale sytuacja mieszanych par jest trudna. Pod koniec maja 2018 roku indyjskie, a za nimi brytyjskie, media podały, że policjant z Uttarakhandu odważnie stanął w obronie młodego muzułmanina, który został zaatakowany, gdy odprowadzał swoją dziewczynę na modlitwę do hinduistycznej świątyni²⁰. Takich ataków jest wiele, choć informacje o tylko nielicznych przedostają się do mediów międzynarodowych. We wrześniu 2017 szokował filmik nakręcony w Aligarh, na którym Sangeeta Varshney, lokalna polityk i członkini partii rządzącej, policzkuje młodą dziewczynę wyłącznie za to, że ta siedziała w kawiarni z muzułmaninem. W udzielonym później wywiadzie Varshney stwierdziła, że jako hinduistka i jako matka miała boskie przyzwolenie na zaatakowanie dziewczyny²¹. W kwestii małżeństw mieszanych wypowiadają się nawet sądy; sąd w Kerali w maju 2017 roku unieważnił małżeństwo hinduistki i muzułmanina, twierdząc, że 24-latka została przymuszona do małżeństwa i zmiany religii. Apelacja została wniesiona do Sądu Najwyższego, który 8 marca 2018 roku unieważnił decyzję sądu w Kerali²².

Konkluzja

Film *Padmaavat* wzbudził wiele kontrowersji. Atakowany był za wymysłone przewinienia, a jego reżyser do upadłego powtarzał, że jest to tylko luźna adaptacja fikcyjnej historii, że nie można go oskarżać o historyczne przekłamanie czegoś, co nigdy nie miało miejsca. Ostatecznie okazało się, że film w żaden sposób nie narusza godności ani czci fikcyjnej królowej Padmavati ani realnych Radźputów. Co najwyżej można go oskarżyć o nieprzychylnie przedstawienie Alauddina Childzi – władcy bądź nie bądź uznawanego za nienajgorszego. Jednak w wizji Bhansaliego – rewelacyjnie zagrany przez Ranveera Singha – Alauddin jest po prostu barbarzyńcą, pozbawionym skrupułów i honoru, knującym na każdym kroku. Tak samo, jak Radźputowie protestowali w obronie honoru Padmavati, tak indyjscy muzułmanie poczuli się obrażeni przedstawieniem Alauddina²³. W Malezji projekcje filmu zostały zakazane ze względu na negatywne przedstawienie muzułmańskiego władcy²⁴. W pewien sposób Alauddin z *Padmaavat* idealnie wpisuje się w indyjski trend demonizowania muzułmańskich mężczyzn.

Nie można jednak ukryć, że *Padmaavat* jest filmem spektakularnym. Przepięknie wykonany, z cudowną muzyką i kostiumami. A kontrowersje tylko mu pomogły w

¹⁸ A. Sethi, 'Love jihad' in India and one man's quest to prevent it, 2015, <https://www.theguardian.com/world/2015/jan/29/love-jihad-india-one-man-quest-prevent-it>, dostęp: 30 maja 2018.

¹⁹ N. Dixit, 'Love jihad': War on romance in India, 2014, <https://www.aljazeera.com/indepth/features/2014/10/jihad-war-romance-india-20141014923212607.html>, dostęp: 30 maja 2018.

²⁰ S. Biswas, India police officer abused online for saving Muslim man from mob, 2018, <https://www.bbc.com/news/world-asia-india-44289957>, dostęp: 30 maja 2018.

²¹ The Economist, Inviding the bedroom, "The Economist" 2017, nr z 30 września, s. 27-28.

²² D. Mahapatra, Hadiya's marriage valid, can live with husband: SC, 2018, <https://timesofindia.indiatimes.com/india/hadiyas-marriage-valid-can-live-with-husband-sc/articleshow/63225015.cms>, dostęp: 29 czerwca 2018.

²³ B. Naqvi, Why 'Padmaavat' bothers me as an Indian Muslim, 2018, <https://gulfnews.com/opinion/thinkers/why-padmaavat-bothers-me-as-an-indian-muslim-1.2164257>, dostęp: 30 maja 2018.

²⁴ IANS, Sanjay Leela Bhansali's Padmaavat banned in Malaysia, 2018, <http://indianexpress.com/article/entertainment/bollywood/padmaavat-release-banned-malaysia-padmaavat-padmaavat-5044045/>, dostęp: 30 maja 2018.

komercyjnym sukcesie. W dniu premiery we Wrocławiu sala kinowa wypełniona była po brzegi. A sam film już został jednym z najbardziej kasowych bollywoodzkich filmów wszech czasów²⁵.

Bibliografia

- Barua P., *The State at War in South Asia*, Lincoln 2005.
- Biswas S., *India police officer abused online for saving Muslim man from mob*, 2018, <https://www.bbc.com/news/world-asia-india-44289957/>, dostęp: 30 maja 2018.
- Biswas S., *Padmavat: Controversial film cleared by India's top court*, 2018, <http://www.bbc.com/news/world-asia-india-42732022/>, dostęp: 30 maja 2018.
- Biswas S., *Padmavati: India's Supreme Court rejects bid to block Bollywood epic*, 2017, <http://www.bbc.com/news/world-asia-india-42150412/>, dostęp: 30 maja 2018.
- de Bruijn T., *Ruby in the Dust: Poetry and History in Padmāvat by the South Asian Sufi Poet Muḥammad Jāyasī*, Leiden 2012.
- Daruwala M., *Central Sati Act - An analysis*, 1988, <http://www.pucl.org/from-archives/Gender/sati.htm/>, dostęp: 30 maja 2018.
- Dixit N., *'Love jihad': War on romance in India*, 2014, <https://www.aljazeera.com/indepth/features/2014/10/jihad-war-romance-india-20141014923212607.html/>, dostęp: 30 maja 2018.
- Express Web Desk, *Padmaavat box office collection: Sanjay Leela Bhansali film mints Rs 525 crore worldwide*, 2018, <http://indianexpress.com/article/entertainment/bollywood/box-office-collection/padmaavat-box-office-collection-5069970/>, dostęp: 30 maja 2018.
- Ghosh S., *Before Padmavati, there was Jodhaa Bai: Why Rajput pride could excuse Gowariker but not Bhansali*, 2017, <https://www.indiatoday.in/movies/standpoint/story/padmavati-controversy-jodhaa-sanjay-leela-bhansali-rajput-pride-1088111-2017-11-16/>, dostęp: 30 maja 2018.
- Gupta C., *Hindu Women, Muslim Men: Love Jihad and Conversions* 2009, "Economic & Political Weekly", t. 44, nr 51.
- Hardgrove A., *Sati Worship and Marwari Public Identity in India* 1999, "The Journal of Asian Studies", t. 58, nr 3.
- IANS, *Sanjay Leela Bhansali's Padmaavat banned in Malaysia*, 2018, <http://indianexpress.com/article/entertainment/bollywood/padmaavat-release-banned-malaysia-padmavati-5044045/>, dostęp: 30 maja 2018.
- Lal K. S., *History of the Khaljis (1290-1320)*, Allahabad 1950.
- Mahapatra D., *Hadiya's marriage valid, can live with husband: SC*, 2018, <https://timesofindia.indiatimes.com/india/hadiyas-marriage-valid-can-live-with-husband-sc/articleshow/63225015.cms/>, dostęp: 30 maja 2018.
- Merivirta R., *Historical Film and Hindu-Muslim Relations in Post-Hindutva India: The Case of Jodhaa Akbar* 2016, "Quarterly Review of Film and Video", t. 33, nr 5.
- Naqvi B., *Why 'Padmaavat' bothers me as an Indian Muslim*, 2018, <https://gulfnnews.com/opinion/thinkers/why-padmaavat-bothers-me-as-an-indian-muslim-1.2164257/>, /, dostęp: 30 maja 2018.
- Saberin Z., *Bollywood film Padmavati faces protests from Karni Sena*, 2017, <https://www.aljazeera.com/news/2017/11/bollywood-film-padmavati-faces-protests-karni-sena-171114114842351.html/>, dostęp: 30 maja 2018.
- Saksena B. P., *The Khaljis: Alauddin Khalji [w:] A Comprehensive History of India: The Delhi Sultanat (A.D. 1206-1526)*, M. Habib, K. A. Nizami (red.), Delhi 1993.

²⁵ Express Web Desk, *Padmaavat box office collection: Sanjay Leela Bhansali film mints Rs 525 crore worldwide*, 2018, <http://indianexpress.com/article/entertainment/bollywood/box-office-collection/padmaavat-box-office-collection-5069970/>, dostęp: 30 maja 2018.

- Sethi A., *'Love jihad' in India and one man's quest to prevent it*, 2015, <https://www.theguardian.com/world/2015/jan/29/love-jihad-india-one-man-quest-prevent-it/>, dostęp: 30 maja 2018.
- Sharma A., *BJP & Congress on the same page on Padmavati*, 2017, <https://economictimes.indiatimes.com/news/politics-and-nation/bjp-congress-on-the-same-page-on-padmavati/articleshow/61716928.cms/>, dostęp: 30 maja 2018.
- Singh H. K., *Deepika Padukone Gets Special Security After Threats Over Padmavati*, 2017, <https://www.ndtv.com/india-news/padmavati-controversy-fringe-group-karni-sena-threatens-to-cut-off-deepika-padukones-nose-1776238/>, dostęp: 30 maja 2018.
- Sreenivasan R., *The Many Lives of a Rajput Queen: Heroic Past in India C. 1500-1900*, Seattle 2007.
- The Economist, *Inviding the bedroom*, "The Economist", 2017, nr z 30 września.
- TNN, *Sanjay Leela Bhansali assault: 'Padmavati' actors Deepika Padukone, Ranveer Singh and Shahid Kapoor break their silence*, 2017, <https://timesofindia.indiatimes.com/entertainment/hindi/bollywood/news/sanjay-leela-bhansali-assault-padmavati-deepika-padukone-breaks-her-silence/articleshow/56832864.cms/>, dostęp: 30 maja 2018.
- Valecha R., *'Padmavati': Rajput Karni Sena threatens to chop off Deepika Padukone's nose*, 2017, <https://timesofindia.indiatimes.com/entertainment/hindi/bollywood/news/padmavati-rajput-karni-sena-threatens-to-chop-off-deepika-padukones-nose/articleshow/61671361.cms/>, dostęp: 30 maja 2018.
- Walker L., *Padmavati, Théâtre du Châtelet, Paris*, 2008, <https://www.independent.co.uk/arts-entertainment/classical/reviews/padmavati-th-theatre-du-chatelet-paris-800173.html/>, dostęp: 30 maja 2018.

Konflikt zachodnich i wschodnich wizji praw człowieka

Słowa kluczowe: prawa człowieka, azjatyckie wartości, cywilizacja, Zachód, Wschód

Keywords: human rights, Asian values, civilisation, the West, the East

Abstrakt: Artykuł dotyczy teoretycznego i praktycznego wymiaru niezgodności między zachodnią i wschodnią filozofią praw człowieka. Choć prawa człowieka kodyfikowane przez ONZ w zamierzeniu są prawami powszechnymi, nie są interpretowane jednakowo. Ameryka Północna i Europa przykładają wagę do innych kategorii co Federacja Rosyjska, a także Azja Wschodnia i inne kraje dawnego „Trzeciego Świata”. Jest to także powodem wzajemnej krytyki przez przedstawicieli tych różniących się od siebie regionów świata. Artykuł opisuje tę krytykę, jej genezę, najważniejsze różnice między wizjami praw, a także sposoby przewyciężenia podziałów, stwierdzając, że również kształt tych ostatnich zależy od kultury, którą się reprezentuje.

The conflict of the Western and Eastern visions of human rights

Abstract: The article refers to theoretical and practical dimension of discrepancies between the Western and Eastern approaches to the human rights. Although the human rights, codified by the UN are meant to be universal, they are not identically interpreted. North America and Europe underline other aspects than the Russian Federation and East Asia along with the rest of the former “Third World” states. This causes mutual criticism from people who belong to those differing regions of the World. The paper describes that criticism, its roots, the most important differences between those visions and also the ways to overcome them. The author notices that the shape of those ways also depends on the culture which the advocates of new ideas belong to.

Wstęp – wielość cywilizacji

Prawa człowieka – *buzzword* odmieniany przez wszystkie przypadki w mediach, deklaracjach, orzeczeniach i rezolucjach. Jako kategoria szersza, nadrzędna wobec prawa stanowionego i w odróżnieniu od niego dotycząca relacji wertykalnych, a więc jednostki z państwem¹ może być ważnym dialektycznie narzędziem ochrony słabszych przed władzą – Lewiatanem². Przed państwem, którego system prawny nawet w demokracji podlega ryzyku przeobrażenia się w dyktaturę większości, biurokratyczną machinę, mającą za zadanie zunifikować myślenie i ograniczyć różnice wynikające z bycia członkiem mniejszości (narodowych, etnicznych czy po prostu priorytetyzujących inne wartości niż narzucony, państwowy dyskurs).

Prawa człowieka mogą być uznane za wartość największą, której elementy i „ducha” musi zawierać prawo stanowione w każdym państwie. Wyrazem istnienia praw człowieka jako czegoś więcej niż szeregu zakazów i nakazów jest także działalność instytucji o charakterze regulacyjnym oraz kluczowe zasady funkcjonowania demokratycznego ustroju oparte na trójpodziale władzy i wzajemnym równoważeniu się i kontroli. Monteskiuszowskie oddzielenie sądownictwa, legislatury i władzy wykonawczej ma w założeniu równoważyć nierówność jednostki wobec biurokracji³. Jeśli taki system nie został wprowadzony, bądź mimo jego istnienia dochodzi do instytucjonalnych nadużyć, można usłyszeć o apelach, rezolucjach, a nawet sankcjach, mających w założeniu spowodować, że niepokorna władza zacznie postępować zgodnie z przyjętą powszechnie kulturą i prawem międzynarodowym, i będzie istnieć dla jednostki, a nie vice versa.

Mimo to prawa człowieka, nawet jeśli pełnią funkcje prawa międzynarodowego (przykładowo skodyfikowane w ramach Międzynarodowych Paktów Praw Człowieka) nie mają obecnie charakteru uniwersalnych, nie są „Konstytucją dla świata” a egzekwujące je w ramach interwencji humanitarnych państwa zachodnie nie są „policją świata”, wbrew swojemu samookreśleniu⁴.

Powód opisywanego stanu rzeczy jest łatwo zauważalny – świat nie jest monolitem. Po upadku ZSRR demokracja w zachodnim, stylu i liberalizm polityczno-gospodarczy wydawały się triumfować (na pewno pożądane były w Europie Środkowej, o czym świadczy transformacja ustrojowa m. in. Polski, Czech, Rumunii i państw bałtyckich). Postulowany przez liberałów „koniec historii” nie miał jednak miejsca, a zamach terrorystyczny na nowojorskie World Trade Center unaoczniał zachodniej opinii publicznej, że krwawe konflikty nie były domeną wyłącznie poprzedniego stulecia.

To właśnie w XX wieku powstały kluczowe dla niniejszych rozważań teorie. Podział świata na cywilizacje (definiowane jako największe jednostki kulturowe, obejmujące zwykle co najmniej kilka krajów, choć nie zawsze), uwypuklający różnice kulturowe, językowe i religijne może być narzędziem tłumaczącym niechęć „Wschodu” świata do zachodniego sposobu rozumienia praw człowieka. Słynny teoretyk cywilizacji, Samuel Huntington, obok świata Zachodu wyróżnił też cywilizację chińską, japońską, hinduistyczną, islamską, prawosławną i latynoamerykańską⁵. Świat zachodni i jego reguły nie mogą być jedyne na świecie ani w sensie ilościowym, ani jakościowym, tym bardziej, że Huntington w swej pracy podkreślał, że inne cywilizacje nie zamierzają się dostosowywać do Zachodu, pragną modernizacji, ale na własnych warunkach, modernizacja nie oznacza dla nich westernizacji grożącej utratą własnej kultury⁶.

¹ M. Nowicki, *Co to są prawa człowieka?*, Helsińska Fundacja Praw Człowieka, <https://goo.gl/mRwPMg>, s. 2, dostęp: 28.02.2018.

² J. M. Buchanan, *The Limits of Liberty: Between Anarchy and Leviathan*, Indianapolis 1997, <https://goo.gl/JDmeV4>, akapit 7.1.31, dostęp: 28.02.2018.

³ Tamże, akapit 7.1.34.

⁴ M. Hasan, *Should the US be the world's policeman?*, Al Jazeera News, <https://goo.gl/UqqDwV>, dostęp: 28.02.2018.

⁵ S. Huntington, *Zderzenie cywilizacji*, Warszawa 2000, s. 54 i nn.

⁶ Tamże, s. 115.

Alfred Toynbee z kolei zakładał nadrzędną pozycję cywilizacji zachodniej wobec „uzależnionego od niej” Wschodu (wyróżniał w jego ramach cywilizację rosyjską, muzułmańską, islamską i dalekowschodnią⁷), należy jednak pamiętać, że znaczną część swoich prac pisał w całkowicie odmiennej rzeczywistości politycznej niż Huntington, głównie przed drugą wojną światową. Później Toynbee uściślił te poglądy, twierdząc, że przewaga Zachodu zdążyła wywrzeć znaczny wpływ na cały świat, unifikując go technologicznie i naukowo, ale obecnie słabnie, ponieważ większość ludzkości nie przyswoiła zasad obowiązujących w cywilizacji zachodniej, a szczyt możliwości Zachodu miał miejsce w latach 1683 do 1917, od obrony Wiednia przed najazdem tureckim do Rewolucji Październikowej, po której Zachód szybko zaczął tracić swoją polityczną, ekonomiczną i wojskową dominację⁸.

Podane przykłady każą zastanowić się nad rolą Zachodu w dzisiejszym świecie. Jeśli istnieje wielość konkurencyjnych i odmiennych sposobów życia, filozofii i dróg rozwoju to czy może dotyczyć to także praw człowieka, mających w założeniu charakter uniwersalny? Uniwersalny system ochrony praw człowieka powstał w Organizacji Narodów Zjednoczonych, wobec tego politycznie i prawnie powinien dotyczyć wszystkich krajów członkowskich ONZ, a tak nie jest. W kontekście różnic kulturowych może pojawiać się też refleksja czy uprawnione jest hierarchizowanie cywilizacji, wartościowanie poszczególnych systemów prawnych tak jak dokonał tego słynny propagator teorii cywilizacji na gruncie polskim, Feliks Koneczny (który również pisał przed wojną). Koneczny wprowadził model cywilizacji opartej na *quincunksie* tj. zbiorze abstrakcyjnych elementów powiązanych z duchowym (dobro i prawda) oraz materialnym aspektem istnienia (zdrowie, dobrobyt), a także łączącym je pięknie⁹. Przyznając, że osiągnięcie ideału, a więc wszystkich elementów moralnych przez daną cywilizację jest niezmiernie rzadkie i trudne, sporo miejsca Koneczny poświęcał na krytykę etyki cywilizacji niezachodnich, orientalnych¹⁰.

Celem artykułu jest nakreślenie różnic między filozofiami praw człowieka „zachodnią” i „orientalną” (wschodnią), ich genezy, a także najważniejszych punktów zapalnych, które są powodem krytyki teorii i praktyki wysuwanej przez filozofów, prawników i polityków reprezentujących odmienne stanowiska doktrynalne, oparte także na ich pochodzeniu z innych części świata. Dla nakreślenia szerszego kontekstu do „orientalnej” filozofii praw człowieka autor zalicza nie tylko Daleki Wschód, ale także obszar arabski oraz Rosję, ponieważ w elementach ich systemów prawnych i mentalności można wskazać znaczne różnice z zachodnim pojęciem praw człowieka opartym na wolności jednostki. W końcowej części pracy zostaną przedstawione rozwiązania mające na celu dopasowanie do siebie wydawałoby się nieprzystających filozofii i złagodzenie konfliktu między cywilizacjami oraz ich systemami praw człowieka. Za pomocą analizy dyskursu opartej na metodzie komparatystycznej będzie można w założeniu dostrzec jak znaczny jest rozdźwięk między kluczowymi dla istnienia danych regionów filozofiami praw człowieka.

Najważniejsze różnice między zachodnią i wschodnią filozofią praw człowieka

Mimo iż przyjmuje się, że to epoka Oświecenia miała największy wpływ na rozwój nauki o prawach człowieka¹¹, nie zaistniała ona jednak w próżni. Już w feudalnej, monarchicznej Europie władcy mieli określone obowiązki wobec swoich poddanych, szczególnie szlachty, która nie tylko posiadała polityczny wpływ na decyzje królewskie poprzez instytucje takie jak Wielka Rada i zgromadzenia wasali w Anglii czy sejmiki ziemskie w

⁷ M. Kowalik, *Arnold J. Toynbee. Zagrożenia i perspektywy Zachodu*, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska Lublin – Polonia” 2002, t. 27, nr 4, s. 71.

⁸ A. Toynbee, *A Study of History volume 12 – Reconsiderations*, London 1964, s. 527-528.

⁹ F. Koneczny, *O wielości cywilizacji*, Warszawa 2002, s. 161.

¹⁰ Tamże, s. 162-163.

¹¹ M. Nowicki, dz. cyt., s. 1.

