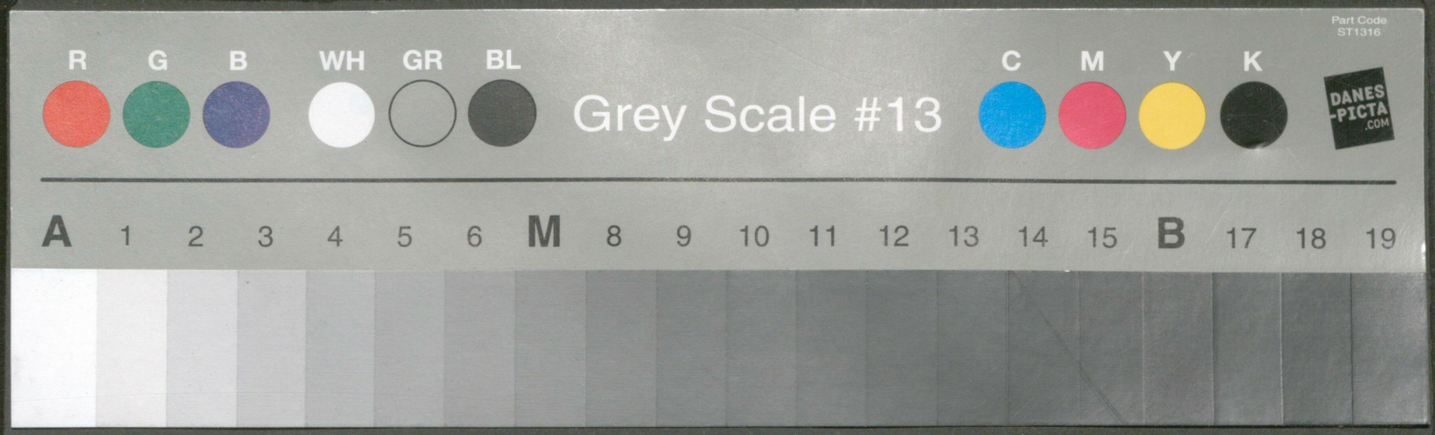


TADEUSZ KOWALSKI

NA SZLAKACH ISLAMU

SZKICE Z HISTORJI KULTURY LUDÓW MUZUŁMAŃSKICH

KRAKÓW 1935
SKŁAD GŁÓWNY: GEBETHNER I WOLFF — WARSZAWA
KRAKÓW — LUBLIN — ŁÓDŹ — POZNAŃ — WILNO — ZAKOPANE



TADEUSZ KOWALSKI

NA SZLAKACH ISLAMU

SZKICE Z HISTORJI KULTURY LUDÓW MUZUŁMAŃSKICH

KRAKÓW 1935
SKŁAD GŁÓWNY: GEBETHNER I WOLFF — WARSZAWA
KRAKÓW — LUBLIN — ŁÓDŹ — POZNAŃ — WILNO — ZAKOPANE

Prace Polskiego Towarzystwa dla badań Europy Wschodniej
i Bliskiego Wschodu
pod redakcją Dra Wacława Lednickiego, Prof. Uniw. Jag.
Nr. VIII.

Travaux publiés par la Société Polonaise d'Études concernant l'Europe Orientale et le Proche Orient, sous la direction de Venceslas Lednicki, Professeur à l'Université de Cracovie.
Nr. VIII.
Cracovie 1935.

POLSKIE TOWARZYSTWO DLA BADAŃ EUROPY WSCHODNIEJ I BLISKIEGO WSCHODU.

Celem Towarzystwa jest:

a) Przyczynianie się do pogłębiania wiadomości o ludach, mieszkających w Europie Wschodniej i na Bliższym Wschodzie;

b) popularyzowanie zdobyczy naukowych, dotyczących ludów, wymienionych pod *a)*.

Do osiągnięcia swego celu zmierza Towarzystwo przez:

a) podejmowanie i popieranie wydawnictw naukowych;

b) podejmowanie i popieranie badań w odnośnym zakresie;

c) urządzanie zjazdów, posiedzeń i odczytów.

Członkiem Towarzystwa może być osoba pełnoletnia, sprzyjająca celom Towarzystwa. Zgłoszenia nadsyłać należy na ręce sekretarza. Przyjęcia dokonywa Zarząd na wniosek pisemny, uzasadniony, podpisany conajmniej przez dwóch członków Towarzystwa. Głosowanie jest tajne; do przyjęcia wymagana bezwzględna większość głosów całego Zarządu, w razie równości rozstrzyga przewodniczący.

Członkowie są: *a)* zwyczajni; *b)* wspierający; *c)* honorowi; *d)* zagraniczni; *e)* dożywotni.

ad *a)* Zwyczajny jest każdy członek, przyjęty przez Zarząd, o ile uiszcza wkładkę roczną w wysokości obowiązującej (10 zł).

ad *b)* Członek wspierający różni się od zwyczajnego tem, że płaci wkładkę roczną, wyższą conajmniej dwa razy.

Zarząd Towarzystwa składa się z osób następujących: Prof. Uniw. Jagiell. dr Jan Michał Rozwadowski (prezes), red. Konstanty Srokowski (wiceprezes), prof. U. J. dr Wacław Lednicki (sekretarz), prof. U. J. dr Tadeusz Lehr-Spławiński (skarbnik), członkowie Zarządu — prof. U. J. dr Tadeusz Kowalski, prof. U. Warsz. dr Stanisław Wędkiewicz, prof. U. J. dr Wojsław Molè i prof. Michał Janik. Komisja Rewizyjna: prof. U. J. dr Jan Dąbrowski, prof. U. J. dr Roman Dyboski i prof. U. Warsz. dr Jan Stanisław Bystroń.

Siedziba Towarzystwa: **Kraków — Studjum Słowiańskie, ul. Jagiellońska 20/III p.**

NA SZLAKACH ISLAMU

PRACE POLSKIEGO TOWARZYSTWA DLA BADAŃ
EUROPY WSCHODNIEJ I BLISKIEGO WSCHODU
pod redakcją DRA WACŁAWA LEDNICKIEGO, Prof. Uniw. Jag.

NR. VIII.

Travaux publiés par la Société Polonaise
d'Études concernant l'Europe Orientale et le Proche Orient,
sous la direction de Venceslas Lednicki,
Professeur à l'Université de Cracovie.

NR. VIII.

Cracovie 1935

VOIR LE RÉSUMÉ FRANÇAIS À LA FIN DU VOLUME

TADEUSZ KOWALSKI

NA SZLAKACH ISLAMU

SZKICE Z HISTORJI KULTURY LUDÓW MUZUŁMAŃSKICH

KRAKÓW 1935
SKŁAD GŁÓWNY: GEBETHNER I WOLFF — WARSZAWA
KRAKÓW — LUBLIN — ŁÓDŹ — POZNAŃ — WILNO — ZAKOPANE

93.85 : 39

12298.

BIBLIOTEKA



KRAKÓW — DRUK W. L. ANCZYCA I SPÓŁKI

TREŚĆ

Str.

Słowo wstępne VII

I. Poezja staroarabska . . . . . 1—61

1. Określenie pojęcia. Znaczenie naukowe 1
2. Podłoże geograficzne i społeczne 5
3. Język 13
4. Rola społeczna poezji 15
5. Ogólna charakterystyka 19
6. Wiersz poematu 26
7. Rym i rytm 28
8. Treść kasydy. Jej część konwencjonalna 35
9. «Celowa» część kasydy 42
10. Dwa przykłady kasyd 46
    Bānat Su'ādu 48
    Mā bukā'u 53
11. Sprawa indywidualności twórczej 58

II. Składniki kultury muzułmańskiej . . . . . 63—83

1. Określenie istoty zagadnienia 63
2. Udział Arabów w kulturze islamu 65
3. Składnik irański w kulturze muzułmańskiej 72
4. Udział ludów tureckich w kulturze islamu 76
5. Uwagi końcowe 82

III. Islam i chrześcijaństwo . . . . . 85—102

1. Oporność islamu na obce wpływy 85
2. Udział chrystjanizmu w powstaniu i rozwoju islamu . . 86
3. Analogje między islamem a chrześcijaństwem 92
4. Islam wobec religij pierwotnych. Widoki na przyszłość . 98

IV. Próba charakterystyki twórczości arabskiej . . . . . 103—121

1. Charakterystyka Semitów E. Renana 103
2. Zacieśnienie granic zagadnienia 107
3. Struktura molekularna utworów arabskich 109
4. Elementy utworów arabskich 115
5. Jakość inteligencji Arabów 118
6. Odmienność nie równoznaczna z niższością 121

V. Omar Chajjām . . . . . 123—183

1. Kult Omara na Zachodzie. Czar jego wierszy. Omar w Polsce 123
2. Tło historyczne. Życie i dzieła Omara. Sąd o nim u współczesnych i potomnych 128
3. Zagadnienie autentyczności Czterowierszy 137
4. Filozofja Omara 149
5. Forma rubā'ī 168
6. Omar w Europie. Kilka słów o przekładach 172

VI. Pamiętniki arabskie z pierwszego wieku krucjat . . . . . 185—211

1. Tekst arabski i tłumaczenia europejskie. Kilka słów o autorze 185
2. Gród Szajzar i zamiłowania myśliwskie jego mieszkańców 188
3. Przygody wojenne 192
4. Wiadomości o ówczesnej medycynie 196
5. Kobiety muzułmańskie 199
6. Stosunek do chrześcijan 201
7. Sąd muzułmanina o stosunku Franków do kobiet 205
8. Sąd boży i inne zwyczaje rycerskie 207
9. Życie intelektualne rycerstwa muzułmańskiego 209

Résumé 213

SŁOWO WSTĘPNE

Zainteresowanie Wschodem wzrosło u nas w ciągu ostatniego ćwierćwiecza bardzo znacznie. Porównywając żywy ruch, jaki na tem polu obecnie panuje, z głuchą ciszą z przed kilkudziesięciu lat, nie możemy się oprzeć uczuciu otuchy. Niewątpliwie, jeżeli praca pójdzie nadal w takiem tempie, jeżeli pozostawi się swobodę naturalnym czynnikom, które w kraju tak jak Polska położonym do rozwoju wschodoznawstwa doprowadzić muszą, jeżeli otoczy się życzliwą opieką każdy indywidualny wysiłek twórczy, wystrzegając się sztucznych zabiegów, poczętych z wiary w możność cudownego przyspieszania procesów życiowych, wówczas — ale tylko wówczas — można mieć nadzieję, że szybkiemi krokami zdołamy nadążyć za narodami, u których wschodoznawstwo rozwijało się oddawna w pomyślnych warunkach, a może nawet wybić się w pewnych działach na naczelne miejsce.

Do jaknajlepszych nadziei na przyszłość uprawnia przedewszystkiem bilans twórczości naukowej za lata po odzyskaniu niepodległości. Badania polskie objęły rozległe obszary «Wschodu», od krańców Azji aż po najdalszy zasięg islamu w północnozachodniej Afryce, od zamierzchłej starożytności aż po czasy najnowsze. W ważniejszych działach orjentalistyki mamy już własnych, wytrawnych badaczy, a niemal z każdym rokiem przybywa młodych pracowników, których dostateczna ilość może dopiero zapewnić ciągłość pracy na dłuższe lata. Wzrasta też w sposób pocieszający liczba uczniów, garnących się z zapałem do studjów orjentalistycznych. Mimo rozpaczliwie nikłych środków pieniężnych, zorganizowaliśmy wcale dobrze naszą działalność wydawniczą i możemy się pochlubić skromnym może, ale bądźcobądź trwałym wkładem do skarbnicy międzynarodowego dorobku naukowego.

Co jednak najważniejsze, to przełamanie lodowatej obojętności, z jaką przedstawiciele różnych nauk humanistycznych od-

nosili się u nas dawniej do zagadnień wschodoznawczych, i tej niezrozumiałej już dziś obawy przed śledzeniem związków kulturalnych, prowadzących badacza na obszary, na których znajomość łaciny i greki nie stanowi już alfy i omegi uczoności. Coraz częściej i chętniej zwracają się do orjentalisty o pomoc historycy, etnografowie, prawnicy, historycy sztuki, slawiści, poloniści... Zacieśnia się krąg współpracy, a wyniki jej uwypuklają coraz lepiej dwoistość wpływów, jakie w ciągu wieków rzeźbiły oblicze duchowe Polski. Radzi wszystkim, którzy w jakikolwiek sposób okazują chęć współdziałania, musimy z życzliwą wyrozumiałością odnosić się nawet do pewnych objawów zbytniej natarczywości, z jaką niektórzy przedstawiciele nauki domagają się od naszego młodego wschodoznawstwa prac niemożliwych narazie do wykonania. Wszak choćby tylko metodyczne zebranie i udostępnienie surowych materjałów wschodnich do dziejów stosunków politycznych Polski ze Wschodem wymagałoby już całego zespołu wyszkolonych pracowników, jakim jeszcze niestety nie rozporządzamy.

Przed jednem tylko musi się orjentalistyka polska zastrzec i bronić stanowczo, a to przed wszelkiemi próbami podporządkowania jej badań celom ubocznym i zacieśnienia jej pola pracy wyłącznie do zagadnień regjonalnych. Załoga naszego małego stateczku rwie się na pełne morze z szeroko rozwiniętemi żaglami, a nikt nie powinien powstrzymywać jej w naturalnym pędzie do swobody, ani kierować siłą ku wodom przybrzeżnym. Wysiłek taki byłby i bezowocny i sprzeczny z zamierzeniem: zagadnienia regjonalne, jakie skład etniczny ziem Polski i jej historja przed orjentalistyką stawiają, są mimo pozorów prostoty wielce złożone i wymagają rozległych horyzontów i wszechstronnej wiedzy. Niechże więc nawa naszej młodej nauki żegluje swobodnie po szerokich przestworzach i niech dociera, w współzawodnictwie z innemi narodami, do najdalszych zakątków Wschodu! Tem łatwiej poradzi sobie z trudnościami na wodach polskich.

Jeżeli z wyników na polu ściśle naukowem możemy być zadowoleni, to niestety trudno to samo powiedzieć o pracy nad uprzystępnieniem wyników wschodoznawstwa szerszemu ogółowi.

W zakresie tłumaczeń arcydzieł literatur wschodnich pa-

nuje od śmierci Andrzeja Gawrońskiego głucha cisza, przerwana raz tylko pośmiertnem wydaniem jego przekładów z Chajjāma.

Nie lepiej ma się rzecz z popularyzowaniem wyników badań w zakresie historji kultury Wschodu wogóle, a dziejów literatury w szczególności. Na oryginalną syntezę jeszcze nas nie stać. Toteż ostatnia próba dania w zarysie całokształtu literatur wschodnich — o ile idzie o Wschód muzułmański — nie dopisała, i trudno, by było inaczej. Bezpośredniego stosunku do przedmiotu i własnego sądu, wyrobionego przez długie obcowanie z obcą kulturą, nie zastąpi ani feljetonowy styl, ani nienaganna szata zewnętrzna książki, ani obfitość rycin. Książka popularna, której autor jest tylko echem drugich, nie przemówi do wyobraźni ani do serca, a najpiękniejsze frazesy będą zawsze pobrzmiewały głuchem dudnieniem pustki.

Na pozostawionym odłogiem gruncie plenią się chwasty. Coraz więcej można ich też widzieć na ugorze naszego popularnego wschodoznawstwa. Czego to nie wypisuje prasa codzienna, zwłaszcza sensacyjna! Kto zliczy te sążniste artykuły turystów, co po jednej przejażdżce Polonją odsłaniają przed zdumionymi rodakami zakryte dla innych (ale nie dla nich!) oblicze Wschodu i gładko rozwiązują zagadki, nad któremi biedziła się dotąd bezskutecznie nauka. A ile to co chwila «rewelacyjnych odkryć» na skromnym odcinku naszego polskiego orjentu! Nie wiem, czy dużo jest braci Małopolan, którzyby po szczęśliwie odbytej wycieczce do Wilna i Trok przemogli w sobie pokusę podzielenia się z tym lub owym kurjerkiem swem odkryciem w Polsce Tatarów i Karaimów, o których, rzecz oczywista, przed nimi jeszcze nikt nie wiedział.

Są miłośnicy Wschodu, którym takie dowody zainteresowania zdają się sprawiać żywą radość. Przyznam się, że do nich nie należę, jakkolwiek zdaję sobie sprawę, że podobne objawy są w obecnych czasach nieuniknione i że nie wyrządzają one zbyt wielkiej szkody. Prawdziwie niepokojącym staje się dyletantyzm dopiero wtedy, gdy otrzymuje zachętę z góry, gdy młodych ludzi, którzy, nauczywszy się czegoś, mogliby stać się użytecznymi pracownikami, skłania się przez szczodre udzielanie funduszów do pisania o zagadnieniach przerastających ich wiedzę przyucza do pokrywania braku podstawowych wiadomości mętną

frazeologją. Nieuctwo połączone z tupetem jest bodaj najzłośliwszą z pośród nieuleczalnych chorób.

Biorąc pod rozwagę znaczne zainteresowanie zagadnieniami kultur wschodnich, zwłaszcza przestrzennie, czasowo i pojęciowo nam najbliższej kultury islamu, a brak publikacyj polskich, któreby ze względów rzeczowych można czytelnikowi polecić, zdecydowałem się na ogłoszenie niniejszego zbiorku szkiców, jakkolwiek zdaję sobie dokładnie sprawę z jego braków.

Pomimo pozornie rozbieżnej treści, łączy wszystkie te szkice wewnętrzny związek, pochodzący z jednolitego ustosunkowania się do zagadnienia istoty kultury muzułmańskiej. Jako naczelne zadanie nauki o tej kulturze przedstawia mi się wykazanie, jak myśl religijna, poczęta w świadomości Mohammeda, staje się ośrodkiem krystalizacyjnym, dokoła którego skupiają się z biegiem wieków wszelkie pierwiastki kulturalne Azji przedniej wraz z sąsiedniemi obszarami, i to zarówno okruchy dawnych kultur, jak i zasoby nowe, przyniesione przez ludy pozyskane świeżo dla islamu. Równomierne uwzględnianie wszystkich trzech głównych ludów muzułmańskich, Arabów, Persów i Turków, i baczne zwracanie uwagi, jak ta sama zasadnicza koncepcja przybiera odmienne kształty, zależnie od etnicznego podkładu, na jaki ją przeszczepiono, stanowi dalszą jednoczącą cechę niniejszych szkiców. Niestety świat turecki, którym w ostatnich latach najżywiej się zajmuję, przychodzi w nich najmniej do głosu. Brak ten może uda mi się wyrównać w przyszłości, w drugiej serji podobnych studjów.

Książka niniejsza powstawała dość powoli, bo w przeciągu przeszło dwudziestu lat, jako wynik nieustannego obcowania z kulturą muzułmańską i wciąż ponawianych wysiłków celem zdania sobie sprawy, na czem polega jej istota i czem różni się od naszej kultury chrześcijańskiej. Najskuteczniejszą metodą postępowania wydawało mi się przytem głębsze zapuszczanie sondy w nielicznych, ale zato starannie dobranych miejscach, gdzie jakość badanego materjału dawała nadzieję ciekawszych wyników.

Bez większego wysiłku mógłbym był wyposażyć moje szkice w obfitszy materjał dowodowy, w liczne cytaty, przypisy i odnośniki, nadając im charakter rozpraw naukowych, przeznaczonych dla specjalistów. Wolałem jednak zwrócić moje wysiłki w kierunku wprost przeciwnym: by je wedle możności od tego

wszystkiego uwolnić. Na literaturę naukową powołuję się tu i ówdzie głównie poto, by oddać sprawiedliwość tym licznym badaczom, których znojny trud udostępnił nam bezmierne obszary piśmiennictwa Wschodu. Naukową transkrypcję wyrazów arabskich, perskich i tureckich wprowadziłem przez wzgląd na pewną kategorję czytelników, na których mi szczególnie zależy, mianowicie na młodych adeptów orjentalistyki. Trzeba im było dać możność łatwego odtworzenia pismem arabskiem każdego wyrazu, który ich zajmie, a tem samem ułatwić dalsze poszukiwania w dostępnych im źródłach wschodnich. Czytelnik nieorjentalista niech sobie nic nie robi z tych kreseczek i kropeczek pod literami i czyta wyraz tak, jak przyzwyczajony jest czytać po polsku.

Starałem się pisać poprostu, nie używając gwary naukowej i nie zakładając żadnych wiadomości specjalnych. Unikałem też jaknajstaranniej wyrażania myśli, któreby dla mnie samego nie były dostatecznie jasne.

Wszystkie podane tu rozprawki były już swego czasu ogłaszane drukiem w różnych czasopismach literackich i naukowych, zawsze z myślą, że kiedyś zostaną zebrane razem w jeden zbiór, lub włączone w jakąś większą pracę z zakresu historji kultury islamu. A oto szczegółowy ich rodowód:

Rozprawka o *Poezji staroarabskiej* powstała najdawniej, z rozszerzonego wykładu habilitacyjnego, a ukazała się w r. 1914, w pierwszym tomie założonego wówczas *Rocznika Orjentalistycznego* (str. 177—218). Chociaż jej przedmiot w znacznej swej części wyprzedza chronologicznie powstanie islamu, to jednak dzięki temu, że pozwala uchwycić zasadnicze cechy twórczości arabskiej, które w rozwoju kultury muzułmańskiej odegrały tak doniosłą rolę, nadaje się znakomicie na punkt wyjściowy wszystkich dalszych rozważań.

Szkic drugi, p. t. *Składniki kultury muzułmańskiej*, stanowi próbę przekroju przez cały miąższ tej kultury i wykazania jej powolnego nawarstwienia. Był on poprzednio drukowany w drugim tomie *Przeglądu Warszawskiego*, za luty 1922 (str. 170—184).

Studjum następne, *Islam i chrześcijaństwo*, podejmuje zagadnienie stosunku obu systemów religijnych i wykazuje ich bliskie pokrewieństwo. Był to pierwotnie wykład, wygłoszony w grudniu r. 1928, w czasie Tygodnia Misjologicznego w Krakowie,

opublikowany później w *Rocznikach Związku Akademickich Kół Misyjnych w Polsce* (rocznik II, str. 28—43, Poznań 1929), co tłumaczy szczególny kąt patrzenia, pod którym rozpatruje się tu odnośne zagadnienie.

Z rozprawką o poezji staroarabskiej łączy się ściśle szkic czwarty: *Próba charakterystyki twórczości arabskiej*. Idzie w nim o zdanie sobie sprawy z strukturalnych cech już nietylko poezji, ale wogóle całej twórczości literackiej Arabów. Napisany przed kilkunastu laty i wielokrotnie przerabiany, posłużył za temat referatu na II. Zjeździe Orjentalistów Polskich w Wilnie, w maju r. 1932, i ukazał się, po jeszcze jednej przeróbce, w IX tomie *Rocznika Orjentalistycznego* (str. 1—21).

Wynikiem bliskiego zżycia się z czarującym poetą perskim Omarem Chajjāmem, w którym autor widzi jednego z najgenjalniejszych wyrazicieli umysłowości perskiej, jest szkic piąty, ogłoszony niedawno w *Przeglądzie Współczesnym* (Nr. 149 i 150, z września i października 1934). W znacznie krótszej postaci stanowił treść dwóch wykładów, wygłoszonych w marcu 1933 na zaproszenie Wydziału Humanistycznego Uniwersytetu w Warszawie.

Wreszcie ostatni szkic: *Pamiętniki arabskie z pierwszego wieku krucjat*, tworzy jakby ilustrację do teoretycznych rozważań szkicu trzeciego. Ukazał się w *Przeglądzie Warszawskim* za marzec 1923 (str. 380—400).

Szkice dawniej powstałe, a zwłaszcza pierwszy, zostały przed ponownem oddaniem do druku starannie przejrzane, w miarę potrzeby przerobione i uzgodnione z ostatnim stanem wiedzy.

Polskiemu Towarzystwu dla Badań Europy Wschodniej i Bliskiego Wschodu wyrażam za umożliwienie mi wydania niniejszej książki szczerą wdzięczność.

Kraków, w lutym 1935.

I.

Poezja staroarabska.

Bezmierne stepy półwyspu arabskiego zamieszkiwały od najdawniejszych czasów, jak daleko sięga historja, ludy koczownicze, mówiące językami semickiemi. Nadmiar tych ludów wylewał się co jakiś czas ku północy, na żyzne obszary Syrji i Mezopotamji, gdzie koczownicy semiccy, mieszając się z osiadłemi tam ludami, tworzyli organizmy państwowe i rozwijali wysoką kulturę.

Ostatnią falę ludów, przygnaną z Arabji, jaką spotykamy w ciągu dziejów, stanowili Arabowie, którzy pod znakiem islamu dokonali w wieku VII i VIII naszej ery podboju olbrzymich przestrzeni i stworzyli warunki powstania i rozwoju kultury muzułmańskiej. Z okresu poprzedzającego powstanie islamu posiadamy bardzo liczne zabytki poezji Arabów, które pozwalają nam zapoznać się z psychiką tego ludu i ze stosunkami w Arabji, poprzedzającemi jeden z największych procesów dziejowych, jaki się kiedykolwiek na Wschodzie rozegrał. Stąd znaczenie naukowe poezji staroarabskiej, której poświęcony jest pierwszy z niniejszych szkiców. Ale prócz tego poezja ta ma sama w sobie niezwykły urok: przynosi nam świeży wiew stepów i czar swobodnego beduińskiego życia, który tak mocno oddziałał na naszych romantyków. Niestety jest ona tak ściśle zrośnięta z językiem, w którym powstała, że wszelkie próby poetyckiego przekładu na którykolwiek z języków europejskich kończą się przeważnie niepowodzeniem.

1.

Określenie pojęcia. Ogólna charakterystyka. Znaczenie naukowe.

Nazwą poezji staroarabskiej w ściślejszem znaczeniu obejmujemy utwory w mowie wiązanej, powstałe w Arabji przed islamem i w pierwszych latach po wystąpieniu Mohammeda. Szerzej biorąc, można zaliczyć do niej również poezję z czasów kalifatu wybieralnego (632—661) i z epoki Omajjadów (661—750),

bo islam nie sprowadził jeszcze w pierwszem stuleciu swego istnienia zbyt głębokich zmian w tych dziedzinach życia, których odbiciem była poezja. Coprawda poematy późniejsze, tworzone niewolniczo według dawnych wzorów, właściwych jedynie Arabji, przez poetów żyjących wśród odmiennych warunków, czy to na dworze kalifów w Damaszku, czy w innych miastach nowozdobytych dzielnic, zdradzają powolny zanik wewnętrznej prawdy i naturalności. Całkiem inaczej brzmiał np. opis wielbłąda u poety-beduina, który na grzbiecie tego zwierzęcia spędzał większą część swego życia, aniżeli u poety-mieszczucha, co jeśli wogóle jeździł wierzchem, zadowalał się statecznym mułem lub osłem. Pozatem jednak ożywiają społeczeństwo arabskie jeszcze prawie te same ideały co przed islamem. Dopiero w połowie VIII wieku dokonywa się z wstąpieniem na tron kalifów dynastji Abbasydów zupełny przewrót w społecznem i umysłowem życiu muzułmańskiego Wschodu, który ogarnia także poezję.

Najstarsze dostępne nam zabytki poezji staroarabskiej sięgają VI wieku po Chr. i odznaczają się już taką dojrzałością treści i doskonałością formy, że wszystkie późniejsze stadja rozwojowe musimy uznać raczej za objawy upadku niż postępu. Dojrzałość ta i wyrobienie łączą się nawet z pewnemi oznakami skostnienia i zmanierowania, które wskazują, że linję rozwojową poezji staroarabskiej znamy już tylko w jej opadającej części i to, zdaje się, nie od punktu szczytowego.

Rzecz oczywista, że taki wysoki stopień rozwoju, na jakim stoją najstarsze znane nam zabytki, każe przypuszczać długi okres przygotowawczy. Okres ten leży jednak już poza zasiągiem historji i możemy starać się odtworzyć go jedynie przy pomocy pewnych hipotez, opartych na faktach z historycznej doby poezji.

Poezja staroarabska jest wytworem duszy ludu pierwotnego, o małej kulturze materjalnej i wskutek tego ulegającego w całej pełni wpływom przyrody. Toteż arabska pustynno-stepowa przyroda wycisnęła na niej niezatarte piętno. Przebija się w niej też charakter ludu twardego, zahartowanego w walce o byt, trzeźwego, obdarzonego wielką inteligencją i nieprawdopodobnie bystremi zmysłami, ale pozbawionego twórczej fantazji.

W przeciwieństwie do poezji wszystkich innych ludów semickich, wypływającej z uczuć religijnych i pozostającej przeważnie na usługach kultu, jest poezja staroarabska wybitnie

świecką, co więcej, wykazuje pewne cechy wrogiego ustosunkowania się do religijnego poglądu na świat i życie, gruby materjalizm i zaczątki filozofji rezygnacji i fatalizmu.[1]

Naukowe znaczenie poezji dawnych Arabów polega, jak już zaznaczyliśmy we wstępie, przedewszystkiem na tem, że ona, pozwalając nam odtworzyć dokładnie obraz życia koczowniczej ludności Arabji w VI i na początku VII stulecia po Chr., rzuca światło na istotę rasowo najczystszych Semitów, a zarazem na warunki, które złożyły się na powstanie islamu. Ma ona też ogromne znaczenie przez wpływ, jaki wywarła na rozwój poezji wszystkich ludów, które przyjęły islam, a więc także Persów i Turków.

W sporze o kolebkę Semitów ustalił się ostatecznie pogląd, że ojczyzną semickich hord, które w ciągu tysiącleci zalewały obszary Syrji i Mezopotamji na północy, zaś na południu przedostawały się poprzez cieśninę Bab el-Mandeb na wybrzeże afrykańskie, były rozległe stepy Arabji. Wobec tego nabiera sprawa poznania beduinów arabskich, którzy przedstawiają bezsprzecznie najczystszy typ semicki, pierwszorzędnego znaczenia dla zrozumienia dziejów i kultury Azji przedniej, w której element semicki odegrał tak wybitną rolę. Beduinów zaś poznajemy po raz pierwszy dokładnie dopiero na podstawie poezji, bo wzmianki o Arabach w literaturze klinowej, w Biblji, u pisarzów klasycznych, a nawet skądinąd tak niezmiernie ważne zabytki epigraficzne Arabji południowej, które rozszerzyły nasz widnokrąg dziejowy w tych stronach aż po przełom pierwszego i drugiego tysiąclecia przed Chr., nie dają ani w przybliżeniu tak dokładnego obrazu kultury i psychiki nomadów arabskich, jak znacznie od nich późniejsze zabytki poezji. Z napisów południowoarabskich dowiadujemy się o istnieniu w tamtych stronach starych i mocnych państw, o ich dobrze zorganizowanym handlu, pośredniczącym między Indjami a wybrzeżem morza Śródziemnego, o ich kulcie religijnym, bogatym panteonie, pięknej architekturze, — ale wszystkie te wiadomości są mało dokładne, niezupełne i jednostronne, bo pochodzą z napisów o charakterze prawie wyłącznie

[1] Por. interesującą pracę W. Caskel'a, *Das Schicksal in der altarabischen Poesie* (*Morgenländische Texte und Forschungen* I, 6), Lipsk 1926.

wotywnym i fundacyjnym. Ponadto dotyczą te wiadomości głównie Arabji południowej, a w bardzo niewielkim stopniu tylko drogi karawanowej wzdłuż morza Czerwonego, oraz kilku stacyj handlowych na północy. Arabja zaś południowa żyła zawsze życiem odrębnem i różniła się znacznie, tak pod względem językowym jak i kulturalnym, od reszty półwyspu, zbliżając się raczej do grupy północnosemickiej, podczas gdy specyficznie arabskie cechy psychiki, języka i kultury przedstawiała ludność koczownicza środkowej i północnej części kraju.

Poezja staroarabska zawiera coprawda wiadomości stosunkowo późne, ale jeżeli weźmiemy pod uwagę wybitny konserwatyzm form życia stepowego, który możemy stwierdzić, porównując opisy współczesnych podróżników z wiadomościami zaczerpniętemi z najstarszych, dostępnych nam źródeł, to się okaże, iż możemy śmiało przenieść obraz stosunków w wieku VI w ogólnych zarysach także na znacznie wcześniejsze czasy. Nie popełniamy więc żadnego anachronizmu, jeżeli, zachowując potrzebną ostrożność, staramy się oświetlić pewne niewyraźne rysy życia semickiego, przekazane w Biblji, przy pomocy światła, jakiego nam dostarcza poezja staroarabska.

Wiadomości o życiu, stosunkach i prądach umysłowych w Arabji na przełomie VI i VII wieku, których jedynem a bardzo obfitem źródłem jest poezja, stwarzają tło, bez którego należyte zrozumienie i ocena początków islamu byłyby zgoła niemożliwe. Dopiero na tem tle możemy ocenić, w czem leży nowość i przewrotowa siła islamu, a zarazem rozeznać, jakie czynniki złożyły się na jego powstanie i ile rodzimych pierwiastków wprowadził Mohammed do swej religji, obok chrześcijańskich i żydowskich. Przekonywamy się przytem, że wpływu tych pierwszych bynajmniej nie należy lekceważyć i że Mohammed w gruncie rzeczy mało otrząsnął się z dawnych arabskich pojęć, wśród których wzrósł od dzieciństwa.

I tak, by jeden tylko przykład przytoczyć, mimo całej niechęci, jaką żywił prorok arabski do poetów, uważając ich, zresztą zupełnie słusznie, za ostoję dawnego, z pogaństwem związanego ducha, przecież nie zdołał on wyswobodzić się całkowicie w swej literackiej twórczości z pod wpływu poezji i jego obrazy rozkoszy rajskich, jakie roztacza, zwłaszcza w mekkańskich rozdziałach Koranu, przypominają żywo opisy biesiad i libacyj u dawniej-

szych i współczesnych mu poetów. Charakteryzując dziewice rajskie, przeznaczone w nagrodę dla wiernych, nie wiele oddala się Mohammed od ideału kobiecego, stworzonego przez dawną poezję, o czem świadczy choćby epitet *ḥūr* 'czarnookie' (stąd nasze *huryski*), tak dobrze znany z opisów pięknych kobiet w poezji staroarabskiej.

Dotychczas brak nam jeszcze w literaturze naukowej systematycznej analizy obrazów i porównań poetyckich w Koranie, w zestawieniu z odnośnemi zjawiskami w dawnych poematach; a szkoda, bo praca taka doprowadziłaby z pewnością do ciekawych wyników i pozwoliłaby określić, w jakim stopniu ulegał Mohammed, szukając wyrazu dla swoich myśli i uczuć, wpływom tak niezmiernie wówczas rozwiniętej i rozpowszechnionej poezji.

Aby wykazać znaczenie i wpływ poezji staroarabskiej na poezję ludów muzułmańskich, dość jest przypomnieć, że rozwinięta w niej zasada wierszowania, polegająca na połączeniu rytmiki iloczasowej z rymem, stanowi podstawę całej późniejszej poetyki artystycznej (nie ludowej!) arabskiej, perskiej i tureckiej, że staroarabska forma kasydy żyje podziśdzień, a gazel, który u Persów i Turków doszedł do niezwykłego rozkwitu, z niej się rozwinął, że wreszcie późniejsi lirycy i mistycy czerpią pełnemi dłońmi z inwentarza obrazów, porównań i przenośni, stworzonych przez dawnych poetów arabskich, podkładając pod nie tylko nową treść myślową.

2.

Podłoże geograficzne i społeczne.

Z której części półwyspu wyszły pierwsze zawiązki poezji? Na pytanie takie nie można dać ani nawet ogólnikowej odpowiedzi, bo po pierwsze o początkach poezji nic nie wiemy, a powtóre już najstarsze zabytki, jakie posiadamy, rozdzielają się mniejwięcej równomiernie na wszystkie zamieszkałe części środkowej i północnej Arabji. W liczbie poetów brak tylko nazwisk z prowincyj Ḥaḍramaut i Oman, a poniekąd z Jemen i z al-Baḥrajn, a więc głównie z Arabji południowej, która, jak już poprzednio wspomniano, różniła się znacznie etnicznie, językowo i kulturalnie od reszty półwyspu. Również i mieszkańcy północnozachodniej części kraju, t. zw. plemiona Quḍā'a, nie odgrywają w poezji

prawie żadnej roli. Poza granice właściwej Arabji wybiega poezja już w czasach najstarszych dokumentów w dorzecze Eufratu i kraje na wschód od Jordanu.

Ostatnia z potężnych wędrówek semickich, której końcowy etap odbył się pod znakiem islamu, sięga swemi początkami czasów znacznie dawniejszych. Próby osiedlenia się różnych szczepów arabskich na obszarach położonych ku północy zaczynają się na wiele wieków przed Chr., a bezpośrednio przed islamem widzimy Arabów posuniętych już daleko w głąb Syrji i Mezopotamji. Jak w całem rozsiedleniu i wędrówkach szczepów arabskich, tak i w poezji daje się zauważyć wybitne ciążenie ku północy. Zwłaszcza stolice nadgranicznych państewek arabskich, zarówno Lachmidów, osłaniających Persję przed napadami beduinów, jak Gassānidów, spełniających podobne zadanie wobec Bizancjum,[1] skupiają w sobie bardzo silny ruch poetycki i stanowią cel wędrówek poetów z najgłębszych okolic Arabji.

Jeżeli gdzie, to właśnie tam, na północy, należy szukać może nie źródła poezji wogóle, ale przynajmniej warunków, które ukształtowały ostatecznie formę artystycznej kasydy z jej opisami przyrody i scen z życia koczowniczego. Wielka oryginalność krajobrazu pustynnostepowego i życia beduińskiego nie mogła się uświadomić poetom w samej Arabji, gdzie nie istniał żaden kontrast, któryby mógł to uświadomienie wywołać. Musieli oni przynajmniej raz znaleźć się wśród odmiennego otoczenia i warunków, zdolnych wywołać konieczne refleksje. Warunki po temu istniały właśnie tam, na północy, w państewkach Lachmidów i Ġassānidów, w których żywioł arabski dochodził do pełniejszych form rozwojowych, niż w samej Arabji, z drugiej strony jednak musiał to okupywać wyrzeczeniem się wielu nawyknień życia koczowniczego, które wsiąkły były już niejako w krew. Stąd rodzi się ta tęsknota za utraconą swobodą, prostotą beduińskiego życia i pięknem krajobrazu arabskiego, która z wielką siłą występuje u owych północnych władców arabskich i każe im przyzywać do siebie i gościć poetów z wnętrza półwyspu, poto jedynie, by móc poić się barwnemi opisami przyrody

[1] Istnieją monograficzne prace o obu tych państewkach, a mianowicie Th. Nöldeke, *Die ghassānischen Fürsten aus dem Hause Gafna's*, Berlin 1887 i G. Rothstein, *Die Dynastie der Lahmiden in al-Ḥīra*, Berlin 1899.

i życia arabskiego, jakie poeci roztaczali przed nimi w swych utworach. Takie zamiłowanie u możnych i hojnych władców nie mogło pozostać bez wpływu na kształtowanie się i kierunek poezji. Chętny posłuch i bogate dary skłaniały poetów do prześcigania się w owych opisach zalet wielbłąda, wypraw w niebezpieczne pustynie, scen myśliwskich, podzwrotnikowych nawałnic, zwierzyny stepowej i t. p., które wchodzą potem w skład stałego repertuaru kasyd. I rzeczywiście, do największego rozkwitu dochodzi ta opisowa, beduińska poezja u stałych bywalców na dworach Lachmidów i Gassānidów, u poetów, którzy znaczną część swego życia spędzali poza właściwą Arabją. Natomiast domorośli poeci, których cały żywot upływał na łonie potężnej przyrody arabskiej, w nieprzerwanym toku spraw i zajęć beduińskich, mało się troszczą o oryginalność pejzażu i warunków swego życia. Utwory ich, poświęcone drobiazgowym sprawom regjonalnym, są zazwyczaj bardzo ubogie w opisy życia stepowego.

Stwierdzamy więc w stosunkach arabskich to samo, co tyle razy powtarza się w dziejach literatur świata: niezmierną doniosłość kresów dla rozwoju literatur narodowych i znaczenie tęsknoty, jako tego czynnika, który skuteczniej niż bezpośrednia obserwacja, otwiera oczy poetów na piękno i oryginalność ojczystej przyrody. Także i, chronologicznie biorąc, druga wielka poezja świata muzułmańskiego, poezja nowoperska, poczęła się i wyrosła na kresach Iranu, w Chorasanie.

Jeżeli idzie o ilość, to przeważna część poetów arabskich z czasów przed islamem pochodzi z Ḥidżāz'u i Nedżd'u oraz obszarów, ciągnących się stamtąd ku dolnemu Eufratowi, i to zarówno z pośród szczepów nomadyzujących, jak i osiadłych.

Sprawa ludności osiadłej i procesu osiedlania się jest dla Arabji tak ważną i tak blisko dotyczy zagadnień rozwoju poezji, że musimy ją poruszyć choćby pokrótce, tembardziej, że naogół panuje w niej pewna niejasność pojęć. Arabja nie jest bynajmniej obszarem o jednolitych warunkach życia. Obok piaszczystej czy kamienistej, bezwodnej pustyni posiada ona okolice o charakterze wybitnie wysokogórskim, obok klasycznych terenów nomadów: stepów, pokrywających się po wiosennych deszczach bujną roślinnością, dającą paszę nieprzeliczonym stadom wielbłądów, a obumierającą wskutek upałów letnich, ma ona okolice dobrze nawodnione, nadające się pod uprawę

palmy daktylowej, pewnych gatunków drzew owocowych, zboża i jarzyn i wskutek tego od najdawniejszych czasów zamieszkałe. O niektórych osadach mamy dane historyczne, stwierdzające ich starożytność, jak np. o Jaṯrib, późniejszej Medynie, i o Mecce, które to dwie oazy wspomina już Ptolemeusz. Tymczasem w epoce, kiedy Arabja sama zaczyna przemawiać w swych pieśniach, widzimy we wszystkich osadach, których starożytność nie ulega najmniejszej wątpliwości, bardzo młodą warstwę zaludnienia.

Zarówno w Mecce jak Medynie,[1] o których mamy najdokładniejsze informacje i które dlatego możemy wziąć za przykład, posiada tamtejsza ludność osiadła jeszcze bardzo wiele cech wskazujących na świeżą datę osiedlenia. Ludność ta dzieli się na związki rodowe, tak jak beduini, a nie na związki lokalne, których należałoby się spodziewać, gdyby osiedlenie sięgało w dawniejszą przeszłość. Co ważniejsze, ma ona żywą jeszcze tradycję o swem niedawnem przybyciu i wyparciu poprzedniej warstwy ludności. Dzięki tej tradycji wiemy, że w Mecce zajął koczowniczy szczep Qurajsz miejsce po wyparciu osiadłych tam dawniej Dżurhumitów, a w Jaṯrib dwa blisko ze sobą spokrewnione plemiona, al-'Aus i al-Chazradż, osiedliły się pod bokiem dawnej i silnej kolonji żydowskiej i powoli wypierały dawnych właścicieli oazy, aż Mohammed przyśpieszył ten proces, konfiskując posiadłości żydowskich szczepów Qajnuqā', an-Naḍīr i Qurajẓa.

Widać stąd, że w dawnych osadach arabskich ludność zmieniała się perjodycznie, w niezbyt długich odstępach czasu. Jak tylko mieszkańcy osady rozwinęli pewien dobrobyt, ulegali natychmiast zalewowi nowej fali chciwych nomadów, którzy wypierali ich z dawnych siedzib i osiedlali się na ich miejscu. Możemy się domyślać, że im mniej liczną była pewna osada, im bardziej odosobnioną oazę stanowiła pośród otaczających stepów z ich drapieżną ludnością koczowniczą, tem krótszy był czas trwania poszczególnych warstw jej ludności. W południowej Arabji, gdzie obszary kulturalne stanowiły zwartą masę i mogły opierać się skutecznie naporowi beduinów, zmiany ludności odbywają się bez porównania wolniej. Tak więc w osadach Arabji

[1] Czytelnika, któryby pragnął rozejrzeć się nieco szerzej w literaturze, dotyczącej tych dwóch miejscowości, muszę odesłać do *Encyklopedji Islamu*, gdzie, w artykułach p. t. Madīna i Makka, podano najważniejsze wiadomości i literaturę.

możemy śledzić w minjaturze ten sam proces, który na wielką skalę i w przeciągu długich odstępów czasu odbywał się między Arabją a resztą Azji przedniej.

Z tego, co dotychczas powiedziano, wynika, że między ludnością osiadłą a koczowniczą w Arabji nie zachodzą żadne istotne różnice. Zanim bowiem osiedleni beduini mieli czas zmienić się pod wpływem odmiennego trybu życia, już nowa fala koczowników ze stepu zmiatała ich z powierzchni i gładziła powstałe różnice. Stąd też i utwory poetów osiadłych nie różnią się istotnie od utworów powstałych wśród koczowników, a odmienne cechy, dające się dostrzec, dotyczą drugorzędnych szczegółów.

Zresztą nie wszystkie osady odgrywały w poezji jednaką rolę. Poezja, która w dawnej Arabji była nie tyle wypływem zamiłowań artystycznych, czem się dopiero znacznie później staje, ile raczej funkcją społecznego ustroju nomadów, formą, w jakiej wypowiadały się wszystkie ważniejsze zdarzenia życia szczepowego, kwitła w osadach tylko tam, gdzie napotykała na warunki, jeżeli nie takie same, jak u nomadów, to przynajmniej bardzo zbliżone. Tymczasem pod względem warunków życia przedstawiają osady arabskie dwa różne typy, których wybitnymi przedstawicielami są znowu Mekka i Jatrib-Medyna.

Mekka była już dawno przed islamem miastem, położonem w okolicy zupełnie nieurodzajnej, a istniejącem tylko dzięki kultowi religijnemu, skupionemu dokoła t. zw. czarnego kamienia z jego świętym i nienaruszalnym obszarem i dzięki położeniu na ważnej drodze handlowej. Stąd dochody z pielgrzymów i z handlu stanowiły jedyne, niemniej jednak bardzo wydatne źródło środków do życia, a nawet bogactwa jego mieszkańców. Całkiem odmienny typ przedstawiała Medyna, która, jak i cały szereg innych podobnych osad, ciągnących się ku północy, jak Wādī l-Qurā, Fadak, Chajbar, Tajmā' i i., była systemem wiosek, rozrzuconych na znacznej przestrzeni, zależnie od urodzajności gruntu, których mieszkańcy czerpali środki do życia z uprawy palmy daktylowej, zboża i warzyw.

W Mecce, której patrycjusze zajmowali się handlem i spekulacją pieniężną, nie natrafiała poezja na podatny grunt. Przed islamem nie słychać o żadnym wybitniejszym poecie mekkańskim. Dopiero po ugruntowaniu islamu, który podniósł niebywale

znaczenie i bogactwo Mekki, staje się ona wybitnem siedliskiem poezji, ale już nie tej pierwotnej, która była odbiciem życia nomadów, lecz poezji artystycznej, zaspokajającej estetyczne potrzeby przedstawicieli zamożnych sfer kulturalnych.

Inne warunki istniały w Medynie. Tu uprawa roli nie pochłaniała w tym stopniu całej energji ludności, co handel w Mecce. Sporo czasu i sił pozostawało na zajęcia prawdziwie beduińskie, do których w pierwszym rzędzie należały ustawiczne spory i wojenne zatargi między oboma zamieszkującemi oazę szczepami al-'Aus i al-Chazradż. W takich warunkach rozwijała się poezja doskonale, czego dowodem długi szereg nazwisk poetów z Medyny przed islamem, z przedstawicielem Ausytów Qajs ibn al-Chaṭīm'em i przedstawicielem Chazradżytów Ḥassān ibn Ṯābit'em na czele.

Do Arabów osiadłych zbliżeni byli charakterem Żydzi arabscy.[1] Już poprzednio wspomniano, że Jaṯrib, późniejsza Medyna, była pierwotnie zwartą osadą żydowską. Do Żydów należały też miejscowości Chajbar, Fadak i Tajmā'. Bardzo znaczne kolonje istniały także w południowej Arabji, gdzie Żydzi odegrali na przełomie V i VI wieku ważną polityczną rolę.

Jakkolwiek Żydzi różnili się od Arabów dość znacznie charakterem, religją i kulturą, to jednak proces ich asymilacji postąpił był już znacznie naprzód. Mówili oni po arabsku i uprawiali nawet poezję arabską, która była naówczas najważniejszą formą wypowiadania się w życiu politycznem i którą musiał uprawiać każdy, kto chciał zaważyć na szali społecznej i wyjść ze sporów obronną ręką. Poezja żydowsko-arabska, której fragmenty zebrał i objaśnił po raz pierwszy Teodor Nöldeke,[2] przedstawia prawie ten sam typ, co poezja osiadłych Arabów.

---

[1] Kwestja Żydów w Arabji posiada już wcale bogatą literaturę. Z nowszych prac należy wymienić D. S. Margoliouth, *The Relations between Arabs and Israelites prior to the Rise of Islam* 1924; J. Horowitz, *Judaeo-Arabic Relations in Pre-Islamic Times (Islamic Culture*, Hyderabad, Vol. III, Nr. 2, 1929); R. Leszynsky, *Die Juden in Arabien zur Zeit Mohammeds*, Berlin 1910; A. J. Wensinck, *Mohammed en de Joden te Medina*, Leiden 1908; H. Hirschfeld, *Essai sur l'histoire des Juifs de Médine (Revue des Études Juives* VII 167—193, X 10—31); por. również J. W. Hirschberg, *Der Dīwān des as-Samau'al ibn 'Ādijā'*, Kraków 1931 *(Prace Komisji Orjentalistycznej* P. Akad. Um. Nr. 13).

[2] *Beiträge zur Kenntnis der Poesie der alten Araber*, Hannover 1864, str. 52—86.