Polsce, będące zaczątkami parlamentaryzmu, ale też potrafiła wyegzekwować dla siebie znaczne przywileje, ograniczając władzę króla.

Należy jednak pamiętać o wąskim zakresie osobowym wyżej wspomnianych praw, które mimo szerokiego ograniczenia władzy królewskiej nie spełniały warunku powszechności. Dotyczyły arystokracji, możnych, warstw szlacheckie urodzonych, których liczebność nie przekraczała w Polsce przedrozbiorowej 8% populacji¹².

Oświecenie nadało pęd rozważaniom o prawach człowieka, ponieważ to właśnie człowiek jako podmiot został wyróżniony w filozofii epoki. To wtedy Jan Jakub Rousseau tworzył podwaliny pod swoją teorię umowy społecznej dającej prymat suwerenności ludu. W epoce tej żył także Monteskiusz, twórca koncepcji trójpodziału władzy. Obaj przyczynili się do ukonstytuowania kształtu systemów politycznych istniejących we współczesnych republikach demokratycznych.

XVIII wiek to także czas wielkich rewolucji, francuskiej i amerykańskiej. Ta druga zapoczątkowała szczególnie, anglosaski model relacji władzy ze społeczeństwem, w którym to człowiek, wyborca, wyznacza granice władzy państwa, może ono robić tylko to, co jest dozwolone, jednocześnie jednostka może robić wszystko, co nie jest zabronione¹³. Tak minimalny udział państwa do dzisiaj widać w Konstytucji Stanów Zjednoczonych, niezwykle krótkiej i od ponad dwustu lat uzupełnianej tylko o kolejne poprawki.

Na tym tle oparta na znaczeniu wspólnotowości wschodnia, konfucjańska filozofia praw jawi się całkowicie odmiennie. Konfucjanizm to harmoniczny rozwój zbiorowości i współpraca między jednostkami, dla których ważniejsza ma być opieka roztaczana nad nimi przez władzę niż ich prawa indywidualne. Państwa Dalekiego Wschodu takie jak Singapur, Chiny, Malezja i Indonezja postulują przyznawanie priorytetu powyższym wartościom również współcześnie, co zadeklarowały m. in. w 1993 r. podczas konferencji ONZ w Bangkoku¹⁴.

Poza konfucjanizmem większą wartość wspólnocie niż jednostce przyznaje także komunizm obecny w Chińskiej Republice Ludowej oraz euroazjatyzm w Federacji Rosyjskiej. Tam tożsamość jednostki zależna jest od jej przynależności do ogółu, to całkowicie odmienny sposób pojmowania ludzkiej godności niż w Stanach Zjednoczonych czy Europie Zachodniej.

Kolejną kontrowersyjną kwestią jest relacja praw i obowiązków mających dotyczyć jednostki. Kultury niezachodnie akcentują fakt, że jednostka przede wszystkim powinna posiadać zobowiązania wobec swojego państwa i władzy. Uwydatniona zostaje problematyka granic praw, których nieostra definicja może wywoływać niechęć przed nieograniczonym rozszerzaniem wolności ludzkiej i podejrzwania jednostki o roszczeniowość. To jedna z przyczyn, dla których Wschód preferuje dyskurs obowiązku, zadań i ról ludzkich. Można je wyznaczyć łatwiej niż prawa i wolności¹⁵.

Inny powód można znaleźć w kulturach konserwatywnych o tradycyjnym szacunku do władzy, szczególnie w Rosji. W rosyjskim przekonaniu ideałem nie są rewolucje przeciw władzy ani domaganie się egzekwowania swoich praw. Patrymonialne relacje społeczne Federacji oparte są na podporządkowaniu się i pokornym znoszeniu tego, co przynosi los, ponieważ to cierpienie w milczeniu jest gwarancją wytrwania¹⁶. Również Aleksander Sołżenicyn, duchowy ojciec rosyjskiego nacjonalizmu we współczesnej Rosji, znany w Polsce głównie jako krytyk komunizmu i autor „Archipelagu Gułag”, przedkładał obowiązki człowieka nad jego prawa. Twierdził, że podczas gdy prawa człowieka pomagają rozmywać odpowiedzialność i godzą w poczucie sprawiedliwości, nacisk na obowiązki sprzyja dyscyplinie i samoograniczeniu narodu¹⁷.

¹² A. Zajączkowski, *Szlachta polska. Kultura i struktura*, Warszawa 1993, s. 10.

¹³ M. Nowicki, dz. cyt., s. 5, por. W. Osiatyński, *Prawa człowieka i ich granice*, Kraków 2011, s. 29.

¹⁴ M. Kosmala-Kozłowska, *Dialog Zachód – Azja Wschodnia w dziedzinie praw człowieka. Wizje i praktyka*. Toruń 2013, s. 65.

¹⁵ K. Przybyszewski, *Uniwersalność praw człowieka pod ostrzałem krytyki*, [w:] *Prawa człowieka. Wybrane zagadnienia i problemy*, L. Koba, W. Wacławczyk (red.), Warszawa 2009, s. 40.

¹⁶ J. Faryno, *Mnogostradalnyj* [w:] *Mentalność rosyjska*, A. de Lazari (red.), Katowice 1995, s. 52.

¹⁷ M. Soska, *Za świętą Rus'. Współczesny nacjonalizm rosyjski – zarys ideologii*, Warszawa 2009, s. 122.

Szybki rozwój gospodarczy tzw. „azjatyckich tygrysów” w drugiej połowie XX wieku, konstituuje ekonomiczny wymiar debaty o prawach człowieka. Podczas wspomnianej konferencji w Bangkoku znaczenie „azjatyckich wartości” szczególnie podkreślał Lee-Kuan Yew, były premier Singapuru i twórca autorytarnego kapitalizmu w tym kraju – dowodu, że demokratyzacja nie zawsze idzie w parze z modernizacją, dekolonizacją i rozwojem gospodarczym¹⁸. W modelu singapurskim, ale także południowokoreańskim czy chińskim skuteczne wdrażanie polityk gospodarczych i wzmacnianie instytucji państwowych towarzyszyło usuwaniu opozycji i tłumieniu społeczeństwa obywatelskiego. Dlatego też państwa te nie chcą wdrażać międzynarodowych standardów praw człowieka bez refleksji i uwzględnienia własnej natury. Warto się zastanowić czy w obliczu wyboru *a la carte* elementów pasujących do lokalnej kultury można jeszcze mówić o „standardach”, czy nie nastąpi tu zanegowanie definicji pojęcia i stworzenie konglomeratu pryncypiów, które będą oznaczały coś innego niż prawa człowieka w rozumieniu Paktów i Komitetu Praw Człowieka ONZ.

Jeszcze innym punktem spornym porównywanych filozofii jest, wynikający z różnic umiejscowieniu akcentów, nacisk na inne elementy praw człowieka. Zachód skupia się na jednostce oraz jej prawach, ale wybór tych ostatnich także nie jest przypadkowy, jako że szczególna waga przykładana jest do praw obywatelskich i politycznych. Prawa socjalne w neoliberalnym dyskursie nie mają takiego priorytetu ze względu na przekonanie o wolności jednostki do samodzielnego kierowania swoim losem i pomnażania majątku. Z pewnymi wyjątkami takimi jak rooseveltofskie New Deal czy skandynawskie państwo opiekuńcze, kraje bogatego zachodu nie czynią z pomocy społecznej czy ekonomicznego keynesizmu głównego filaru swojej polityki wewnętrznej. Inaczej wygląda to w rozwijających się, postkolonialnych państwach w Afryce i opartych na dobru wspólnoty krajach Azji. Ze względu na fakt, iż zdecydowana większość ludności tych krajów potrzebowała pomocy, rządy musiały ją im zapewnić¹⁹. Nasuwa to refleksję o priorytetach myślenia w krajach Wschodu – trudno budować społeczeństwo obywatelskie w sytuacji, gdy jego członkowie głodują, co potwierdza słuszność hierarchii potrzeb – najbardziej podstawowe są te służące przetrwaniu²⁰.

Praktyczny wymiar konfliktu wartości

Uniwersalność koncepcji praw człowieka mimo ich wielkiego znaczenia dla Organizacji Narodów Zjednoczonych, będącej filarem prawa międzynarodowego jest poddawana w wątpliwość. Krytyce, obok kryteriów legitymizacji i spójności, poddaje się także ich kulturową niejednoznaczność²¹. To właśnie fakt, że w różnych kulturach, cywilizacjach i regionach świata prawa człowieka oznaczają coś innego jest zagadnieniem, które do dzisiaj zastanawia i niepokoi prawników, polityków i aktywistów. Co więcej konflikty na tym tle zaczęły ujawniać się niemal od początku istnienia współczesnego pojęcia praw człowieka.

Po klęsce Ligi Narodów, niemogącej zrównoważyć partykularnych interesów mocarstw i traumie II Wojny Światowej, słuszny był zamysł utworzenia uniwersalnej organizacji skupiającej państwa w celu przeciwdziałania przyszłym konfliktom. Jak zauważył amerykański

¹⁸ T. Bailey, *How Singapore married dictatorship with a market economy*, „World Finance”, <https://goo.gl/4DGYsN>, dostęp: 10.03.2018.

¹⁹ W. Osiatyński, dz. cyt., s. 266.

²⁰ Co ciekawe, współczesna piramida potrzeb Abrahama Masłowa jest krytykowana właśnie ze względu na jej zachodniocentryzm, który za potrzebę ludzką najwyższego rzędu uznaje samorealizację, nie uwzględniając wielkiego znaczenia potrzeby akceptacji przez wspólnotę, która ma miejsce w państwach Orientu. Por. G. Hofstede, *The Cultural Relativity of the Quality of Life Concept*, „The Academy of Management Review” 1984, t. 9, nr. 3, s. 394.

²¹ K. Przybyszewski, dz. cyt., s. 31 i nn.

senator Henry Cabot Lodge, „ONZ nie służy temu by zaprowadzić was do nieba. Istnieje po to, żebyście uniknęli piekła”²².

Organizacja Narodów Zjednoczonych w przeciwieństwie do Ligi Narodów tworzona była przez mocarstwa, również wrogie sobie, takie jak Stany Zjednoczone i Związek Radziecki. Skupiała państwa należące do różnych kultur i religii. Niemal wszystkie przyjęły w 1948 roku Powszechną Deklarację Praw Człowieka, kluczowy dokument, tworzący podstawy dzisiejszego systemu ochrony praw człowieka. Żadne nie sprzeciwiło się deklaracji, jednak osiem wstrzymało się od głosu, między innymi ZSRR i kraje satelickie w tym Polska (twierdząc, że w dokumencie nie ma wzmianki o walce z faszyzmem i lekceważy się prawa ekonomiczne), RPA, chcąc chronić swój system apartheidu i Arabia Saudyjska, uważając deklarację za niezgodną z prawem szariatu (nie zgodziły się z nią inne kraje muzułmańskie, które podpisały Deklarację).

Mimo wizerunkowego sukcesu, jakim było niemal powszechne przyjęcie tak ważnego porozumienia dotyczącego praw człowieka, w wymiarze praktycznym nie zmieniło się wiele. Deklaracja, zgodnie ze swoim określeniem, nie zawiera ustaleń dających się ściśle egzekwować. Nie jest wiążącym elementem prawa międzynarodowego, a tak szerokie jej przyjęcie mogło wynikać z faktu, że poza deklaracjami kraje sygnatariusze nie były do niczego zobowiązane. Deklaracja pełna jest zwrotów o „staraniach” i „dążeniach”, a także elementów z różnych filozofii i obszarów, które przemawiały do odmiennych grup społecznych z całego świata²³. Jednocześnie jej kompromisowość była pewnym krokiem wstecz wobec choćby systemu ochrony praw człowieka w Lidze Narodów ze względu na mniejszą wagę praw mniejszości i brak instytucji skargi indywidualnej.

Niemniej jednak, najsilniejsze kraje mogły być członkami ONZ właśnie dzięki kompromisom, mimo że żaden nie realizował w pełni praw człowieka – Francja i Wielka Brytania niosły za sobą trudne, kolonialne brzemie, Związek Radziecki walczył z wolnością słowa, a w Stanach Zjednoczonych obowiązywała ówczesnie segregacja rasowa. Z podobnych powodów utworzenie *wiążącego* systemu ochrony praw człowieka było trudniejsze i zajęło niemal 20 lat – w 1966 roku przyjęto Międzynarodowy Pakt Praw Obywatelskich i Politycznych oraz Pakt Praw Gospodarczych, Socjalnych i Kulturalnych. Pakty te zobowiązują sygnatariuszy do składania raportów z ich realizacji co pięć lat, a także wprowadzają protokoły fakultatywne dodatkowo wzmacniające ochronę praw człowieka. Są to m. in. protokół umożliwiający wnoszenie skargi indywidualnej czy zniesienie kary śmierci²⁴. Zrozumiałe jest w tym kontekście, że konieczność przestrzegania tego typu praw wiąże się już z większymi kontrowersjami. Przykładowo Stany Zjednoczone ratyfikowały Pakt Praw Politycznych i Obywatelskich dopiero w 1992 roku, a Chiny nie zrobiły tego w ogóle. Pierwszy protokół fakultatywny przyjęty został przez niewiele ponad połowę państw członkowskich, a drugi protokół przez mniej niż połowę (85)²⁵. Jeszcze mniej podmiotów, głównie z Europy Zachodniej i Ameryki Południowej rozpoznał pierwszy protokół fakultatywny Paktu Praw Gospodarczych, Socjalnych i Kulturalnych. Daje on możliwość wnoszenia skargi indywidualnej na nieprzestrzeganie przez dany kraj np. prawa do pracy, edukacji czy godnego życia. Protokół został przyjęty przez ONZ dopiero w 2008 r., co pokazuje, jak trudno wciąż uznać wyżej wymienione prawa za element standardu ochrony praw człowieka.

Od strony prawno-traktatowej, dobrze widać nieprzystawalność odmiennych filozofii praw człowieka, jednak szczególnie zagłębienie się w konkretne powody wzajemnej krytyki przedstawicieli różnych poglądów, ukazuje ogrom różnic i trudne do przezwyciężenia podziały.

²² T. M. Nichols, *Eve of destruction: The coming age of Preventive War*, University of Pennsylvania Press 2008, s. 120.

²³ W. Osiatyński, dz. cyt., s. 54.

²⁴ *Protokół fakultatywny do Międzynarodowego paktu praw obywatelskich i politycznych, uchwalony przez Zgromadzenie Ogólne Narodów Zjednoczonych w dniu 16 grudnia 1966 r. w Nowym Jorku*, <https://goo.gl/rJ4Dff>; *Drugi protokół fakultatywny do Międzynarodowego Paktu Praw Obywatelskich i Politycznych w sprawie zniesienia kary śmierci, przyjęty w Nowym Jorku dnia 15 grudnia 1989 r.*, <https://goo.gl/VBYjsQ>, dostęp: 20.03.2018.

²⁵ „Parties to the Second Optional Protocol to the International Covenant on Civil and Political Rights, aiming at the abolition of the death penalty”, United Nations Treaty Collection, <https://goo.gl/edjyJe>, dostęp: 11.03.2018.

Szeroko pojęty Wschód krytykował kolonializm i imperializm co najmniej od czasu konferencji w Bandungu w 1955 r. (Mimo nominalnego niezaangażowania państw tzw. Trzeciego Świata, dużą rolę odgrywał wśród nich Związek Radziecki). Po upadku systemu kolonialnego i załamaniu się dwubiegunowego świata, Zachód a szczególnie Stany Zjednoczone były krytykowane jeszcze silniej, jako „światowy policjant” próbujący wprowadzać „imperializm praw człowieka” – narzucając wszystkim państwom swoją własną ich wizję, opartą na wolności jednostki²⁶. Jeszcze większą hipokryzję zarzucono Zachodowi po bombardowaniach Serbii w 1999 r. i wkroczeniu sił NATO do Iraku w 2003 r. Żadna z tych operacji nie została autoryzowana przez Radę Bezpieczeństwa ONZ. Większość aspektów działań Zachodu znajduje pole do krytyki. M. in. w Afryce jest to kolonializm²⁷, w Azji narzucaniu jednej wizji praw człowieka czy neoliberalnemu lekceważeniu praw socjalnych i rodziny przeciwstawia się „azjatyckie wartości”, a kwestie związane ze światowym bezpieczeństwem i łamanie przez Zachód praw człowieka, których wprowadzeniem się chlubi (np. w Abu Ghraib, gdzie torturowano więźniów) są krytykowane najmocniej przez Rosję. Po przemówieniu Władimira Putina na Konferencji Bezpieczeństwa w Monachium w 2007 r., w którym oskarżył Stany Zjednoczone o destabilizację stosunków międzynarodowych i pogardę dla prawa²⁸, dziennikarz Edward Lucas określił zaistniałą sytuację „nową zimną wojną”²⁹.

Słowa Putina wpisują się w autorski, rosyjski prąd intelektualny, jakim jest euroazjatyzm. To istniejąca już od ponad stu lat ideologia podkreślająca ideową i historyczną odmienność Rosji zarówno od Wschodu jak i Zachodu. Niemniej Wschód jako nośnik wartości kolektywnych, a także siły ducha i pewnego mistycyzmu, jest według Euroazjatów potrzebny i obecny w rosyjskiej tożsamości dzięki tatarskim podbojom, która były według nich zjawiskiem pozytywnie wpływającym na rozwój rosyjskiego narodu³⁰. Jednocześnie bardzo mocno krytykowany jest Zachód, właściwie wszyscy najsłynniejsi Euroazjaci uważali go za egzemplifikację szkodliwych dla Rosji cech, bez względu na to czy chodziło tu o geopolityczną rywalizację z atlantyzmem u Aleksandra Dugina³¹, niepokój o stworzenie „chimery pasożytującego etnosu” u Lwa Gumilowa³² czy niechęć wobec inteligenckiego racjonalizmu, liberalizmu i ateizmu, jako cechom obcym kulturze rosyjskiej u Aleksandra Sołżenicyna³³.

Równolegle to właśnie wartości cenione szczególnie w Azji i innych niezachodnich regionach są najmocniej krytykowane przez obrońców praw człowieka. Brak racjonalizmu, ograniczanie praw politycznych i wolności jednostki, ignorowanie potrzeb pojedynczego człowieka kosztem ogółu czy też skupienie władzy w rękach autorytarnych przywódców. Wskazuje się przykłady ludobójstw popełnianych w Afryce i Azji, a także pewną „niedorosłość” całych kultur do współczesnej (zachodniej) filozofii praw człowieka, szczególnie w przypadku tzw. twardego uniwersalizmu³⁴.

Tacy autorytarni przywódcy jak Władimir Putin, Baszar al-Asad, Rodrigo Duterte czy Muammar Kaddafi przedstawiani są jako wrogowie wolności i krwawi despoci, a polemiki analizujące działania dyktatorów w kontekście teorii racjonalnego wyboru i politycznego realizmu są kontestowane. Podkreśla się emocjonalność i irracjonalność działań przywódców³⁵. W uproszczeniu można dostrzec tu konflikt dyskursów, który autor opisałby jako „dyktatorzy łamią prawa człowieka i nie można z nimi współpracować” versus „dyktatorzy zapewniają

²⁶ M. Waldenberg, *Imperializm* [w:] *Słownik historii doktryn politycznych*, M. Jaskólski (red.), t. 3, s. 24.

²⁷ Por. twórczość Frantza Fanona.

²⁸ *Wystąpienie Władimira Putina na konferencji w Monachium w sprawie polityki bezpieczeństwa, 10 lutego 2007 r.*, Ambasada Rosji w Polsce, <https://goo.gl/1XQm8c>, dostęp: 11.03.2018.

²⁹ Por. E. Lucas, *Nowa Zimna Wojna*, Poznań 2008.

³⁰ R. Paradowski, *Euroazjatyckie imperium Rosji*, Warszawa 2003, s. 119.

³¹ Tamże s. 240.

³² Tamże s. 175.

³³ A. de Lazari, *Inteligencja* [w:] *Mentalność...* dz. cyt., s. 39.

³⁴ W. Osiatyński, dz. cyt., s. 287.

³⁵ Por. M. Harrison, *The national-choice dictator: A reply*, „Europe-Asia Studies” 2005, t. 57, nr 7, s. 1148 oraz S. D. Norrholm, S. Hunley, *The Psychology of Dictators: Power, Fear, and Anxiety*, <https://goo.gl/g8kho6>, dostęp: 14.03.2018.

spokój w kraju, a Zachód nie ma prawa w to ingerować”. (Ten ostatni przywoływany jest również przez samych dyktatorów³⁶.)

Pułapka wartościowania nieprzystających przekonań o prawach człowieka

Nawiązując do powyższej myśli, można zadać dwa pytania, na które nie można podać jednoznacznej odpowiedzi: czy uprawnione jest absolutne przekonanie, że któraś ze stron ma rację w tym konflikcie? Jeśli tak, to która? Popieranie liderów autorytarnych reżimów, którzy represjonują przeciwników politycznych i ludzi inaczej myślących wydaje się bezdyskusyjnie złe, jednak Zachód w swej koncepcji „interwencji humanitarnych” niejednokrotnie popełniał wiele błędów związanych z brakiem legitymizacji swoich działań i hipokryzją opartą na instrumentalnym wykorzystaniu dyskursu o wadze praw człowieka jako pretekstu do realizacji swoich interesów politycznych i militarnych. Często w sposób, który łamał najbardziej podstawowe prawa, takie jak zakaz tortur. O krytycznej analizie działań NATO czy imperatywu praw człowieka w państwach o odmiennie ukształtowanej mentalności zbiorowej nie powinno się zapominać.