Pośród zabytków poezji staroarabskiej spotykamy też utwory Arabów-chrześcijan. Chrystjanizm wnikał do Arabji z dwóch stron, z południa, od Abissynji i z północy, od Syrji i Mezopotamji. Niektóre szczepy północne przyjęły już wczas chrześcijaństwo, coprawda zupełnie zewnętrznie i powierzchownie. Nie ulega wątpliwości, że gdyby islam nie był położył tamy obcym wpływom, Arabja byłaby uległa pierwej czy później schrystjanizowaniu, jak reszta Azji przedniej. Do najwybitniejszych przedstawicieli poetów chrześcijańskich, z których utworów, coprawda, nic wiele tylko doszło do naszych czasów, należał ʿAdī ibn Zajd z Ḥīry nad Eufratem.

Badaniom nad wpływem chrystjanizmu na Arabję poświęcał się specjalnie jezuita O. Ludwik Cheikho w Bejrucie. Między innemi wydał on wielki, prawie tysiąc stron liczący zbiór poematów, zatytułowany *Les poètes arabes chrétiens*, w którym jednak w rzeczywistości tylko drobna część zdradza jakiekolwiek cechy chrześcijańskie.

Silnym wpływom religij obcych, chrześcijańskiej i żydowskiej, ulegali t. zw. Ḥanīfi. Nazwą tą, o niezupełnie jasnem znaczeniu i pochodzeniu,[1] określają pisarze arabscy ludzi, którzy jeszcze przed islamem interesowali się żywo sprawami religijnemi, w przeciwieństwie do większości ówczesnego, w indyferentyźmie religijnym pogrążonego społeczeństwa i, przekonani o niedoskonałości wierzeń pogańskich, wśród których wzrośli, skłaniali się ku monoteizmowi. Utwory poetów-Ḥanīfów mają często charakter gnomiczny. Spotykamy w nich wiele refleksyj eschatologicznych, myśli o Bogu i przeznaczeniu człowieka, a przedewszystkiem wątków opowiadaniowych, zaczerpniętych w drodze tradycji ustnej z apokryficznych pism chrześcijańskich, z Biblji i żydowskiej literatury agadycznej. Autentyczność utworów przekazanych pod imieniem Ḥanīfów nasuwa w wielu wypadkach poważne wątpliwości. W wielu z nich można poznać na pierwszy rzut oka utwory znacznie późniejsze, zależne od Koranu, sfabrykowane po to, aby dowieść, że nawet wśród pogan istniała potrzeba prawdziwej wiary, podobnej do islamu.

Na Ḥanīfach kończymy przegląd geograficznego, etnicznego i społecznego podłoża, na którem rozwinęła się poezja staro-

[1] Por. artykuł Fr. Buhl'a w *Encyklopedji Islamu* s. v. *ḥanīf*.

arabska. Z przeglądu tego widać, że w poezji tej odbiły się, jak może w żadnej innej dziedzinie literatury, wszystkie warunki geograficzne, czynniki społeczne i prądy umysłowe, które kształtowały społeczeństwo. Arabja przedstawia w VI wieku jakby olbrzymi kocioł, w którym kłębią się i przewalają niestałe masy beduińskie o kulturze dość pierwotnej, zależnej od gospodarki pasterskiej. Wśród tych niestałych elementów poczyna się w kilku miejscach proces krystalizacji: na północy dostrzegamy dwie pierwsze próby organizacji państwowej, państewka Lachmidów i Gassānidów, stworzone za inicjatywą Persji i Bizancjum; na zachodzie szereg osad o charakterze oaz rolniczych, rzadziej handlowo-miejskich. Osady stanowią punkt zaczepienia dla obcych wpływów, wnikających wgłąb Arabji: żydostwa, chrystjanizmu i wpływu perskiego. Żydzi oddziaływają przez zwarte kolonje wewnątrz kraju. Chrystjanizm bierze Arabję w dwa ognie, z północy, popierany potęgą Bizancjum, i z południa, od strony Abissynji. Wpływ perski, jako aryjski najbardziej obcy żywiołowi arabskiemu, przychodzi ze wschodu, od zatoki Perskiej i z południa półwyspu, gdzie państwo Sasanidów starało się oddawna przeciwstawić swą potęgę Abissynji. Kiedy wszystkie wymienione dotychczas wpływy i prądy zaznaczają się mniej lub więcej w poezji, to jedynie Arabja południowa, posiadająca prastarą kulturę, nie przychodzi w niej zupełnie do głosu. Jest to poczęści wynikiem niemocy politycznej i upadku dawnej kultury, jaki przeżywała południowa Arabja, wydana po rozpadnięciu się tamtejszych państw na łup obcych, Persji i Abissynji; główna jednak przyczyna zdaje się leżeć w znacznej różnicy językowej, jaka dzieliła północ od południa. Pierwsi filologowie arabscy, którzy zaczęli gromadzić zabytki poezji i którym zawdzięczamy wiadomości o niej, interesowali się jedynie utworami w narzeczach północnych, pomijając zabytki w dialektach południowych, znacznie różnych od tamtych. Kwestja ta wprowadza nas w zakres pytań związanych z j ę z y k i e m poezji staroarabskiej.

3.

Język.

Pomimo rozległości obszaru, jaki zamieszkiwała ludność arabska i rozbicia jej na mnóstwo szczepów, jest język poematów staroarabskich zadziwiająco jednolity.[1] *Lāmīǰat al-ʿArab*, sławny poemat Szanfary, którego ojczyzną były góry północnego Jemenu, nie różni się pod względem językowym niczem od pieśni Hudajlitów, wypasających stada kóz w pobliżu Mekki, ani od kasyd chrześcijańskiego poety ʿAdī ibn Zajd, pochodzącego z Ḥīry nad dolnym Eufratem. Jednolitość językowa w poematach szczepów tak od siebie odległych, i to w okresie poprzedzającym powstanie literatury pisanej, zaczęła już wczas budzić pewne podejrzenia. Zaczęto się zastanawiać, czy ta jednolitość jest istotnie pierwotną, czy też jest raczej dziełem późniejszych rapsodów, którzy przekazywali poematy ustnie, względnie jeszcze późniejszych filologów, którzy, spisując dawne pieśni, mimowoli czy świadomie, zatarli różnice dialektyczne i ujednostajnili język według reguł uznanych za klasyczne. A jeżeliby to przypuszczenie nie okazało się słusznem, to czy przypadkiem język poematów nie był językiem sztucznym, literackim, nieużywanym na codzień, lub może właściwym tylko kilku szczepom, które potrafiły go narzucić poezji, ale u większości plemion różnym od gwary codziennej.

Jednakowoż po dokładnem rozważeniu okazuje się, że wątpliwości te nie są usprawiedliwione i że żadne z tych przypuszczeń nie ma dostatecznej podstawy.

Prawda, że w ciągu dwóch lub więcej wieków, które dzielą powstanie poematów od ich kodyfikacji, tradycja ustna mogła wprowadzić do tekstu nieznaczne zmiany; prawda, że filologowie, którzy je spisywali, mogli również wprowadzić, z rozmysłu czy mimowoli, drobne zmiany, a nawet zapis nie przedstawiał jeszcze ostatecznego ustalenia tekstu, gdyż pismo nie zaznaczało należycie wszystkich odcieni wokalizacji. O większych jednak, a tembardziej systematycznych zmianach nie mogło być mowy. Ściśle określona forma metryczna ujmuje wiersz arabski tak mocno w karby, że nawet nieznaczne przestawienie wyrazów, czy zastąpienie ich innemi, burzy natychmiast rytm. Ona więc sama stanowi już

[1] Por. Th. Nöldeke, *Die Semitischen Sprachen*, Lipsk 1899, str. 52 i nast.

dostateczną gwarancję, że przekazane teksty nie różnią się istotnie od swej pierwotnej postaci. Prócz tego posiadamy jeszcze liczne dowody, że filologowie arabscy nietylko nie zacierali różnic dialektycznych, ale przeciwnie starali się z podziwu godną skrupulatnością zachować je i uwydatnić.

Także i drugie przypuszczenie, jakoby poezja staroarabska posługiwała się sztucznym językiem poetyckim, narzuconym większości szczepów, nie znajduje żadnego oparcia w rzeczywistych faktach. Wogóle trudno przypuścić, by rozmaici domorośli poeci, przebywający przez całe życie w obrębie swych plemion, mieli posługiwać się w swych wierszowanych sporach o wielbłądy, kozy lub jeszcze błahsze rzeczy, językiem sztucznym, różnym od ich codziennej gwary. Prócz tego wiemy, że i później, i to jeszcze w drugiem stuleciu hidżry, stanowi Arabja, z wyjątkiem skrajnego południa i, zdaje się, wschodu, jednolity obszar językowy, a uczeni filologowie arabscy stwierdzają, że wszyscy prawdziwi beduini posługują się czystym językiem arabskim, identycznym z językiem dawnych poematów. Jedynie ludność osad, zwłaszcza w niższych warstwach, mówiła już wtenczas narzeczami, odbiegającemi od klasycznego języka beduinów i dawnej poezji. Właściwe jednak rozbicie na dialekty powstaje dopiero później na ogromnych obszarach Azji i Afryki, zajętych przez Arabów w okresie wielkich podbojów.

Jednolitość językowa poezji wyda nam się faktem daleko bardziej zrozumiałym, gdy sobie uprzytomnimy, że wiele szczepów uprawiających poezję, które późniejsze wędrówki oddaliły od siebie, mieszkało pierwotnie w sąsiedztwie i że nawet najodleglejsze plemiona nie zatracały całkowicie poczucia łączności i często znosiły się ze sobą. Ruchliwość koczowników jest faktem godnym najsilniejszego podkreślenia. Stepy Arabji przypominają mrowisko, w którem wszystko jest w bezustannym ruchu. Mimo ogromnych przestrzeni, braku bitych dróg i środków szybszej komunikacji, trudności aprowizacyjnych i opłakanych stosunków bezpieczeństwa publicznego, odbywają czy to całe szczepy, czy też mniejsze grupy, nieustanne wędrówki, które zbliżają najróżnorodniejsze żywioły, umożliwiają wymianę myśli i zdobyczy kulturalnych, a co zatem idzie, zacierają różnice językowe i utrzymują jednolitość mowy.

Język poematów staroarabskich cechuje też wielka dojrzałość i wyrobienie, świadczące o długim rozwoju. Występują one jasno zwłaszcza w zestawieniu z rymowaną prozą Koranu, która, choć nieskrępowana budową metryczną, zdradza ustawicznie brak wyrobienia przez swą jednostajność, nieudolne konstrukcje i ubóstwo słownictwa.

4.

Rola społeczna poezji.

Zanim przejdziemy do szczegółowego rozpatrywania formy i treści poematów, musimy zastanowić się nad rolą poezji i poetów w obrębie społeczeństwa arabskiego. Jednostkę społeczną w Arabji stanowił szczep. Był to zazwyczaj niezbyt liczny, ale niezmiernie mocny, jednolity i solidarny związek, oparty na fikcji wspólności krwi i pochodzenia. Jednostka ludzka mogła istnieć i rozwijać się tylko w obrębie szczepu, jako jego członek, przy czem stanowisko jej zależało od stopnia, w jakim urzeczywistniała ideał solidarnego członka związku. Sprawy ściśle osobiste ograniczały się do bardzo ciasnego zakresu; przeważna część życia upływała wśród zajęć wspólnych, na oczach i pod kontrolą całego społeczeństwa. Stąd i poezja nie była w Arabji rzeczą prywatną, lecz funkcją życia szczepowego, a poeta działaczem, stojącym na straży żywotnych interesów swego plemienia.

W ciągu rozwoju dostępnego badaniom przechodzi poezja staroarabska trzy niejako etapy, któreby można nazwać sakralnym, społecznym i artystycznym. Pierwotnie bowiem dar poetycki uchodzi za wpływ sił nadprzyrodzonych, a poeta jest zarazem wieszczem-wróżbitą swego szczepu. Później jednak, wskutek wyodrębnienia się pojęć *kāhin*'a, kapłana-wróżbity, i *szā'ir*'a, wieszcza-poety, rola poety traci charakter sakralny, a staje się wyrazem świeckich, społecznopolitycznych spraw szczepu. Na tem stanowisku zatacza poezja coraz to szersze kręgi, coraz bardziej udoskonala się i rozwija, tak że wkońcu staje się z narzędzia i środka sama dla siebie celem, a poeta artystą, cenionym dla swej sztuki i poza ciasnym kręgiem własnego szczepu. Islam zastaje poezję w fazie przejściowej pomiędzy drugim a trzecim okresem rozwojowym. Nie są to oczywiście okresy

Im. K. Dzieduszyckich

w ścisłem tego słowa znaczeniu, wyraźnie rozgraniczone. Przeciwnie, granice ich są niezmiernie płynne i podlegają znacznym lokalnym i czasowym wahaniom.

Okres pierwszy należy już raczej do przedhistorji poezji. Odtworzyć starał się go uczony budapeszteński, Ignacy Goldziher, na podstawie pewnych zjawisk szczątkowych, dających się wykryć w zabytkach z doby historycznej. Wyniki jego badań są pokrótce następujące.[1]

Natchnienie poetyckie uważano pierwotnie za wpływ demonów, zwanych *dżinn*'ami lub *szajṭān*'ami. Ludziom przez siebie ulubionym udzielały one nadprzyrodzonej »wiedzy« (*szi'r*), przez co ci stawali się »wiedzącymi« (*szā'ir*), czyli poetami. Swą wyższą wiedzą służył *szā'ir* swemu szczepowi w ważnych, rozstrzygających chwilach, np. podając czas i cel wędrówki, rozsądzając spory, udzielając rad w zawiłych sprawach i t. p. Główne jednak jego zadanie polegało na szkodzeniu wrogom szczepu przez złorzeczenie im i miotanie na nich magicznych przekleństw w czasie potyczek. Ślad tego zachował się jeszcze w wyrazie *'anszada*, oznaczającym pierwotnie 'wymawianie zaklęć i miotanie przekleństw', następnie zaś także 'recytację poematów'. Pogróżki i złorzeczenia, ujęte w metryczną formę, stanowiły ważną część sztuki wojennej. Przez groźby starano się złamać odwagę nieprzyjaciela, a przez złorzeczenia zaszkodzić mu fizycznie. Wierzono bowiem, że słowa, wyrzeczone przez człowieka obdarzonego odpowiednią mocą, wśród pewnych magicznych ceremonij, stają się fetyszem, mogącym działać fizycznie, np. ranić lub powodować niebezpieczne choroby, czy wprost prowadzić do śmierci. Jak dalece materjalnie wyobrażano sobie działanie wyrzeczonego słowa, świadczy fakt, że Arab, słysząc przekleństwo, pochylał się, by niebezpieczny pocisk przeleciał nad nim, nie trafiając w głowę. Najstarszym przykładem zastosowania przekleństw w wojnie u Semitów jest ustęp w Biblji, Num. XXII—XXIV, opowiadający, jak król moabicki Balak przyzwał Bile'ama, by przeklinał Izraelitów, w nadziei, że to pozwoli mu ich pobić.

Ślady dawnych wyobrażeń o materjalnych skutkach słów poety zachowały się w niektórych terminach, obrazach i porównaniach. Poeci określają często wiersze poematów szyderczych

[1] *Abhandlungen zur arabischen Philologie* I, 1—105, Lejda 1896.

jako ostre strzały, przed któremi niema ucieczki, lub jako pociski, zostawiające niezatarte piętna, powodujące głębokie rany i t. p. Świadectwem tych wyobrażeń jest również wyraz *qāfija*, oznaczający w późniejszej terminologji rym, pierwotnie jednak wiersz lub nawet cały poemat, a którego dosłownem znaczeniem jest „to, co uderza w tył głowy".

Z przekleństw i złorzeczeń o charakterze magicznym wywodzi Goldziher późniejszą poezję szyderczo-satyryczną, t. zw. *hidžā'* i nią się już tylko w dalszym ciągu zajmuje. Nie ulega jednak żadnej wątpliwości, że staroarabski *szā'ir* nietylko przeklinał, ale i błogosławił, nietylko szydził, ale i chwalił, co widać choćby z hebrajskiego przykładu Bile'ama. W tej też jego działalności należy upatrywać źródło późniejszej poezji pochwalnej *(madḥ)*.

Prócz uroczystej, sakralnej poezji, związanej z działalnością kapłana-wróżbity, istniały napewno już w najdawniejszych czasach świeckie, przez ogół uprawiane rodzaje mowy wiązanej. Tak naprzykład *ḥidā'*, melodyjna recytacja, którą podróżny zachęca wielbłąda do miarowego biegu, sięga swemi początkami napewno odległych czasów.

Goldziher zwrócił uwagę na pewien szczegół z życiorysu św. Nilusa, mianowicie, że beduiński szczep, koczujący na półwyspie Synajskim, u którego święty był w niewoli, witał pieśniami każde napotkane źródło.[1] Z takich pieśni u źródła nie dochowały się jednak do naszych czasów żadne szczątki.

Osobny rodzaj poezji stanowiło zrytmizowane i ujęte w konwencjonalne formy opłakiwanie zmarłego, t. zw. *marṯija*. Stanowiło ono obowiązek kobiet i to, gdy zmarły mężczyzna był żonaty, nie żony lecz siostry nieboszczyka, w czem dopatrywano się pozostałości urządzeń matrjarchalnych. Podczas uroczystości weselnych śpiewano zapewne pieśni erotyczne, jak i u innych Semitów. Źródła i rodzaje poezji były więc bardzo liczne, ale nie wszystkie godne natchnionego *szā'ir*'a. Z biegiem czasu traci jednak *szā'ir* swe prorocze namaszczenie i rozszerza swą działalność także na inne, pierwotnie obce sobie gałęzie poezji, aż wkońcu sprowadza wszystkie jej rozbieżne strumienie w jedno wspólne łożysko zbiorowego poematu, kasydy.

Funkcja społeczna *szā'ir*'a nie różniła się pierwotnie zbytnio od funkcji *kāhin*'a, kapłana i wieszcza. Formą wypowiadania się

[1] Op. cit. 58.

była u obu proza rymowana, po arabsku *sadż'*, ta sama, której użył później Mohammed w Koranie. Z biegiem czasu pogłębia się jednak rozdział. *Szā'ir* zatraca charakter sakralny i oddaje swój dar poetycki, dla którego stwarza nowe formy, wyłącznie społeczno-politycznym interesom szczepu; natomiast *kāhin* zachowuje dawny zakres działania i starodawną formę tworzenia w rymowanej prozie, przy czem zwykle wiąże swą działalność z określonemi miejscami kultu, jako ich kapłan.

W następstwie tej ewolucji wzrasta liczba poetów; poezja wnika w coraz dalsze dziedziny życia, aż wkońcu staje się formą, w której wypowiadają się wszelkie zdarzenia, przekraczające choćby w najmniejszym stopniu codzienną miarę. Ktokolwiek ma w obrębie szczepu coś do powiedzenia, czyni to w mowie wiązanej, a tem bardziej gdy idzie o załatwienie spraw między szczepami. Do warunków nieodzownych, by zyskać wpływ na członków plemienia i czynnie wystąpić w kierownictwie spraw społecznych, należy zdolność improwizowania okolicznościowych wierszy, które przekonywują skuteczniej niż wszelkie inne argumenty i najłatwiej budzą namiętności. Stąd trudno sobie wyobrazić w stosunkach beduińskich naczelnika szczepu pozbawionego daru poetyckiego. Prócz tego ma każdy szczep jednego lub kilku wybitniejszych poetów, którzy spełniają rolę żurnalistów nawewnątrz, a przedstawicieli dyplomatycznych nazewnątrz plemienia. Im silniej pulsuje życie beduińskie, tem bujniej krzewi się poezja, dla której najidealniejszem podłożem były wojenne zatargi, pokój zaś i uporządkowane stosunki czynnikami rozkładu. Zdolność posługiwania się mową wiązaną przyswajają sobie coraz szersze warstwy, tak, że chociaż mnóstwo nazwisk poetów przedmohammedańskich utonęło z biegiem wieków w morzu niepamięci, mimo to znanych nam z nazwiska poetów można liczyć na setki, jeśli nie na tysiące.

Pośród coraz liczniejszej rzeszy poetów występuje coraz silniej rywalizacja i prześciganie się zwłaszcza w doskonałości formy. Z drugiej strony i u słuchaczy wyrabia się smak i wrażliwość estetyczna. Dobry wiersz wzbudza zachwyt i rozsławia w jednej chwili imię poety po całej Arabji. Toteż poeta, chcąc zapewnić swym wierszom skuteczność i wpływ na tok rozgrywających się spraw, musi dbać o zaspokojenie estetycznych wymagań koła słuchaczy, musi roztoczyć przed nimi swój kunszt

w jaknajszerszym zakresie. W związku z tem poematy przestają być wyłącznie okolicznościowemi. Poeta, zanim przystąpi do spraw aktualnych, stanowiących właściwy cel (po arabsku *qaṣd*, stąd kasyda) poematu, musi dowieść swego talentu w różnych innych rodzajach poezji, zwłaszcza miłosnej i opisowej.

Nie wiemy jeszcze, kiedy i wśród jakich okoliczności zespoliły się te nieistotne dodatki, stanowiące niejako wstęp, z główną, aktualną częścią poematu i kiedy powstał ten luźny konglomerat, z raz na zawsze ustaloną dyspozycją, który nazywamy kasydą *(qaṣīda)*. Przypuszczam jednak, jak to już poprzednio zaznaczyłem, że do rozwoju artystycznej kasydy, a zwłaszcza jej części opisowych, świadczących nierzadko o głębokiem odczuciu oryginalności tła krajobrazowego i życia beduińskiego, przyczyniły się w wybitnym stopniu warunki, jakie napotykali poeci na dworach północnych władców z dynastyj Lachm i Ġassān.

Układanie kunsztownych kasyd wymagało bez porównania więcej talentu niż improwizowanie krótkich okolicznościowych wierszyków. Toteż ten rodzaj poezji przechodzi w ręce zawodowych artystów, jakich spotykamy bardzo wielu już w Arabji przedislamskiej. Zawodowy poeta-artysta cieszy się w społeczeństwie beduińskiem wielkiem poważaniem. Nawet najpotężniejsi naczelnicy szczepów liczą się z nim i w równym stopniu ubiegają się o jego poematy pochwalne, jak lękają się jego szyderczych satyr. Świadomość swego znaczenia nie zawsze wpływa dodatnio na etykę poetów. Już w czasach przedmohammedańskich zdarzają się wypadki uprawiania poezji dla zysku, co w późniejszych okresach kalifatu prowadzi do zupełnego jej poniżenia. Pojawiają się wędrowni poeci, którzy ciągną od obozowiska do obozowiska i przynętą poetyckiej pochwały lub groźbą *hidżā'*, rymów szyderczych, wymuszają gościnę i hojne dary. W czasach jednak, któremi się tu głównie zajmujemy, są to wypadki rzadkie i wyjątkowe.

5.

Ogólna charakterystyka.

Pośród poetów staroarabskich widzieliśmy najrozmaitsze żywioły: beduinów, mieszkańców oaz, zarabizowanych Żydów, schrystjanizowanych Arabów. W poezji odbił się wiernie cały obraz ówczesnych stosunków etnicznych, religijnych, społecznych

i kulturalnych. Nie dziwota, że poezja ta nie przedstawia się jednolicie i że nie brak w niej cech między sobą niezgodnych. Toteż, chcąc dać ogólną charakterystykę tego, co w poezji staroarabskiej jest istotne, musimy wyłączyć z niej zjawiska obcego pochodzenia, których wytłumaczenia szukać należy w warunkach poza Arabją, a natomiast tem większą uwagę poświęcić poezji rdzennych beduinów.

W zwierciedle swej poezji przedstawiają się nam dawni beduini arabscy jako lud obdarzony niezwykłą, chociaż dość jednostronną inteligencją, o prymitywnej kulturze technicznej, a jednocześnie wysokiej kulturze społecznej i duchowej, doskonale przystosowany do bytowania w twardych warunkach i zdradzający w swej psychice wyraźne wpływy przyrody pustynnostepowej. Nieustanna walka o byt z nieurodzajną ziemią i surowym klimatem zaostrza zmysły i wzmaga sprawność fizyczną, wyrabia mocny charakter i odporność psychiczną, czyni człowieka trzeźwym, nieskłonnym do kontemplacji i zajęć abstrakcyjnych. Ustawiczne wędrówki wśród piaszczystych lub kamienistych stepów, trudnych do orjentacji, wyrobiły u beduinów zdolność spostrzegania szczegółów, dla nich tylko dostrzegalnych i utrwalania ich wiernie w pamięci. Niezwykła spostrzegawczość i pamięć wzrokowa, przeniesione w dziedzinę poezji, stwarzają jedną z jej naczelnych cech, a b s o l u t n ą p r z e w a g ę o b s e r w a c j i n a d f a n t a z j ą.