Na gruncie teoretycznym problem został nagłośniony podczas prac nad Powszechną Deklaracją Praw Człowieka poprzez spór filozofów z UNESCO i antropologów z Amerykańskiego Towarzystwa Antropologicznego (AAA). Aktywistom związanym z ONZ zależało na jak najpowszechniejszym zastosowaniu ochrony godności ludzkiej i szerokim ujęciu praw człowieka, docelowo przeznaczonego do zastosowania na całym świecie („powszechna” jest nieodłączną składową nazwy Deklaracji). Badacze z AAA tymczasem zaprotestowali, podkreślając, że choć człowiek należy do jednego gatunku, to w jego ramach zachodzą nieraz znaczne różnice kulturowe i nie wszystkie ludy przywiązują jednakową wagę do praw indywidualnych. Narzucanie im innego spojrzenia jest nietolerancją³⁷.

Spór ten da się zrozumieć w oparciu o istotę powyższych dyscyplin naukowych – o ile filozofia dąży do całościowego zrozumienia świata, o tyle antropologia skupia się na człowieku, jego kulturze i społecznościach, jakie tworzy. Niemniej oświadczenie antropologów wywołało głośne kontrowersje. Niezgadzający się z nim badacze zarzucali mu brak naukowości i uwikłanie w moralizatorstwo oraz próbę tworzenia polityki, na które nie ma miejsca w nauce³⁸. Nie była to jedyna krytyka, z którą antropologia musiała się zmagać w XX wieku³⁹. Ostatecznie samo Amerykańskie Towarzystwo Antropologiczne wycofało się ze swojego oświadczenia w 1999 r., ale nadal podkreślało wagę różnic kulturowych, które należy tolerować. AAA uznaje znaczenie prawa międzynarodowego w zakresie praw człowieka, ale nie uważa tych praw za sztywną koncepcję i rości sobie prawo do uczestniczenia w debacie o definicjach i znaczeniu praw w poszczególnych kulturach⁴⁰. Karen Engle komentuje to jako zachowanie ciągłości z oświadczeniem z 1947 r.⁴¹.

Przedstawiony konflikt na poziomie ideowym jest zderzeniem dwóch podejść do różnic między poszczególnymi kulturami. Stanowisko antropologów to relatywizm kulturowy – przekonanie, że społeczności mają prawo do swojej kultury, właściwego im prawa czy obyczajów, w skali makro także do systemu politycznego. Oznacza to, że nie można krytykować zachowań, które z punktu widzenia zachodniej wizji praw człowieka są

³⁶ „We are the last stronghold of secularism and stability in the region and coexistence,” *President Bashar Al-Assad told RT.*, „The Syria Times”, <https://goo.gl/cSzPxd>, dostęp: 14.03.2018.

³⁷ K. Engle, *From Skepticism to Embrace: Human Rights and the American Anthropological Association from 1947–1999*, „Human Rights Quarterly” 2001, t. 23, nr 3, s. 541.

³⁸ Tamże s. 543.

³⁹ Por. krytykę uprzedzeń kluczowych przedstawicieli antropologii w E. Reed, *Sexism and science*, Pathfinder Press 1978.

⁴⁰ 1999 *Statement on Human Rights*, American Anthropological Association, <https://goo.gl/uFNpO4>, dostęp: 15.03.2018.

⁴¹ K. Engle, dz. cyt., s. 558.

niewłaściwe, a prawo międzynarodowe obowiązuje, ale musi uwzględniać kontekst lokalnej aksjologii. Należy szanować każdą kulturę, również taką, która nie szanuje innych.

Uniwersalizm z kolei postuluje istnienie jednej, powszechnej kategorii praw, mającej dotyczyć wszystkich ludzi na ziemi. Coraz bardziej szczegółową kodyfikację praw, pogłębianie i poszerzanie ich zakresu, które następnie można implementować do praw stanowionych. Proces ten trwa od kilkudziesięciu lat, Mikołaj Rakusa-Suszczewski nazywa to emancypacją praw człowieka⁴², a Wiktor Osiatyński postępowaniem moralnym⁴³. Jeśli jednak zakłada się, że istnieje określony zestaw praw, do którego należy dążyć, może pojawić się ryzyko dzielenia kultur na lepsze i gorsze, w większym i mniejszym stopniu „dorosłe” do praw człowieka. Przedstawiciele państw Azji Wschodniej nie zgadzają się z tym.

Jeżeli zarówno tolerowanie dyskryminacji i braku wolności w ramach relatywistycznego pojmowania kultury oraz uniwersalistyczne uprzedzenia wobec kultur nie stosujących tak szeroko praw jednostki są niewłaściwe, jakim, wobec tego językiem należy mówić o tych różnicach? Jak odnosić się do przypadków łamania praw człowieka w Chinach czy Arabii Saudyjskiej?

Wiktor Osiatyński wprowadził kategorię „miękkiego uniwersalizmu” będącego połączeniem mocnych stron omawianych stanowisk. Stwierdził, iż prawa człowieka są oparte na wartościach wspólnych dla całej ludzkości (uniwersalizm), ale dopuszczał wyrażanie tych wartości na różne sposoby, właściwe danym kulturom (relatywizm)⁴⁴. Jednocześnie uważał, że relatywizm to argument głównie despotów, ponieważ torturowane ofiary niedemokratycznych reżimów raczej nie uważają, że kultura uzasadnia ich los. Z drugiej strony, jeśli coś nie jest narzucone siłą i nie powoduje złamania podstawowych praw takich jak prawo do życia czy wolność od tortur, nie należy ingerować, nawet gdy wydaje się to sprzeczne z kulturą większości. Praxis tak zdefiniowanego miękkiego uniwersalizmu dobrze ilustruje casus kobiety ubranej w burkini na francuskiej plaży. W 2016 r. władze miejscowości wypoczynkowej we Francji zakazały wchodzenia na plażę w wyróżniającym się wśród zachodnich bikini, strojach kąpielowych zakrywających całe ciało, po tym jak mużłanka w takim stroju została wyproszona z plaży i otrzymała mandat. Protestowały organizacje zajmujące się prawami człowieka, a francuska Rada Stanu zniosła zakaz, stwierdzając, że burkini nie stanowi zagrożenia. Temat ten jednak co jakiś czas powraca, świadcząc o ciągłym konflikcie zachodnich i wschodnich wartości⁴⁵.

Koncepcje złagodzenia konfliktu

Miękki uniwersalizm może z powodzeniem odpowiedzieć na problem traktowania kultur niezachodnich w kontekście odmienności ich praw. Nie zmienia to faktu, że kwestia stworzenia w pełni uniwersalnego systemu nadal pozostaje nierozwiązana. Jak pokazano wcześniej, nie wszystkie państwa respektują ochronę praw człowieka w systemie prawnotraktatowym ONZ, w przypadku protokołów fakultatywnych jest to nawet większość.

Istnieją mniej lub bardziej rozwinięte w praktyce próby pokonania opisywanych różnic. Może wydawać się oczywiste, że uznanie poszerzania katalogu praw człowieka napotyka trudności, ponieważ coraz więcej praw musiałoby być respektowanych przez kolejne kultury, innymi słowy im szersza kodyfikacja, tym większe ryzyko, że zostaną nią objęte przepisy, które nie są kompatybilne z filozofią praw danego państwa. Wobec tego wniosek nasuwa się sam: by

⁴² M. Rakusa-Suszczewski, *Prawa człowieka – między krytyką i apologią europejskiego modelu politycznego*, „Studia Europejskie” 2016, nr 1, s. 11.

⁴³ W. Osiatyński, *Wprowadzenie do praw człowieka*, Helsińska Fundacja Praw Człowieka, <https://goo.gl/pAhM3z>, s. 2, dostęp: 15.03.2018.

⁴⁴ W. Osiatyński, *Prawa człowieka...*, dz. cyt., s. 288, cyt. za T. Kalbarczyk, *Między etnocentryzmem a uniwersalizmem. Jak prowadzić dialog i szukać fundamentów globalnego porozumienia?*, „Kultura – Społeczeństwo – Edukacja” 2013, nr 1, s. 160.

⁴⁵ G. Mortimer, *France's burkini row returns*, „The Spectator”, <https://goo.gl/oU529v>, dostęp: 15.03.2018.

uniknąć konfliktów, najlepiej zawęzić katalog praw człowieka do niezbędnego minimum i rzeczywiście w literaturze przedmiotu można odnaleźć takie idee⁴⁶. Poszukiwanie „najmniejszego wspólnego mianownika” czy też tworzenie „list minimum” posiada zalety w postaci rezygnacji z filozoficznych rozważań i skupieniu się na konkretnych prawach obowiązujących na całym świecie, w każdym systemie, jak prawo do życia, zakaz tortur czy zakaz niewolnictwa. Nie jest to jednak rozwiązanie idealne, ponieważ nawet tak podstawowe prawo jak zakaz zabijania jest interpretowane odmiennie między kulturami, wystarczy wspomnieć zwyczaj sati w Indiach czy kwestie aborcji, eutanazji i kary śmierci. Profesor Abdullahi Ahmed An-Na'im krytykuje także zachodniocentryzm takich list minimum i podkreśla fakt, że ograniczenie w ten sposób katalogu prowadzi do wyłączenia z niego nieraz bardzo potrzebnych praw⁴⁷. Jako umiarkowany relatywista, zaznacza, że to kultura kształtuje moralność, więc nie może być ona uniwersalna⁴⁸ i w ramach alternatywy proponuje poszerzanie katalogu praw, ale osadzonych w lokalnej kulturze⁴⁹. Można tego dokonać poprzez międzykulturowy dialog i zrozumienie, a także opieranie się na własnych, nie zewnętrznych normach w procesie budowania nowego, wewnętrznego dyskursu⁵⁰.

Innym sposobem budowania konsensusu jest przesunięcie akcentów od teorii do funkcjonalizmu, czego przykładem jest koncepcja *human security*. Zgodnie z angielską nazwą, postuluje się by ustawodawca skupił się na bezpieczeństwie człowieka, jego ochronie przed cierpieniem. To pewna odmiana w odniesieniu do tradycyjnie ujmowanych kategorii stosunków międzynarodowych, ponieważ pomija się tu kwestie relacji między państwami czy wpływ kultury, a analizuje się stan jednostki, jednak nie w kategoriach jej praw wobec rządzących (co mogłoby być kontrowersyjne na Wschodzie), ale minimalnego zapewnienia jej godności i możliwości przeżycia. Zaletą koncepcji jest jej efektywność, ponieważ nie wymaga ona politycznych debat dotyczących priorytetu praw politycznych nad ekonomicznymi i vice versa, unika biurokratycznej ociążałości tworzenia i implementacji prawa, natomiast podkreśla wagę niesienia wszelkiej pomocy, jaka może być potrzebna do zapewnienia ludzkiej egzystencji⁵¹.

Koncepcją ściśle wschodnią, czerpiącą z idei konfucjańskich jest tzw. nowa etyka globalna zaproponowana przez Tu Weiminga. Chiński filozof dostrzega wady zarówno zachodniego indywidualizmu jak i „azjatyckich wartości”. Uważa, że to konfucjanizm może być sposobem na pogodzenie tych dwóch kontrastujących ze sobą sposobów myślenia. Wolność jednostki jest potrzebna także w Azji ze względu na problemy związane z autorytaryzmem na tym kontynencie, ale jednocześnie priorytetyzowanie więzi społecznych i rodzinnych oraz kolektywna, pokojowa współpraca może być w rozumieniu Weiminga sposobem na ocieplenie zachodniego indywidualizmu, złagodzenie materializmu i poczucia samotności jednostki poprzez nadanie większego znaczenia wspólnocie.

Konkluzje

Mimo globalizacji prawa człowieka są niejednoznacznie odbierane na świecie. Uznawane za produkt kulturowej dominacji zachodu spotykają się z krytyką w Azji Wschodniej, Afryce czy Rosji. Dopóki pozostawały w sferze deklaratywnej nie wywoływały wielkich kontrowersji, czego dowodzi niemal całkowity konsensus towarzyszący podpisaniu Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka. System ich ochrony jednak ewoluje, wraz z postępem moralnym poszerzany i pogłębiany jest zakres ich obowiązywania, do katalogu włączane są nowe prawa, konkretyzacji ulega także mechanizm ich egzekwowania. Przyczyniło

⁴⁶ W. Osiatyński, *Prawa Człowieka...* dz. cyt., s. 275.

⁴⁷ A. A. An-Na'im, *Human Rights in Cross-Cultural Perspectives: A Quest for Consensus*, University of Pennsylvania Press 1995, s. 22.

⁴⁸ Tamże, s. 26.

⁴⁹ Tamże, s. 22.

⁵⁰ Tamże, s. 27.

⁵¹ M. Kosmala-Kozłowska, dz. cyt., s. 67.

się to do rozpoczęcia trwającej pół wieku debaty o legitymizacji praw człowieka i starciu postaw uniwersalistycznych i relatywistycznych. Pozostaje faktem, że zarówno państwa zachodnie, jak i wschodnie mają problem z przestrzeganiem praw człowieka. Te pierwsze w duchu fukuyamowskiego „końca historii” uważają demokrację, liberalizm ekonomiczny i wolność jednostki za godny upowszechniania na całym świecie ideał, drugie twierdzą, że mają prawo do własnych, azjatyckich wartości i oskarżają zachód o hipokryzję i imperializm⁵².

Utrzymujący się konflikt wartości szkodzi relacjom politycznym i gospodarczym oraz co oczywiste, stworzeniu skutecznego systemu ochrony praw człowieka, wychodzącemu poza fazę deklaracji i respektowanemu uniwersalnie. W tej chwili dość efektywnie funkcjonują niektóre regionalne systemy ochrony praw człowieka, szczególnie europejski, jednak i on jest ograniczony geograficznie, i reprezentuje filozofię zachodnią. Podczas gdy nawet wewnątrz wielonarodowych państw trudno nieraz o konsensus dotyczący praw i ograniczeń, przykładem jest kwestia dostępu do broni palnej w Stanach Zjednoczonych. Skoro wewnątrz kulturowe debaty bywają trudne do rozwiązania, w przypadku relacji międzykulturowych zagadnienie praw człowieka wymaga jeszcze większej ostrożności.

Pozytywnym zjawiskiem są próby łagodzenia różnic przez tworzenie (wcześniej jeszcze głównie teoretycznych) koncepcji, które mogłyby być akceptowane uniwersalnie. Analiza omawianych w pracy list minimum, *human security*, relatywistycznych kontekstów wewnątrz kulturowych czy nowej etyki globalnej ujawnia interesującą zależność. Dwie pierwsze, stworzone przez przedstawicieli zachodniej filozofii idee mają charakter zawężający. Poszukiwanie najmniejszej wspólnej podstawy praw czy podkreślanie bezpieczeństwa osoby ludzkiej wychodzi z założenia, że pewne kwestie najlepiej ominąć, a kontrowersji uniknąć najłatwiej, gdy nie będzie się poruszać trudnych tematów. Paradoksalnie przypomina to stricte azjatycki sposób prowadzenia relacji multilateralnych funkcjonujący w Stowarzyszeniu Narodów Azji Południowo-Wschodniej i oparty na nieingerencji w politykę wewnętrzną partnerów oraz niepodnoszenie kwestii spornych, co sprzyja konsensusowi⁵³.

Pozostałe koncepcje czerpią z konfucjanizmu (Tu Weiming) oraz islamu (Abdullahi Ahmed An-Na'im). Charakteryzują się raczej rozszerzaniem kontekstów, łączeniem elementów różnych kultur zamiast ich minimalizowaniem. Przykładając wagę do zalet wschodnich i zachodnich filozofii praw człowieka, chcą je syntetyzować. Tak pomyślane rozwiązania mogą być trudniejsze do wdrożenia niż postulaty dotyczące prawnego minimalizmu, jednak w dłuższej perspektywie są rozwiązaniem, któremu warto dać szansę. Nie muszą się również wykluczać z innymi koncepcjami, szczególnie z typowo funkcjonalistycznym *human security*.

Bez względu na prawdopodobieństwo i sposób przezwyciężenia różnic między dyskursami praw człowieka, kluczowe znaczenie powinien mieć dialog i interakcje międzykulturowe. Brak poznania i zrozumienia rodzi wrogość i dotyczy to nie tylko wzajemnych relacji jednostek ludzkich, ale też całych państw, narodów i sposobów myślenia.

Bibliografia

- 1999 *Statement on Human Rights*, American Anthropological Association, <https://goo.gl/uFNpO4>.
 An-Na'im A. A., *Human Rights in Cross-Cultural Perspectives: A Quest for Consensus*, University of Pennsylvania Press 1995.
 Bailey T., *How Singapore married dictatorship with a market economy*, "World Finance", <https://goo.gl/4DGYsN>.
 Buchanan J. M., *The Limits of Liberty: Between Anarchy and Leviathan*, Indianapolis 1997, <https://goo.gl/JDmeV4>.

⁵² Por. mem, <https://goo.gl/tw5yD5>, dostęp: 20.03.2018.

⁵³ Por. T. Yukawa, *The ASEAN Way as a symbol: an analysis of discourses on the ASEAN Norms*, <https://goo.gl/XhsR2k>, s. 8, dostęp: 18.03.2018.

- De Lazari A., *Intelligencija* [w:] *Mentalność rosyjska*, red. A. de Lazari, Katowice 1995.
- Engle K., *From Skepticism to Embrace: Human Rights and the American Anthropological Association from 1947–1999*, "Human Rights Quarterly" 2001, t. 23, nr 3, ss. 536-559.
- Faryno J., *Mnogostradalnyj* [w:] *Mentalność rosyjska*, red. A. de Lazari, Katowice 1995.
- Harrison M., *The national-choice dictator: A reply*, „Europe-Asia Studies” 2006, t. 57, nr 7, ss. 1148-1154.
- Hasan M., *Should the US be the world's policeman?*, Al Jazeera News, <https://goo.gl/UqqDwV>.
- Hofstede G., *The Cultural Relativity of the Quality of Life Concept*, "The Academy of Management Review" 1984, t. 9, nr 3, ss. 389-398.
- Huntington S., *Zderzenie cywilizacji*, Warszawa 2000.
- Kalbarczyk T., *Między etnocentryzmem a uniwersalizmem. Jak prowadzić dialog i szukać fundamentów globalnego porozumienia?*, „Kultura – Społeczeństwo – Edukacja” 2013, nr 1, ss. 155-163.
- Koneczny F., *O wielości cywilizacji*, Warszawa 2002.
- Kosmala-Kozłowska M., *Dialog Zachód – Azja Wschodnia w dziedzinie praw człowieka. Wizje i praktyka*, Toruń 2013.
- Kowalik M., *Arnold J. Toynbee. Zagrożenia i perspektywy Zachodu*, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska Lublin – Polonia” 2002, t. 27, nr 4, ss. 63-78.
- Lucas E., *Nowa Zimna Wojna*, Poznań 2008.
- Mortimer G., *France's burkini row returns*, „The Spectator”, <https://goo.gl/oU529v>.
- Nichols T. M., *Eve of destruction: The coming age of Preventive War*, University of Pennsylvania Press 2008.
- Norholm S. D., S. Hunley, *The Psychology of Dictators: Power, Fear, and Anxiety*, <https://goo.gl/g8kho6>.
- Nowicki M., *Co to są prawa człowieka?*, Helsińska Fundacja Praw Człowieka, <https://goo.gl/mRwPMg>.
- Osiatyński W., *Prawa człowieka i ich granice*, Kraków 2011.
- Osiatyński W., *Wprowadzenie do praw człowieka*, Helsińska Fundacja Praw Człowieka, <https://goo.gl/pAhM3z>.
- Paradowski R., *Euroazjatyckie imperium Rosji*, Warszawa 2003.
- Przybyszewski K., *Uniwersalność praw człowieka pod ostrzałem krytyki*, [w:] *Prawa człowieka. Wybrane zagadnienia i problemy*, red. L. Koba, W. Waławczyk, Warszawa 2009.
- Rakusa-Suszczewski M., *Prawa człowieka – między krytyką i apologią europejskiego modelu politycznego*, „Studia Europejskie” 2016, nr 1, ss. 1-24.
- Reed E., *Sexism and science*, Pathfinder Press 1978.
- Toynbee A., *A Study of History volume 12 – Reconsiderations*, London 1964.
- Waldenberg M., *Imperializm* [w:] *Słownik historii doktryn politycznych*, red. M. Jaskólski, t. 3. *Wystąpienie Vladimira Putina na konferencji w Monachium w sprawie polityki bezpieczeństwa, 10 lutego 2007 r.*, Ambasada Rosji w Polsce, <https://goo.gl/1XQm8c>.
- Yukawa T., *The ASEAN Way as a symbol: an analysis of discourses on the ASEAN Norms*, <https://goo.gl/XhsR2k>.
- Zajączkowski A., *Szlachta polska. Kultura i struktura*, Warszawa 1993.
- "Parties to the Second Optional Protocol to the International Covenant on Civil and Political Rights, aiming at the abolition of the death penalty", United Nations Treaty Collection, <https://goo.gl/edjyJe>.
- "We are the last stronghold of secularism and stability in the region and coexistence," President Bashar Al-Assad told RT, "The Syria Times", <https://goo.gl/cSzPxd>.