Jednakowoż trzeźwym i beznamiętnym obserwatorem jest beduin jedynie w stosunku do przyrody. Natomiast w ocenie spraw ludzkich zdradza bardzo daleko posunięty subjektywizm, i to tem dalej, im mocniej sprawy te zazębiają się o interesy jego szczepu lub jego własne. Wtedy rzeczywistość przestaje istnieć, a fakty ulegają fantastycznemu zwiększeniu lub zmniejszeniu, w miarę osobistego ustosunkowania się do nich.

Ruchliwe i zmienne życie wśród ciągłej walki z przyrodą i ludźmi zmusza do skupienia całej uwagi na chwilę bieżącą, na teraźniejszość. Przeszłość, jako bezpowrotna, szybko znika z pamięci i ustępuje miejsca sprawom aktualnym, wymagającym bezpośredniego działania; przyszłość, zawsze niepewna i nieobliczalna, również mało zaprząta myśli. Intensywne przeżywanie chwili bieżącej nie dopuszcza do wytworzenia się właściwej perspektywy czasowej. Toteż pamięć historyczna jest u beduinów bardzo słabo rozwinięta w porównaniu z zadziwiającą pamięcią lokalną.

Poematy staroarabskie zajmują się prawie wyłącznie zdarzeniami aktualnemi, natomiast rozpamiętywanie przeszłości dla niej samej, czy dla powiązania jej z teraźniejszością, nie zdarza się w nich niemal nigdy.

Różnica między odnoszeniem się do przyrody, a do spraw ludzkich, jest jedną z najbardziej charakterystycznych cech poezji staroarabskiej. Łączy się ona też formalnie z podziałem kasydy na dwie wyraźnie rozgraniczone części, z których pierwszą stanowią przeważnie opisy przyrody, zaś drugą wiersze okolicznościowe w związku z aktualnemi zdarzeniami z życia szczepowego.

Opisy przyrody w poematach staroarabskich są czemś jedynem w swoim rodzaju i chyba nie spotykanem gdzieindziej w literaturze światowej. Polegają one na uwydatnianiu drobnych, niezwykle trafnie podpatrzonych szczegółów. Tak podpatrywać i opisywać drobne rysy postaci, ruchów i zachowania się zwierząt stepowych, jak to czynią poeci staroarabscy, potrafi tylko ten, komu całe życie upłynęło na stepach na podchodzeniu zwierzyny i kto jednocześnie jest wrażliwym artystą. Ale jest też w tych opisach niepojęta dla nas drobiazgowość, przy równoczesnym braku zdolności spostrzegania cech ogólniejszych. Beduin dostrzega nawet w najbardziej jednostajnym krajobrazie bogactwo szczegółów, niewidzialnych dla niewprawnego oka, natomiast sama monotonja napewno ujdzie jego uwagi. Kto po raz pierwszy przystępuje do lektury poematów staroarabskich, nie może wyjść początkowo z podziwu z powodu tego bezustannego podkreślania drobnych rysów. Świadczą one jednak, że poeta zżył się z przyrodą i podpatrzył ją aż do najgłębszych tajników. Widać naprzykład z opisów, że zaobserwował żabie kijanki i rośliny wodne w kałużach, że uwagi jego nie uszedł ślad mrówek na wydmie piaszczystej, że zauważył drobną siateczkę na oczach szarańczy i zachował ją wiernie w pamięci, tak że porównanie z nią nasuwa mu się mimowoli przy opisie siatki drucianej pancerza.

Może najjaskrawiej ujawnia się to rozmiłowanie w szczegółach przy opisach wielbłąda, zwierzęcia najściślej związanego z kulturą beduińską. Opisy zalet budowy i chodu wielbłąda, które wypełniają znaczną część poematów staroarabskich, są tak drobiazgowe, że nam, ludziom Zachodu, którzy wielbłąda znamy głównie z rycin i z menażerji, niepodobna, mimo najszczerszej chęci wżycia się w świat beduiński, odczuć estetyczne walory tej poezji.

Naturalizm arabski sprawia, że poezja jest dla nas cennym materjałem studjów nad przyrodą i życiem człowieka w dawnej Arabji. Niema tam żadnych dodatków fantastycznych; każdy opis można spożytkować jak notatkę bystrego i objektywnego obserwatora. W tem jednak leży i trudność poezji. Całkowite zrozumienie jej wymagałoby szczegółowej znajomości przyrody arabskiej i życia dawnych beduinów, co możemy tylko w ograniczonej mierze osiągnąć.

W związku ze sposobem opisu, polegającym na skupianiu uwagi na kilku szczegółach, nieraz, jakby się nam zdawało, nieistotnych, z pominięciem całej reszty przedmiotu, pozostaje jakość porównań arabskich. Nieraz wystarczy jedna jedyna wspólna cecha, by poeta porównał ze sobą dwa pozatem zupełnie niewspółmierne zjawiska. Dla nas są to porównania zgoła nieoczekiwane i niezrozumiałe, niekiedy nawet śmieszne. Zwłaszcza razi nas dysproporcja wielkości porównywanych przedmiotów, porównywanie czegoś bardzo dużego z czemś niezwykle małem. Wydobycie *tertium comparationis* nastręcza w tych warunkach nieraz poważne trudności. Jako przykład niech posłuży kilka wierszy z opisu klaczy u Imru'ul-Qajsa,[1] które daję w dosłownym przekładzie.

(25) Nieraz jadę wśród grozy (wojny) na ścigłej (klaczy), której pysk okrywa rozwiana grzywa.
(26) Ma ona kopyto, jak czarka chłopca, w którem tkwi węzłowata pęcina.
(27) I golenie o delikatnych kostkach i ścięgnach (jakby) wypreparowanych z mięśni.
(28) Ma zad jak skała potoku, którą wygładził rwący prąd.
(29) Ma ogon podobny do trenu panny młodej. Przyciska nim (= ogonem) z tyłu słabiznę.
(30) Ma dwa zbite wały mięśni na grzbiecie, jak gdy pantera przyczai się na przednich łapach.
(31) I szyję jak wysokopienna palma *līna*, przy której zbłąkany (wędrowiec) rozniecił płomienie.[2]

---

[1] W. Ahlwardt, *The Divans of the six ancient Arabic poets*, London 1870, Imru'ul-Qajs XIX 25—39.

[2] Szyję porównano tu do opalonego pnia palmowego.

(32) Ma grzywę jak loki kobiet, zmierzwione w dniu wiatru i chłodu.
(33) Ma czoło jak wypukłość tarczy, którą wypolerował zręczny mistrz.
(34) Ma nozdrza jak nory hjen, z nich parska, gdy się zadyszy.
(35) Ma kosmyki u pęcin jak puch orła, czarne, które się same prostują, kiedy je zmierzwi.
(36) I oko pełne, okrągłe, którego kąty są z tyłu rozcięte.
(37) Gdy się zwróci przodem, rzekłbyś, że to dynia z rodzaju zielonych, zanurzona w moczarach.
(38) A gdy się tyłem zwróci, rzekłbyś, że to kamień (służący za podstawkę pod kocioł), masywny, na którym niema skazy.
(39) A gdy się bokiem zwróci, rzekłbyś, że to zwinna (szarańcza), mająca za sobą wyprężone pokładełko.

Wiele szczegółów w tym opisie wymagałoby długiego komentarza, bez którego nie są całkowicie zrozumiałe. Trzy ostatnie wiersze są dla opisów arabskich szczególnie charakterystyczne; rysują one sylwetę konia, oglądanego z przodu, z tyłu i z boku i starają się przez odpowiednie porównanie uwydatnić j e d n ą tylko cechę: krągłość piersi, masywność zadu i wydłużoną postać. Koń, oglądany z przodu, jest tylko o tyle podobny do dyni, że w tej pozycji wybitnie rysuje się okrągła linja piersi. Dalsze szczegóły opisu dyni, jej zielona barwa i zanurzenie w wodzie, nie wchodzą zupełnie w grę przy porównaniu, a tylko mają za zadanie unaocznić przedmiot, użyty do porównania. Przedmiot taki nieraz tak dalece pociągnie poetę, że ten, zapominając o właściwym wątku, zaczyna całkiem nowy opis, w który znów wplata dalsze dygresje. Porównania arabskie są nawskróś realistyczne i zdradzają zawsze bystry zmysł obserwacyjny. W zestawieniu z poezją perską uderzają drobiazgowością, niekiedy wyszukaną ekscentrycznością. Poeci perscy, biorąc obrazy z przyrody, wybierają zjawiska ogólne, wielkie, każdemu znane, arabscy natomiast wyszukują szczegóły niezwykłe, rzadkie, trudne do podpatrzenia. Toteż porównania i obrazy arabskie zrozumie tylko ten, kto albo bezpośrednio zna przyrodę arabską, albo specjalnie i szczegółowo ją studjował przy pomocy dzieł podróżniczych i przyrodniczych.

Opisy arabskie cechuje zwykle uderzająca bezplanowość

i chaotyczność. Poeta podkreśla dowolnie wyrwane szczegóły zjawiska, przeskakując z jednego na drugi, bez żadnego porządku ni planu. Już poprzednio przytoczony fragment opisu klaczy może dać pewne wyobrażenie o sposobie luźnego zestawiania obok siebie takich obserwacyj cząstkowych. Żaden poemat staroarabski nie posiada cech zwartej w sobie kompozycji, wszystkie mają charakter kruchych zlepieńców, których ziarna zaledwie się siebie trzymają. Porządek wierszy nie jest nieodmienny. Poszczególne wiersze mogą być nieraz poprzestawiane dowolnie, bez żadnej szkody dla całości. I rzeczywiście, rzadko się spotyka dwie recenzje tej samej kasydy, któreby nie różniły się znacznie układem wierszy.

Najistotniejszą część kasydy tworzy t. zw. *qaṣd*, czyli część celowa, poświęcona aktualnemu zdarzeniu z życia szczepowego. Zdarza się niekiedy, że *qaṣd* zjawia się bez artystycznego wstępu, zawierającego opisy przyrody, bo poeta nie miał zamiaru komponować pełnej kasydy. Natomiast w wypadkach odwrotnych, tam gdzie brak *qaṣdu* (jak np. w słynnej *mu'allace* Imru'ul-Qajsa), mamy prawo powątpiewać, czy ten brak jest pierwotny i czy nie powstał on raczej z winy tradentów. Można bowiem stanowczo twierdzić, że poematy staroarabskie są bez wyjątku okolicznościowe, powstałe w konkretnym, pozaartystycznym celu.

Wybitniejsze zdarzenia historyczne, przedewszystkiem wojny i bitwy, wywoływały zawsze wzmożoną twórczość poetycką. Toteż poematami staroarabskiemi możemy się posługiwać, w braku innych źródeł, jako materjałem historycznym, przyczem jednak wskazana jest jaknajwiększa ostrożność, bo, jak już poprzednio zaznaczono, beduin jest w ocenie faktów, wkraczających w sferę interesów jego własnych lub jego szczepu, bardzo subjektywny i niekrytyczny. Drobna utarczka, w której kilka kropli krwi wyciekło, urasta w jego fantazji do rozmiarów walnej bitwy, opiewanej jako osobny *jaum*, »dzień«, w historji szczepu. Nieraz niepodobna dojść, która strona była górą, bo każdy poeta swemu szczepowi przypisuje zwycięstwo.

Aluzje polityczne nastręczają dla nas zwykle największe trudności w zrozumieniu. Były one przeznaczone dla słuchaczy, znających nawylot tok spraw i którym wystarczyło kilka słów, by odgadnąć myśl poety. Okolicznościowe utwory przekazywały następne pokolenia ustnie, nie znając nieraz motywów ich powsta-

nia. Kiedy wkońcu zajęli się niemi uczeni filologowie i zaczęli je spisywać pod dyktatem beduinów, okazało się, że zrozumienie wielu z nich wymaga znajomości tła historycznego i bezpośrednich przyczyn ich powstania. W niektórych wypadkach przechowała się i o tem wieść w pamięci pokoleń. Gdzie jednak pamięć tradycji zawiodła, próbowali uczeni arabscy sami odtworzyć, na podstawie tekstu poematów, powód i przebieg zdarzeń. Postępowali jednak przytem zazwyczaj z wielką dowolnością i naiwnością. W tych wypadkach ma współczesna krytyka naukowa szerokie pole do działania, chociaż wyniki jej są przeważnie tylko negatywne. Rozpatrując krytycznie wstępy, dodane do poematów przez późniejszych wydawców arabskich, możemy nieraz dowodnie wykazać, że są one tylko próbami rekonstrukcji tła, na podstawie wzmianek historycznych w samym poemacie, nieraz całkowicie chybionemi. To też wszystkie szkice dziejów pogańskiej Arabji u późniejszych historyków muzułmańskich, oparte przeważnie na źródłach poetyckich, dowolnie komentowanych, wymagają traktowania z wielkim krytycyzmem.

Jak niema utworów poetyckich, któreby nie łączyły się z konkretnemi zdarzeniami, tak też niema poematów bezimiennych. Istnieją wprawdzie utwory, których autor nie jest całkiem pewny, a nawet spotyka się niekiedy drobne okruchy poematów cytowane anonimowo, jednak w obu tych wypadkach nie ulega żadnej wątpliwości, że wahanie co do nazwiska autora, względnie jego nieznajomość, pochodzą z czasów stosunkowo późnych, a że pierwotnie i te utwory także recytowano pod określonem nazwiskiem. Dla Araba sam poemat nie jest tak istotny jak to, kto i w jakich okolicznościach go skomponował. Poezja staroarabska nie ma więc nic wspólnego z bezimienną poezją ludową, jaką spotykamy w innych krajach; jest ona zanadto osobista i związana z konkretnemi interesami szczepowemi, by mogła stać się bezimienną i bezindywidualną własnością ogółu. Mamy jednak prawo przypuszczać, że i taka poezja »ludowa« istniała przed islamem, tylko nie została utrwalona w piśmie i wskutek tego nie doszła do naszej wiadomości.

Niekiedy odrywał się poszczególny wiersz lub półwiersz, zawierający szczególnie trafną myśl, od macierzystego poematu i stawał się przysłowiem, podawanem z ust do ust. Ale i w tych wypadkach wiedziano często, gdzie to przysłowie ma źródło i kto

jest jego autorem. Zdarzały się jednak i wypadki odwrotne, że poeci korzystali ze skarbnicy przysłów i wplatali je w swoje utwory.

6.

Wiersz poematu.

Wynikiem formalnym scharakteryzowanego poprzednio sposobu opisywania, polegającego na chaotycznem zestawianiu cząstkowych spostrzeżeń, dotyczących dowolnie wybranych cech pewnej całości, są wiersze poematów, względnie wersety prozy rymowanej.

Wiersz jest najwyższą organiczną jednostką poematu i niema w poezji staroarabskiej ani śladu dążności do tworzenia skupień wierszy w rodzaju strof. Przez sumowanie wierszy narastają mechanicznie poematy. Wiersz powinien być wedle możności zamkniętą w sobie, syntaktyczną i myślową całością. Wypadki, w których zdanie nie kończy się z wierszem, są dość rzadkie i mają charakter wyjątkowy. W niewielkiej ilości zgłosek, tworzących wiersz, ściśle określonej przez metrum, powinien poeta wyrazić jaknajwięcej i jaknajtrafniej. Byle tylko poszczególne wiersze były doskonale wykończone, mniejsza już o ich porządek i o budowę całego poematu. Późniejsi pisarze porównują trafnie poematy do sznurów równo nanizanych pereł, skąd i poezja otrzymała nazwę *nazm*, »nizanie pereł«. Poematy staroarabskie są może najwymowniejszym dowodem braku zrozumienia dla kompozycji organicznej.

Taki sam brak zrozumienia dla większych, organicznych związków cechuje późniejszych arabskich teoretyków estetyki, którzy w swych dociekaniach nie potrafią się nigdy wznieść ponad szczegóły. Na sąd o wartości poety nie ma żadnego wpływu całość jego utworów, tylko poszczególne wiersze. W swych ulubionych dociekaniach, któremu z dwóch danych poetów przysługuje pierwszeństwo, posługują się esteci arabscy najczęściej taką metodą, szukają w badanych poematach podobnych myśli, porównań czy opisów, co przy konwencjonalności poezji bynajmniej trudnem nie jest. Jeżeli okaże się, że jeden z poetów potrafił wyrazić jednym wierszem myśl, dla której drugi potrzebował dwóch lub więcej wierszy, to naturalnie pierwszemu bez wahania oddają palmę pierwszeństwa.

Dążność do wtłoczenia jaknajbogatszej treści w ramy jednego wiersza z ograniczoną ilością zgłosek, skrępowanego rytmem i rymem, powoduje niezwykłą koncentrację języka poetyckiego, który musi unikać każdej zbędnej zgłoski, każdego bezbarwnego wyrazu. Już sam brak kopuli i przewaga asyndetycznie łączonych zdań głównych nad pobocznemi przyczynia się niemało do zwięzłości języka. Do tego trzeba dodać jeszcze właściwe językowi arabskiemu ogromne bogactwo wyrazów na oznaczenie bardzo wąskich, bardzo specjalnych zakresów pojęciowych, które w tłumaczeniu na języki europejskie, bardziej analityczne, wymagają użycia nieraz kilku wyrazów. Ponadto używa język poetycki w szerokim zakresie pewnego środka, który, jak z jednej strony przyczynia się wielce do jędrności wyrażenia, tak z drugiej szkodzi bezpośredniej zrozumiałości poematów. Środkiem tym jest unikanie apellatywów i zastępywanie ich bądź przymiotnikami bądź zaimkami.

Przymiotniki te są poczęści stałemi epitetami, przeważnie jednak mają charakter określeń improwizowanych swobodnie przez poetów. Wiersze arabskie przedstawiają się przez to jak zagadki, w których dopiero po intuicyjnem odgadnieniu rozwiązania wszystko się wyjaśnia. Dla unaocznienia tej manjery poetów arabskich niech posłużą cztery wiersze jednego z najsławniejszych z nich, Imru'ul-Qajsa,[1] w których opisuje strumienie łez, wylewane na wspomnienie dawnej kochanki. Oto jak brzmi przekład dosłowny:

(2) Czy na wspomnienie pewnej Nabhānitki, której plemię zatrzymało się w dolinie Malā, oczy twe wylewają łzy?
(3) jak gdyby były dwoma bukłakami niecierpliwego, przykrojonemi (, które) jeszcze nie zostały namaszczone smarem
(4) i worem skórzanym na ustawionej w rzędzie, która wyrusza z nim wczas, przed świtem, w czarną noc, przed nawadniającemi.
(5) Kieruje nią twardoskóry, na którego piersiach i brodzie widać mokre plamy od wylewania.

Wiersze te stają się zrozumiałe dopiero po uzupełnieniu brakujących apellatywów i wówczas przedstawiają się mniejwięcej w ten sposób:

[1] Imru'ul-Qajs LXIV 2—5.

(2) Czy na wspomnienie pewnej Nabhānitki, której plemię zatrzymało się w dolinie al-Malā, oczy twe wylewają łzy,
(3) jakby były dwoma bukłakami niecierpliwego (woziwody), przykrojonemi (i zszytemi, ale które) jeszcze nie zostały namaszczone smarem (, tak że przeciekają),
(4) i (= lub) worem skórzanym na ustawionej w rzędzie (z innemi wielbłądami wielbłądzicy), która wyrusza z nim wczas, przed świtem, w czarną noc, (zanim się skwar zacznie, jeszcze) przed (innemi wielbłądzicami) używanemi do irrygacji (palm),
(5) którą kieruje twardoskóry (poganiacz), na którego piersiach i brodzie widać mokre plamy od wylewania (bukłaków).

Inny wybitny poeta, Zuhajr, opisuje w jednym ze swych poematów dzikiego osła, który spędził wiosnę na nizinnych stepach, ale kiedy letnie upały spaliły trawy i wysuszyły wody, wyrusza w góry, gdzie skwar nie doszedł jeszcze do takiej mocy i gdzie jest nadzieja znalezienia paszy i wodopoju. Otóż w ciągu tego opisu przychodzi następujący wiersz: [1]

> Potem powiódł ją do kałuż w Ṣunajbi'āt, ale znalazł je pozbawionemi wody.

Poprzednio nie było mowy o żadnej istocie rodzaju żeńskiego. Zaimek »ją« odnosi się do samicy, której poeta nie wspomniał poprzednio ani jednem słowem, ale której istnienia mógł się słuchacz arabski łatwo domyśleć, wiedząc doskonale, że dzikie osły wędrują zawsze parami lub grupkami, złożonemi z samca i kilku samic.

7.

Rym i rytm.

Podstawę metryki staroarabskiej stanowi połączenie rytmu iloczasowego z rymem. Utworów rytmicznych bez rymu nie znają Arabowie zupełnie, natomiast mają t. zw. *sadż'*, prozę rymowaną, która zajmuje wśród form literackich bardzo poczesne miejsce, zalicza się do poezji i stanowi prawdopodobnie najstarszą formę

[1] Zuhajr, ed. Ahlwardt, I 20.

mowy wiązanej, z której dopiero rozwinęły się z biegiem czasu wszystkie inne.

Zajmiemy się najpierw rymem, jako zjawiskiem pierwotniejszem.

W poematach staroarabskich ciągnie się jeden i ten sam rym przez wszystkie wiersze, chociażby ich było kilkadziesiąt, czy nawet więcej. Ta jednolitość i niezmienność rymu jest zjawiskiem obcem naszym estetycznym nawyknieniom i dzięki niej poezja arabska brzmi dla naszego ucha monotonnie. Przyczyna zjawiska leży w zupełnej astroficzności poematów, co znów pozostaje w związku z omówionym poprzednio brakiem zdolności do organicznej kompozycji.

Pierwotnie, kiedy poeci ograniczali się do improwizowania krótkich okolicznościowych utworów, liczących po kilka czy kilkanaście wierszy, zasada niezmiennego rymu nie stanowiła żadnej trudności. Kiedy jednak, w miarę rozwoju, zaczęto układać coraz to dłuższe kasydy, stał się jednolity rym, od którego nie odstąpiono, poważną zaporą twórczości, nie pozwalając z jednej strony na rozwijanie zbyt długich utworów, z drugiej zaś strony zmuszając poetów do pewnych sztuczek, koniecznych, by znaleźć potrzebną ilość rymów. Już z czasów przedmohammedańskich posiadamy poematy, liczące sto i więcej wierszy, a w czasach późniejszych powstają często utwory, zwłaszcza w metrum *radżaz* (t. zw. *'urdżūza*, pl. *'arādżīz*), na paręset wierszy. Chociaż w języku arabskim łatwiej o rymy niż w naszym, a zasady rymowania są o wiele swobodniejsze, jak to niebawem zobaczymy, to jednak kilkadziesiąt, a tembardziej kilkaset słów o jednakim rymie mógł poeta zgromadzić tylko w pocie czoła, poświęcając nieraz treść dla formy.

Kasydy arabskie składają się z wierszy (po arabsku *bajt* 'namiot'), przedzielonych średniówką na dwie równe połowy. Średniówka wypada najczęściej między wyrazami, o ile możności w miejscu większej interpunkcji (pauzy), ale nie brak wypadków, gdzie połowi ona wyraz. W pierwszym wierszu kasydy, zwanym *maṭla'*, rymują oba półwiersze, w następnych tylko co drugi. Jedynie w utworach dijambicznych, t. zw. *'urdżūza*'ch, ogarnia rym wszystkie półwiersze,[1] chociaż istnieją też *'urdżūz*'y z rymem co

[1] które wobec tego możemy uważać za wiersze.

drugi półwiersz, jak w kasydach. Jednolity rym wyklucza podział stroficzny, który według przypuszczeń D. H. Müllera[1] miałby być właściwy najdawniejszej poezji semickiej.

Istotę rymu stanowi zawsze jedna, niekiedy podwojona, spółgłoska, zwana *rawī*, która, o ile wiersze mają rymować, musi być bezwarunkowo identyczna. Rymy o podobnych tylko spółgłoskach są w arabskim niedopuszczalne. Przyczyna leży w niezmiernie dobitnej i precyzyjnej artykulacji spółgłosek, właściwej językom semickim, wobec której samogłoski odgrywają podrzędną rolę. Spółgłoska rymowa *rawī* jest niemal zawsze ostatnią spółgłoską wiersza.

Wskutek właściwości form językowych arabskich, kończących się przeważnie na zgłoskę otwartą, są rymy żeńskie bez porównania częstsze niż męskie. Rymy męskie stanowią prawie wyłącznie t. zw. formy pauzalne, powstałe przez odrzucenie zakończenia samogłoskowego na końcu wiersza, gdy tego wymaga metrum, n. p. *wa-ṭadur, ta'takir, jan'afir, chumur* ... (Imru'ul-Qajs XVIII 1—4), zamiast *wa-ṭadurru, ta'takiru, jan'afiru, chumuru.*

Co się tyczy samogłosek w rymie, to zgadzać się muszą tylko samogłoski następujące po charakterystycznej spółgłosce rymowej; samogłoski poprzedzające są obojętne, o ile są krótkie. Za czyste rymy uchodzą więc: *'afir, ṣubur, qar* (Imru'ul-Qajs XIX 1—3), lub przy rymach żeńskich: *'lmu'addabi, dżundubi, Jaṯribi* (Imru'ul-Qajs IV 1, 2, 6). Niezgodność samogłosek końcowych w rymach żeńskich uchodzi za wielki błąd, *'iqwā'*, zdarza się jednak, choć rzadko, nawet najlepszym poetom, np, *'l-'aswadu* obok *fī ġaai* (Nābiġa VII, 3, 4). Odpowiedzialność za błąd ten obciąża jednak w pewnych wypadkach nietyle poetę, ile tradycję, która bądź popsuła pierwotny tekst, bądź wplotła w utwór obcy wiersz o innym rymie.

Samogłoski długie, poprzedzające spółgłoskę rymową, powinny być zgodne, jednakowoż długie $\bar{u}$ i długie $\bar{\imath}$ rymują bez różnicy, tak że *szadīdu* i *ja'ūdu*[2] uchodzą za rym zupełnie poprawny. Wskazywałoby to na podobieństwo w wymowie $\bar{u}$ i $\bar{\imath}$, może w obu wypadkach bliskie $\bar{\bar{u}}$.

---

[1] *Die Propheten in ihrer ursprünglichen Form. Die Grundzüge der ursemitischen Poesie.* 2 tomy, Wiedeń 1896.

[2] 'Antara, ed. Ahlwardt, X 1, 2.

Oprócz rymów szczupłych istnieją też rymy rozszerzone, rozciągające się częściowo na zgłoski poprzedzające właściwą zgłoskę rymową. Zgodność dotyczy jednak w tym wypadku tylko samogłosek, np. *wāṯiqā, 'lbawāriqā, tā'iqā* i t. d. (Imru'ul-Qajs XXXIX 1—3). Dopuszczalna gdzieindziej niezgodność samogłoski krótkiej, poprzedzającej spółgłoskę rymową, należy tu do rzadkości i to tylko *i — u* mogą się zastępywać, np. *ġā'iri* i *'ttaġāwuri* (Nābiġa XIII 8, 9); *'ttadāfu'u* i *wadāji'u* (Nābiġa XVII 22, 23).

Po zgłosce rymowej daje się zauważyć niekiedy zgłoska, identyczna w całym poemacie, którą tworzy najczęściej jakiś sufiks zaimkowy, lub końcówka konjugacyjna, np. *liqā'ahā, ḫajā'ahā, riszā'ahā* (Qajs ibn al-Chaṭīm I 1—3; spółgłoską rymową jest tutaj '), lub *dżimāliki, nawāliki, kaḏāliki* (Ṭarafa X 1—3), lub wreszcie *'aḏallati, 'aḫallati, wa'allati* (Zuhajr II 1—3). Takie rozszerzenie rymu po zgłosce rymowej, t. zw. *redīf*, odgrywa w późniejszej poezji perskiej i tureckiej ogromną rolę. Sporadycznie występują rymy wewnątrz wiersza.

Wyłom w zasadzie jednolitego rymu, która tak hamująco wpłynęła na rozwój poezji arabskiej, zrobili dopiero Persowie, dopuszczając pary rymujących wierszy, t. zw. *mesnewī* (*aa, bb, cc* i t. d.). To dopiero umożliwiło tworzenie dłuższych poematów i powstanie poezji epicznej, która w Firdausim doszła do szczytu.

Rym jest wcześniejszą zdobyczą poezji arabskiej; metryczne uorganizowanie rymujących wersetów nastąpiło dopiero później. Rytm arabski jest iloczasowy i polega na powtarzającem się stale, w określonym porządku, następstwie krótkich i długich zgłosek. Krótką jest zgłoska otwarta z krótką samogłoską; każda inna zgłoska uchodzi za długą.

Wiersze składają się ze stóp, zaś te ostatnie ze zgłosek. Stopy metrów arabskich liczą od trzech do pięciu zgłosek, tak np. stopa metru *kāmil* ma wygląd następujący ⏑ ⏑ — ⏑ —, a metru *wāfir*, będącego niby odwrotnością poprzedniego, ⏑ — ⏑ ⏑ —. Jedna długa może zastępywać dwie krótkie, tak że poprzednie dwie stopy mogą przybierać postać — — ⏑ —, względnie ⏑ — — —. Krótsze niż trójzgłoskowe stopy pojawiają się tylko na początku i z końcem wiersza. Krótka bowiem zgłoska, zaczynająca poemat, może wypaść, a podobnie końcowe stopy wierszy ulegają często skróceniu.

Przycisk (akcent dynamiczny) w arabskim jest zależny od

iloczasu zgłosek. Trudno nam dziś rozstrzygnąć, jaką rolę odgrywał naturalny przycisk przy recytacji poematów i czy przewagę miał akcent wyrazowy, czy akcent stóp wierszowych. Jacob[1] przypuszcza, że oba czynniki wchodziły w grę, tak że akcent wyrazowy łagodził monotonję skansji. Najsilniej uwydatniano rymujące zakończenia wierszy, czego następstwem jest wzdłużenie ostatniej zgłoski, o ile pierwotnie była krótką.

Nie istnieją zgłoski obojętne, to jest mogące się wymawiać zależnie od potrzeby krótko lub długo, są natomiast miejsca obojętne w stopach, to jest miejsca, które można wypełnić bez żadnej różnicy krótką lub długą zgłoską. Tak naprzykład stopa częstego metru *radżaz* składa się z czterech zgłosek, z których ostatnia musi być długą, a przedostatnia krótką, podczas gdy dwie pierwsze zgłoski są zupełnie obojętne, co daje cztery następujące, równo uprawnione warjanty: 1^0 ⏑ — ⏑ —, 2^0 — ⏑ ⏑ —, 3^0 — — ⏑ —, 4^0 ⏑ ⏑ ⏑ —.

Poematy z czasów przed islamem wykazują mniejwięcej dwanaście różnych metrów, rozpadających się na dwa wyraźne typy: metra jednorodne, powstałe przez kilkakrotne powtórzenie tej samej stopy i metra różnorodne, w których powtarzają się po sobie dwie różne stopy. Jako przykład pierwszego typu możemy wymienić metrum *wāfir*:

⏑ — ⏑ ⏑ — | ⏑ — ⏑ ⏑ — | ⏑ — ⏑ ⏑ — ‖
‖ ⏑ — ⏑ ⏑ — | ⏑ — ⏑ ⏑ — | ⏑ — ⏑ ⏑ —

lub *kāmil:*

⏑ ⏑ — ⏑ — | ⏑ ⏑ — ⏑ — | ⏑ ⏑ — ⏑ — ‖
‖ ⏑ ⏑ — ⏑ — | ⏑ ⏑ — ⏑ — | ⏑ ⏑ — ⏑ —

a jako przykład drugiego typu najpopularniejsze z dawnych metrów, *ṭawīl*, polegające na czterokrotnem powtórzeniu następstwa stopy krótszej, trójzgłoskowej i dłuższej, czterozgłoskowej:

⏑ — ⏒ | ⏑ — ⏒ — | ⏑ — ⏒ | ⏑ — ⏒ — ‖
‖ ⏑ — ⏒ | ⏑ — ⏒ — | ⏑ — ⏒ | ⏑ — ⏒ —.

Pod względem częstości występywania możemy uszeregować metra staroarabskie następująco: *ṭawīl, wāfir, kāmil, basīṭ, radżaz, sarī', ramal, chafīf, munsariḥ, mutaqārib, madīd, hazadż.* Ostatnie dwa są bardzo rzadkie. Późniejsza poezja stwarza sobie nowe

[1] *Altarabisches Beduinenleben nach den Quellen geschildert* von Georg Jacob, 2. wyd., Berlin 1897, str. 178—194.

rodzaje metrów. Zwłaszcza Persowie, którzy przejęli zasady prozodji arabskiej, wzbogacili ją kilkoma nowemi metrami.

Zasady metryki stosowali poeci staroarabscy empirycznie, kierując się jedynie wrodzonem poczuciem rytmu. Dopiero w połowie drugiego stulecia ery mohammedańskiej gramatyk Chalīl wyabstrahował z poematów metra i rozwinął skomplikowaną teorję metryki, nie zupełnie pokrywającą się z rzeczywistością. Pojęcia, które przytem wprowadził, odbiegają znacznie od naszych.

Problem powstania iloczasowej metryki arabskiej nie jest jeszcze należycie opracowany. Na czoło wszystkich innych wysuwa się pytanie, czy mamy tu do czynienia ze zjawiskiem rodzimem, czy zapożyczonem, a w takim razie skąd. Za zapożyczeniem, i to od Greków, oświadczył się swego czasu Rudolf Westphal w swej *Allgemeine Metrik der indogermanischen und semitischen Völker auf Grund der vergleichenden Sprachwissenschaft* (Berlin 1892). Dowody jego są jednak zbyt ogólnikowe i upadają wobec faktu, że wyprowadzenie metryki z zawiązków rodzimych nie natrafia na żadne trudności. Toteż większość badaczy, i to późniejszych, oświadcza się za powstaniem autochtonicznem.

Badania Goldzihera wykazały, że najstarszą formą poetycką była rymowana proza. W krótkich, rymujących, ale rytmicznie nieuorganizowanych wersetach odpowiadali *kāhin*'i na zadawane sobie pytania; w tej samej formie układał najprawdopodobniej *szā'ir* swe uroczyste złorzeczenia i przekleństwa, miotane na wroga w czasie bitwy.

Prozę rymowaną (*sadż'*) przejął od *kāhin*'ów Mohammed w Koranie, a pod wpływem Koranu, który stał się dla następnych pokoleń wzorem doskonałości formalnej, przeszła ona, od połowy trzeciego stulecia hidżry, do kazań, stylu listowego, kancelaryjnego, do przedmów książek i wogóle wszelkich tworów, roszczących sobie pretensję do podniosłości i niecodzienności stylu.

Jest bardzo prawdopodobne, że bezpośrednio z prozy rymowanej rozwinęło się najpierwotniejsze i najstarsze ze wszystkich metrów, dijambiczne metrum *radżaz*, charakterystyczne przez swe krótkie wiersze bez średniówki, zakończone rymem. Rozwój mógł się dokonać w dwóch etapach, przez ujednostajnienie długości wersetów i przez ich rytmiczne uorganizowanie. Badania Goldzihera, który pierwszy zwrócił uwagę na prawdopodobieństwo rozwoju metrum *radżaz* z rymowanej prozy, nie dają odpowiedzi

na pytanie, pod wpływem jakich czynników mogło się dokonać metryczne uorganizowanie pierwotnie arytmicznego wersetu.

Sprawą tą zajmowało się wielu uczonych, jak: S. Guard, H. Stumme, M. Hartmann, G. Jacob, C. Landberg i i. Zasadniczym błędem ich badań jest, mojem zdaniem, ograniczanie się przy wyjaśnianiu powstania metryki arabskiej do tego jednego wypadku, gdy w istocie problem powstania rytmiki iloczasowej nie jest specyficznie arabski, lecz daleko ogólniejszy i zjawia się wszędzie tam, gdzie istnieje żywe poczucie różnic iloczasowych w języku i gdzie różnice te zostają wykorzystane dla celów rytmicznych.

Jako jeden z ciekawszych pomysłów, jakby związać powstanie rytmiki iloczasowej z warunkami specyficznie arabskiemi, przytoczę hipotezę Jacoba. Zwrócił on uwagę na fakt, który zresztą brali już pod uwagę filologowie arabscy, że recytacja poematów służyła często jako t. zw. *ḥidā'*, t. j. monotonny śpiew, którym jeździec zachęca swego wielbłąda do biegu. *Ḥidā'* pobudza wielbłąda do miarowego kroku, a zarazem sama stosuje się do taktu nóg wielbłądzich. Że krok wielbłąda nie jest zawsze jednaki, o tem wiemy i z bezpośredniej obserwacji i z bogatej terminologji arabskiej, rozróżniającej najrozmaitsze rodzaje chodu. Jacob przypuszcza, że właśnie krok wielbłąda zadecydował o takcie towarzyszącego mu śpiewu, a zarazem o rytmie użytego do śpiewu tekstu, podobnie jak u innych ludów kroki tańca regulowały takt akompanjującej muzyki i śpiewu. Pośród wszystkich Semitów tylko Arabowie, którzy znaczną część swego życia spędzali na wielbłądzie, rozwinęli metrykę. Ponadto nazwy kilku metrów są zarazem nazwami pewnych rodzajów chodu wielbłąda czy konia, coby wskazywało na pewien związek między temi zjawiskami.

Poglądy Jacoba zostały częściowo zmodyfikowane przez M. Hartmanna w jego pracy: *Metrum und Rhythmus, die Entstehung der arabischen Versmasse* (Giessen 1896).

Dijambiczne metrum *radżaz*, najpierwotniejsze i najprostsze ze wszystkich, było używane w krótkich okolicznościowych utworach, nie mających nic wspólnego z poezją artystyczną. Dopiero w pierwszych latach islamu zaczęli poeci tworzyć w tem metrum dłuższe utwory (t. zw. *'urdżūza*), pragnąc przez tę popularną formę ożywić poezję, nieco skostniałą w konwencjonalnej formie kasydy.

Powstanie innych metrów możemy sobie wyobrazić jużto

jako dalszy rozwój istniejących, w szczególności najprostszego z nich *radżaz*'u, jużto jako innowacje oryginalne poetów. Co się tyczy pierwszej możliwości, to np. przy odpowiednim doborze dopuszczalnych warjantów, możemy metrum *radżaz* zamienić na *kāmil*. Oczywiście nie może być mowy o wyprowadzeniu wszystkich istniejących rodzajów z jednego źródła. Punktem wyjścia tego czy innego metrum mógł być rytm jakiejkolwiek społecznie wykonywanej pracy z towarzyszeniem recytacji czy śpiewu. Przy wszystkich próbach wytłumaczenia sobie początków i rozwoju metryki arabskiej musimy stale mieć na pamięci, że najstarsza, dostępna nam jej faza przedstawia już tak daleko posunięte zjawisko, iż darmo silić się na odtworzenie wszystkich, krętych zapewne dróg rozwojowych, które doprowadziły do takiego, a nie innego jej ukształtowania.

8.

Treść kasydy. Jej część konwencjonalna.

Kiedy zapoznaliśmy się z zewnętrzną formą poezji staroarabskiej, wypada skolei zająć się treścią poematów i dokonać krótkiego przeglądu tematów poruszanych przez poetów. Dawna poezja beduińska znała i uznawała jedną tylko formę poematu, k a s y d ę (po arabsku *qaṣīda*); toteż, mówiąc w dalszym ciągu o poezji i poematach, będziemy mieli na myśli jedynie kasydę.

Kasyda jest sztucznym zlepkiem różnych wątków o dyspozycji prawie we wszystkich szczegółach zgóry przepisanej. Pierwszem zjawiskiem, rzucającem się w oczy już po przeczytaniu kilku poematów, jest rysa, jaka rozdziela część konwencjonalną od okolicznościowej, aktualnej. Już to złożenie z dwóch części świadczy, że kasyda nie jest utworem jednolitym, a tem samem nie pierwotnym i że złączyły się w niej w jedną całość dwie różne gałęzie poezji, których korzenie w różnych tkwią podłożach.

Zastanawiając się nad wybitnie dwudzielną budową kasydy, której pierwsza część zajmuje się naogół przyrodą, a druga sprawami ludzkiemi, można dojść jeszcze do innego wniosku, mianowicie, że budowa ta stanowi kontynuację odwiecznego schematu, jaki cechuje poematy l u d o w e u bardzo wielu narodów, a polegającego na paraleliźmie impresyj z przyrody oraz uczuć i refleksyj ludzkich, nastrojowo związanych z przyrodą.

Po dokładniejszem zbadaniu dostrzegamy, że rysa dzieląca kasydę na dwie części nie jest jedyną i że w obrębie każdej z tych części dają się zauważyć dalsze spojenia. Zastanówmy się najpierw nad pierwszą, konwencjonalną częścią poematu.

Prawie każda kasyda zaczyna się od motywu rozmyślań i skargi poety nad opuszczonem obozowiskiem. Sytuacja, jaką należy sobie wyobrazić, jest następująca. Poeta jedzie przez step, zazwyczaj w towarzystwie dwóch przyjaciół. Przypadkiem natrafia na miejsce, gdzie niegdyś obozował szczep jego kochanki, i każe zatrzymać wielbłądy, by podumać nad śladami, z któremi łączy go tyle wspomnień. Niewiele pozostało ze starego obozu, bo odkąd opuścili go mieszkańcy, przeciągały tędy wielekroć nawałnice, zmywając ulewą nierówności gruntu i zasypując je lotnym piaskiem. Z trudem odnajduje poeta miejsce, gdzie niegdyś płonął ogień obozowy, a gdzie teraz leżą trzy osmolone kamienie, dawne podpórki kotła, podobne do trzech przyczajonych w trawie dzikich gołębi. Niewyraźnie rysują się rowki i wały piasku, otaczające niegdyś namioty. Nieco dalej wskazuje zagłębienie w ziemi na dawną studnię, z której czerpano wodę zaskórną. Wszystkie te nierówności gruntu lśnią w słońcu, a cienie od miejsc wypukłych rysują się mocno na jasnem tle, przywodząc poecie na myśl porównanie z białą kartą pergaminu, na której umiejący pisać Żyd lub mnich chrześcijański skreślił tajemnicze znaki. Pogrążonemu w zadumie poecie, spływają po policzkach łzy, niby perły z rozerwanego naszyjnika. Tymczasem towarzysze naglą do pośpiechu i starają się wyrwać poetę z koła bezowocnych rozpamiętywań uwagą, że przeszłość miniona nie wróci i że kochanka napewno nie dochowała mu wiary.

Nie należy sobie wyobrażać, jakoby naszkicowana tu sytuacja powtarzała się w każdej kasydzie niezmiennie ze wszystkiemi szczegółami. Przeciwnie, istnieje cały szereg konwencjonalnych warjantów, z pośród których może poeta dowolnie wybierać, o ile sam nie posiada dość twórczej fantazji, by wzbogacić istniejący poczet motywów własnemi pomysłami i narzucić je potomności, jako nowy wzór do naśladowania. Oto jeden z częstszych warjantów. Poeta spędza samotnie noc na opuszczonem obozowisku. Troski i wspomnienia nie dają mu zasnąć, patrzy na gwiazdy, które zdają się nieruchomo tkwić na firmamencie i noc wydaje mu się wiecznością. Podczas takiejto ciemnej, bezksięży-

cowej nocy nawiedza go *chajāl*, zjawa kochanki, która staje przed nim jak żywa, nieraz w orszaku swych towarzyszek.

Słowa przyjaciół, a często i własna refleksja budzi poetę z rozmyślań. Czasem dołącza się cyniczna uwaga, że przecież ta miłość nie była jedyną i że po kochance, za którą tęskni, niejedną miał w ramionach dziewczynę. Do ulubionych motywów refleksji należy uświadomienie sobie przez poetę, że jest osiwiałym starcem, dla którego minął czas miłosnych upojeń.

Niekiedy jednak okazuje się poeta głuchym na słowa perswazji. Jakby nie słysząc słów przyjaciół, rozpamiętywa na głos minione dni i opisuje prześliczną scenę rozstania z kochanką.

Zapowiedź lata, gorące wiatry i żar słoneczny spaliły bujną, wiosenną roślinność. Zaprzyjaźnione szczepy, które spędziły wiosnę na wspólnem obozowaniu, postanawiają rozejść się w różne strony, w poszukiwaniu pastwisk, ponieważ step nie zdoła wyżywić tak licznych stad, skupionych na niewielkiej przestrzeni. Na rozkaz naczelnika spędzono stada na plac obozowy. Wszczął się nieopisany zgiełk i zamęt, ale już po krótkim czasie przytroczono sprawnie części pospiesznie zwiniętych namiotów do garbów wielbłądów, które stoją teraz gotowe do wymarszu, ginąc pod stertami juków, podobne do palm o rozłożystych koronach, lub do okrętów, płynących pod żaglem. Następuje smutna chwila rozstania dla młodych, którzy przez czas wspólnego obozowania nawiązali stosunki miłosne z dziewczętami, a teraz muszą je na długo, może na zawsze opuścić. Los ich dzieli też poeta, który ze smutkiem spogląda ku pewnej ozdobnej kolebce, chwiejącej się na grzbiecie wielbłąda. Na dany znak ruszają objuczone zwierzęta, a z owej kolebki wychyla się ku poecie główka z czarnym, trefionym włosem, opadającym na białe czoło, poczem kryje się szybko i cały orszak niknie stopniowo w oddali. Tu następuje często szczegółowy opis ukochanej dziewczyny takiej, jaką była wśród beztroskiego obozowego życia. Na podstawie takich opisów możemy odtworzyć z łatwością beduiński ideał kobiecy. Na pierwszy plan wysuwają się w nim przymioty fizyczne, chociaż i zalety charakteru odgrywają też pewną rolę.

Ideałem beduińskim jest kobieta pełna w biodrach i piersi, a tak cienka w pasie, że zachodzi obawa, iż talja jej przerwie się przy najlżejszym ruchu. Ciało, barwione na odcień żółtawy rośliną *wars* lub szafranem, przypomina surowy jedwab. Po bo-

kach głowy spadają krucze, trefione kędziory, niby dwa winne grona. Zęby lśnią białością na tle sino barwionego dziąsła, jak białe płatki kwiatu rumianku, lub jak lśniące w słońcu ziarnka gradu. Pocałunek takich ust jest rozkosznie chłodny — gorący byłby dla dręczonego upałem Araba mniej pożądany — i pachnący, jakgdyby ślina kochanki była zaprawiona starem winem.

Tu następuje zwykle dłuższa dygresja, poświęcona opisowi wina. Z winem przybywa z odległych stron ryżobrody kupiec nabatejski lub handlarz żydowski, wiezie je w glinianych gąsiorach, pieczętowanych smołą, albo w skórzanych bukłakach i wystawia na sprzedaż w skleconym naprędce kramie. Zamiast napisu, którego nikt nie umiałby odczytać, powiewa przed improwizowaną winiarnią zielona wiecha. Gdzie taką wiecha zabłyśnie, tam spieszą zewsząd dzielni beduini w swych powłóczystych jemeńskich płaszczach w czarne i białe pasy i raczą się dowoli chłodzonem winem z przymieszką wody krynicznej. Nieprzebrane jest bogactwo szczegółów w opisach winiarni, sort wina i zwyczajów pijackich. Mają one znaczenie i ze stanowiska historji kultury wogóle i jako źródło całej późniejszej przebogatej poezji winnej ludów muzułmańskich w języku arabskim, perskim i tureckim. Stwierdziwszy, że oddech pięknej pachnie winem, przechodzi poeta do dalszych szczegółów opisu.

Jej nogi są jak strzeliste łodygi papirusu, rosnącego u brzegu jeziora. Na piersi, podobne do puszek na wonności, zwisa naszyjnik z ażurowych, metalowych paciorków, porównywanych z zeschłemi odwłokami szarańczy. Wokół rozsiewa piękna mocną woń piżma i ostrej perfumy *'abīr*, sporządzanej z szafranu. Kiedy kroczy wolno, kołysząc się w biodrach, ruchom jej towarzyszy szelest sukni i metaliczny dźwięk ozdób, przypominający szmer wiatru, uderzającego o wyschłe, szeleszczące nasiona krzewu *'iszrią*. Prędkie, żywe ruchy nie są bynajmniej w guście beduina; idealna piękność powinna poruszać się leniwo, niemal ospale, z afektowaną trwożliwością, jak wędrowiec, któremu utkwi cierń w nodze. Wysoko ceniony jest wdzięk w rozmowie; jego czarowi nie oparłby się nawet mnich chrześcijański, który całe życie spędza na modlitwie i poście, gdyby w jego pustelni zjawiła się piękna i przemówiła doń swym wdzięcznym głosem.

Po stracie kochanki, którą każdy opis maluje jako ideał piękności i zalet niewieścich, może się poeta pocieszyć tylko

czemś równie wartościowem, a tem jest jego wierna wielbłądzica. Przejście do opisu tego zwierzęcia bywa zazwyczaj słabo umotywowane. Wystarcza jedno stereotypowe zdanie, włożone w usta towarzysza poety: »poniechaj tego (t. j. rozmyślań nad stratą kochanki) i odpędź twe smutki zapomocą silnej, szybkonogiej (wielbłądzicy)«. Zalety wielbłąda są w stanie wynagrodzić beduinowi wszelkie braki i straty. »Ona sprawia ulgę mężowi w strapieniu i na niej leczy się chore serce« — powiada o swej wielbłądzicy poeta al-'A'szā (4, 19).

Najbardziej cenionemi przymiotami są silna budowa, równy, wytrwały chód i proporcjonalność poszczególnych członków. W najdrobniejsze szczegóły opisu zagłębia się poeta z niesłychaną lubością. Żaden inny temat nie potrafi skłonić go do tylu pochwał i zachwytów. Wielbłąd, który dla nas jest zwierzęciem niezgrabnem, groteskowem, przedstawia dla Araba uosobienie piękna. Język poetów posiada szereg epitetów wspólnych dla wielbłąda i pięknej dziewczyny i nie trudno znaleźć fragmenty opisów, które, wyrwane z kontekstu, pozostawiają czytelnika w wątpliwości, czy idzie o opis wielbłądzicy, czy dziewczyny. Obraz wielbłąda zajmuje w fantazji beduina takie miejsce, jak obraz konia rasowego w fantazji angielskiego sportsmana.