Feminizm wobec Orientu – próba odnalezienia aksjologicznego uzasadnienia prawa w doktrynie feminizmu

Słowa kluczowe: feminizm, prawa kobiet, prawo szariatu, aksjologiczne uzasadnienie prawa

Keywords: feminism, women's rights, sharia law, axiological justification of law

Abstrakt: Autorka podejmuje próbę odnalezienia aksjologicznego uzasadnienia prawa w doktrynie feminizmu. W tym celu posługuje się przykładem uregulowania ubioru muzułmanek w przestrzeni publicznej, obowiązującego w systemie prawa szariatu w zderzeniu z regulacjami prawnymi obowiązującymi w szeroko pojętym zachodnim systemie demokratycznym. W pierwszej części artykułu wskazuje ona na stosunek feminizmu do systemu prawa, by później zadać sobie pytanie o to, jak system ten powinien wyglądać, by spełniać założenia feminizmu, a więc jakie prawo jest w tej doktrynie aksjologicznie uzasadnione. Druga część pracy stanowi zaś egzemplifikację rozwiązań prawnych z punktu widzenia feminizmu niedopuszczalnych oraz próbę sformułowania zaleceń, które pozwoliłyby stworzyć prawo akceptowane przez feministki.

Feminism and Orient – an attempt to find an axiological justification of law in the doctrine of feminism

Abstract: The author attempts to find an axiological justification of law in the doctrine of feminism. To do so, she uses an example of regulations concerning Muslim women's clothing in public space in sharia law system. She compares those regulations with law in Western democratic system (*sensu largo*). In the first part of the article the author describes relation of feminism to the system of law, to later ask how the law should look like to be considered axiologically justified by feminism. The second part of the article is an exemplification of legal regulations that would be considered unacceptable by this doctrine. It is also an attempt to formulate recommendations which will allow creation of law acceptable by the feminists.

Wstęp

Artykuł jest wstępem do badań nad rolą systemu prawa w doktrynie feminizmu. Szukając aksjologicznego uzasadnienia prawa w tym ruchu społecznym, czy też w tej ideologii, muszę sobie zadać pytanie, po pierwsze o to, jakie wartości leżą u podstaw tego systemu myślowego; w drugiej kolejności zastanawiam się nad tym, jak prawo może na ten system oddziaływać, na jakich wartościach oparte prawo dałoby pozytywną odpowiedź na postulaty ruchu feministycznego.

Jako jaskrawą egzemplifikację relacji prawa i zagadnień ideologicznych, leżących w kręgu zainteresowania feminizmu, a także *vice versa* – stosunku feministycznych badaczek do obowiązującego systemu prawnego wybrałam kwestię uregulowania ubioru muzułmanek w przestrzeni publicznej, obowiązującego w systemie prawa *szariatu* w zderzeniu z regulacjami prawnymi obowiązującymi w szeroko pojętym zachodnim systemie demokratycznym.

W procesie badawczym wykorzystywałam standardową metodologię nauk z zakresu nauk społecznych, zgadzając się z twierdzeniem, iż nie istnieją specjalne metody i techniki badawcze, które moglibyśmy nazwać specyficznie feministycznymi, delegowanymi do badań feministycznych.¹ Artykuł, będący przyczynkiem do feministycznej debaty, jest bowiem wywodem prowadzonym na gruncie nauk społecznych.

Feminizm

Na wstępie chciałam przywołać jednolitą definicję feminizmu, niestety jednak taka definicja (np. o charakterze normatywnym) nie istnieje. Feminizm – jako żywy prąd myślowy i ruch społeczny – jest na tyle wewnętrznie zróżnicowany i zmienny, że z trudnością poddaje się kategoryzacji. Jednak nie można mieć wątpliwości co do jednej cechy, wspólnej dla wszystkich jego nurtów i etapów rozwoju: celem feminizmu jest poprawa sytuacji kobiet. Jak to ujmie Kazimierz Ślęczka „*Syndrom ideowy feminizmu* obejmuje następujące minimum przekonań:

- (1) Kobietom jako kobietom, już na podstawie samej różnicy płci w stosunku do mężczyzn, dzieje się w społeczeństwie *krzywda*;
- (2) ten krzywdzący dla kobiety stan rzeczy *można* – w każdym razie obecnie już można – zmienić;
- (3) ten stan rzeczy *należy* zmienić;
- (4) w tym celu *kobiety muszą* same podjąć stosowne działania, nie podporządkowując własnych celów żadnym innym celom głoszonym przez inne ruchy i instytucje społeczne.”²

Niezależnie więc od nurtu czy okresu w jakim podejmiemy badania, feminizm stawia sobie za zadanie zwalczenie niekorzystnej dla kobiet sytuacji polegającej na dyskryminowaniu ich ze względu na płeć. Wartościami leżącymi u podstaw tego sposobu myślenia będą równość i sprawiedliwość. Dążyć należy bowiem do tego, by kobiety mogły czuć się w społeczeństwie tak samo pewne i silne, jak mężczyźni. Jako symboliczny początek walki o prawa kobiet przyjąć można Zjazd Kobiet w Seneca Falls, w lipcu 1848 roku. W podpisanej przez część jego uczestników deklaracji (*Declaration of Sentiments*³) znajdujemy m.in. zarzut braku prawa kobiet do uczestnictwa w życiu publicznym, niemożność zdobycia dobrego, takiego samego jak mężczyźni wykształcenia, dyskryminującego kobiety traktowania ich podczas rozwodu oraz braku praw wyborczych dla kobiet. Mogło się wówczas wydawać, że do poprawy sytuacji

¹ B. Kowalska, *O metodologii feministycznej ogólnie i osobiście* [w:] „Studia Humanistyczne”, t 11/2/12 <http://journals.bg.agh.edu.pl/STUDIA/2012.11.2/human.2012.11.2.69.pdf>, dostęp: 21.05.2018.

² K. Ślęczka, *Feminizm. Ideologie i koncepcje społeczne współczesnego feminizmu*, Katowice 1999, s. 12.

³ <https://sourcebooks.fordham.edu/mod/senecafalls.asp>, dostęp 10.05.2018.

kobiet wystarczy zmiana dyskryminujących regulacji prawnych, wskutek czego nieodwołalnie nastąpi zmiana w patriarchalnych strukturach społecznych. Jednakże, w latach 60. XX wieku, gdy w większości krajów Europy zachodniej sytuacja prawna kobiet uległa zmianie, kobiety mogły już wrzucać swoje głosy do urn wyborczych i coraz częściej piastowały publiczne urzędy, okazało się, iż konieczność kontynuowania polityki zmian nadal trwa, a walka o równouprawnienie nie dobiegła końca. Mimo zmian w prawie, status kobiety w społeczeństwie był nadal niższy niż mężczyzny. W książce *Mistyka kobiecości*, której wydanie w 1963 roku uważa się za rozpoczęcie tzw. drugiej fali feminizmu, Betty Friedan odsłoniła mechanizm wytwarzania społecznie akceptowanego wizerunku kobiety. Według przyjętego schematu, kobieta by spełnić swą naturalną powinność, musi zajmować się przede wszystkim rodziną, domem, pełnić rolę społeczną żony i matki. Mimo, iż wówczas kobieta w społeczeństwie ma już prawne gwarancje i teoretyczne możliwości by żyć jak mężczyzna, społeczeństwo wpasowuje ją w inny model, delegowany specjalnie dla kobiety.

W latach emancypacji okazało się więc, że walka kobiety toczy się nadal, nie tylko o zmianę prawa, ale też o zmianę silnie ugruntowanych w społeczeństwie wzorców. Jak stwierdza Simone de Beauvoir, w wydanej nieco wcześniej (w 1949 roku) *Drugiej płci*.,: „Kobiety nie da się bezpośrednio zmusić do rodzenia dzieci: wszystko, co można zrobić, to zamknąć ją w sytuacji, z której jedynym wyjściem będzie macierzyństwo, prawo lub obyczaje zmuszają ją do małżeństwa, zabraniają środków antykoncepcyjnych i przerywania ciąży, zakazują rozwodów.”⁴ Feminizm drugiej fali (do którego jako jego prekursorka zaliczana jest także de Beauvoir) nie koncentruje się już tylko na rozwiązaniach prawnych, lecz podejmuje krytykę stosunków społecznych. Poszukując wyjścia z niekorzystnej dla kobiet sytuacji czerpie między innymi z modelu myślowego marksizmu. Na takim podglebiu pojawia się feminizm socjalistyczny. Jest on oczywiście tylko jednym z wielu różnych nurtów feminizmu drugiej fali, jednak dla potrzeb mojego wywodu jest o tyle użyteczny, że to właśnie ten nurt przedstawia konkretne propozycje zmiany stosunków społecznych.

Feminizm socjalistyczny zauważa istniejącą analogię pomiędzy dyskryminacją kobiet w społeczeństwie a uciskiem klasy robotniczej, dostrzega, a nawet podkreśla ekonomiczną zależność kobiet od mężczyzn. Jak pisze Shulamith Firestone w książce *The Dialectic of Sex: A Case for Feminist Revolution*: „Engels zauważył, że pierwotnie podział pracy ustanowił się pomiędzy kobietą a mężczyzną w celu wychowywania potomstwa; w obrębie rodziny mąż był właścicielem, żona reprezentowała środki produkcji, a dzieci pracę.”⁵ Zarówno jednak sama Firestone, jak i inne myślicielki (de Beauvoir czy Juliet Mitchell w swoim artykule *Women: The longest revolution*⁶) zauważa, idąc w ślad za socjalistyczną krytyką niesprawiedliwości w podziale własności środków produkcji, że problemu nierówności płci nie można sprowadzić wyłącznie do kwestii ekonomicznej. Feminizm socjalistyczny zamiast skupiać się na analizie nierówności ekonomicznych pomiędzy płciami, kieruje się myślą Marksa o dezalienacji robotnika i tę właśnie teorię odnosi do sytuacji kobiet. W *Rękopisach ekonomiczno-filozoficznych* opisuje on mechanizm polegający na odcięciu robotnika od istoty jego pracy, co sprawia, że staje się on niewolnikiem i sam nie może wpływać na efekt swojego wysiłku. Jego działalność nie należy do niego „jest działalnością obcą, narzuconą”⁷. Przyjmuję, iż podobnie narzucony odgórnie i zniewalający wydaje się społeczny wzorzec kobiecości. Beauvoir przyznaje, że „podział pracy według płci i ucisk, który jest jego wynikiem, rzeczywiście w niektórych punktach przypominają podział na klasy”. Jednocześnie przypomina, że prawdziwym niebezpieczeństwem grożącym kobiecie w społeczeństwie jest próba objęcia

⁴ S. de Beauvoir, *Druga płeć*, Warszawa 2017, s. 88.

⁵ S. Firestone, *The Dialectic of Sex. The Case of the Feminist Revolution*, New York 1970, s. 4., tekst org.: “Engels did observe that the original division of labor was between man and woman for the purposes of childbreeding; that within the family the husband was the owner, the wife the means of production and the children the labor.” [tłum. moje].

⁶ K. Ślęczka, dz. cyt., s. 109-111.

⁷ K. Marks, *Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne z 1844 r. (1844 rok)*, Warszawa 2005, <http://www.filozofia.uw.edu.pl/skfm/publikacje/marks06.pdf>, dostęp: 16.05.2018.

kontrolą jej seksualności i sprowadzenie jej do obowiązku wydawania na świat potomstwa, dla męża, rodziny, społeczności czy kraju (tak się to stało np. w nazistowskich Niemczech, mimo, iż kobieta wydała się być wyzwoloną spod władzy męża, ale uciskana została przez opresyjne państwo)⁸.

Juliet Mitchell, za francuską myślicielką, przywołuje cztery strefy życia społecznego determinujące położenie kobiety. Są to produkcja, reprodukcja, życie płciowe i socjalizacja dzieci⁹. Według Kazimierza Ślęczki, do najważniejszych postulatów Mitchell należy umożliwienie kobietom wykonywania wszystkich zawodów, czy równość w dostępie do edukacji, ale najistotniejszym z nich jest przemiana obecnie obowiązującego standardowego wzorca rodziny, który powoduje „połączenie funkcji reprodukcyjnych, seksualnych i socjalizacyjnych”. Wobec czego Mitchell postuluje „swobodę jej [rodziny] zróżnicowania i swobodę w sposobach realizowania jej różnych funkcji” poprzez zrównanie praw ślubnych i nieślubnych dzieci, powszechny dostęp do antykoncepcji, uznanie praw homoseksualistów czy dopuszczenie różnych sposobów samego „życia w rodzinie”.¹⁰ Wolność może bowiem kobieta uzyskać tylko nie będąc zmuszona do pełnienia narzuconych jej przez społeczeństwo ról. Firestone mówi o tym, że „przejęcie kontroli nad ludzką płodnością” i „odzyskanie przez kobiety władzy nad swoimi ciałami” umożliwiłoby zniesienie różnicy płciowej w ogóle. A więc nie tylko różnicy prawnej między kobietami a mężczyznami, lecz różnicy w ich społecznym wizerunku – przyczyny także formalnej dyskryminacji kobiet.¹¹

Podsumowując myśl feminizmu drugiej fali Joanna Bator zauważa, że jej przedstawicielki „mówią [...] o zupełnie nowym społeczeństwie i totalnej zmianie stosunków międzyludzkich”¹². „Feminizm wielkich opowieści”, jak go określa, korzystając z dorobku psychoanalizy, uczy krytycznie patrzeć na kulturę, która podtrzymuje opresyjny system wyobrażeń o tym czym jest kobiecość i męskość w oderwaniu od pierwotnego, fizjologicznego znaczenia tej różnicy. W jej miejsce zaś wskazuje się szereg powinności i społecznie akceptowalnych zachowań, tym samym zniewalając kobiety, bo pozbawiając symbolicznie władzy nad własnym losem. Wydaje się, że – mimo otrzymania w wielu dziedzinach równych praw, kobiety muszą walczyć o zmianę świadomości. „Zadaniem feminizmu jest więc odsłonięcie ukrytych podstaw epistemologii i ewentualnie wskazanie odpowiedniej postawy wobec jej opresywnego i wykluczającego działania”¹³.

W tym miejscu nasuwa się pytanie, jaka jest i jaka powinna być rola prawa w tym systemie? Prawo nie zabrania już kobietom kształcić się, uczestniczyć w życiu publicznym i głosować w wyborach. Jednak, jak podkreślają takie myślicielki jak Julia Kristeva, Luce Irigaray, Helene Cixous czy Judith Butler, język prawa nadal przynależy do świata mężczyzn i przez samą konieczność użycia go by funkcjonować w społeczeństwie, narzuca kobietom ich punkt widzenia, czyli ich władzę. Tę formę władzy Joanna Bator określa za Helene Cixous jako „fallogocentryzm” (od *fallus* i *logos*). Cixous podkreśla, że by wejść w świat i historię na własnych zasadach, kobieta musi wytworzyć własny język.¹⁴ Sama daje temu przykład, w swoich tekstach używając języka odmiennego od standardowego dyskursu filozoficznego.

Dla niniejszego wywodu ważniejsze od eksperymentów literackich jest jednak funkcjonowanie w systemie językowym prawa stanowionego. Używając twierdzenia „język prawa” mam na myśli nie tylko system środków stylistycznych, ale również cały arsenał znaczeń. W tym miejscu odwołać się należy do feministycznej jurysprudencji, której główną tezę przywołuje Lidia Rodak. „Głosi [ona], że prawo jako fenomen męski pomija i trywializuje sprawy kobiece”, „regulacje prawne tworzone są przez mężczyzn i reprezentują męski punkt

⁸ S. de Beauvoir, dz. cyt., s. 86.

⁹ K. Ślęczka, dz. cyt., s. 109.

¹⁰ Tamże, s. 111.

¹¹ S. Firestone, dz. cyt., s. 11.

¹² J. Bator, *Feminizm, postmodernizm i psychoanaliza*, Gdańsk 2001, s. 120-121.

¹³ Tamże, s. 67.

¹⁴ Tamże, s. 214.

widzenia”¹⁵. By wskazać „w jaki sposób dokonuje się wykluczenie poprzez maskulinizację podmiotu w dyskursie prawniczym”, autorka proponuje „analizę stosowania klauzuli racjonalnego podmiotu”¹⁶, z pozoru neutralnej kategorii, która jednak kryje fallogocentryczne przekonanie o istnieniu jednego, możliwego, racjonalnego wzorca prawidłowego myślenia, co w efekcie prowadzi do strukturalnego wykluczenia kobiet.¹⁷ Feministyczna teoria prawa, której reprezentantką jest Lidia Rodak, stawia sobie za cel obalenie „mitu o neutralności prawa” oraz doprowadzenie do zmian politycznych i prawnych, które zagwarantują „pełną równość”, jak pisze Hilaire Barnett.¹⁸

Feministyczna jurysprudencja a system prawa

Niezwykle ważnym dla feministycznej jurysprudencji jest jej stosunek do tradycyjnego systemu prawa. Margaret Davies opisuje różnicę pomiędzy radykalnym a liberalnym feminizmem w odniesieniu do tego systemu. „Liberalny feminizm nie uwzględnia zasadniczej krytyki instytucji państwa czy prawa, postrzegając nierówności społeczne raczej jako spowodowane irracjonalną dyskryminacją niż systemowe i strukturalne. Neutralność prawa nie jest poddawana w wątpliwość (...)” Podczas gdy feminizm radykalny widzi nierówności „nie jako niesprawiedliwą dyskryminację, w którą zaangażowane są poszczególne jednostki, ale jako działanie instytucjonalne i systemowe. Instytucje prawa i państwa odzwierciedlają i umacniają męską dominację i – w związku z tym – nie mogą być uznawane za neutralne sposoby walki z dyskryminacją.”¹⁹

Prawo a ubiór kobiety

W Europie każda kobieta ma zagwarantowane prawo do swobody wyboru ubrania. Wspólny dla Europy aksjologiczny system wartości judeochrześcijańskich nie stoi w opozycji do niekwestionowanego, ugruntowanego i opartego o wspólny mianownik prawa każdego człowieka na terenie UE (a zatem i każdej kobiety) do równości w zakresie podejmowania decyzji co do wyglądu zewnętrznego. Feminizm niewątpliwie doprowadził w tej kwestii do poprawy położenia kobiet, poprzez ich pełne równouprawnienie, zagwarantowanie autonomii decyzji co do wyglądu. Natomiast w ostatnich latach na teren Europy napłynęła grupa mieszkańców Orientu, niosąc za sobą odmienny stosunek do wolności kobiet w tym zakresie. Przykładem jest sytuacja nagłośniona w Szwecji, w której rzecznik ds. dyskryminacji został zmuszony by pochylić się nad sprawą muzułmanki, która, pracując jako pielęgniarka w sztokholmskim szpitalu, odmawiała, ze względów religijnych, noszenia krótkich rękawów w stroju służbowym. W pierwszym dniu pracy otrzymała informację, że zgodnie z przepisami z zakresu bezpieczeństwa i higieny nie może nosić podczas wykonywania pracy długich

¹⁵ L. Rodak, *Dekonstrukcja podmiotu według feministycznej jurysprudencji* [w:] „Przegląd prawa i administracji”, tom CII, red. M. Jabłoński, M. Paździora, Wrocław 2015, s. 134.

¹⁶ Tamże, s. 143.

¹⁷ Tamże, s. 148.

¹⁸ H. Barnett, *Introduction to feminist jurisprudence*, Londyn 1998, s. 19-27.

¹⁹ M. Davies, *Unity and Diversity in Feminist Legal Theory*, <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/j.1747-9991.2007.00091.x/full>, dostęp: 31.01.2018, tekst org.: „ (...) liberal feminism does not involve a fundamental critique of the state or of the institution of law, seeing inequality as the result of irrational discrimination rather than systemic and structural. The neutrality of the law is not called into question (...)” oraz „ (...) unfair discrimination practiced by some individuals against other individuals, but rather as institutional and systemic. The institutions of law and state reflect and reinforce male power and cannot therefore be regarded as a neutral means of resolving inequalities.” [tłum. moje].

rękawów. Wyjaśniła, że z powodów aksjologicznych nie może wypełnić nakazów prawa stanowionego przez Szwecję, ponieważ z racji swojej wiary musi przykrywać przedramiona²⁰.

Islam

Opisując jedną z prac czołowych teoretyczek feminizmu drugiej fali, *Sexual Politics* Kate Millet, Kazimierz Ślęczka przywołuje wymienioną przez nią „udrękę zasłon na twarzy” jako przykład okrucieństwa stosowanego przez mężczyzn wobec kobiet,²¹ (co ciekawe, w jej wyliczeniu znajduje się również pornografia). Zarówno więc ukrywanie seksualności, jak i hiperseksualizację wizerunku kobiety nazwać można formą ucisku. Regulacje prawne dotyczące stroju muzułmanki mogą stanowić pretekst do zastanowienia się nad tym, jak powinna wyglądać prawna regulacja stroju kobiety, by była zgodna z aksjologią doktryny feminizmu. Z europejskiego punktu widzenia prawo szariatu regulujące kwestię jest dla kobiet krzywdzące, pozbawia je godności. Jednak w islamskim systemie wartości regulacje te znajdują swoje uzasadnienie.

Prawo szariatu i jego aksjologiczne uzasadnienie

Zanim przejdę do omówienia regulacji normatywnych, dotyczących stroju muzułmanki, niezwykle istotnym jest omówienie charakteru systemu prawnego, w jakim te regulacje funkcjonują. Krajem, na którego regulacje będę się powoływać jest Islamska Republika Iranu. Już w samej jej oficjalnej nazwie można dostrzec kluczowy charakter religii dla państwowości Iranu. Potwierdza to Konstytucja tego państwa, która w artykule 1. stanowi, że systemem politycznym obowiązującym w Iranie jest islamska republika, który to system zakłada rządy oparte na prawdzie i koranistycznej sprawiedliwości²². Artykuł 2. reguluje podstawy, na których system ów się opiera. Najważniejsze są te, które wynikają z religijnego systemu wartości, a więc oparte o wartości niematerialne, czyli o wiarę:

„1) w jednego Boga (...)

2) w objawienie boskie i jego fundamentalną rolę w powstawaniu prawa; (...)

4) w boską sprawiedliwość w stworzeniu świata i tworzeniu prawa;”²³

Irańskie prawo stanowione swoje źródło wywodzi bezpośrednio z religii. Za Mirosławem Sadowskim należy przywołać „dwie współzależne cechy prawa muzułmańskiego”:

²⁰ A. Nowacka-Isaksson, *Dyskryminacja muzułmanki, która odmówiła noszenia krótkich rękawów w pracy*, www.rp.pl/Kadry/310159997-Dyskryminacja-muzlumanki-ktora-odmowila-noszenia-krotkich-rekawow-w-pracy.html dostęp na dzień 31.01.2018. Szwedzki rzecznik ds. dyskryminacji przyznał rację muzułmance, która ze względów religijnych odmawiała noszenia krótkich rękawów w pracy w szpitalu. Z wykładni prawa UE wynika, że pracownik niekoniecznie musi udowodnić, że dana reguła jest dla niego niekorzystna. Wystarczy samo istnienie takiego ryzyka – podkreślił rzecznik. Dlatego może istnieć ryzyko niekorzystnych reguł dla grupy muzułmanki, które chcą przykrywać ramiona ze względów religijnych. Według rzecznika takie reguły można zaaprobować w miejscu pracy jedynie pod warunkiem „zasadności celu”. Ani przepisy Szwedzkiego Zarządu Zdrowia i Opieki Społecznej, ani organów samorządów regionalnych nie przewidują jednak zakazu używania jednorazowych ubiorów ochronnych, które zakrywają ramiona, jako uzupełnienia strojów roboczych.

²¹ K. Ślęczka, dz. cyt., s. 137.

²² Art.1 Konstytucji Islamskiej Republiki Iranu, <http://www.iranonline.com/iran/iran-info/government/constitution.html>, dostęp: 28.01.2018.

²³ Art. 2 Konstytucji Islamskiej Republiki Iranu, tamże.

Tekst org.: “The Islamic Republic is a system based on belief in:

1.the One God (as stated in the phrase "There is no god except Allah"), His exclusive sovereignty and the right to legislate, and the necessity of submission to His commands;

2.Divine revelation and its fundamental role in setting forth the laws;(...)

4.the justice of God in creation and legislation;” [tłum. własne].

jego religijne pochodzenie oraz ścisłą więź przepisów prawa z przepisami kultu i normami islamu w ogóle²⁴. Porządkowi islamskiemu w zasadzie obca jest pozytywistyczna teoria państwa i prawa. „Muzułmanie nie uważają prawa za wytwór rozumu ludzkiego, przystosowany każdorazowo do zmieniających się potrzeb i wzorców społecznych, prawo jest natchnieniem boskim, a więc czymś niezmiennym, ponieważ kryterium prawa stanowi Koran i tradycja proroków, które są stałe.”²⁵ Islamska doktryna, wynikająca z takiego pojmowania prawa zakłada więc nie tylko, iż „Bóg jest źródłem wszelkiej władzy i sprawiedliwości”, ale także iż „tylko On posiada znajomość prawa doskonałego”, które „współistniało z Bogiem od zawsze”, a prawo zostało ludziom jedynie „odkryte za pośrednictwem Mahometa”²⁶. Bezsprzecznie uzasadniona wydaje się więc konstatacja autora dotycząca prawno-naturalnego charakteru tej doktryny. Abu al-Fazl Ezzati odnosi się do kwestii pojmowania norm prawa islamskiego przez człowieka pisząc, iż: „oficjalnie natura ludzka nie jest rekomendowana jako źródło poznania prawa, chyba że wywodzi się z naturalnych, logicznych ludzkich rozważań, które zgodne są z *‘aql’*”²⁷ czyli poprawnym religijnie rozumowaniem mającym na celu rozpoznanie boskiego prawa.

Zatem, doktryna prawa islamskiego pozostawia dużo mniej miejsca na indywidualną interpretację reguł, które w Europie uznajemy za naczelne źródła prawa w nurcie prawno-naturalnym.

Strój kobiety a regulacje prawno-religijne

Koran nie jest jedyną księgą, na której opiera się islam, regulujący całe życie wiernego według ideału określonego w nauce głoszonej przez Muhammada. Przeciwnie, to tylko 14% tekstów stanowiących i opisujących doktrynę islamu, poznawany winien być także poprzez lekturę siry i hadisów²⁸. Józef Bielawski²⁹ uważa, że w religii chrześcijańskiej wola boska przejawia się poprzez moralne i duchowe nakazy od Boga, natomiast prawo stanowi człowiek. Podczas gdy w islamie ucieleśnienie woli boskiej stanowi nie tylko zestaw ogólnych nauk, wskazówek, lecz obejmuje konkretne zalecenia, regulujące całe życie wyznawcy, zarówno w sferze publicznej i prywatnej. Chronione są one jednak konkretną sankcją prawną, gwarantowaną przez państwo. Kolejna różnica zawiera się w tym, że w islamie nie ma praktycznie żadnej różnicy między normą religijną a normą prawną, czyli także pomiędzy przestępstwem a grzechem.

System judeo-chrześcijański zrównał kobietę z mężczyzną, ponieważ człowiek (kobieta i mężczyzna) pochodzą od tego samego Boga, obdarzeni są takimi samymi prawami, przywilejami i godnością, wskutek czego kobieta ma taki sam status prawny jak mężczyzna. Natomiast kobieta w islamie ma pozycję niższą. O ile w Europie rola i sytuacja prawna kobiety podlegała opisanym powyżej ewolucjom, o tyle nienaruszalne i niepodlegające żadnym zmianom zasady zawarte w Koranie oraz hadisach (przekazach dotyczących życia Mahometa) i wynikające z nich nakazy i zakazy nie uległy zmianie od 1400 lat. Choć nadal budzą one liczne wątpliwości interpretacyjne, co do zasady, zgodnej z przyjętym w islamie systemem wartości: „mężczyźni są opiekunami niewiast” i mają prawo napominać je i stosować wobec nich kary, mają więc bezsprzecznie wyższy od nich status.³⁰

²⁴ M. Sadowski, *Islam. Religia i prawo*, Warszawa 2017, s. 163.

²⁵ Tamże, s. 165.

²⁶ Tamże, s. 166-167.

²⁷ A. Ezzati, *Islam and Natural Law*, Londyn 2002, s. 89.

²⁸ M. Sadowski, *Powstanie i rozwój islamskiej doktryny prawa VII – IX w.* [w:] „Przegląd Prawa i administracji”, nr LV, Wrocław 2003, s. 3-31.

²⁹ J. Bielawski, *Islam-religia państwa i prawa*, Warszawa 1973, s. 125-126.

³⁰ *Święty Koran. Tekst Arabski I Tłumaczenie Polskie*, (4:34), Tilford 1990, <https://www.alislam.org/quran/tafseer/?page=-3®ion=PL>, dostęp: 21.05.2018.

W toku naukowego dyskursu na temat aksjologicznego uzasadnienia prawa regulującego kobiecego stroju w islamie wkraczamy w obcą nam kulturę, przesiąkniętą wielowiekową tradycją i religią, często bez zrozumienia, za to z pokładami lęków i uprzedzeń. Jak pisze Izabela Kończak, w nakazach dotyczących stroju, zbyt często widzimy jedynie formę dyskryminacji i ucisku kobiet, a znacznie rzadziej wyraz poddania się normom religijnym³¹. Punktem wyjścia do wszelkich rozważań dotyczących stroju kobiet w islamie jest stanowcza konstatacja o wszechogarniającej roli religii w prawie, co skutkuje koniecznością powołania się bezpośrednio na Koran.

W obyczajowości i w prawie islamu pojawia się zasłona na włosy, nazwana *hidżab*. Słowo to pochodzi z języka arabskiego (arab. *hijaab* czyli zasłona) i przypisuje mu się szereg różnych znaczeń.³² Istnieje szereg koranicznych wersetów, które odnoszą się do kwestii wyglądu muzułmanki. W tekście Koranu bezpośrednio i wprost można się doczytać jedynie nakazu okrywania piersi. Nakaz zakrywania łona wywodzi się już z *hadisów*, które są odrębnym źródłem prawa, funkcjonującym obok tekstu koranicznego (*hadisy* stanowią zbiór, wywodzących się z tradycji ustnego przekazu, opowieści o życiu Proroka, stanowiących zapis jego słów i czynów). Koran odnosi się także do ozdób, jakich może używać kobieta, sposobu, w jaki powinna się poruszać, a nawet używania perfum. Trzeba jednak – za autorką artykułu – zaznaczyć, iż z tekstu Koranu „nie wynika (...) wprost, jakie części ciała – jeśli już – należy zakrywać” oraz że „nie można (...) się zgodzić, iż nakaz zakrywania włosów czy ciała wywodzi się bezpośrednio z Koranu, co dominuje w powszechnej opinii”³³. Święta księga islamu nakazuje swoim wyznawcom (obojsza płci) wygląd skromny i schludny, zaś *hadisy* wyszczególniają kilka bardziej specyficznych reguł. Według nich kobieta powinna nosić ubranie z nieprzezroczystego, grubego materiału, które nie opina ciała, nie przypomina stroju męskiego, nie jest zbyt strojne i kosztowne, ale też nie jest celowo zbyt skromne. Powyższe regulacje mogą być, jak podkreśla autorka, podstawą do samodzielnej interpretacji. Jednak, jak wiadomo, takie indywidualne podejście jest przywilejem kobiet mieszkających w krajach bardziej niż Iran demokratycznych. Agnieszka Kuriata przywołuje bowiem regulacje prawa w Sudanie, Iranie i Indonezji, na podstawie których noszenie ubioru niezgodnego z wymaganiami religijnymi skutkuje sankcją kary cielesnej. Należy podkreślić, iż regulacje, dające podstawę do wymierzania kar posługują się szerokimi, dającymi wielką swobodę interpretacyjną klauzulami generalnymi, takimi jak „działania sprzeczne z moralnością publiczną” czy „właściwy ubiór”.³⁴ Trudno jest oczekiwać, by sądy orzekały tam odstąpienie od kary, wobec kobiety, której osobista interpretacja pojęcia odpowiedni *hidżab* może odbiegać od męskiej, sędziowskiej interpretacji tego pojęcia.

Regulacje ubioru w prawie stanowionym

Ze względu na ograniczoną objętość niniejszej pracy, chciałabym jako przykład regulacji dotyczących stroju kobiety w krajach muzułmańskich przywołać jedynie prawo w Iranie. Odwołam się do dwóch istotnych historycznie momentów. Pierwszym z nich jest rok 1936, kiedy pod rządami szacha Rezy Pahlawiego zabronione zostaje w Iranie noszenie *hidżabu*³⁵. Chcąc, by irańskie kobiety upodobniły się do Europejki, szach pragnął uczynić swój kraj równym państwom zachodnim, które od czasów kolonialnych uznawały odmienny od

³¹ I. Kończak, *Czador jest dla kobiety niczym muszla dla perły. Nakazy religijne a rzeczywistość irańska na początku XXI wieku*, [w:] M. M. Dziekan, I. Kończyk (red.), *Kobiety Bliskiego Wschodu*, Łódź 2005, s. 202.

³² A. Kuriata, *Źródła prawa muzułmańskiego wobec stroju kobiety muzułmanki*, „Acta Erasmiana VII: Z badań nad prawem i administracją”, Wrocław 2014, s. 144.

³³ Tamże, s. 149.

³⁴ Tamże, s. 161-162.

³⁵ H. Afshar, *Behind the veil. The public and private faces of Khomeini's policies on Iranian woman* [w:] *Women and islam*, New York 2005, s. 71.

zachodniego wygląd muzułmańskich kobiet za symbol islamskiego „zacofania”³⁶. Irańska reforma kobiecego stroju polegała wówczas nie tyle na zniesieniu nakazu noszenia *hidżabu*, co na zakazie jego noszenia. Jak pisze Leila Ahmed: „Policja otrzymała instrukcje, by surowo obchodzić się z kobietami, które nosiłyby na głowie cokolwiek innego niż kapelusz w europejskim stylu, wiele kobiet decydowało się na pozostanie w domu i niewychodzenie na zewnątrz, gdzie ryzykowałyby, że ich *hidżab* zostanie siłą zerwany przez policję.”³⁷ I tak prawo stanowione zdecydowało o stroju kobiety bez względu na jej wolę. Nakrycie głowy irańskiej kobiety, choć wcześniej naznaczone negatywnie przez paternalistyczne spojrzenie kolonizatora, zaczęło w takiej sytuacji nabierać nowego znaczenia. W latach 70. *hidżab* chcą nosić nie tylko przestraszone nową sytuacją tradycjonalistki, ale młode kobiety, które w ten sposób świadomie przeciwstawiały się nieakceptowanemu reżimowi szacha³⁸. Niedługo potem nastąpił jednak moment zwrotny w historii Iranu – rewolucja islamska. Jej duchowy przywódca Ruhollah Chomeini kierując się przesłankami religijnymi zmienił powyższą regulację prawną i wydał nakaz noszenia *hidżabu* przez kobiety - najpierw w miejscu pracy (1979 roku), który to zakaz szybko został rozszerzony na sklepy, restauracje, kina i inne miejsca publiczne³⁹. W świetle nowych regulacji, kobieta niewystarczająco okryta mogła zostać skazana na bardzo surową karę 74 batów chłosty, wymierzaną publicznie. Od nowelizacji irańskiej konstytucji w 1992 roku, przepis ten funkcjonuje w złagodzonej wersji. Kwestia prawnego uregulowania wyglądu kobiety stała się więc sprawą polityczną, a wręcz narzędziem propagandy. Chomeini podkreślał w ten sposób zerwanie z niemoralnymi, sprzecznymi z islamskim systemem wartości – w rozumieniu nowej władzy – standardami poprzedniego ustroju, obwieszczając powrót do tradycyjnej islamskiej ideologii, która – zdaniem nowego reżimu – zakładała konieczność całkowitego zakrywania ciała kobiety. Wywodził zaś ten zakaz z interpretacji Koranu, zapewniając, że pochodzi ona od Boga. „Każdego lata – jak pisała Haleh Afshar – kobiety znów dążą do rozluźnienia nakazu noszenia *hidżabu* na rzecz mniej zakrywających ciało ubrań, lecz ich protesty spotykają się z zamieszkami organizowanymi przez zwolenników Hezbollahu, którzy znajdują przyjemność w <<spontanicznych>> demonstracjach przeciwko bezwstydnym kobiecej nagości.”⁴⁰

Importowane wzorce myśli feministycznej i komentarze

Za symboliczny początek muzułmańskiej myśli feministycznej uznawany jest rok 1899, w którym wydana została praca Quassima Amina *The liberation of women*. Autor, egipski prawnik, postulował w niej reformę prawa, która miałaby na celu polepszenie sytuacji kobiet w jego kraju. Praca ta wpisuje się w dogmat feminizmu w ten sposób, że autor walczył w niej o polepszenie sytuacji prawnej kobiet w islamie. Postulował wprowadzenie obowiązku szkolnego dla kobiet (na poziomie szkoły podstawowej) oraz zmianę prawa rozwodowego i dotyczącego poligamii. Jednak to nie postulaty o charakterze politycznym i prawnym, ale postulat zakazu noszenia *hidżabu* okazał się najbardziej kontrowersyjny i szeroko komentowany⁴¹. Wysuwając tę propozycję Amin proponował przeprowadzenie szeroko zakrojonej kulturowej rewolucji w swojej ojczyźnie. W wyniku debaty nad wspomnianą publikacją, kwestia kobiecego ubioru nabrała dużo szerszego znaczenia społecznego, nie ograniczającego się już tylko do określania statusu kobiety w świecie muzułmańskim. „Skojarzenia z nim [*hidżabem*] obejmowały także kwestie klasowe i kulturowe – poszerzający się rozdzźwięk pomiędzy klasami społecznymi oraz

³⁶ L. Ahmed, *Woman and gender in islam*, 1992, Yale, s. 152.

³⁷ Tamże, s. 165.

³⁸ H. Afshar, dz. cyt., s. 72.

³⁹ Tamże, s. 77.

⁴⁰ Tamże [org: “Every summer there is an attempt by woman to lighten the burden of the veil to wear less enveloping garments, and each time tehir resistance is met by the riots organised by the *Hezbollahi*, who indulge in spontaneous demonstrations againsts the shamelss nudity of woman.”, tłum. własne].

⁴¹ L. Ahmed, dz. cyt., s. 144-145.

związany z nim konflikt pomiędzy kulturą kolonizatorów i kolonizowanych⁴². Prawne regulacje dotyczące stroju kobiety od samego początku stanowiły więc jedynie narzędzie w rękach mężczyzn rządzących krajem. Tworzony przez ich legislację (lub legislacyjne postulaty) wizerunek kobiety miał być symbolem, oddawać pożądaną przez nich charakter kultury kraju. Kobieta zakryta, nosząca *hidżab* oznaczała wierność islamskiej tradycji, a kobieta ubrana na modłę europejską kojarzyła się z chęcią reform, modernizacji a w konsekwencji upodobnieniem się do państw zachodnich. Taką samą grę intencji związanych ze znaczeniem kobiecego stroju oddają opisane powyżej zmiany w regulacjach prawnych jego dotyczących w przełomowych momentach w historii Iranu. Uprzedmiotawiający i opresyjny wobec kobiet (dotkliwe kary zarówno w przypadku złamania zakazu, jak i nakazu noszenia *hidżabu*) charakter regulacji prawa islamskiego nie wynikał jedynie z politycznych ambicji rządzących w krajach islamskich przywódców. Jak podkreśla Leila Ahmed – już od czasów kolonialnych państwa europejskie zaczęły Orientowi narzucać swoje przekonanie o tym, jaki wygląd kobiety uznać można za poprawny, cywilizowany. Było to, jej zdaniem, podejście „błędne w jego szerokim założeniu, jakoby w celu poprawienia swojego statusu muzułmanki powinny porzucić tradycyjny sposób ubierania się na rzecz stylu europejskiego”⁴³. Podobny argument podnosi Kecia Ali w publikacji *Sexual Ethics and Islam. Feminist Reflections on Qur'an, Hadith and Jurisprudence*. Przedstawia ona „zachodni dyskurs poczynając od ery kolonialnej” jako sprowadzający muzułmańskie kobiety do roli ofiar w przeciwieństwie do „poważanych i (niekiedy) wyzwolonych kobiet zachodnich”⁴⁴. Tym samym zachodni komentatorzy ustawiają się w pozycji dominującej jako specjaliści, którzy uprawnieni są do wygłaszania sądów na temat „podmiotu badań”, jakim czynią muzułmańską kobietę. Jest to typ myślenia, jakie opisuje Edward Said w swojej kanonicznej pozycji *Orientalism*. Pisał on o badaczach Orientu to, co – jak się wydaje – można by także powiedzieć o komentatorach narzucających muzułmańskim kobietom europejski wygląd. Aby wypowiadać się na temat Orientu, muszą sprowadzić go – Orient (lub też je – kobiety Orientu) do poziomu przedmiotu badawczego. „Otóż posiadać taką wiedzę, o takim przedmiocie, jest dokładnie tym samym, co panować nad nim. Panowanie oznacza w tym przypadku także, że <<my>> odmawiamy <<przedmiotowi>> – krajowi orientalnemu, autonomii.”⁴⁵ Muzułmanki zostały w ten sposób sprowadzone do roli przedmiotu i tym samym pozbawione prawa wyboru przez rodzimych polityków, ale zostały także uprzedmiotowione jako obiekt zachodnich badań i refleksji. Margaret Davies odnosząc się do zachodniej krytyki noszenia *hidżabu* uznaje, że jest ona rezultatem „internalizacji patriarchalnej kultury muzułmańskiej”, podczas gdy muzułmanki „podkreślają, że ograniczający i seksualizujący kobietę zachodni sposób ubierania się, który preferuje wiele kobiet Europy może być z kolei symbolem wciąż obecnego w zachodniej kulturze patriarchy, wbrew jej liberalnej retoryce równości.”⁴⁶

Afsaneh Najmabadi w swoim tekście *(Un)veiling feminism* traktuje islamskie kobiety podmiotowo. Zwraca ona uwagę nie tylko na oficjalne stanowisko polityków i prawników dotyczące kobiecego stroju, które ustawia kobiety w roli bezwolnych ofiar, lecz wreszcie mówi o stanowisku samych zainteresowanych, kobiet: „W latach 30. XX wieku stanowiska irańskich kobiet były podzielone nie tylko jeśli chodzi o stosunek do coraz bardziej autokratycznych

⁴² Tamże, s. 145, tekst org.: „Its connotations now encompassed issues of class and culture - the widening cultural gulf between the different classes in the society and the interconnected conflict between the culture of the colonizers and of that of the colonized.” [tłum. moje].