Wytrzymałość na gorąco, pragnienie, brak paszy i trudy długich podróży po pustyni jest pierwszym warunkiem, by wielbłąd odpowiedział swemu zadaniu. Toteż poeci starają się przymioty te jaknajsilniej uwydatnić, a czynią to na tle opisu jazdy przez pustynię i niebezpieczeństw, czyhających na samotnego wędrowca. Tu leży źródło motywu pędu i łamania przeszkód w naśladownictwach kasyd arabskich u naszych romantyków, w szczególności u Mickiewicza (Farys). Tylko, że kiedy u nich jazda przez pustynię podkreśla dzielność i niezłomność jeźdźca, u poetów staroarabskich służy do podkreślenia siły i wytrwałości wierzchowca.

Groza pustyni jest jednaka w dzień i w nocy. W dzień rozpalone, drgające powietrze zaciera kontury przedmiotów i mami wzrok, utrudniając i tak już trudną orjentację. Przed żarem słońca chroni się co żyje w głębokich szczelinach; nawet kameleon, który znosi największe upały, czuje, że ma dość i zniechęcony leniwo porusza ogonem. Samotnemu wędrowcowi dotrzymują kroku jedynie zgłodniały szakal i kruk, oba w nadziei,

że rychło będą mogły zaspokoić jego ciałem swój głód. Jedyną wskazówką szlaku są widniejące na wzniesieniach znaki kamienne, ustawione kiedyś ręką wędrowców i bielejące w słońcu kości padłych wielbłądów. W nocy złowieszczy głos sowy i świsty dżinnów odbierają sen śmiertelnie znużonemu podróżnikowi.

Po takiejto pustyni potrafi biec niestrudzona wielbłądzica po kilkudniowej, forsownej jeździe jeszcze tak szybko i ochoczo, że jadącemu poecie wydaje się, iż jego siodło spoczywa na grzbiecie szybkonogiego strusia, wracającego przed zmrokiem do gniazda. W poszukiwaniu żeru, gorzkich owoców kolokwinty, zapędził się struś daleko w step. Dzień zszedł mu niepostrzeżenie na wyłuskiwaniu ziaren dzióbem, podobnym do pękniętego końca laski. Dopiero gęsty deszcz, który zaczął mżyć z wieczora, przypomniał mu opuszczone gniazdo z bliskiemi wyklucia jajami. W obawie o samicę i młode pędzi struś w szalonych skokach, wyrzucając swe nieupierzone nogi tak wysoko, jakby sobie chciał własnemi pazurami wydrapać oczy. Dopadłszy gniazda i znalazłszy je nienaruszonem, objawia samicy zadowolenie dziwnem gdakaniem, podobnem do rozmów, jakiemi Grecy zabawiają się w swych pałacach.

Jeszcze chętniej porównują poeci bieg wielbłądzicy z galopem dzikiego osła, którego opisy obfitują w mnóstwo ciekawych, realistycznych szczegółów. Stepowe to zwierzę o szpetnym pysku i skórze pokrytej bliznami od ukąszeń zazdrosnych samców, spędza zimę z samicą na nizinnych obszarach. Kiedy jednak pierwsze upały wysuszą kałuże i jeziorka, brak wody zmusza je do szukania schronienia w górach. Samiec pędzi przed sobą samicę i oboje mkną przez kamieniste pustkowia jak strzały. Kamienie z pod jej zadnich kopyt trafiają w czoło samca, pędzącego tuż za nią. Tak przelatują w szalonym galopie niezmierne przestrzenie, otoczeni chmurą pyłu i pryskających z pod kopyt kamieni.

Trzeciem ulubionem zwierzęciem, służącem poetom do porównań, gdy mowa o szybkości wielbłądzicy, jest kozioł dużej antylopy Oryx. Kozioł ten, którego biała sierść lśni w słońcu jak obnażony miecz, szuka sobie na noc schronienia pod krzewem *'arṭā*, bo czuje nadciągającą burzę. Racicami wygrzebuje jamę w piasku między czerwonemi korzeniami krzewu i układa się w niej skulony, zwracając czoło z długiemi rogami w stronę

wiatru, jakby się przygotowywał na atak wroga. W nocy nadciąga nawałnica, deszcz z gradem siecze niemiłosiernie biednego kozła, oblepia go przemokły piasek i tak, drżąc z wilgoci i zimna, przepędza noc aż do świtu. Z pierwszym brzaskiem opuszcza kryjówkę, ale na to tylko czeka myśliwy, który, korzystając z mokrego piasku, ułatwiającego pogoń za zwierzyną, wybrał się w te strony na łowy, otoczony gromadą psów.[1] Zgraja osacza umykającego kozła, który, czując pyski psie już bliskie swych nóg, odwraca się błyskawicznie i jednem uderzeniem ostrych rogów przewierca nawskróś najbliższego z napastników. Psy, zaskoczone nieoczekiwanym atakiem, zatrzymują się na chwilę, którą wykorzystuje kozioł, by kilku potężnemi susami wyprzedzić pościg. Z takimto rozpaczliwym biegiem ściganej antylopy porównywa poeta pęd swej wielbłądzicy.

Niektórzy poeci opisują chętniej konia niż wielbłąda, ale warjant ten nie sprowadza żadnych dalszych zmian w ogólnym układzie kasydy. Koń był zwierzęciem naogół rzadkiem w Arabji i wskutek tego o wiele wyżej cenionem i lepiej traktowanem niż wielbłąd. W opisy konia wkładają poeci może jeszcze więcej finezji. W każdym razie na opisie wielbłąda czy konia kończy się pierwsza, konwencjonalna część kasydy. Między nią, a t. zw. *qaṣd*'em, aktualną częścią poematu, niema zazwyczaj najmniejszego przejścia. Czasem tylko, zwłaszcza w poematach pochwalnych *(midḥa)*, zaznaczy poeta w jednym wierszu, że na takimto szybkim wielbłądzie lub koniu pragnie dotrzeć do siedziby tego a tego męża, do którego pochwały przechodzi potem już bez żadnych dalszych wstępów.

Z dotychczasowego przeglądu pierwszej części kasydy widać, że nie jest ona jednolitym utworem. Skarga poety na opuszczonem obozowisku i wspomnienie kochanki stanowią t. zw. *nasīb*, erotyczną część poematu. Opis wielbłąda czy konia, jazda przez pustynię, obrazy z życia zwierząt stepowych, polowanie, burza, mają charakter epiczny i zdają się pochodzić z zupełnie innego źródła. Powiązanie ich ze sobą jest bardzo słabe, a spojenia na pierwszy rzut oka widoczne. Ani pierwotnym, ani zbyt dawnym zlepek ten być nie może. Bezpośrednich danych do wytłumaczenia

[1] Myśliwstwo nie było w dawnej Arabji sportem, szło tam jedynie i wyłącznie o zdobycie mięsa. Polowali przeważnie członkowie pogardzanych plemion myśliwskich, dla zaspokojenia głodu.

jego powstania nie posiadamy. Jest jednak prawdopodobnem, że kilka rodzajów pieśni, wiodących pierwotnie samodzielny żywot, zespoliło się razem, ale nie w drodze powolnej ewolucji, tylko dzięki świadomej pracy jakiegoś poety, którego pomysł przyjął się u ogółu, ponieważ odpowiadał estetycznym potrzebom, i doczekał się niezliczonej ilości naśladownictw. W wyborze przekazanych przez tradycję motywów ma poeta staroarabski pewną swobodę. Toteż żadna kasyda nie wypełnia całej, naszkicowanej tu dyspozycji, a zatem i sama ta dyspozycja jest tylko teoretyczną konstrukcją, do której rzeczywistość zbliża się zawsze tylko częściowo.

Tematy odpowiadające szczególnie upodobaniom poety bujają na koszt innych. Kiedy w niektórych kasydach opis kobiety wypełnia całą część ogólną, nie zostawiając już miejsca na wielbłąda, to znów w innych obraz polowania urasta do nieproporcjonalnie wielkich rozmiarów. Mamy i takie utwory, w których cała pierwsza ogólna część zbyta jest w kilku wierszach.

Pierwotny obraz budowy kasyd jest mocno zaciemniony przez fakt niezupełnego ich przekazania, wobec czego nie możemy prawie nigdy stwierdzić napewno, czy pewne braki lub skróty pochodzą od samego poety, czy też są wynikiem kruszącego działania dwuwiekowej lub dłuższej jeszcze tradycji ustnej. Kompletne kasydy z czasów przedmohammedańskich należą do wielkich rzadkości, o ile wogóle istnieją. Że mimo to zagadnienie pierwotnej budowy kasydy nie przedstawia się całkiem beznadziejnie, zawdzięczamy istnieniu wielu utworów z pierwszych wieków islamu, napewno kompletnych, bo utrwalonych odrazu w piśmie, a które z pewnością naśladują jaknajwierniej dawne wzory i dają dobre pojęcie o ich budowie.

9.

„Celowa“ część kasydy.

W t. zw. *qaṣd*, „celowej“ części (stąd nazwa całego utworu *qaṣīda*), wypowiadał poeta dopiero ostatecznie to, co go skłoniło bezpośrednio do ułożenia poematu, co mu głównie na sercu leżało. Zależnie od celu i środków, służących do jego urzeczywistnienia, dzielili Arabowie poematy na pochwalne *(midḥa)*, szyderczo-satyryczne *(hidžā')* i elegijne *(marṯija)*. Szczególnym działem

poezji pochwalnej był *fachr*, pochwała własnej osoby. Do poezji pochwalnej należała też w gruncie rzeczy i *marṯija*, bo pamięć zmarłego czczono przedewszystkiem przez oddawanie hołdu jego charakterowi i zasługom. *Hidžā'* przeradza się zazwyczaj w *fachr*, bo poeta arabski, szydząc z wroga, przeciwstawia jego wadom i ułomnościom swoje własne cnoty i zalety.

Panegiryk, *midḥa*, miał za cel pochwałę jakiejś wybitnej osobistości lub całego szczepu. W ostateczności chodziło w nim zawsze o zyskanie sobie czyichś względów, czy to, by wyjednać uwolnienie jeńców wojennych, czy też, by sobie zapewnić pomoc w wojnie lub w osobistych zatargach. Czasem spłacał poeta wierszami zaciągnięty dług wdzięczności, lub, będąc w biedzie, apelował do wspaniałomyślności bogatych naczelników szczepu. Najszlachetniejszą formą tego gatunku poezji była pochwała własnego plemienia. Arystokratyczne poglądy i uczucia beduinów wypowiadały się w dumnych słowach, zdradzających wysokie pojęcie o wartości swego rodu.

W pochwałę męża wciągano wszystko, co tylko dobrego dało się o nim powiedzieć, począwszy od zalet fizycznych, świadczących o szlachetnej rasie, jak jasna barwa skóry, orli nos, wysoki wzrost, długie kończyny, nieuwłosione ręce, a skończywszy na najsubtelniejszych cechach charakteru i cnotach, ujawniających się w życiu prywatnem i społecznem. Z cnót najwyżej ceniono męstwo i gościnność. Pierwsze starano się uwydatnić na tle opisu krwawych bitew, drugiej dawano za tło opis posuchy, głodu lub srogiej zimy. Opisy nie są tu już tak stereotypowe, jak w pierwszej części kasydy i obracają się wśród mnóstwa warjantów. Aby dać pojęcie, jak poeci arabscy opisują bitwę i wojowników, przytoczę garść najpospolitszych motywów.

Do walki wyruszają rycerze beduińscy konno, doskonale uzbrojeni. Głowę chroni metalowy hełm, którego polerowany szczyt błyszczy w słońcu jak gwiazda; resztę ciała osłania obszerny pancerz z podwójnej siatki żelaznej, przekazywany w spadku z ojca na syna. Przy boku nosi wojownik krótki miecz z indyjskiej stali, w ręku dzierży lancę o tak długiem drzewcu, że kiedy, siedząc na koniu, koniec jej oprze o ziemię, ostrze błyszczy mu wysoko nad głową. Kiedy oddział konnych rycerzy wyrusza na pole walki, podobny do spienionego, górskiego potoku, pagórki płaszczą się od uderzeń kopyt. Przy pierwszem starciu pękają lance, a odłamki

ich pokrywają gęsto ziemię, jak suchy chróst, łamany na opał i rzucany na kupę. Zaczem wojownicy zeskakują szybko z siodeł i wywiązuje się zacięta walka na miecze. Jeżeli już w walce na lance trzeba odwagi, by dotrzymać placu, choć ma się wroga na odległość drzewca, a szybkonogi koń daje zawsze możność ucieczki, to w walce pieszej, na krótkie miecze, trzeba jej wielekroć więcej. Pod uderzeniami stali pryskają hełmy, a czerepy ich walają się po ziemi z kawałkami czaszek pospołu. Po zboczu doliny, na którem wre bitwa, toczą się odcięte głowy, jak opadłe owoce krzewu kolokwinty. Wreszcie słabsza strona pierzcha, a zwycięscy ścigają uciekających, krępują rzemieniami pojmanych i prowadzą ich w triumfie, jako jeńców wojennych. Na opuszczone pobojowisko zlatują się teraz kruki i sępy i zbiegają się hjeny, powłóczące niezgrabnie nogami, poczem cała ta gromada raczy się ciałami poległych.

Życie pokojowe nastręczało też wiele sposobności do okazania cnót beduińskich, zasługujących na hołd poetów. Kiedy gwiazdy, którym przypisywano wpływ na opady atmosferyczne, zawiodły nadzieje, następowała posucha i brak paszy, nie dawały mleka i ginęły wielbłądy, a głód zaglądał do namiotów. Wówczasto zamożni, a hojni naczelnicy szczepów brali na siebie zadanie ratowania od śmierci biednych, poświęcając na rzeź swe stada. Najdotkliwiej dawał się we znaki głód w zimowej porze, kiedy równocześnie i zimno nękało wynędzniałych ludzi.

W czasie takiejto zimy, kiedy cały nieboskłon przybierał żółtawy odcień od chłodu, a zziębnięty pies chował się skulony do jamy, nie mając odwagi opuścić jej, by szczekać na obcych, rozpalał szczodry beduin wielkie ognisko na wzgórku, by zdaleka widoczny blask zapraszał głodnych i przemarzniętych. Dla przybyłych gości szlachetny gospodarz był w stanie zabić wielbłądzicę, źrebną w dziesiątym miesiącu, i gościł ich specjałami, jak delikatny płód i tłuszcz z garbu zwierzęcia. Prawdziwa gościnność musiała mieć zawsze odcień rozrzutności, bez śladu wyrachowania. Wyraz *mitlāf*, 'marnotrawca', który przez szczodrobliwość niszczy swoje mienie, jest najzaszczytniejszem określeniem męża w poematach pochwalnych. Prawdziwy junak, *fatā*, trwonił odziedziczony majątek na prawo i lewo: kupował najdroższe sorty wina u wędrownego handlarza, częstując współbiesiadników, śpiewaczce, uprzyjemniającej zabawę, rzucał w podarunku kosztowny płaszcz

jemeński, grał w *mejsir*, rodzaj hazardownej gry, w której losowano zapomocą tępych strzał o mięso zabitych wielbłądów, na co zniszczono niejedno stado.

Warto tu wspomnieć o pewnym wyrafinowanym sposobie, używanym przez poetów dla ułatwienia sobie pochwały własnych cnót. Wprowadzają oni postać t. zw. *'ādila*, kobiety, uosabiającej praktyczny rozsądek, ganiącej ich za marnotrawienie zdrowia i majątku. Na jej naganę odpowiada poeta wyniośle, że nędznym skąpcom zostawia liczenie się z groszem, a sam idzie za popędem swej szlachetnej duszy, która go wzywa, by sięgał po sławę, nie licząc się z nikim i z niczem.

Wyraz *hidžā'* obejmował szeroką skalę pojęć, począwszy od ordynarnej inwektywy, a skończywszy na prawdziwej satyrze. Przedhistorję i rozwój tego bardzo dawnego rodzaju poezji poznaliśmy poprzednio, omawiając badania Goldzihera. Poematy szydercze były bądźto bezpośredniem wyładowaniem osobistej niechęci, bądź odpowiedzią na wierszowaną zaczepkę. Wyśmiewano bądź poszczególne jednostki, bądź całe szczepy i zarzucano im przeciwieństwo tego, co w panegirykach stanowiło przedmiot pochwały. Co się tyczy chronologji, sądzę, że repertuar szyderczy jest starszy niż panegiryczny. Można to wnosić z istnienia szeroko rozpowszechnionej t. zw. »pochwały przez zaprzeczenie«, jak np. »nie chwiejny«, »nie skąpy«, »nie taki, który się lęka bitwy«, »nie taki, który stara się ukryć ognisko« i t. p., zamiast »mocno siedzący w siodle«, »hojny«, »skory do walki«, »jawnie palący swój ogień«. Tkwi w tem coś więcej niż zwykła figura retoryczna; jest to uprzedzenie domniemanego szyderstwa, którego ciosy pragnie poeta odparować zawczasu.

W poematach szyderczych zarzuca się przeciwnikowi przedewszystkiem tchórzostwo i skąpstwo, dwie najbardziej pogardzane wady beduina. Podaje się w wątpliwość prawowitość jego urodzenia, ośmiesza się jego postać zewnętrzną, insynuuje się mu najhaniebniejsze czyny i przewrotne skłonności, lży się go wymyślnemi wyrazami, nawet jego zwykłe pożywienie staje się przedmiotem drwin i wymyślań. Pomysłowość poetów przechodzi tu wszelkie granice wyobraźni, a w pomoc przychodzi jej język arabski, którego bogactwo i plastyczność dopiero w ironji i szyderstwie znajduje właściwe pole do popisu.

Poezja elegijna, *riṯā'*, rozwinęła się ze skarg i zawodzeń po

zmarłym. Ujęta w artystyczną formę, przejęła większą część swych motywów z poezji pochwalnej. Aby dać miarę smutku i uczucia osamotnienia pozostałych przy życiu po stracie zmarłego, podnosi poeta, czem był zmarły za życia jako rycerz, obrońca swego szczepu i żywiciel biednych. Tu wplata znane nam już z poezji pochwalnej opisy rycerskiego zachowania się na polu bitwy i gościnności w czasach głodu. Zmarłego żegna się słowami *la tab'ad* »nie oddalaj się!«, jakgdyby chcąc go zatrzymać pośród żywych, i życzy mu się, by każda przeciągająca po niebie chmura rosiła jego grób dżdżem, aż się pokryje zielenią i kwieciem. O ile zmarły zginął śmiercią gwałtowną, poruszał poeta w elegji sprawę zemsty i zachęcał tych, na których ciążył obowiązek odwetu, do energicznego działania.

We wszystkie rodzaje poezji wplatają poeci chętnie krótkie gnomiczne uwagi, czyto w postaci filozoficznych refleksyj o przeznaczeniu, zmienności losu, nieuchronnej śmierci, niestałości kobiet, konieczności używania życia, póki służy pora, czy też w formie napomnień o treści etycznej, wzywających do wypełniania zobowiązań, dochowywania tajemnic, unikania krzywd i t. d. Są to niekiedy prawdziwe złote myśli, świadczące o głębokim rozumie owych napozór pierwotnych synów pustyni.

10.

Dwa przykłady kasyd.

Przedstawiony poprzednio schemat budowy kasydy pozostałby może tylko czczą teorją, gdybyśmy go nie zilustrowali bodaj jednym lub dwoma przykładami. Zastanawiając się nad wyborem, zdecydowałem się dać przedewszystkiem przekład poematu zwanego *Burda* 'płaszcz', lub, od początkowych słów, *Bānat Su'ād*, który daje pojęcie o typie przeciętnej kasydy, a zarazem jest bodaj najsławniejszym utworem poetyckim w całej literaturze arabskiej. Nadaje się on na przykład jeszcze i z tego względu, że doszedł do naszych czasów w stosunkowo dobrze zachowanej postaci i że dzięki bogactwu glos i komentarzy jest nam we wszystkich szczegółach zrozumiały.

Autorem jest poeta Ka'b ibn Zuhajr z plemienia Muzajna, które koczowało w górach na południe od Medyny. Ród Ka'ba wydał kilku wybitniejszych poetów. Dużą sławę zyskał sobie już

ojciec jego, Zuhajr ibn 'Abī Sulmā, którego kasydy, odznaczające się obfitością wierszy gnomicznych, należą do najlepszych utworów poezji staroarabskiej. Życie Ka'ba przypada na okres przejściowy między pogaństwem a islamem. Dzieła biograficzne arabskie podają nam o nim szereg anegdot, jednak o bardzo wątpliwej autentyczności. Pewnem jest tylko, że poeta naraził się Mohammedowi przez wiersze szydercze i że prorok poprzysiągł mu zemstę. Nim jednak doszło do jej spełnienia, zdołał Ka'b ułagodzić gniew proroka swą kasydą Bānat Su'ād, wielbiącą Mohammeda i garść Kurajszytów, którzy wraz z nim wywędrowali do Medyny. Utwór powstał więc tuż po roku 622 naszej ery.

Tradycja przekazała garść autentycznych wiadomości, wyjaśniających przebieg wspomnianych faktów. Ka'b miał brata, imieniem Budżajr, który zbliżył się do Mohammeda i przyjął islam. Próbował też namówić brata do przyjęcia nowej wiary, ale Ka'b odpowiedział wierszami, częściowo zachowanemi, w których czyni Budżajrowi gorzkie wyrzuty za to, że zdradził religję ojców, a o Mohammedzie wyraża się z szyderstwem.

Mohammed nie lubiał poetów; czuł się wobec ich szyderstw bezbronnym, nie mając sam zupełnie daru poetyckiego. Nic więc dziwnego, że zapłonął gniewem na Ka'ba i postanowił go usunąć, jako niebezpiecznego przeciwnika. Ka'b nie był zresztą jedynym poetą, któremu Mohammed poprzysiągł zemstę. Znamy szereg imion poetów, uwikłanych w spory z prorokiem. W zastępstwie Mohammeda parował ich szyderstwa jego przyboczny poeta, Ḥassān ibn Tābit, medyneńczyk z plemienia al-Chazradż, którego dywan (zbiór poematów) przetrwał do naszych czasów.

Po przeniesieniu się do Medyny, stał się Mohammed w krótkim czasie potężnym przeciwnikiem. Nic dziwnego, że Ka'b, któremu doniesiono o jego groźbach, ugiął się i postanowił go przebłagać pochwalną kasydą. Z drugiej strony nie może nas dziwić, że Mohammed dał się tak łatwo ułagodzić. Pozyskanie sławnego i cenionego poety stanowiło niemały triumf i zapewniało znaczne korzyści na przyszłość. Wedle legendy prorok był tak delece ujęty poematem Kab'a, że ofiarował mu w upominku swój płaszcz, po arabsku *burda*, skąd nazwa utworu.

Dzięki związkowi z życiorysem Mohammeda i pochlebnemu sądowi tego ostatniego o nim, stał się poemat Kab'a niezwykle sławny. Wszedł on, wraz z odnośną tradycją, w skład naj-

głośniejszego życiorysu Mohammeda, *sīrat rasūl allāh*. Ibn Isḥāq'a († 768), zachowanego w redakcji Ibn Hiszām'a († 834). Dziesiątki filologów zajęły się pracą komentatorską, nie mówiąc już o licznych poetyckich przeróbkach i parafrazach.

Także i w Europie zajęto się bardzo gorliwie »burdą«. Po raz pierwszy wydano ją drukiem w Lejdzie w 1748 r. (G. J. Lette). Potem dał tekst arabski i tłumaczenie łacińskie G. W. Freytag w 1823 r. W następnych latach drukowano ją jeszcze kilkakrotnie z różnemi komentarzami. I tak I. Guidi wydał ją z komentarzem Dżemāleddīn'a ibn Hiszām'a (Lipsk 1871), F. Krenkow z komentarzem Tibrīzī'ego (w LXV tomie czasopisma *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft)*. Na język francuski przełożył ją R. Basset (Alger 1910), na włoski G. Gabrieli (Florencja 1901).[1]

Swój niebywały rozgłos zawdzięcza poemat Ka'ba nietyle swym zaletom artystycznym, bo istnieje wiele kasyd, które nietylko równać się z nim mogą, ale go znacznie przewyższają, ile związkowi z osobą Mohammeda i zaraniem islamu. Przez to nabiera i dla nas znaczenia i warto poznać go w całości.

Bānat Su'ād.[1]

1. Rozstała się (ze mną) Su'ād, a serce moje jest dzisiaj chore,
   przykute do śladów jej, nienagrodzone, spętane.
2. I nie była Su'ād w ranek rozstania, kiedy siodłali, (wiele
   różną) od pobekującej (gazeli), z wzrokiem spuszczonym,
   z szminkowanemi oczyma.
3. W uśmiechu odsłaniała boczne (zęby) śnieżnej białości,
   (a tak pachnące,) jakby napojone raz i drugi winem,
4. zmieszanem z lodowatą (wodą, czerpaną) u zakrętu doliny,
   czystą, z nad żwiru, ochłodzoną rankiem wiatrem północnym –
5. powiewy zmiotły z niej prószyny, a białe, deszczem brzemienne (chmury) zasiliły ją ulewą nocną.