⁴³ Tamże, s. 166, tekst org.: „It was incorrect in its broad assumptions that Muslim women needed to abandon native ways and adopt those of the West to improve their status.” [tłum. własne].

⁴⁴ K. Ali, *Sexual Ethics and Islam. Feminist Reflections on Qur'an, Hadith and Jurisprudence*, s. XIV, Oxford 2006, tekst org.: „To generalize, Western discourse from the colonial era onward portrays the basic condition of the Muslim woman as downtrodden, in contrast to the respected and (sometimes) liberated Western woman.” [tłum. własne].

⁴⁵ E. Said, *Orientalism*, Warszawa 1991, s. 63.

⁴⁶ M. Davies, dz. cyt., tekst org.: „critics of a Muslim woman's decision to wear a hijab often see it as an internalization of the patriarchy of Muslim cultures, while Muslim women may point to the constraining and sexualizing fashions chosen by many Western women as evidence of a continuing patriarchy in the West, despite its liberal rhetoric of equality.” [tłum. własne].

rządów szacha, ale także w kwestii odrzucenia *hidżabu*, wobec której – w odróżnieniu od edukacji kobiet i reform prawa dotyczącego małżeństw i rozwodów – nastąpił głęboki podział pomiędzy samymi Irankami.”⁴⁷ W swoim artykule Najmabadi wymienia także współcześnie (data publikacji 2005 rok) działające irańskie periodyki o feministycznym charakterze, pisze o studenckich organizacjach i kobietach działających na rzecz swoich praw. Co istotne działalność na rzecz tych praw zdaniem autorki niekoniecznie musi zakładać postulowanie zakazu noszenia *hidżabu*. Podkreśla jednoznacznie, iż próby narzucenia wszystkim kobietom islamu jednego z dwóch skrajnych poglądów na ten temat, zawsze będą przez nie odbierane jako działania opresyjne. Zarówno islamscy ekstremiści, jak i importowany z Zachodu feminizm próbują bowiem narzucić muzułmankom swój punkt widzenia, podczas gdy one same nie są przecież pozbawione własnego zdania⁴⁸. Co więcej, ich refleksje na temat *hidżabu* mają pełne prawo pozostać odmiennymi.

Podsumowanie

Przystępując do oceny regulacji prawnych w zakresie ubioru muzułmank, z punktu widzenia doktryny feminizmu, należy pamiętać, że punktem wyjścia do tego rodzaju postawy ocennej winna być przede wszystkim aksjologia, wywodząca się z idei równości i sprawiedliwości. Feminizm wyczuła nas na to, by równość i sprawiedliwość nie były rozumiane jednostronnie (jak racjonalność męskiego podmiotu prawa, o której pisze Rodak⁴⁹). Komentując więc opisaną sytuację prawno-kulturową, trzeba po pierwsze, tak jak Afsaneh Najmabadi – oddać głos samym zainteresowanym wierząc, że to do nich należeć powinna autonomiczna decyzja o swoim wyglądzie, gdyż kobiety mają intelektualną możliwość podjęcia takiej decyzji. Nie sposób nie dostrzec zakorzenionej w zachodniej polityce pewności o słuszności przekonania, że *hidżab* równa się zniewoleniu kobiety. Przekonanie to jednak – nie wierząc w jego neutralność – oceniam jako wyrosłe z patriarchalnej postawy oraz z kolonialnych stosunków społecznych ubiegłej epoki. Rozpowszechnianie tego przekonania uważać można za skierowane na destabilizację muzułmańskich wzorców kulturowych w celach politycznych⁵⁰. Przyjmowanie takiego poglądu automatycznie i bezrefleksyjnie, bywa krzywdzące dla muzułmank. Warto przypomnieć choćby opisane powyżej różne etapy i różne oceny nakazu noszenia *hidżabu* w Iranie, by stwierdzić, że to kwestia bardziej złożona. Muzułmanki, także te, mieszkające na Zachodzie nie powinny być skazane na wybór pomiędzy „równością kulturową a równością płci”⁵¹, wówczas, gdy wybierają strój przynależny swojej kulturze, którą chcą uznawać za równą innym, zachodnim. Stawiane są w sytuacji, w której ich wybór odczytywany jest przez Europejczyka jako podporządkowanie się patriarchy. Należy jednak przyjąć do akceptującej świadomości, iż regulacja prawna kwestii ubioru w Koranie pozostawać winna otwarta na indywidualną interpretację każdej wiernej.

⁴⁷ A. Najmabadi, *(Un)veiling Feminism* [w:] *Women and islam*, Nowy Jork 2005, s. 226, tekst org.: “Not only were Iranian women divided in the 1930s on how to relate to the increasingly autocratic government of Reza Shah, but on the issue of (un)veiling - unlike women’s education and reform of marriage and divorce laws - there as a deep division among Iranian woman themselves.” [tłum. moje].

⁴⁸ Tamże, s. 220.

⁴⁹ L. Rodak, *Dekonstrukcja podmiotu według feministycznej jureksprudenckji* [w:] „Przegląd prawa i administracji”, tom CII, red. M. Jabłoński, M. Paździora, Wrocław 2015.

⁵⁰ A. al-Hibri, *Islam, Law and Custom: Redefining Islam Women’s Rights* [w:] „American University International Law Review”, tom 12, numer 1, 1997, s. 4, digitalcommons.wcl.american.edu/auilr/vol12/iss1/1/, dostęp: 17.05.2018.

⁵¹ M. Davies, dz. cyt.

Bibliografia

- Afshar H., *Behind the veil. The public and private faces of Khomeini's policies on Iranian woman* [w:] *Women and islam*, New York 2005.
- Ahmed L., *Woman and gender in islam*, 1992, Yale.
- Ali K., *Sexual Ethics and Islam. Feminist Reflections on Qur'an, Hadith and Jurisprudence*, Oxford 2006.
- de Beauvoir S., *Druga pleć*, Warszawa 2017.
- Bator J., *Feminizm, postmodernizm i psychoanaliza*, Gdańsk 2001.
- Bernett H., *Introduction to feminist jurisprudence*, Londyn 1998.
- Bielawski J., *Islam - religia państwa i prawa*, Warszawa 1973.
- Davies M., *Unity and Diversity in Feminist Legal Theory*, <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/j.1747-9991.2007.00091.x/full>, dostęp: 31.01.2018.
- Declaration of Sentiments, <https://sourcebooks.fordham.edu/mod/senecafalls.asp>, dostęp: 10.05.2018.
- Ezzati A., *Islam and Natural Law*, Londyn 2002.
- Firestone S., *The Dialectic of Sex. The Case of the Feminist Revolution*, New York 1970.
- al-Hibri A., *Islam, Law and Custom: Redefining Islam Women's Rights* [w:] „American University Interantional Law Review”, tom 12, nr 1, 1997, digitalcommons.wcl.american.edu/auilr/vol12/iss1/1/, "dostęp: 17.05.2018.
- Kończak I., *Czador jest dla kobiety niczym muszla dla perły. Nakazy religijne a rzeczywistość irańska na początku XXI wieku*, [w:] M.M. Dziekan, I. Kończyk (red.), *Kobiety Bliskiego Wschodu*, Łódź 2005.
- Konstytucja Islamskiej Republiki Iranu, <http://www.iranonline.com/iran/iran-info/government/constitution.html>, dostęp: 28.01.2018 r.
- Kowalska B., *O metodologii feministycznej ogólnie i osobiście* [w:] „Studia Humanistyczne”, t 11/2/12, <http://journals.bg.agh.edu.pl/STUDIA/2012.11.2/human.2012.11.2.69.pdf>, dostęp: 21.05.2018.
- Kuriata A., *Źródła prawa muzułmańskiego wobec stroju kobiety muzułmanki*, „Acta Erasmiana VII: Z badań nad prawem i administracją”, Wrocław 2014.
- Marks K., *Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne z 1844 r. (1844 rok)*, Warszawa 2005, <http://www.filozofia.uw.edu.pl/skfm/publikacje/marks06.pdf>, dostęp: 16.05.2018.
- Najmabadi A., *(Un)veiling Feminism* [w:] *Women and islam*, Nowy Jork 2005.
- Nowacka-Isaksson A., *Dyskryminacja muzułmanki, która odmówiła noszenia krótkich rękawów w pracy*, <http://www.rp.pl/Kadry/310159997-Dyskryminacja-muzlumanki-ktora-odmowila-noszenia-krotkich-rekawow-w-pracy.html>, dostęp: 31.01.2018.
- Rodak L., *Dekonstrukcja podmiotu według feministycznej jursprudencji* [w:] „Przegląd prawa i administracji”, tom CII, red. M. Jabłoński, M. Paździora, Wrocław 2015.
- Sadowski M., *Islam. Religia i prawo*, Warszawa 2017.
- Sadowski M., *Powstanie i rozwój islamskiej doktryny prawa /VII – IX w./* [w:] „Przegląd Prawa i administracji”, nr LV, Wrocław 2003.
- Said E., *Orientalizm*, Warszawa 1991.
- Ślęczka K., *Feminizm. Ideologie i koncepcje społeczne współczesnego feminizmu*, Katowice 1999.
- Święty Koran. Tekst Arabski I Tłumaczenie Polskie, Tilford 1990, <https://www.alislam.org/quran/tafseer/?page=-3®ion=PL>, dostęp: 21.05.2018.
- Zirk-Sadowski M., *Wprowadzenie do filozofii prawa*, Warszawa 2011.

Zagubiony głos – obecność kobiet w wybranych zjawiskach związanych ze sztuką japońską okresu Heian i Edo

Słowa kluczowe: kobieta, sztuka, Japonia

Keywords: woman, art, Japan

Abstrakt: Biorąc pod uwagę zakorzenienie japońskiej sztuki w emocjach oraz dążenia do estetyzacji codzienności, podejmuję temat obecności kobiet w zjawiskach związanych ze sztuką japońską okresów Heian oraz Edo. Rozpoczynając od okresu Heian skupiam się na kulturze dworu cesarskiego, gdzie żyły kobiety bezpośrednio wypowiadające się w sztuce. Ich słowa zawarte w *Genji Monogatari* Murasaki Shikibu oraz *Makura no Sōshi* Sei Shōnagon, a także przedstawienia kobiet na *emakimono* stanowiąc będą bazę, na której zarysuję obraz kobiety tego okresu. Następnie pochylam się nad kwestią powiązania ze sobą kultur Heian oraz Edo, by przejść do kolejnej grupy kobiet związanych ze sztuką – kurtyzan. W tym miejscu odwołuję się do obrazu nakreślonego przez Iharę Saikaku w *Kōshoku ichidai onna* oraz drzeworytów *ukiyo-e*. Pozwoli to wskazać istotny problem: kim jest kobieta i kto o niej mówi w sztuce japońskiej.

The lost voice – women in selected phenomena of Japanese art.

Abstract: Based on Japanese art's rooting in emotions and aestheticization of everyday life I undertake the subject of women's presence in cultural phenomena connected with art creation in two periods: Heian and Edo. Beginning with Heian period, I concentrate on the royal court culture, where women directly speaking through art lived. Their words contained in Murasaki Shikibu's *Genji Monogatari* and Sei Shōnagon's *Makura no Sōshi* and also the *emakimono*'s portrayals of women are going to support me in outlining the image of the period's woman. The second part starts off with proposition how cultures of Heian and Edo can be connected. Moving forward, I am going to focus on another group of women – the courtesans, supporting myself with Ihara Saikaku's novel *Kōshoku ichidai onna* and *ukiyo* woodblock prints. Presenting these issues will indicate a crucial problem: who is a woman and who speaks about her in Japanese art.

Pierwsze spotkanie człowieka, wychowanego w zachodnim paradygmacie, ze sztuką japońską dawnych wieków może owocować szokiem. Nie znajduje on w niej bowiem znajomych mu, z kontemplacji sztuki klasycznej, związanej z jego własną kulturą, kategorii mimetycznych, ponieważ Japończycy już od początków kształtowania się ich cywilizacji traktowali przestrzeń sztuki jako miejsce ekspresji.¹ Ponadto, zagłębiając się w świat starożytnej literatury, odkrywa on twórczość dam dworu, ponieważ „To one, w dworskiej epoce Heian, stworzyły dzieła wyznaczające normy smaku estetycznego na całe przyszłe stulecia.”² To właśnie nad obecnością kobiet i ich emocji w wybranych zjawiskach, związanych ze sztuką japońską, pragnę się pochylić. Skupię się na dwóch różnych okresach – przełomie X i XI wieku w Heian oraz na wieku XVII w Edo.

Heian – fikcyjny świat dworski

Świat, w którym rozwijała się sztuka okresu Heian, to przede wszystkim dwór cesarski. Właśnie w jego obrębie powstały dwa ważne tak historycznie, jak i kulturowo dzieła. Mowa oczywiście o wieloaspektowej powieści *Genji monogatari* oraz *Makura no Sōshi*, stanowiących wyraz kobiecych odczuć względem świata, w którym się znalazły.³ Dwór wypełniony był postaciami ściśle przypisanymi zarówno zawodowo, jak i osobiście do zajmowanej wewnątrz niego pozycji, wyznaczającej rolę jaką winna spełniać konkretna jednostka, swoją drogą nienawykłą do odmiennych realiów. Co więcej, obecna w tym miejscu dominacja mężczyzn przejawia się nawet w kontekście działających tam twórczyni sztuki (także autorek prezentowanych dzieł) – te, o których pamięć przetrwała, posiadają przydomki dobrane na podstawie pozycji, jaką w hierarchii dworskiej zajmował odpowiednio z nimi związany mężczyzna.⁴ W bezsprzecznie przestrzegane kanony postępowania wpisana była także poligamia – brak akceptacji takiego stanu rzeczy prowadził w konsekwencji do wykluczenia społecznego.⁵ Tak sztywny gorset narzuconych norm wpływał na rozwój rozmaitych emocji, niezwykle często spotykających się z dezaprobatą środowiska. Przynajmniej powierzchownym remedium, na panujący ówczesnie stan rzeczy, okazał się rozwój sylabariusza *kana*, umożliwiający kobietom wyrażanie nagromadzonych odczuć w pisarstwie. Co więcej, oddawanie się pisaniu stanowiło rozrywkę dla tych, którym w świecie ograniczonych oraz ściśle określonych zasad, doskwierało poczucie beczynności.⁶

Realność literatury

Na ile jednak sztuka, powstała w takich okolicznościach, obrazowała kobietą codzienność? Zgodnie z proponowaną przez Makoto Uedę interpretacją słów samej Murasaki Shikibu, zawartych w jej powieści, kobiety postanowiły wprowadzić fikcję do swego życia, gdyż dopiero w niej mogły się rzeczywiście spełnić. Zdawały sobie przy tym doskonale sprawę z tego, co jest realne, jednak ta płaszczyzna rzeczywistości nie należała faktycznie do

¹ Wyjaśnienie kontekstu rozumienia ekspresji, zob. K. Wilkoszewska, *Wizualna poezja - poetyckie malarstwo*. [w:] *Estetyka japońska. Słowa i obrazy*, Taż (red.), Kraków 2009, s. 9-10.

² Tamże, s. 13.

³ M. Melanowicz, *Literatura japońska. Od VI do połowy XIX wieku*, Warszawa 1994, s. 156, 169.

⁴ Byli to np. ojcowie oraz synowie. Zob. Tamże, s. 172-175.

⁵ Warto w tym miejscu zwrócić uwagę na to, co poruszał już I. Morris – nie tylko kobietom doskwierał ten sztywny system zasad. Zatem, chociaż w mojej pracy skupiam się na jednej płci, moje słowa nie wiążą się z demonizowaniem tej drugiej. To społeczeństwo w swej ogólności narzucało obowiązujące normy, zatem zrzucanie winy na jedną jego część byłoby nieuzasadnione. Zob. I. Morris, *Świat Księcia Promienistego*, T. Szafar (tłum.), Warszawa 1973, s. 227.

⁶ Por. Tamże, 196-197, 204-206.; M. Melanowicz, dz. cyt., s. 156.; I. Kordzińska-Nawrocka, *Wieczorna rozmowa bohaterów Genji monogatari a kulturowy wzorzec kobiecości w społeczeństwie dworskim*, [w:] *W kręgu tradycji dworu Heian*, Taż (red.), Warszawa 2008, s. 15-32.

nich. Nie mogły w niej za siebie decydować, pozostając uwikłanymi w sztywny gorset narzuconych odgórnie zasad. Dlatego wybierały inną przestrzeń, gdzie mogły znaleźć spełnienie, która zarazem nie kolidowała z ich społecznymi powinnościami. Co więcej, umiejętnie wplotły ją w dworski świat, czyniąc z takiego sposobu pisarstwa zajęcie postrzegane jako „typowo kobiece”, a w konsekwencji – akceptowane. Granica między fikcją a realnością zacierała się o tyle, o ile mogły być w taki sam emocjonalny sposób przeżyte. Wytracała się powaga tego, co realne, tak samo jak fikcja wytracała swoją niepoważność – obie sfery zbliżały się do siebie. Ponadto wybór płaszczyzny leżał wyłącznie w arbitralności, poruszonego emocjonalnie przez rzeczywistość, autora.⁷ Zatem jaka jest kobieta, w tym fikcyjnym, lecz zarazem realnym emocjonalnie świecie, prezentowanym przez przytaczane autorki?

Obraz kobiety na dworze

W rozdziale *Żarnowiec* powieści damy Murasaki zaprezentowana została dyskusja przyjaciół księcia Genji’ego na temat kobiet. Koncentrują oni swoją uwagę przede wszystkim na przymiotach damy, która jest godna tego, by się z nim związać. Winna nie posiadać ona wad określonych przez ściśle ustalone kanony. Oczywiście dotyczy to kobiet z kręgu dworskiego, szkolonych zgodnie z tymi normami adekwatnie do zajmowanej w społeczności pozycji. Wszak, jak zauważa jeden z mężczyzn, „przecież oczywiste wydaje się, że wysoka ranga, szlachetny charakter i nienaganne maniere powinny iść ze sobą w parze”.⁸ Przedstawiony w rozdziale opis roztacza w wyobraźni czytelnika obraz osoby wykwalifikowanej, a zatem – użytecznej. To kobieta może być godna danego mężczyzny, to ona ma mu odpowiadać, pasować, a także służyć. Jeśli zaś nie spełnia określonych wymogów należy ją poprawić. Ponadto jej uczucia, o ile należą do tych akceptowanych przez środowisko dworskie, spychane są na dalszy plan. Wszystko wskazuje, że to mężczyzna w tym związku jest istotny i wszelkie niepowodzenia we wspólnym życiu mają miejsce wyłącznie z winy kobiety, nieuważnej w swym zachowaniu. Fragment przedstawiający tak mocne uprzedmiotowienie kobiety w oczach mężczyzn, zakończony jest analogią między wytworami zdolnego rzemieślnika a odpowiednio ukształtowaną przez wychowanie damą.⁹

Powyższy świat nie przystaje jednak do tego, z jakim czytelnik spotyka się w trakcie dalszej lektury powieści, w której kobiety postępują właśnie w taki sposób, jaki im nie przystoi. Dają one upust swoim uczuciom, umiejętnie lawirując w toksycznym środowisku dworskim, uważnie obserwując każdy ruch rywalek. Oprócz tych, które knują liczne intrygi, pojawiają się również te damy, które rezygnują z takiego świata, by żyć w zgodzie ze sobą. Murasaki Shikibu, na ponad 1000 stron swojej powieści¹⁰, przedstawia rzeczywistość, w której kobiety są ludźmi z krwi i kości i tylko za to są potępiane. Za niespełnianie norm przychodzi kara, której bohaterki są boleśnie świadome, oraz którą są w stanie przyjąć. Przykład niech stanowi dama Rokujō, nie mogąca poradzić sobie z chorobliwą zazdrością, której historia kończy się gorzko, lecz nie niespodziewanie.¹¹

Podobnie zachowujące się damy można spotkać w trakcie lektury *Makura no Sōshi*, osobistym dzienniku Sei Shōnagon. Pośród rozmyślań nad światem, przyrodą czy

⁷ M. Ueda, *Literary and art theories in Japan*, The University of Michigan 1991, s. 25-36.

⁸ M. Shikibu, *Genji Monogatari (Opowieść o Księżu Genjim)*, I. Kordzińska-Nawrocka (tłum), [w:] *Estetyka japońska...*, s. 72.

⁹ Tamże, s. 75-76.

¹⁰ Powołuję się tutaj na wersję angielską zob. Taz, *The Tale of Genji: [unabridged]*, R. Tyler (tłum.), New York 2003. Czytelnikowi polskiemu dostępne są fragmenty przetłumaczone przez I. Kordzińską-Nawrocką opublikowane po raz pierwszy w *Estetyka japońska...*, dz. cyt., s. 69-87, oraz w *Dziesięć wieków Genji monogatari w kulturze Japonii*, I. Kordzińska-Nawrocka (red.), Warszawa 2009 s. 21-62.

¹¹ Na temat zazdrości damy Rokujō i jej konsekwencji zob. M. Rygał, *Oblicza mono no ke w Genji monogatari*, [w:] *W kręgu tradycji...*, s. 237-260.

przemijaniem, autorka snuje także refleksje nad ludźmi.¹² Pod płaszczyzną arogancji oraz buty znajduje się inteligentna i dowcipna kobieta, dla której dworski świat, choć stanowi całe jej życie, nie jest przyjmowany bezkrytycznie. Zwłaszcza opisy relacji międzyludzkich przepełnione są całą gamą uczuć, które targają osobą stale przebywającą w środowisku dworskim. Widoczna jest ciągła rywalizacja, jak chociażby we fragmencie, w którym nowa żona księcia doznaje przykrego zachowania ze strony dwórek. Wskazana jest w nim także inna kwestia, bowiem „widok uderzonej osoby, która ze złości ma aż łzy w oczach i obsypuje przekleństwami tego, kto ją uderzył”¹³ wcale nie komponuje się z zachowawczymi kobietami, pozbawionymi negatywnie postrzeganych emocji, postępującymi zgodnie ze swoją rangą. Ułudę takiego wyobrażenia pokazują również rozważania autorki, w których stwierdza, że „Kiedy przyjedzie do mnie mężczyzna, którego nie mam ochoty spotykać ani w domu, ani w pałacu, udaję, że śpię.”¹⁴ Słowa te świadczą o tym, że kobiety przebywające na dworze nie są wyłącznie lalkami bez własnych uczuć, stworzonymi na miarę męskich ideałów.

W obu powyżej przytoczonych dziełach przewija się smutek, zazdrość, oczekiwanie, tęsknota oraz miłość, towarzyszące damom dworu na każdym kroku. Całą przytoczoną gamę uczuć podkreśla również towarzysząca niepewność, co do własnej pozycji w społeczności, z którą wiąże się przyszłość nie tylko samych kobiet, lecz także ich dzieci.¹⁵

Kobiety przedstawiane były także na *emakimono* – ilustrowanych zwojach ręcznych, przeznaczonych do indywidualnego obcowania ze sztuką, ściśle związanych z gatunkiem *monogatari*. Na zwojach tych tekstowi powieści towarzyszyły ilustracje wybranych motywów z danego dzieła. Zarówno obcowanie z nimi, jak i ich tworzenie, już w czasach powstawania *Genji monogatari* stanowiło rozrywkę arystokratek, o czym autorka wspomina w rozdziale *Świetliki*. Co więcej, w stworzenie *Genji emaki*, jak zwykle są określane zwoje ilustrujące powieść, wraz z licznymi profesjonalnymi malarzami, najprawdopodobniej zaangażowane były również damy dworu.¹⁶ Zaprezentowane nań wizerunki kobiet są wpisane w określone ramy – ich ciała pozostają ukryte pod warstwami strojów, których dobór także zależał od ustalonego kanonu, co wynikało z tendencji do oceny moralnej osoby przez wzgląd na jej wygląd zewnętrzny.¹⁷ W związku z tym jedyną częścią kobiecego ciała, eksponowaną na ilustracjach, były twarze. Nie są one jednak wyraźne, ponieważ schematycznie przedstawiane były w taki sposób, by sprawiać wrażenie przesłoniętych mgłą. Są blade i okrągłe, z drobnymi oczami, ustami i nosem. Obrazy te stanowią odbicie dominującego ówczesnie ideału piękna, który obowiązywał zarówno w odniesieniu do kobiet, jak i mężczyzn.¹⁸ Jedynym atrybutem kobiety, który zasługiwał na podkreślenie, były jej włosy, co wynikało z ich symboliki i powiązania ze sferą erotyczną.¹⁹ Wyraźna jest tutaj zatem anonimowość kobiet oraz ujmowanie ich w z góry ustalone kanony.

Edo – przepływający świat uciech

Prezentując zagadnienie w odniesieniu do epoki Edo, należy przede wszystkim wyjaśnić na jakiej podstawie możliwe jest połączenie ze sobą odległych od siebie o około sześćset lat kultur: dworskiej kobiet oraz przepływającego świat *ukiyo*. Zgodnie ze słowami zacytowanymi już we wstępie, kultura wytwórczyn sztuki stanowiła wzorzec smaku oraz norm

¹² M. Melanowicz, dz. cyt., s. 169.

¹³ S. Shōnagon, *Zapiski spod wezgłowia, czyli Notatnik osobisty*, A. Heuchert (tłum.), Warszawa 2013, s. 10.

¹⁴ Tamże, s. 41.

¹⁵ I. Morris, dz. cyt., s. 227-228.

¹⁶ K. Sułek, *Genji monogatari emaki, czyli ilustrowane zwoje do Opowieści o Księżu Genjim*, [w:] *W kręgu tradycji...*, s. 175-196.

¹⁷ A. Znamienkiewicz, *Dama w dwunastu szatach (jūnihitoe) – stylistyka stroju ceremonialnego*, [w:] Tamże, s. 127-152.

¹⁸ I. Morris, dz. cyt., s. 145, 197-199.

¹⁹ K. Kamińska, *Estetyka uczesania i makijażu arystokratek*, [w:] *W kręgu tradycji...*, s. 103-126.

estetycznych dla późniejszych pokoleń. Nie inaczej było w związku z wprowadzeniem nowego porządku społecznego, kształtującego się w wieku XVII. Wraz z rozwojem neokonfucjanizmu wzorce średniowieczne traciły na znaczeniu. Z drugiej strony poszukiwania tożsamości narodowej skierowały badaczy ku japońskiej starożytności. Również zwykli ludzie, na których teraz skupiła się sztuka, zdaniem Keene'a, szukali w dziedzictwie sprzed wieków modeli życia. Literatura przyniosła ze sobą parodie dawnych dzieł, a także rozwój nowych gatunków, w których wyczuć można było ducha dekadentckiego dworu.²⁰ Widać zatem trzy płaszczyzny, łączące ze sobą te odległe w czasie okresy: historyczną, kulturową oraz estetyczną. Z ostatnią łączy się nie tylko kwestia występowania parodii, związanych z wynikającym z upływu czasu humorystycznym podejściem do uznanych dzieł²¹, lecz także samo *ukiyo*, mające swoje miejsce w sztuce także w okresie Heian, aczkolwiek w nieco odmiennym rozumieniu niż w wieku XVII.²²

Również tutaj uwaga pada na jedną grupę kobiet, ściśle związaną z kształtowaniem się kultury oraz sztuki. Mowa o mieszkankach dzielnic uciech, kurtyzanach, prezentowanych w licznych utworach²³, w których akcent padał na ludyczne pragnienia człowieka, żyjącego w panującym ówczesnie nastroju przepływającego, ulotnego świata. Skupiano się w nich na hedonistycznym korzystaniu z rozmaitych doświadczeń, płynących z rzeczywistości. Możliwe było to w sferze wolnej od władzy i narzucanych na jednostkę obowiązków, czyli właśnie w miejscu zamieszkiwanym przez kurtyzany.²⁴ Zachodzi tutaj także analogia między dzielnicą uciech a dworem – były to bowiem miejsca, w których kobiety, związane z płaszczyzną sztuki, wiodły swoje codzienne życie, do którego przynależały, z którego nie mogły wyjść ot tak, w którym panowały inne, ściśle określone zasady. Ponadto było to miejsce dyktujące styl i elegancję.²⁵ Podobieństwa wynikają przede wszystkim ze wspomnianych wcześniej poszukiwań modeli życia, dla ludzi okresu Edo, w sztuce Heian.

Obraz kobiety upadłej

Jeden z najwybitniejszych prozaików XVII wieku – Ihara Saikaku – w swym dziele *Żywot kobiety swawolnej* przedstawia bohaterkę, stanowiącą obraz modelowej kurtyzany tamtych czasów. Saikaku uważnie obserwuje rzeczywistość, której nie ocenia wprost, lecz wyłącznie przekazuje czytelnikowi fakty.²⁶ Główna bohaterka utworu pozostaje przez cały czas anonimowa – w trakcie snucia swej opowieści nie zdradza nam ona swego przydomku, czy też imienia. W swym życiu przeszła przez wszystkie szczeble kariery kurtyzany i mimo swej urody, czy też miłości mężczyzn, postrzegana jest jako kobieta upadła. I choć Saikaku nie potępia jej sposobu prowadzenia, to daje do zrozumienia, że stanowi on powód licznych nieszczęść w jej życiu. Być może lepiej by postąpiła, gdyby nie pragnęła być kochaną przez mężczyzn, lecz została nijaką żoną, która znosi zdrady męża, udającego się do kobiet wzbudzających fascynację i pozwalających na swobodne uczucia – czyli właśnie kurtyzan.

W tekście bezpośrednio przedstawiony został wygląd mieszkanki dzielnicy uciech, który znów stanowi wpisanie w pewien określony kanon. Bohaterka rozpoczynając karierę, stwierdza bowiem, że „Swoim wyglądem przestałam przypominać zwykłą kobietę, bowiem

²⁰ Por. D. Keene, *Japanese literature: an introduction for Western readers*, New York 1955, s. 71.; M. Melanowicz, dz. cyt., s. 358-362.

²¹ O istotnej roli humoru w procesie dystansowania się do przeszłości, zob. B. Dziemidok, *Aesthetic and Cultural Aspects of the Sense of Humor*, [w:] *Aesthetics and cultures*, K. Wilkoszewska (red.), Kraków 2012, s. 29-38.

²² I. Kordzińska-Nawrocka, *Ulotny świat ukiyo - obraz kultury mieszczańskiej w twórczości Ihary Saikaku*, Warszawa 2010, s. 55-64.

²³ M. Melanowicz, dz. cyt., s. 363.

²⁴ I. Kordzińska-Nawrocka, dz. cyt. s. 230-234.

²⁵ Por. Tamże, s. 72-87.; K. Okazaki, *Kobiety i mężczyźni w Japonii - rozdział stref działania*, [w:] *Być kobietą w Oriencie: praca zbiorowa*, D. Chmielowska, B. Grabowska i E. Machut-Mendecka (red.), Warszawa 2001, s. 129.

²⁶ M. Melanowicz, dz. cyt., s. 388.

wszystko w kurtyzanach było inne”²⁷. Skłonność do ubierania rzeczywistości w gorset sztywnych zasad przejawia się także w innych spostrzeżeniach – również tutaj kobiety żyją w hierarchii i ścisłej kontroli zadań i zachowań. Wszystko po to, by móc dostarczyć mężczyźnie oczekiwanych przeżyć – sztuka miłości traktowana była jak rzemiosło. Nawet wolna miłość, ucieleśnienie piękna i spełnienia marzeń, pozostawała w tym miejscu ujęta w karby zasad i użyteczności na rzecz mężczyzny. Na kartach utworu czytelnik nie spotka się z przeżyciami duchowymi bohaterki innymi niż gorycz, która wynika wyłącznie ze świadomości stoczenia społecznego. Pozna on jej rozmaite przygody, lecz stany wewnętrzne pozostaną dlań jedynie sferą domysłów.

Z kart powieści bije też przekonanie, że świat kurtyzan stanowił przestrzeń barwniejszą niż ta, w której poruszały się żony oraz córki. Miłość do „wolnych” kobiet miała jednak charakter mocno zmysłowy. Gdyby faktycznie były tak pożądane, dlaczego wszystkie kobiety nie mogły pozwolić sobie na takie zachowanie? Doszło w tym czasie do paradoksu – specjalna grupa, stanowiąc ucieleśnienie marzeń, była równocześnie potępiana. Jeśli któraś z kobiet dobrowolnie chciałaby podążyć drogą kurtyzany, stanowiłaby hańbę dla własnej rodziny. Sama bohaterka komentuje swoje barwne historie gorzkimi słowami, twierdząc, że „praca kurtyzany jest chyba najbardziej przykrym zawodem na świecie.”²⁸ Jest ona zarazem świadoma swojej sytuacji i nie ma nikomu za złe, że tak powiodło się jej życie. W końcu sama zauważa, że „taki już jest los kobiety do zabawy.”²⁹

Wizerunek kurtyzany przewija się także w sztuce drzeworytniczej. Obrazy ulotnego świata, jak często tłumaczy się określenie *ukiyoe*, były produkowane na masową skalę, skupiając się na różnorodnej tematyce. I choć początkowo, podobnie jak zwoje okresu Heian, stanowiły ilustracje do tekstu, z czasem zaczęły być postrzegane jako samodzielne dzieła sztuki, skupiające się przede wszystkim na przedstawianiu codziennego życia mieszczan.³⁰ Inspiracje czerpano, podobnie jak w przypadku literatury oraz przy próbach kreowania własnego życia, ze wzorców wypracowanych w kulturze Heian.³¹ Jednakże, w przeciwieństwie do przedstawień kobiet obecnych w *emakimono*, na drzeworytach *ukiyoe* zyskały one bardziej zindywidualizowaną twarz, której elementy były wyraźnie podkreślane. Spowodowane to było upięciem włosów, co eksponowało twarz oraz uszy, stanowiące w tym momencie wyznacznik piękna. Często widoczne są także stopy kobiety, wiązane ze sferą erotyczną. Wciąż jednak wizerunki te stanowiły odbicie pragnień mężczyzn i narzuconych na kobiety kanonów. Te idealne kobiety, obecne na rozpowszechnianych obrazach, wcale nie miały być realne, lecz odnosić do sfery marzeń.³²

Podsumowanie

Powyższe obserwacje pozwalają dostrzec dwa problemy. Pierwszy stanowi anonimowość kobiet związanych ze środowiskiem sztuki w danym okresie. Owszem, autorki okresu Heian są imiennie znane, lecz faktycznie pod przydomkami określonymi względem pozycji, jaką zajmował związany z tymi kobietami mężczyzna. Widoczne jest to także w sztuce wizualnej – na zwojach *emakimono* kobiety są maksymalnie anonimowe, odróżnić je

²⁷ I. Saikaku, *Żywot kobiety swawolnej*, I. Kordzińska-Nawrocka (tłum.), Warszawa 2011, s. 30.

²⁸ Tamże, s. 39.

²⁹ Tamże, s. 133.

³⁰ I. Kordzińska-Nawrocka, dz. cyt., s. 96-99.

³¹ Ponadto, z uwagi na wprowadzoną przez rząd wojskowy cenzurę, zabraniającą umieszczania na drzeworytach wizerunków m. in. aktorów oraz kurtyzan, postaci te prezentowane były przy pomocy bohaterów dawnych opowieści. W taki sposób twórcy mogli przedstawiać popularne ówczesne osobowości ze świata kultury, nie robiąc tego bezpośrednio. Por. M. Martini, *Rodzaje przedstawień w drzeworytach japońskich tematów inspirowanych Genji monogatari na przykładzie zbiorów Muzeum Narodowego w Krakowie*, [w:] *Dziesięć wieków Genji monogatari...*, s. 219-232.; K. Sułek, *Genjie czyli ilustracje do Genji Monogatari. Od XII-wiecznych zwojów ilustrowanych po malarstwo szkoły Tosa*, [w:] Tamże, s. 233-254.

³² I. Kordzińska-Nawrocka, dz. cyt., s. 177-183.

można wyłącznie dzięki strojom, w których zostały przedstawione, a które dobierane były według ściśle określonych zasad. Ich twarze, z którymi zwykle wiąże się indywidualizowanie, pozostają niewyraźne. Z kolei kurtyzany, częściowo odzyskawszy w sztukach wizualnych twarze, wcale nie znajdowały się w lepszej sytuacji, bowiem pozostawały przedstawiane raczej bezimiennie, z uwagi na obowiązującą cenzurę. Obie grupy znajdują się w sztywnym gorsecie norm narzuconym im przez społeczne realia.

Z powyższym zarzutem łączy się drugi. Któż bowiem przedstawia te kobiety? W XVII-wiecznym Edo zajmują się tym mężczyźni, chociażby prozaicy tacy jak Saikaku, czy twórcy drzeworytów. Zajęcia, z kręgu sztuki nie były dostępne kobietom, chociaż to wokół kurtyzan ten świat kwitł. Dlatego anonimowość jest tutaj nie tylko powierzchowna – informacje o ich faktycznej kondycji psychicznej, o ich prawdziwych uczuciach nie zostają przekazane. Jak sprawa się miała jednak wcześniej, w okresie Heian? Tam o kobietach także wypowiadają się mężczyźni, choćby przytoczeni książę Genji oray jego przyjaciele. Lecz ich ustami przemawia dama Murasaki. I tutaj właśnie dostrzegam tytułowy problem zaginionego głosu – być może świat wykreowany przez twórczynię sztuki okresu Heian nie jest całkowicie realny. Ale to w nim przedstawione są prawdziwe emocje, z jakimi musiała zmagać się kobieta tamtych czasów i które zostały przekazane właśnie przez nią. A one, jak podkreśla Makoto Ueda, pozostają prawdziwe niezależnie od realności wykreowanego w dziele sztuki świata.

Bibliografia

- Keene D., *Japanese literature: an introduction for Western readers*, New York 1955.
Kordzińska-Nawrocka I. (red.), *Dziesięć wieków Genji monogatari w kulturze Japonii*, Warszawa 2009.
Taż, *Ulotny świat ukiyo - obraz kultury mieszczańskiej w twórczości Ihary Saikaku*, Warszawa 2010.
Taż (red.), *W kręgu tradycji dworu Heian*, Warszawa 2008.
Melanowicz M., *Literatura japońska. Od VI do połowy XIX wieku*, Warszawa 1994.
Morris I., *Świat Księcia Promienistego*, T. Szafar (tłum.), Warszawa 1973.
Okazaki K., *Kobiety i mężczyźni w Japonii - rozdział stref działania*, [w:] *Być kobietą w Oriencie: praca zbiorowa*, D. Chmielowska, B. Grabowska i E. Machut-Mendecka (red.), Warszawa 2001.
Saikaku I., *Żywot kobiety swawolnej*, I. Kordzińska-Nawrocka (tłum.), Warszawa 2011.
Shikibu M., *The Tale of Genji: [unabridged]*, R. Tyler (tłum.), New York 2003.
Shōnagon S., *Zapiski spod wezgłowia, czyli notatnik osobisty*, A. Heuchert (tłum.), Warszawa 2013.
Ueda M., *Literary and art theories in Japan*, The University of Michigan 1991.
Wilkożewska K. (red.), *Aesthetics and cultures*, Kraków 2012.
Taż (red.), *Estetyka japońska. Słowa i obrazy*, Kraków 2009.

Nika al-Mut'a - małżeństwo dla przyjemności

Słowa kluczowe: w języku polskim: Islam, małżeństwo czasowe, mut'a, szyizm, Islam szyicki

Keywords: Islam, temporary marriage, mut'ah, Shi'ism, Shiite Islam

Abstrakt: Islam jest religią złożoną z różnych odłamów, które często spierają się między sobą na temat fundamentalnych kwestii prawnych będących treścią szariatu. Jedną z nich jest małżeństwo - kontrakt, który może mieć charakter stały, ale i czasowy. Druga forma jest uznawana jedynie przez niektóre odłamy islamu. Warto podkreślić, iż muzułmańskie postrzeganie małżeństwa różni się od chrześcijańskiego – w islamie znacznie większą rolę przykłada się do kwestii majątkowych, taki związek nie jest też nierozzerwalny. Małżeństwa czasowe (arab. mut'a) są właściwe dla islamu szyickiego, a sunnici, stanowiący większość wyznawców Allaha, traktują je jak herezję, gdyż ich zdaniem takie związki były legalne jedynie w czasach Proroka. Świat zachodni postrzega ten rodzaj małżeństwa jako przykład legalnej prostytutki, z czym chciałabym polemizować. W moim artykule opisuję podstawę prawną mut'a wywodzoną z samego Koranu, przesłanki przedmiotowe i podmiotowe. Te ostatnie różnią się w zależności od płci. Kobieta – szyitka może poślubić jedynie równego sobie, czyli muzułmanina. Natomiast mężczyzna - szyita może poślubić również chrześcijankę albo żydówkę. Wymaga się od niego również daru dla czasowej żony, aby kontrakt został skutecznie zawarty. Poruszam również kwestię treści umowy między małżonkami i ich oświadczeń woli. Opisuję również czas trwania mut'a, który jest przedmiotem dużych kontrowersji ze względu na to, że małżeństwo czasowe może być zawarte na kilka godzin, ale równie dobrze i na 50 lat. Ponadto, piszę też o sposobach zakończenia mut'a. Istotną kwestią są również różnice między małżeństwem czasowym, a tym stałym. Mut'a pełni inną rolę, poniekąd komplementarną, jest dedykowana choćby muzułmanom - szyitom, którzy z pewnych względów nie mogą pozwolić sobie na zawarcie stałego małżeństwa.