---

[1] Istnieje też wydanie tekstu arabskiego z przekładem polskim dra Leona Skuba-Pękosławskiego, p. t. Kasyda (oda) Ka'b'a syna Zuhajra i święty płaszcz Mahometa, Bejrut 1931, niestety nie wolne od znacznej ilości błędów.

[2] Przekład tej i następnej kasydy jest w granicach możliwości dosłowny. Tekst arabski Burdy przyjąłem w redakcji rękopiśmiennego dywanu Ka'b ibn Zuhajr'a (Codex D. M. G. Arab. 103).

6. Ach, jakąż kochanką byłaby (Su'ād), gdyby była szczerą w przyrzeczeniach i gdyby przyjmowała dobrą radę!
7. Lecz ona była kochanką, która we krwi miała już okrucieństwo, kłamliwość, przewrotność i zmienność.
8. Nigdy nie wytrwała długo w jednym stanie, tak jak *ġūl*[1] mieni się w swych szatach.
9. I nie podtrzymywała stosunku, który nawiązała, inaczej niż tak, jak sita wodę dzierżą.
10. Obietnice 'Urqūb'a[2] były dla niej wzorem, boć i jej obietnice były tylko puste słowa.
11. Spodziewam się i łudzę nadzieją, że one się kiedyś ziszczą, ale one się ponoć po najdłuższym czasie nie doczekają ziszczenia!
12. Niechże cię więc nie łudzą jej względy i obietnice, marzenia (na jawie) i sny są tylko ułudą.
13. Teraz już bawi Su'ād w (odległej) krainie, do której donieść zdołają (mnie) tylko rasowe, szlachetne (wielbłądy), dalekobieżne.
14. Tam zdoła donieść tylko (moja) rącza (wielbłądzica), która mimo znużenia ma (w zapasie) galop i wytrwały krok muła.
15. Jej gruczoły zauszne wydzielają obficie, gdy się poci; godnym jej celem jest (pustynia) pozbawiona znaków orjentacji, niezbadana.
16. Nieznane (sobie) miejsca obrzuca (czujnym) wzrokiem samotnej, biało lśniącej (antylopy), kiedy pagórki i ruchome wydmy żarzą się (w słońcu).
17. Szyja jej mięsista, pęciny gładkie, (cała) jej postać wyróżnia ją spośród reszty cór wielbłąda.
18. Wysmukła, brat był jej ojcem,[3] z rasowej matki, stryj był jej wujem, długoszyjna, rącza.

---

[1] Demon zmieniający co chwila swą postać.

[2] Przysłowiowa postać człowieka, który obiecał przyjacielowi plon z palmy, a kiedy ten zgłaszał się po obiecane daktyle, za każdym razem odprawiał go z niczem, pod pozorem, że jeszcze nie dojrzały, aż wkońcu sam wszystkie sprzątnął.

[3] Te dziwne stosunki pokrewieństwa tłumaczą się parzeniem zwierząt w najbliższej rodzinie, co ma uszlachetniać rasę. Komentarze arabskie podają szczegółowy rodowód wielbłądzicy, z którego istotnie wynika, że brat był jej ojcem, a stryj wujem.

19. Kleszcz łazi po niej, ale musi się ześliznąć z jej gładkiej piersi i boków.
20. Do osła dzikiego podobna, (jakby) obrzucona z boków zwałami mięśni, jej staw łokciowy odstaje od żeber (dosł. od córek wypukłości).
21. Jej pysk i szczęki, wysunięte poprzed linję oczów i szyi, są jak łom (żelazny).
22. Wachluje (ogonem) podobnym do łodygi liścia palmowego, pokrytym kosmykami sierści, po bezmlecznem (wymieniu), nieosłabionem przez dojki.[1]
23. Krzywonosa; znawca (dostrzega) w jej szlachetnych (uszach) znak dobrej rasy, a na policzkach (niezwykłą) gładkość.
24. Kiedy dobiega (do celu), rwie naprzód na lekkich, suchych (nogach), które ledwie ziemi dotykają.
25. O brunatno rysujących się ścięgnach (i racicach), które rozbijają kamienie, a których jeszcze nigdy nie chroniła przed ostrzem pagórków sztuczna podeszew.[2]
26. W dniu, który kameleon spędza nieruchomo (na słońcu), jakgdyby piekąc swą skórę w ogniu,
27. ruchy jej przednich nóg, (nawet) gdy się już spoci i gdy rozedrgane powietrze osnuje pagórki,
28. a do orszaku (wędrowców) powie ich *ḥādī* (przewodnik): — kiedy popielate szarańcze zaczną przebierać na żwirze nogami — »Odpocznijcie przez południe!«,
29. w najsroższy upał dnia, przypominają ramiona wysokiej, niemłodej (kobiety), która stoi (zawodząc), a chórem odpowiadają jej (inne) niewiasty, co potraciły dzieci.
30. (Ta) lamentuje, bez czucia w ramionach, bo kiedy zwiastuni śmierci donieśli jej o pierworodnym, postradała rozum.
31. Rozdziera piersi obiema rękoma, a koszula poszarpana zwisa jej w strzępach z obojczyków.[3]

---

[1] Używano pod wierzch najchętniej wielbłądzic, jako łagodniejszych i wytrwalszych od samców. Unikano jednak zapładniania ich, bo ciąża i karmienie osłabiały siły. Stąd dobra wielbłądzica pod wierzch bywała bezmleczna.

[2] Zwierzę o miękkich racicach musiało nosić rodzaj sandałów ze skóry, chroniących róg przed starciem. Opisywana wielbłądzica ma róg tak twardy, że rozbija kamienie, a sam pozostaje nienaruszonym.

[3] Tu kończy się ogólna część kasydy, a zaczyna się *qaṣd*.

32. Donosiciele biegną u boków (mej wielbłądzicy) i kraczą: »Tak jest, synu [1] 'Abū Sulmā'y, ty będziesz zabity!«
33. I każdy przyjaciel, na którego liczyłem, wymawiał się: »Nie mogę się tobą zabawiać, mam inne zajęcie«.
34. Wtedy rzekłem: »Precz z drogi, wy (synowie) bez ojca; wszystko, co postanowił Miłosierny (= Bóg), musi się spełnić!«
35. Każdy zrodzony z niewiasty, choćby najdłużej służyło mu zdrowie, znajdzie się kiedyś niesiony na wklęsłem narzędziu (= na marach).
36. Doniesiono mi, że posłaniec Allaha groził mi, ale można mieć nadzieję na przebaczenie posłańca Allaha.
37. Ułagodź gniew! Niechaj prowadzi cię Ten, który obdarzył cię łaską Koranu, pełnego napomnień i przepisów!
38. Nie karz mię za słowa oszczerców, bom nie zawinił, choć bez liku plotek o mnie krąży.
39. Oto stoję na miejscu, na którem gdyby stał słoń, a widział i słyszał, co ja słyszę,
40. drżałby z trwogi, chyba gdyby się miała znaleźć dla niego za wolą Allaha łaska proroka.
41. Aż włożyłem prawicę moją, której nie chciałbym nigdy cofnąć, w dłoń pana zemsty, którego słowo jest słowem.
42. Zaprawdę groźniejszym jest on dla mnie, gdy mam z nim mówić, a powiedziano: »Będziesz badany i pytany«,
43. niż pożeracz z liczby krwiożerczych lwów, którego matecznik w kotlinie 'Aṭṭar [2] tworzą dżungle i dżungle bez końca.
44. Ten świtem wyrusza (na łowy), a potem karmi swe dwa żarłoki (lwięta), żywione mięsem ludzkiem, wytarzanem w prochu, dartem na strzępy.
45. Ilekroć zmierzy się z przeciwnikiem, nie godzi mu się wypuścić tego przeciwnika nieposzczerbionym.
46. Z trwogi przed nim milczkiem przemykają dzikie osły, a piesi wędrowcy nie zapuszczają się w jego *wādī* (dolinę).
47. (Mimo to) nieraz (widzieć można) w jego dolinie pożeranego zuchwalca z porzuconą bronią i odzieżą.

---

[1] Ka'b był wnukiem, a nie synem 'Abū Sulmā'y, ale po arabsku tak się niekiedy mówi.

[2] Miejscowość w Jemenie. Lew był niegdyś w Arabji szeroko rozpowszechniony, dziś jest już prawie zupełnie wytępiony.

48. Zaiste prorok jest mieczem światło niecącym, indyjskim wśród mieczy Allaha, z (pochwy) dobytym,
49. pośród drużyny Kurajszytów, których przewódca[1] powiedział w kotlinie Mekki, kiedy przyjęli islam: »Ruszajcie!«[2]
50. Ruszyli w drogę, ale nie wyruszyli cherlawi, tchórze w spotkaniu, niepewni w siodle, bezbronni,
51. (jeno mężowie) o orlich nosach, bohaterzy, których odzieniem w zawierusze boju są pancerze z tkaniny Dawida,[3]
52. błyszczące i obszerne, o silnie spojonych ogniwach, jak skręty rośliny *qaf'ā'*.
53. Oni to prą naprzód krokiem jasnych wielbłądów, pod osłoną ciosów mieczy, kiedy cofają się czarni, niedołężni (= wrogowie).
54. Nie okazują radości, gdy włócznie ich dosięgną wroga, ani nie upadają na duchu, gdy ich samych dosięgną.
55. Sztychy włóczni kierują się wprost w ich gardziele, bo nie uznają odwrotu od cystern śmierci.

Autorem drugiego poematu jest al-'A'szā, Majmūn ibn Qajs, z pokolenia Qajs ibn Ṯa'laba. Należy on do najwybitniejszych poetów staroarabskich. W swych dalekich wędrówkach po całym półwyspie[4] wchłonął w siebie wszystkie ówczesne wpływy kulturalne; otarł się też o chrześcijaństwo, chociaż prawdziwym chrześcijaninem nigdy nie był. Pod koniec życia doczekał się islamu i jeden ze swych pochwalnych poematów poświęcił Mohammedowi, sam jednak nie przyjął islamu i umarł w dawnej wierze.

Dywan (t. j. zbiór poematów) al-'A'szā'y zachował się w cennym rękopisie w Eskurjalu. Rękopis ocalał z jakiegoś bliżej nam nieznanego pożaru, który zostawił na nim dotkliwe ślady. Górny, zewnętrzny róg rękopisu jest zwęglony, a w dodatku woda, której użyto do gaszenia, zmyła miejscami pismo i zostawiła wielkie

---

[1] Miał to być 'Abū Bekr, późniejszy kalif, pierwszy po Mohammedzie.

[2] Tradycja odnosi te słowa do hidżry, wywędrowania proroka z Mekki do Medyny.

[3] Król Dawid biblijny jest postacią popularną w legendzie arabskiej. Przypisują mu wyrób doskonałych koszulek pancernych.

[4] W wierszach IV 56—59 (wydania Geyera) chwali się poeta nawet, że przewędrował Oman, Ḥimṣ (Emessę), Jerozolimę ('Ūrā Salim), Abissynję, ziemię Nabatejską i Persję. Trzeba to jednak brać *cum grano salis*.

plamy. Wskutek tego tekst poematów wykazuje luki, które niezawsze dały się uzupełnić na podstawie innych źródeł. Cały dywan został wydany w r. 1928 przez R. Geyera.[1]

Poemat, który tu przytaczam w przekładzie, jest utworem pochwalnym na cześć jednego z prowincjonalnych władców z rodu Lachmidów (na pograniczu perskiej podówczas Mezopotamji), imieniem al-'Aswad. Poeta stara się uzyskać od niego uwolnienie pewnej liczby jeńców z klanu Sa'd ibn Dubaj'a, swoich najbliższych rodaków. Poemat ten, zwany od początkowych słów *Mā bukā'u*, uchodził w opinji Arabów za jeden z najlepszych i dzięki temu wszedł w skład późniejszej antologji *Dżamharat 'asz'ār al-'Arab*, zawierającej siedem grup po siedem wybranych kasyd. Był jeszcze i pozatem często cytowany i przepisywany. Dzięki temu posiadamy, mimo luk w rękopisie eskurjalskim, tekst całkowity Kasydzie tej poświęcił profesor wiedeński, R. Geyer, obszerną monografję p. t. *Zwei Gedichte von al-'A'šā. I Mā bukā'u* (Wiedeń 1905), cenną dzięki bardzo obszernemu komentarzowi naukowemu

Mā bukā'u.

1. Cóż (znaczy) ten płacz starca na śladach dawnego obozowiska i moje pytanie? Bo czyż odpowie, gdy pytam,
2. opuszczone śmietnisko, które latem zawiały dwa wiatry wschodni i północny?
3. Już nie pora wspominać Dżubajrę, ni tego, kto od niej przybywa w korowodzie mar,
4. bo ród mój rozgościł się w kotlinie al-Ġamīs i w Bādaulā, a jej (ród) na wyżynie w as-Sichāl
5. i wypasa (swe stada) w as-Safḥ, al-Kaṭīb, Ḏū Qār, Rauḍ al-Qaṭā i w Ḏāt ar-Ri'āl.[2]
6. Ileż pustkowi oddziela mię od niej, odbierających wędrowcom chęć do rozmowy, i znaków milowych, które (jeno ku dalszym) prowadzą znakom,
7. i bukłaków pękatych,[3] mocno zawiązanych, i marszów i pojeń ledwie sączącą się wodą

---

[1] *Gedichte von 'Abū Baṣīr Maimūn ibn Qais al-'A'šā (E. J. W. Gibb Memorial Series)*, Londyn 1928.

[2] Miejscowości częścią w Arabji, częścią w dolnej Mezopotamji.

[3] Chcąc tam dotrzeć, trzeba mieć duży zapas wody, którą transportuje się w skórzanych bukłakach.

8. i nocnych wymarszów tuż po śnie i jazd w skwarze południa i piargów i stepów i wydm
9. i kałuż z wodą cuchnącą, na których brzegach wala się pierze (zgubione przez ptactwo), podobne do wiór (przy struganiu) strzał.
10. Lecz choć mi daleka droga do odwiedzin, wyruszam świtem wolny od trosk, dobrej myśli,
11. gdy przedtem ona była mą troską i powodem plotek, gdyż podżegała przeciw mnie (swego) wymownego patrona.
12. (A jednak) to była gazela, jedna z gazel Wadżry,[1] różowa, co zrywa jagody krzewu *'arāk*[2] z pod zwisających gałęzi,
13. szlachetna, o delikatnych palcach, co upinała jedwabisto-czarne (sploty), wtykając w nie szpilkę.
14. Zda się, jakoby sznury jej pereł zwisały po bokach wysmukłej szyi matki gazeli
15. i jakoby stare wino, piołunem zaprawne, z kryształową zmieszane wodą,
16. przepoiło od wczesnego rana, jeszcze w czasie głębokiego snu, korony jej zębów, przesączając się między kolcami akacji *sajāl*.[3]
17. Lecz precz ode mnie! Rozsądek mi wraca, namiętność do was ważniejsze przygłuszą sprawy!
18. Niejedną niepohamowaną, różową, wielkooką, wyrzucającą wysoko racice, podobną do dzikiego osła, rączą (wielbłądzicę),
19. conajprzedniejszej rasy, której sił dodał suchy pokarm i pasza w rezerwatach i długa bezpłodność,
20. co jeszcze nigdy nie schylała się nad źrebięciem, ani też nigdy 'Ubajd[4] nie przecinał jej żył, by ulżyć puchlinie,
21. nagliłem, mimo szalonego pędu, choć drgały już błyski świetlnej złudy,
22. ponad bezkresną (pustynią), mamiącą podróżnych, nie zamieszkałą, jak chyba przez zwierza.

---

[1] Miejscowość często wspominana przez poetów, jako szczególnie obfitująca w antylopy.

[2] Salvadora Persica.

[3] Kolcami akacji *sajāl* (Acacia Seyal Del.) nazywa poeta zęby dziewczyny. Kolce tego gatunku akacji są białe.

[4] Albo imię własne jakiegoś weterynarza, albo apellativum w znaczeniu 'niewolnik, służka'.

23. A kiedy jawi się strach przed zbłądzeniem i najbliższej wody oczekuje się dopiero po (wielu) nocach,
24. gdy schlebia się tym, co mają wielbłąda do zmiany, a w szyjach bukłaków tają się ostatnie krople,
25. wówczas ona swawoli, szlachetna, jak rzymskie sklepienie, i pruje skwarne powietrze południa swym kłusem.
26. Nużące, kamieniste przestrzenie przebywa długim cwałem na rączych, szybkobieżnych (nogach),
27. rwąca wciąż naprzód. A kiedy dotknie jej bicz, pędzi jak rżący (osioł dziki), włóczęga stepowy,
28. wycieńczony latem, zazdrością i żądzą smukłej (samicy), jak łuk z lotosowego drzewa,[1]
29. o jędrnem wymieniu, o sercu tkliwem dla źrebiątka, które on (samiec) od niej odpędza, ten zły opiekun,
30. dręczyciel stada, złośliwy, co każde miejsce, gdzie się tarza, zasypuje wylenioną sierścią.
31. (Aż) opuścił źrebiątko w tumanie pyłu, a ją (= samicę) pognał szybko ku pagórkowi al-'Adḥāl.
32. Z nim to porównywam mą wielbłądzicę, po znużeniu i trudach, gdy już minąłem na prawo ar-Ra'n.
33. Zda się, że skarży się przede mną, wychudła, w skórzanych sandałach (na racicach),
34. na rany racic, (powstałe) przez nocną jazdę. Widać też, jak popręgi (siodła) od południeń na chwilę i (częstych) siodłań
35. wgryzły się w żebra, podobne do noszów na zwłoki, sterczące wysoko nad krzywemi, szybkiemi (nogami).
36. Nie skarż mi się na ból rzemieniem (sprawiony), na otarcie racic i znużenie,
37. nie skarż mi się, lecz biegnij do 'Aswada, męża szczodrobliwości i męża czynu![2]
38. (On jest) koroną drzewa *nab'*,[3] kołyszącą się w gałęziach chwały, wspaniałomyślny, gdy nagradza, straszny, gdy karze.
39. U niego (znajdziesz) stanowczość i bogobojność, lekarstwo na upadek i ulgę w gniotącym ciężarze,

---

[1] Zizyphus Lotus.
[2] Tu następuje przejście do części celowej, *qaṣd*'u.
[3] Grewia populifolia; z gałęzi tego drzewa sporządzano najlepsze łuki.

40. poszanowanie związków rodowych, o czem wszyscy wiedzą, i wyswobodzenie jeńców z oków,
41. pogardę życia drogiego dla sławy, ilekroć spotka się z ostrzami lanc,
42. i dary, gdyś go poprosił, kiedy skąpców darem jest wymówka,
43. i wierność, gdyś mu się oddał w opiekę, a nie zawiodą cię sznury, któreś z (jego) związał sznurami.
44. Wielkoduszny, pełen blasku, przed którym ludzie stoją nabożnie, jak przed sierpem nowego księżyca.
45. Gdy karze, to dotkliwie; gdy obdarza, to hojnie, bez długiego namysłu.
46. Rozdaje wspaniałe, rosłe jak gaj palmowy (wielbłądzice), pochylone nad małemi źrebiętami,
47. i niewolnice, co, krocząc, potrącają (nogami) suknie z krasego jedwabiu, i szar'abickie płaszcze z trenami,
48. i wierzchowce (giętkie), jak gałązki krzewu *szauḥaṭ* [1], dźwigające oręż rycerski,
49. i naczynia do picia i misy ze srebra i (wielbłądzice) milczące pod (jadącymi na nich) mężami.
50. Niejeden szczep wtrącił w nędzę po wsze czasy, a zaś niejeden poił wiadrami.
51. Ileż to wojen rozgorzało, a żadna nie zaskoczyła cię nieprzygotowanym, kiedy brzemienną stawała się po (okresie) niepłodności.
52. Tym i tamtym, wszystkim uszyłeś buty, skrojone na miarę.
53. Widzę, że kto ci się opierał, zginął w opuszczeniu, a pięta posłusznego tobie bywa wywyższona.
54. Tyś lepszy (w boju) od tysiąca tysięcy wojowników, kiedy w proch padają twarze mężów.
55. Środkami jak te, któreś nagromadził, odpierasz zamysły głupców.
56. Armja twa dawna, po przodkach, z panów (samych złożona), o władco wspaniałych namiotów i lenn!
57. (Rycerze) nie chwiejni i nie tchórze w zawierusze bitew, nie bezbronni i nie podli jeźdźcy.

---

[1] Drzewo, nie dające się zidentyfikować, służące, podobnie jak *nab'*, do wyrobu doskonałych, elastycznych łuków.

58. Na wojnie mają całe ładunki pancerzy z tkaniny Dawida,[1] wiezione na grzbietach wielbłądów,
59. przysypane czemś, jakby popiół z suchego nawozu wielbłądziego, z obawy przed rosą i deszczem,
60. nie używane nigdy przeciw przyjacielowi, jeno zawsze do walki z wrogiem w dniu bitwy.
61. W drogę do tego męża, co zwykł czynić przygotowania na niepewne czasy, a który nie jest ani dorobkiewiczem ani bojaźliwym sknerą!
62. Co rok sprowadza nowe stada koni, żwawe po okresie treningu.
63. On to zmusił sprzysiężone szczepy do posłuchu — choć się tak wzbraniały — nieustannemi napadami i atakami.
64. Potem wtrącił ich *(sic!)* w nędzę aż do zupełnego wyczerpania żywności, poczem napoił ich zawartością puhara, który musieli wychylić po brzegi.
65. (Wojsko jego jest) potężne, chroni się (pod jego opiekę) sprzymierzeniec: zbrojne szeregi postępujące za szeregami.
66. Uprowadza starca od synów i porywa dojną (wielbłądzicę) samotnemu, zdala od szczepu pasącemu (pasterzowi).
67. Dopiero wtenczas ugięli się sprzymierzeni, a za pokutę wymierzono karę przewódcom,
68. za (ich) uroszczenia, długi opór, skupianie rozpierzchłych, wyprawy i wymarsze.
69. (Wziąłeś zdobycz) spośród najprzedniejszych mężów (szczepu) Dūdān i Ḏubjān, gdy stawiali opór sile, i spośród kosztownych rumaków.
70. Potem nędzę połączyłeś z wiosną,[2] wywracając wszystko na nice.
71. Niejeden skopiec wylałeś onego dnia i wielu jeńców (zabrałeś) z wrogiego obozu.
72. Iluż obrabowanych starców pozostało na obu brzegach 'Arīku i kobiet podobnych do upiorów.
73. Iluż wspólników przy bogatym łupie, którzy przedtem walczyli z biedą,

---

[1] Por. wiersz 51. poprzedniego poematu i uwagę do niego.

[2] Wiosna, przynosząca bogactwo paszy i dobrobyt, stała się dla pobitych okresem nędzy.

74. dzieliło (wówczas) świeżą i dawniejszą zdobycz, tak że wrócili (z wyprawy) bogaczami!
75. Bądźcie zawsze tacy jak on (al-'Aswad), a ty żyj dla nich wiecznie, jak te wieczne góry!

11.

Sprawa indywidualności twórczej.

Już te dwie kasydy zdradzają, mimo dużych różnic w szczegółach, zasadnicze podobieństwo. Po przeczytaniu znaczniejszej ilości kasyd dochodzimy do punktu, od którego począwszy nie spotykamy już nic istotnie nowego. Indywidualność twórcza poety napotykała zewsząd na granice, wytknięte raz na zawsze przez uświęconą tradycję. Tradycja ta określała ściśle i formę i treść poematu, pozostawiając artyście jedynie wybór metrum i odpowiadających mu wątków, a sztuka polegała na tem, by w tych granicach stworzyć coś możliwie najdoskonalszego, by stary schemat ożywić świeżością języka, porównań i obrazów. Szło tam o drobne zdobycze, o mistrzowskie pociągnięcia w zakresie kompozycyj, na których już całe generacje próbowały swych sił. Komponowanie kasyd było jakby rozwiązywaniem po nieskończoną ilość razy zawsze tego samego zadania konkursowego na ściśle określony temat, z dokładnie wytyczoną dyspozycją i z obowiązkiem użycia szeregu ulubionych porównań i zwrotów.