Nikah al-Mut'ah - Pleasure Marriage

Abstract: Islam is a religion which consists of various fractions that often argue with each other about the crucial questions regulated by the Sharia law. One of them is marriage - a contract that can be permanent, but also temporary. The second form of marriage is recognized only by some Muslims. It is worth emphasizing that the Islamic perception of marriage differs from the Christian one - in Islam marriage is connected to the question of property, such a relationship is also not inseparable. Temporary marriage (in Arabic mut'ah) is recognized by Shi'ite Islam, and the Sunnis who are the majority of Muslims, treat it as heresy, because in their opinion such relationships were legal only in the times of the Prophet. The Western world perceives this kind of marriage as an example of legal prostitution with what I would like to argue. In my article, I describe the legal basis of a mut'ah derived from the Quran and the conditions which must be fulfilled. Some of them depend on the sex of spouse. A Shiite woman can marry only an equal man, hence a Muslim man. However, a man may also marry a Christian woman or a Jewish

woman. He is also required to give a gift to his temporary wife, so the contract can be effective. I also write about the issue of the contract's matter and the spouses' declaration of will. Moreover, I describe the question of mut'ah's duration, which is the subject of great controversy due to the fact that temporary marriage can last several hours, but also 50 years. In addition, I also write about the possibilities to dissolve mut'ah. I state the differences between mut'ah and permanent marriage. Mut'ah plays a different role (it may be described as complementary) - it is dedicated to the Muslims - Shiites, who for some reason cannot afford permanent marriage.

Małżeństwo czasowe, po arabsku zwane *nika al-mut'a* (co dosłownie znaczy małżeństwo rozkoszy), zawiera się na czas określony. Jest to kontrakt zawarty między mężczyzną i kobietą, który rozwiązuje się po upływie danego czasu. Pojęcie *mut'a* było często używane zamiennie z określeniem małżeństwo czasowe już w czasach proroka Mohammeda i pierwszych szyickich imamów, również większość uczonych sunnickich stoi na straży poglądu, że pojęcia *mut'a* i małżeństwa czasowego są tożsame¹.

Główną różnicą między małżeństwem czasowym i małżeństwem konwencjonalnym jest to, że to pierwsze zawiera się na uprzednio ustalony okres i po jego upływie, małżeństwo rozwiązuje się bez przeprowadzenia rozwodu. Sunnici uważają *mut'a* za grzech, gdyż skupia się ono głównie na przyjemności seksualnej i jego celem nie jest stworzenie rodziny. Małżeństwa czasowe są rozpowszechnione głównie w Iranie². *Mut'a* może być zawarte na okres od jednej godziny do dziewięćdziesięciu dziewięciu lat³.

Można wyróżnić dwa rodzaje *mut'a*: dla przyjemności, które jest przedmiotem niniejszej pracy i podczas pielgrzymki - *Hadż al-Tamattu'*⁴. Różnią się one przyczyną zawarcia. Pierwszy rodzaj czasowego małżeństwa bardziej przypomina to stałe i konwencjonalne - zawiera się go dla czynienia małżeńskich obowiązków, natomiast drugie stosuje się podczas długiej drogi, jaką stanowi pielgrzymka. Oba małżeństwa były spotykane w czasach proroka Mohammeda. W obrębie *mut'a* może istnieć też małżeństwo z klauzulą, która wyklucza stosunki seksualne. Jednakże założenie to może zostać zmienione, jeśli kobieta w czasie trwania czasowego małżeństwa zgodzi się na współżycie⁵.

Szyici uważają, że małżeństwo czasowe zostało legalnie usankcjonowane przez proroka Mohammeda po jego ucieczce do Medyny. W Koranie pojawia się ono w Rozdziale 4 pt. „Kobiety”, w wersecie 24 - "A także kobiety chronione *muhsana*, oprócz tych, którymi zawładnęły wasze prawice. Oto co przepisał wam Bóg! I dozwolone wam jest poszukiwać żon poza tymi, które zostały wymienione, i używajcie swojego majątku, biorąc je pod "ochronę", a nie oddając się rozpucie. A żonom dajcie wynagrodzenie, albowiem doznaliście od nich przyjemności; to jest przepis prawny. Nie jest grzechem, jeśli coś nawzajem uzgodniliście po dopełnieniu obowiązującego przepisu. Zaprawdę, Bóg jest wszechwiedzący, mądry!"⁶ Wielu uczonych sunnitów, m.in. Fakhr al-Razi, podziela zdanie, że w powyższym fragmencie Koranu zostało ustanowione małżeństwo czasowe, jednakże według nich zostało ono później zakazane⁷.

Legalność zawarcia *mut'a* opiera się na czterech przesłankach, które muszą zostać spełnione łącznie: musi zostać wypowiedziana formuła przewidziana dla zawarcia tego rodzaju małżeństwa; musi ono zostać zawarte przez osoby, które mają zdolność do zawarcia *mut'a*; czas jego trwania musi być określony w formule; kobieta musi otrzymać dar. Małżeństwo czasowe może zawrzeć muzułmanin z muzułmanką bądź wyznawczynią innej religii *kitab* - księgi, czyli chrześcijanką lub żydówką. Wyznawczyni islamu może poślubić jedynie mężczyznę jej równego, czyli muzułmanina. Małżonek szyitki bądź małżonka szyity nie musi być konieczne wyznawcą islamu szyickiego⁸. Ponadto, mężczyzna może mieć nawet cztery stałe żony i

¹ S. Murata, *Muta', Temporary Marriage in Islamic Law*, <http://www.al-islam.org/printpdf/book/export/html/11245>, dostęp: 16.12.2017.

² N. J. DeLong – Bas, *The Oxford Encyclopedia of Islam and Women*, Oxford University Press, New York 2013, s. 624.

³ M. Ruthven, *Islam*, Prószyński i S-ka, Warszawa 1998, s.118.

⁴ Temporary marriage in Islam Part 1, <http://www.al-islam.org/printpdf/book/export/html/28094>, dostęp: 16.12.2017.

⁵ P. Niechciał, *Szyckie małżeństwa czasowe w Iranie jako alternatywa dla "zachodniej rozwiązłości seksualnej"*,

http://www.academia.edu/2545955/Szyckie_ma%C5%82%C5%BCe%C5%84stwa_czasowe_w_Iranie_jako_alternatywa_dla_zachodniej_rozwi%C4%85z%C5%82o%C5%9Bci_seksualnej_Shi_i_Temporary_Marriages_in_Iran_as_an_Alternative_for_Western_Sexual_Immorality, dostęp: 16.12.2017.

⁶ Koran, http://www.planetaislam.com/koran_bielawski.html, dostęp: 16.12.2017.

⁷ Temporary marriage in Islam Part 1, dz. cyt., dostęp: 16.12.2017.

⁸ S. A. H. Rizvi, *Islamic Marriage*,

nieograniczoną liczbę czasowych. Jednakże zasada ta nie ma zastosowania w przypadku kobiet. Te mogą mieć tylko jednego męża - czasowego bądź stałego, nie wolno im także wchodzić w związek małżeński po rozwodzie w czasie tzw. *idda*. Mężczyzna może poślubić córkę swojej bratowej albo szwagra jedynie, jeśli jego żona wyrazi na to zgodę⁹. Kobieta, która zawiera małżeństwo czasowe i jest dziewczcą, potrzebuje zgody swojego opiekuna, w szczególności w sytuacji, kiedy pozostaje pod jego opieką¹⁰.

Aby zawrzeć małżeństwo czasowe, kobieta wypowiada słowa, w których deklaruje wolę zawarcia *mut'a* na określony czas (np. dzień, tydzień, miesiąc, rok) i rodzaj daru, który otrzyma - *almara'a załadztuka nefsi limuddat (journ, kahar, szahar, sana...)* *ala mahr kadruh*, a mężczyzna akceptuje małżeństwo wypowiadając słowo zgadzam się - *kabelt*¹¹. *Mahr* niekoniecznie musi być zawarty w ustnym oświadczeniu woli małżonków, przede wszystkim istotą kontraktu jest deklaracja i zgoda. Osoby, które nie znają arabskiego, mogą wypowiadać słowa w swoim języku¹². Szyicki uczony z XIII wieku Al-Muhaqqiq al-Hill dopuszcza także przypadek, kiedy to mężczyzna wypowie zdanie stwierdzające fakt, że poślubił kobietę, a ta powtórzy jego słowa. Kontrakt *mut'a* może być również zawarty poprzez reprezentantów przyszłych małżonków albo ich ojców. W wypowiedzianej formule musi być ujęty czas na jaki zawiera się małżeństwo. Do zawarcia *mut'a* nie są potrzebni świadkowie, gdyż zawiera się je przed Bogiem. Mężczyzna wręcza swojej żonie posag - *mahr*, który mogą stanowić pieniądze, biżuteria lub inne przedmioty. Małżeństwo czasowe zawiera się na określony czas, więc gdy małżonkowie nie określą jak długo ma trwać *mut'a*, jest ono nieważne. Argumentem przemawiającym za tym jest fakt, że określony czas to cecha odróżniająca *mut'a* od stałego małżeństwa. Ponadto do zawarcia któregośkolwiek z nich potrzebna jest wola małżonków. Jednak istnieje też grupa uczonych, którzy przyjmują, że gdy nie został podany okres czasu na jaki zawiera się małżeństwo, jest ono małżeństwem stałym. Za przykład podają oni *hadis* przytoczony przez imama Jafara: "Jeśli okres czasu jest określony, kontrakt stanowi *mut'a*, natomiast jeśli nie jest, zawiera się małżeństwo stałe". Małżeństwo czasowe nie może być zawarte w celu odbycia jednego stosunku seksualnego, bez podania okresu na jaki się je zawiera. Jednakże w formule *mut'a* można określić, obok czasu jego trwania, ich liczbę. Wtedy, po odbyciu określonej liczby stosunków seksualnych, mąż nie ma prawa do współżycia ze swoją żoną. Według jednego z poglądów doktryny, staje się to zakazane; inny natomiast zezwala na współżycie, jeśli kobieta wyrazi zgodę¹³.

Po zawarciu *mut'a* i przed jego skonsumowaniem, żona otrzymuje cały dar, o którym mowa w formule, która ustanawia czasowe małżeństwo. *Mahr* przysługuje żonie, kiedy ta oddaje się we władanie swojego męża i pozwala mu na wykonywanie małżeńskich obowiązków. Brak daru oznacza, że kobieta ma prawo anulować *mut'a*. Istnieje natomiast spór, czy dotyczy to również sytuacji, kiedy kobieta i mężczyzna skonsumowali małżeństwo, mimo braku *mahr* dla żony.¹⁴ Jeśli mężczyzna zdecyduje się rozwiązać *mut'a* przed czasem, kobieta otrzymuje połowę posagu - tę drugą mężczyzna ma prawo odebrać. Podobna sytuacja ma miejsce, jeśli małżeństwo czasowe nie zostanie skonsumowane (a nie było zastrzeżenia braku stosunków seksualnych) - wtedy również mąż odbiera połowę *mahr* oraz jeśli kobieta nie spełnia warunków kontraktu. W tej ostatniej sytuacji posag może być zredukowany

https://books.google.pl/books?id=Sj5aCAAAQBAJ&pg=PT6&lpg=PT6&dq=muta+marriage+books&source=bl&ots=2K6zVHantF&sig=cGi1N_Rs5_6eNm2N0COSSQ4vnno&hl=pl&sa=X&ved=0ahUKEwiYpb3j1Y7YAhUJpaQKHYGQDsM4ChDoAQhIMAU#v=onepage&q=mut&f=false, dostęp: 16.12.2017.

⁹ S. Murata, dz. cyt., dostęp: 16.12.2017.

¹⁰ A. Al-Sistani, *Question & Answer » Mutah*, <http://www.sistani.org/english/qa/01245/>, dostęp: 16.12.2017.

¹¹ المرأة: زوجتك نفسي لمدة يوم على مهر قدره و الايجاب للرجل : قبلت , Zob. Al-Shirazi, <http://arabic.shirazi.ir/upload/masael/subject/zawaj/letter2.htm>, dostęp 16.12.2017.

¹² A.Q. Gourji, *Temporary marriage (Mut'a) in Islamic Law*, Ansariyan Publications, Islamic Republic of Iran 1991. s. 7-8, 14.

¹³ S. Murata, dz. cyt., dostęp: 16.12.2017.

¹⁴ A.Q. Gourji, dz. cyt., s. 15-16.

proporcjonalnie do czasu, kiedy żona nie była dyspozycyjna względem męża - nie wypełniała swoich obowiązków. Jednakże nie może to mieć miejsca, gdy żona nie była zdolna do współżycia ze względu na menstruację. Jeśli kobieta nie była świadoma faktu, iż małżeństwo, które zawarła, było nieważne i zostało ono skonsumowane, również przysługuje jej cały posag¹⁵.

Jeśli kobieta zajdzie w ciążę podczas trwania małżeństwa czasowego, dziecko, które urodzi, należy do męża. Ojciec uznaje dziecko podobnie jak w stałym małżeństwie¹⁶.

W *mut'a* nie ma rozwodów. Małżeństwo czasowe rozwiązuje się wraz z upływem czasu na jaki zostało zawarte. Również mężczyzna może pozwolić odejść kobiecie przed ustalonym terminem - oddać jej czas pozostały do końca, co skutkuje ustaniem *mut'a*. Nie jest do tego konieczna jej zgoda¹⁷.

Po rozwiązaniu *mut'a* następuje tzw. okres oczekiwania - *idda*. Ma on na celu zweryfikowanie czy kobieta jest w ciąży. Trwa on dwa okresy menstruacyjne, a jeśli kobieta nie miesiączkuje - czterdzieści pięć dni. Imam Al-Bakir powiedział, że w przypadku śmierci męża, żona musi pozostać w okresie oczekiwania przez cztery miesiące i dziesięć dni. Czasowi małżonkowie nie dziedziczą po sobie, chyba że powzięli inne ustalenia w swoim kontrakcie *mut'a*. Małżeństwo czasowe można zawrzeć ponownie dopiero po upływie czasu, na który był zawarty poprzedni kontrakt. Ponadto, jeśli kobieta chce poślubić innego mężczyznę, musi odczekać odpowiedni okres. Jeśli kobieta decyduje się zawrzeć *mut'a* ze swoim dotychczasowym mężem, nie musi czekać¹⁸. Jeżeli kobieta zajdzie w ciążę, małżeństwo czasowe z innym mężczyzną będzie mogła zawrzeć dopiero po narodzinach dziecka¹⁹.

Świat zachodni postrzega *mut'a* głównie jako legalną prostytutkę. Nie jest to jednak właściwe rozumienie, bo według uczonych muzułmańskich "małżeństwo z prostytutką powinno zawierać się dopiero wtedy, gdy kobieta nie chce już więcej oddawać się tej działalności"²⁰. Ponadto, kobieta po zakończeniu *mut'a* musi poczekać z możliwością zawarcia kolejnego małżeństwa dwa miesiące, gdyż musi być pewna, iż nie jest w ciąży²¹. Owszem, głównym celem małżeństwa czasowego jest przyjemność, na co wskazuje sama jego nazwa. Warto podkreślić, iż islam nie zezwala na związki pozamałżeńskie, więc muzułmanin może zaspokajać swoje pragnienia jedynie w legalnym związku, więc również poprzez zawarcie *mut'a*. Imam Jafar przytoczył hadis, w którym mowa, że mężczyzna może rozporządzać swoim nasieniem, dopuszczalne są przerywane stosunki seksualne, gdyż celem *mut'a* nie jest płodzenie potomstwa²². Ajatollah Ja'far Sobhani wyraził opinię, że islam, będąc ostateczną i najbardziej kompletną religią, musi dysponować rozwiązaniem pozwalającym radzić sobie z kryzysami związanymi z seksualnością. Uczony przytoczył kasus młodego mężczyzny, który przebywa z daleka od swojego kraju i nie ma możliwości zawarcia stałego małżeństwa. Ma on *de facto* trzy możliwości: może narzucić sobie wstrzemięźliwość i wyzbyć się przyjemności związanej ze współżyciem, może oddać się grzesznej przyjemności z niemoralnymi kobietami albo może zawrzeć czasowe małżeństwo z cnotliwą kobietą²³. *Mut'a* może też służyć niekiedy jako środek pozwalający na poznanie się dwóch osób, które zamierzają zawrzeć stałe małżeństwo. W ten sposób, niespokrewnieni kobieta i mężczyzna mogą, zgodnie z *szariatem*, spotykać się. Wówczas nie musi dochodzić do współżycia między nimi. Czasowe małżeństwo stanowi też

¹⁵ S. Murata, dz. cyt., dostęp: 16.12.2017.

¹⁶ The Marriage of Mutah, <http://mutah.com/essenceofmutah.htm>, dostęp: 16.12.2017.

¹⁷ R. Devi, *Marriage Patterns of Muslim's with Special reference to Mehr as Women's Property*, [http://www.ijhssi.org/papers/v4\(2\)/Version-3/I0423062071.pdf](http://www.ijhssi.org/papers/v4(2)/Version-3/I0423062071.pdf), dostęp: 16.12.2017.

¹⁸ S. Murata, dz. cyt., dostęp: 16.12.2017.

¹⁹ J. Sobhani, *Doctrines of Shi'i Islam. A Compendium of Imami Beliefs and Practices*, I.B. Tauris, New York 2001, s. 192.

²⁰ P. Niechciał, dz. cyt., dostęp: 16.12.2017.

²¹ Nikah, Mahr, Muta and Talaq, http://schnellmann.org/faithfreedom_org_nikah-mahr-muta-and-talaq.pdf, dostęp: 16.12.2017.

²² S. Murata, dz. cyt., dostęp: 16.12.2017.

²³ J. Sobhani, dz. cyt.

niekiedy jedyną możliwość dla muzułmanów, których nie stać na stałą żonę, a chcą realizować swoje potrzeby i nie grzeszyć. *Mut'a* pozwala również żonatym mężczyznom na zaspokojenie swoich pragnień seksualnych w legalny sposób. Sprawdza się ono też podczas podróży, kiedy muzułmanin jest daleko od swojej małżonki. Pewne kontrowersje wiążą się z kwestią kobiety, która jest dziewicą i chce zawrzeć *mut'a*, jako że w tradycji islamskiej czystość przedmałżeńska pełni ważną rolę. Dlatego małżeństwa czasowego nie poleca się dziewczynom, jeśli mają zamiar współżyć seksualnie. Taka kobieta, jeśli chciałaby później zawrzeć stały związek małżeński, mogłyby mieć problem ze znalezieniem męża ze względu na utratę dobrego imienia²⁴.

Bibliografia

- DeLong – Bas N. J., *The Oxford Encyclopedia of Islam and Women*, Oxford University Press, New York 2013.
- Devi R., *Marriage Patterns of Muslim's with Special reference to Mehr as Women's Property*, [http://www.ijhssi.org/papers/v4\(2\)/Version-3/I0423062071.pdf](http://www.ijhssi.org/papers/v4(2)/Version-3/I0423062071.pdf).
- Gourji A.Q., *Temporary marriage (Mut'a) in Islamic Law*, Ansariyan Publications, Islamic Republic of Iran 1991, [http://islamicblessings.com/upload/Temporary%20Marriage%20in%20Islamic%20law%20\(MU T'A\).pdf](http://islamicblessings.com/upload/Temporary%20Marriage%20in%20Islamic%20law%20(MU T'A).pdf).
- Koran, http://www.planetaislam.com/koran_bielawski.html.
- Murata S., *Muta', Temporary Marriage in Islamic Law*, <http://www.al-islam.org/printpdf/book/export/html/11245>.
- Niechciał P., *Szyickie małżeństwa czasowe w Iranie jako alternatywa dla "zachodniej rozwiązości seksualnej"*, http://www.academia.edu/2545955/Szyickie_ma%C5%82%C5%BCe%C5%84stwa_czasowe_w_Iranie_jako_alternatywa_dla_zachodniej_rozwi%C4%85z%C5%82o%C5%9Bci_seksualnej_Shi_i_Temporary_Marriages_in_Iran_as_an_Alternative_for_Western_Sexual_Immorality
- Nikah, Mahr, Muta and Talaq, http://schnellmann.org/faithfreedom_org_nikah-mahr-muta-and-talaq.pdf.
- Rizvi S. A. H., *Islamic Marriage*, https://books.google.pl/books?id=Sj5aCAAAQBAJ&pg=PT6&lpg=PT6&dq=muta+marriage+books&source=bl&ots=2K6zVHantF&sig=cGi1N_Rs5_6eNm2N0COSSQ4vnno&hl=pl&sa=X&ved=0ahUKEwiYpb3j1Y7YAhUJpaQKHYGQDsM4ChDoAQhIMAU#v=onepage&q=mut&f=false.
- Ruthven M., *Islam*, Prószyński i S-ka, Warszawa 1998.
- Al-Shirazi, <http://arabic.shirazi.ir/upload/masael/subject/zawaj/letter2.htm>.
- Al-Sistani A., *Question & Answer » Muta*, <http://www.sistani.org/english/qa/01245/>.
- Sobhani J., *Doctrines of Shi'i Islam. A Compendium of Imami Beliefs and Practices*, I.B. Tauris, New York 2001.
- Temporary marriage in Islam Part 1, <http://www.al-islam.org/printpdf/book/export/html/28094>.
- The Marriage of Muta, <http://mutah.com/essenceofmutah.htm>.

²⁴ P. Niechciał, *dz. cyt.*, dostęp: 16.12.2017.

ISSN 2451-2060
ISBN 978-83-65158-14-7