Dziwna to była zaiste poezja! Z tylu możliwości, jakie nastręczała przyroda, życie i przebogaty język arabski, uświęciła tradycja tylko jedną formę i jeden zespół motywów, a całe generacje nie ustawały w wysiłkach, by tę starą śpiewkę w coraz to nowe przyoblekać słowa. Jest w tym ciągłym nawrocie do tego samego, w tych niezmordowanych próbach doskonalenia już po tysiąckroć opracowanej kompozycji coś z manjackiego uporu, który nie zna znużenia i po rozwiązaniu zadania zabiera się do niego nanowo z niesłabnącą energją i jakby jeszcze podnieconym zapałem. Ale widać też z tego, że kasyda była utworem, w którym wszystko, co stanowiło istotną sprężynę życiową Araba, znalazło swój najwłaściwszy wyraz. Ten monotonnie powtarzający się zespół tematów stanowi zasadniczą nutę i rytm życia beduińskiego. Z każdą nową kasydą, których powstawały tysiące i dziesiątki tysięcy, jeszcze raz wypowiadał poeta to, co stano-

wiło treść życia każdego Araba. Kasyda stała się łożyskiem głęboko wyżłobionem przez tradycję, w które kierował się nurt duchowego życia arabskiego i przepływał w zawsze tym samym kierunku. My odczuć tej poezji bezpośrednio nigdy nie zdołamy, bo różnice, jakie dzielą naszą psychikę od arabskiej, są zbyt głębokie.

Właściwością umysłu współczesnego Europejczyka jest tęsknota za nowem. Mamy wstręt do wydeptanych ścieżek i raczej chętnie zbaczamy na manowce. Chcielibyśmy, aby każdy artysta dawał nową, nieznaną treść w nowej, indywidualnej formie. W tym kierunku idą też kurczowe wysiłki twórców. Wyswobodzenie z pęt tradycji, niczem nieskrępowana swoboda artystycznego wyrazu przyświeca jako najwyższy cel. Całkiem inaczej było w Arabji. Ideałem twórcy był ten, kto, biorąc na siebie całe brzemię tradycji z jej surowemi wymogami, potrafił się poruszać swobodnie i z wdziękiem. Choć nie sformułowanem, ale bezustannie realizowanem hasłem było: nie zrywać więzów z tradycją, jeno, tkwiąc w niej całkowicie, nie przestać być indywidualnością.

Słuchacze arabscy zupełnie inaczej przyjmowali poezję niż my to czynimy. Nas nie bawią stare śpiewki; czekamy niecierpliwie, by posłyszeć coś nowego, czego jeszcze nie było. Słuchacze arabscy oczekiwali p o w t ó r z e n i a się doskonale sobie znanych wątków i związanych z niemi, wielekroć doznawanych uczuć. Cóż z tego, że zgóry wiedziano, o c z e m będzie śpiewał poeta? Szło o to, j a k będzie śpiewał! A to »jak« nigdy nie mogło być zgóry wiadome. Nieskończenie małe zmiany w spodziewanych obrazach, delikatne cieniowania oczekiwanych barw, wystarczyły zupełnie, by zaspokoić wrodzoną każdemu, ale u konserwatywnego Araba bardzo słabo zaakcentowaną potrzebę odmiany.

Wobec tego nie powinno nikogo dziwić, że niniejszy szkic był tak oszczędny w wymienianiu nazwisk poetów i że była w nim mowa o poezji, jako c a ł o ś c i, a nie o poszczególnych poetach i ich indywidualności artystycznej. Scharakteryzowanie tego lub owego poety jest w stosunkach staroarabskich sprawą niezmiernie trudną, często nieomal beznadziejną. Indywidualizm artystyczny może się objawić niemal tylko kwantytatywnie, w zmianie stosunku poszczególnych składników kasydy do siebie, w zamiłowaniu do pewnych wątków, a niechęci do innych. Jeden poeta woli opisy strusia, drugi antylopy, inny opisuje chętniej konie niż

wielbłądy, jeszcze inny zbywa jaknajkrócej partje opisowe, a zato celuje w słownej szermierce i dowcipnem, a złośliwem pokpiwaniu, czego wymaga *hidżā'*.

Stąd też utarły się pewne ogólnikowe sądy o poetach, i tak an-Nābiġa z pokolenia Ḏubjān uchodzi za mistrza w opisach kobiet i panegirystę *par excellence*, Zuhajr ibn 'Abī Sulmā za gnomika, al-Chansā' za urodzoną poetkę elegijną, al-Ḥuṭaj'a za niezrównanego satyryka. Ogólniki takie posiadają jednak bardzo względną wartość, bo opierają się często na przypadkowym zbiegu okoliczności, że w zachowanych utworach danego poety przeważa taki a nie inny rodzaj poezji. Gdybyśmy jednak znali całość utworów, sąd nasz musiałby ulec niekiedy gruntownej rewizji. Każdy prawie poeta zawdzięcza sławę pewnej szczególnie pięknej kasydzie lub pewnemu specjalnie ładnemu opisowi. Szanfarā słynie dzięki swej Lāmīji, jednemu z najbardziej indywidualistycznych poematów arabskich, znanemu i u nas z parafrazy Mickiewicza, Ṭarafę rozsławiła jego *mu'allaqa*, z kunsztownym opisem wielbłądzicy, liczącym kilkadziesiąt wierszy, 'Alqama zawdzięcza rozgłos opisowi strusia, Ka'b ibn Zuhajr znanemu nam już poematowi na cześć Mohammeda, zwanemu »Burdą«.

Przy większości poetów możemy jednak podać, jako charakterystyczne dla nich, tylko pewne szczegóły związane z ich życiem, a nie mające nic wspólnego z twórczością, a więc przybliżony czas urodzenia i śmierci — o ile oczywiście jest znany — nazwę plemienia, z którego pochodzili i którego czyny wielbili, nazwiska poetów, z którymi walczyli na słowa i t. p. Charakterystyka literacka musi jednak wypaść krótko i bezbarwnie. Toteż wszyscy autorowie zarysów historji literatury arabskiej, którzy, zamiast zaznajomić czytelnika z istotą poezji staroarabskiej, zasypują go mnóstwem nazwisk i szczegółów biograficznych, dowodzą tem samem, że nie zdają sobie sprawy z istoty zagadnienia.

Szczegóły historyczno-biograficzne mają wartość dla specjalisty, zwłaszcza gdy idzie o ustalenie autentyczności poematów; dla charakterystyki zjawiska poezji jako całości nie przedstawiają prawie żadnego znaczenia. Po barwności obrazów, jędrności wyrażenia i kunsztownej budowie poematów nie trudno odróżnić utalentowanego poetę od partacza. W naszych sądach musimy się jednak i z tem liczyć, że nasze kryterja estetyczne nie zawsze pokrywają się z arabskiemi.

Jeżeli trudno uchwycić indywidualne cechy jednego poety i wyodrębnić go od innych, to tem większe trudności nastręczają charakterystyki całych grup, jak np. poetów tego lub owego plemienia. Staje tu na przeszkodzie jeszcze i brak materjałów, bo z licznych niegdyś zbiorów pieśni całych szczepów zachował się tylko jeden i to niezupełny dywan poetów plemienia *Hud̲ajl.*

Studjum poezji staroarabskiej jest dopiero w zaczątkach i ogranicza się głównie do mniej lub więcej krytycznego wydawania źródeł, których, coprawda, wydano już sporo. Prac ogólniejszych posiadamy niewiele, tak że niejedno zagadnienie musimy narazie pozostawić bez odpowiedzi lub poprzestać na odpowiedzi prowizorycznej.

II.

Składniki kultury muzułmańskiej.

1.

Określenie istoty zagadnienia.

Niema drugiej wielkiej religji o charakterze objawienia, na której samo zaranie już padałby tak jasny snop światła historycznego, jak ten, który pada na początki islamu. Nietylko obraz twórcy rysuje się nam w wyrazistych konturach, dzięki licznym źródłom, autentycznym ponad wszelką wątpliwość, ale i późniejsze dzieje rozprzestrzenienia i utwierdzenia tej wojowniczej religji, która mieczem zajęła w krótkim czasie znaczną część starego świata, wyłaniają się z kart kronik i współczesnych dokumentów w jasnych zarysach.

Wiele okoliczności złożyło się na to dla historyka wyjątkowo pomyślne położenie. Więc najpierw, że początki islamu przypadają o całe sześć wieków później niż pierwociny chrześcijaństwa, a dopiero w przeszło tysiąc lat po wystąpieniu Buddhy. Następnie, że widownią islamu były niemal od samego początku kraje, jak Egipt, Syrja i Mezopotamja, słynne ze swych warunków atmosferycznych, umożliwiających przetrwanie wszelkich zabytków archeologicznych i historycznych.

W suchym klimacie Egiptu, którego piaski zakonserwowały tak znakomicie papirusy egipskie, aramejskie, greckie i koptyjskie, przechowały się też najstarsze dokumenty arabskie na papirusie z czasów podboju tej prowincji, tak szacowne, jak niewydany jeszcze w całości zbiór arcyksięcia Rainera w Wiedniu, którego najstarszy datowany dokument powstał w zaledwie jedenaście lat po śmierci Mohammeda (zm. 632 po Chr.). Wśród równie pomyślnych warunków atmosferycznych przetrwały w pustyni Syryjskiej, na wschód od Jordanu, ruiny licznych zamków i innych budowli, jak Mszattā i Quṣajr ʻAmra, którego architektura i malowidła ścienne z pierwszej połowy VIII stulecia opowiadają nam więcej o istotnym stanie kultury za Omajjadów niż wiele

wiadomości kronikarskich z tych czasów. Niemal to samo można powiedzieć o wykopaliskach z epoki Abbasydów w Mezopotamji, wśród których naczelne miejsce zajmuje dawna rezydencja Samarra.

Ale najważniejszą ze wszystkich była okoliczność, że roli dziejopisów islamu podjęli się Arabowie, lud o niezmiernie, wprost przesadnie wyrobionym zmyśle do rejestrowania odosobnionych, drobnych faktów. Cały zasób potrzebnych do pracy kronikarskiej zdolności, rozwiniętych jeszcze w czasach pogańskich przez przekazywanie z pokolenia na pokolenie czyto łańcuchów genealogicznych (t. zw. *'ansāb*), czy też tradycyj plemiennych (t. zw. *'achbār*), zwrócili Arabowie już w niewiele lat po ugruntowaniu islamu ku dziejom swego proroka, jego towarzyszy i ku wszelkim wypadkom związanym z historją swej religji.

Dzięki temu zapałowi kronikarskiemu i biograficznemu zawrzała praca nad uwiecznianiem każdego szczegółu historji islamu i nad spisywaniem życiorysów wszelkich osobistości, które choćby o cal wyrosły ponad przeciętny tłum. W swych dziełach, przedstawiających pstrą mozaikę luźnych zapisek i bystrych, choć niepowiązanych między sobą, fragmentarycznych spostrzeżeń, przekazali nam Arabowie niezmiernie bogaty materjał historyczny, wymagający tylko uporządkowania i odpowiedniego oświetlenia.

Za przykładem Arabów poszli niebawem Persowie i Turcy, tak wschodni, jak i zachodni, uzupełniając swą pracą dziejopisarską poczet źródeł do historji dziejów i kultury muzułmańskiego Wschodu.

Jednakowoż, pomimo tej obfitości materjałów historycznych, zdołała nauka europejska dopiero w ostatnich dziesiątkach lat zyskać jaśniejszy pogląd na całokształt i istotę kultury islamu.

Pośród różnych czynników, które mąciły dotychczas jej obraz, najwięcej szkody wyrządziło niewłaściwe zorjentowanie samych studjów orjentalistycznych, czyli, używając modnego dziś określenia, fałszywe podejście do zagadnienia. Zakorzeniona zdawna w Europie, zwłaszcza wśród ludów protestanckich, skłonność do semitystyki, w związku z badaniami biblijnemi, wysunęła na czoło orjentalistyki studja arabistyczne, z wielkiem pokrzywdzeniem badań kultury Iranu i ludów tureckich. Otóż obraz kultury islamu, oglądany pod tym kątem, musiał ulec wypaczeniu. Przyzwyczajono się nieświadomie utożsamiać kulturę m u z u ł m a ń s k ą

z arabską, zapominając o twórczym, tak doniosłym udziale Persów i o bądźcobądź niepośledniej roli Turków. Dorobek zaś Arabów wyobrażano sobie i przedstawiano jako coś zgruntu nowego, nie licząc się zupełnie z wielką przeszłością kulturalną Azji przedniej, po której Arabowie odziedziczyli w spadku podstawy swojej kultury.

Dużo upłynęło czasu, zanim dostrzeżono ten błąd zasadniczy i sprowadzono twórczy udział Arabów do właściwych granic. Ale nawet jeszcze dziś można się spotkać z dawnym, jednostronnym poglądem w mniej krytycznych wydawnictwach popularnych, nie mówiąc już o podręcznikach szkolnych, które, niestety, aż nazbyt często uważają za swój obowiązek powtarzać przez lata błędne, a dawno sprostowane poglądy i utrwalać je wśród najszerszych kół. Jeszcze i dziś mówi się i pisze o sztuce i literaturze arabskiej, gdy w rzeczywistości idzie o sztukę muzułmańską i o literaturę muzułmańską w języku arabskim.

W dzisiejszym stanie nauki przedstawia się nam kultura muzułmańska jako budowla, wsparta na mocnych podwalinach trzech kultur uniwersalnych, jakie na obszarach bliższego Wschodu następowały po sobie kolejno, staroorjentalnej, irańskiej i hellenistycznej, wzniesiona bądź z okruchów dawnych budowli, bądź też z materjału nowego, przygotowanego przez robotników, którzy w trzech grupach zmieniali się przy pracy, Arabów, Persów i Turków, poświęcona czci Allaha, semickiej koncepcji bóstwa, stanowiącej od samego początku ideowy rdzeń odnośnych twórczych poczynań.

Dziejami zarówno podwalin, jak samej budowli, jak wreszcie naczelnej idei, której ona służy, musi się zająć każdy, kto pragnie wniknąć głębiej w istotę kultury islamu. W tem potrójnem zagadnieniu streszcza się bowiem cały problem tej kultury, ciekawej z wielu względów, a osobliwie przez to, że powstała na typowym obszarze »przejściowym«, na którym od tysięcy lat krzyżowały się najróżnorodniejsze wpływy i nieustanne wędrówki ludów.

2.

Udział Arabów w kulturze islamu.

Obszary zajęte później przez islam powlekała poprzednio potrzykroć jednolita powłoka kulturalna. Najdawniejszą z nich

była kultura staroorjentalna, sumero-babilońska, która z Mezopotamji promieniowała daleko na wsze strony. Po upadku politycznego znaczenia Babilonji i Assyrji przyszła kolej na kulturę staroperską, kiedyto ziemie Wschodu, nie wyłączając Egiptu, zostały w VI stuleciu przed Chr. zjednoczone pod silnemi rządami Achemenidów. Ten okres trwał jednak, w porównaniu z dwoma pozostałemi, tylko bardzo krótko. Trzecie zjednoczenie kulturalne nastąpiło w okresie hellenizmu, którego początek stanowią podboje Aleksandra Wielkiego i rządy Diadochów, właściwe jednak utrwalenie przypada dopiero na okres zorganizowania na Wschodzie prowincyj rzymskich. Niwelacyjne działanie tych trzech okresów kulturalnych, zwłaszcza ostatniego, hellenistycznego, utorowało w znacznym stopniu drogę kulturze muzułmańskiej, rozpoczynającej się z chwilą wystąpienia na arenie dziejowej Arabów, zjednoczonych pod znakiem islamu.

Rzućmy okiem na kulturalny obraz Wschodu z początkiem VII w. po Chr., to jest bezpośrednio przed podbojami arabskiemi. Wschodnie i południowe pobrzeże kotliny morza Śródziemnego przeżywało wówczas ostatnie chwile hellenizmu, w którym przytłumione poprzednio tradycje orjentalne zaczęły coraz śmielej podnosić głowę i wypełniać wschodnią treścią helleńską formę. Widomym znakiem odżywania kulturalnej niezawisłości Wschodu było tamtejsze chrześcijaństwo, które, w przeciwieństwie do jednolitego kościoła zachodniego, łacińskiego, rozpadło się na szereg kościołów narodowych, z liturgją i literaturą w językach ojczystych, koptyjskim, etjopskim, syryjskim, ormiańskim i gruzińskim. W głąb cesarstwa bizantyńskiego, które utrzymywało jeszcze, acz z trudem, polityczną jedność znacznej części tych obszarów, wnikały coraz silniej wpływy orjentalne, widoczne w składzie etnicznym państwa, w sztuce, literaturze i obyczaju. Wschodni sąsiad, a odwieczny wróg Bizancjum, państwo perskie pod dynastją Sasanidów, przedstawiało i szerzyło całkiem odmienną kulturę, irańską, nawiązywaną świadomie do tradycji Achemenidów, a opartą na dualistycznej religji Zaratusztry.

Oba te państwa, jakkolwiek wrogie względem siebie, prowadziły zgodną politykę w stosunku do semickich koczowników półwyspu Arabskiego, utrzymując od zatoki Perskiej aż po morze Śródziemne jednolity front, zwrócony przeciw coraz silniejszemu naporowi ludności stepowej na obszary kulturalne.

Trzeba tu dodać, że gwałtowne wystąpienie Arabów na widowni dziejowej w VII w., pod znakiem islamu, nie było początkiem wędrówki koczowników arabskich, ale przeciwnie już jej ostatnim etapem, coprawda najgwałtowniejszym i najbardziej brzemiennym w skutki ze wszystkich. Sam zaś początek jej sięga na kilka wieków przed Chr. Dzięki coraz dokładniejszej znajomości historji starożytnego Wschodu wiemy też, że wędrówka, kulminująca w podbojach arabskich, stanowi ostatnią z kilku wielkich wędrówek semickich, jakie w ciągu tysiącleci zalewały Azję przednią, wychodząc ze swej praojczyzny, Arabji.

Zanim przejdziemy do dziejów Arabów po ich starciu z cesarstwem bizantyńskiem i królestwem Sasanidów, musimy sobie zdać jasno sprawę, jaki był ich własny dorobek kulturalny, z którym stanęli do współpracy z podbitemi przez siebie ludami. Albowiem bez dokładnego określenia rozmiarów i wartości tego dorobku nie zdołamy ocenić sprawiedliwie udziału Arabów w kulturze, która w niewiele lat po podbojach zaczęła się krzewić w rozległych prowincjach państwa kalifów. Otóż i co do tej sprawy rozporządzamy dziś już dokładnemi wiadomościami, dzięki znaleziskom archeologiczno-epigraficznym w samej Arabji i zabytkom literackim z czasów przed islamem — głównie poezji staroarabskiej — oświetlającym jasno stosunki kulturalne na jakiś wiek przed wystąpieniem Mohammeda.

W Arabji, jak zresztą na całym Wschodzie, musimy wyróżnić dwa odmienne środowiska, oazę i step, które kształtują dwie zupełnie różne formy życia gospodarczego, społecznego i kulturalnego, formę osiadłą i koczowniczą. Na półwyspie Arabskim przeważa ludność stepowa, t. zw. beduini. Oazy tamtejsze są małe, ubogie, rozrzucone zdala od siebie na wielkiej przestrzeni, toteż nie mogły stworzyć ani prawdziwie osiadłej formy życia społecznego, ani trwalszej kultury. Miały one jednak, mimo to, doniosłe znaczenie jako ogniska skupiające w sobie obce wpływy, przenikające do Arabji zzewnątrz, chrześcijańskie, żydowskie i perskie. Najważniejszym tworem życia umysłowego oaz arabskich był właśnie islam w swej pierwotnej postaci, taki, jaki powstał w głowie Mohammeda i jaki znalazł swój wyraz w Koranie.

Ale czynnikiem, który w podbojach arabskich i w kształtowaniu kultury muzułmańskiej odegrał główną rolę, byli beduini. Ci koczownicy arabscy, uchodzący słusznie za najczystszych

przedstawicieli rasy semickiej, wykazują rzeczywiście wybitną inteligencję, ale i niemniej wybitną jednostronność swej rasy. Kultura techniczna beduinów stała, w chwili ich wystąpienia na szerszej widowni, bardzo nisko. Jeżeliby tylko ją brać pod uwagę, trzebaby ich zaliczyć bez wahania do ludów pierwotnych. Jednakowoż z słabo rozwiniętą kulturą techniczną łączyła się u nich niepoślednia kultura umysłowa, wrodzona inteligencja, wielostronne uzdolnienia, wrażliwość i łatwość przyswajania sobie obcych zdobyczy kulturalnych. Na ich kulturę umysłową składał się przedewszystkiem bogaty, świadomie i z niezwykłem zamiłowaniem pielęgnowany język, wysoko rozwinięta, ustnie przekazywana poezja i stara tradycja rodowa, płynąca z poczucia wartości szlachetnego pochodzenia.

Z temito zasobami, raczej fakultatywnemi niż rzeczywistemi, wyruszyli Arabowie na podbój świata i stali się wkrótce panami prastarych środowisk cywilizacyjnych, o odwiecznych tradycjach kulturalnych, wielce złożonych formach życia państwowego, rozwiniętej religji, bogatej literaturze i sztuce. Wynik zetknięcia był taki, jaki możemy często obserwować w podobnych wypadkach. Starsze, pod względem kultury dojrzalsze, ale fizycznie mniej sprawne ludy uległy politycznie młodym barbarzyńcom, pełnym sił życiowych, by w skrytości rozpocząć tem skuteczniej ich kulturalny podbój. Zwycięzcy zaczęli mimowoli i nieświadomie wchłaniać kulturę zwyciężonych, przyswajać sobie ich urządzenia państwowe, zdobycze techniczne, metody pracy, ba nawet myśleć ich kategorjami, i to nawet w zakresie spraw religijnych, używać dla celów własnego kultu ich świątyń, naśladować ich zwyczaje i obyczaje.

Ten proces pogrążania się Arabów w kulturę ówczesnej Azji przedniej komplikuje się jednak o tyle, że mieli oni przecież dość siły, by narzucić podbitym przez siebie ludom swój język i pismo, religję i pewną ogólną, arabską orjentację życia umysłowego.

Islam zapuścił korzenie we wszystkie dziedziny życia jednostkowego i zbiorowego. Na nim skupiło się całe zainteresowanie młodej nauki arabskiej, która, prócz działów ściśle religijnych, zaczęła, przez wzgląd na niego, uprawiać z zapałem badania przeszłości Arabów, spisywać nawet pogańskie zabytki poezji, głównie jako materjał porównawczy do badań nad językiem

Koranu, pracować nad gramatyką i leksykografją ojczystą. Wyniki tych badań spisywano w języku arabskim, który dzięki temu, jak również ze względów religijnych, zyskał stanowisko języka naukowego i rytualnego w całym świecie muzułmańskim.

Takie samo centralne stanowisko jak w nauce, zajął islam również w sztuce Azji przedniej i wogóle wszystkich podbitych obszarów. Stał się ośrodkiem, wokół którego zaczęły się grupować i wiązać w nową całość wszelkie dawniejsze tradycje artystyczne, dając początek nowej sztuce, w której rdzennie arabskie elementy odgrywają tylko nieznaczną rolę.

Pod wpływem tych trzech czynników, religji, języka i literatury, zaczęły się przetwarzać szybko wszystkie bogate zasoby kulturalne na zajętych przez Arabów obszarach, dając w wyniku to, co nazywamy starszą kulturą muzułmańską, albo kulturą arabską. Jest ona więc dziedzictwem dawniejszych kultur Azji przedniej, przeniknięte duchem nowej religji, islamu, a ujęte w formę arabską. Jedynie w tym sensie wolno nazywać kulturę, jaka się zaczęła krzewić po podboju arabskim na obszarach od Indusu i brzegów morza Kaspijskiego na wschodzie, aż po ocean Atlantycki i Pireneje na zachodzie, kulturą arabską. Nazwa ta jest ponadto dopuszczalna jedynie dla najstarszego okresu, trwającego niespełna dwa wieki po wystąpieniu Mohammeda.

Tak pojęta kultura arabska jest od samego początku swego istnienia zjawiskiem złożonem z wielu i różnorodnych pierwiastków. Jak obszar Azji przedniej był typowym obszarem przejściowym, tak i kultura, która się na nim rozwinęła, nosi na sobie wszelkie znamiona kultury mieszanej. Tem, co jej nadaje pozór pewnej jednolitości, jest język arabski i przeważnie, choć nie wyłącznie arabski charakter starszego islamu.

Język arabski, który przez blisko cztery pierwsze wieki ery mohammedańskiej panował niepodzielnie w literaturze na ziemiach zajętych przez Arabów, zdołał nawet dla oczu badaczy europejskich zamaskować na długie lata złożony charakter kultury muzułmańskiej w jej pierwszym okresie, oraz twórczy udział innych pierwiastków etnicznych, przedewszystkiem irańskiego i tureckiego, w następnych okresach.

Późniejsza rola języka arabskiego w świecie muzułmańskim odpowiada dość dokładnie roli łaciny w średniowieczu na Za-

chodzie, jestto język uczonych i literatury naukowej, przedewszystkiem teologicznej. Nie każdy więc autor piszący po arabsku musi być tem samem Arabem.

Co sie tyczy islamu jako systemu religijnego, to był on w chwili pojawienia się Arabów na szerszej widowni tak mało dostosowany do warunków, wśród których nagle się znalazł, że musiał wszelkiemi szczelinami wchłaniać w siebie wpływy obce i naginać się do nowych warunków, by nie zostać wtyle poza życiem. Rozbudowa odbywała się w szybkiem tempie, a najlepszym dowodem, jak gwałtownie rozrósł się pierwotny islam, głoszony przez Mohammeda, jest fakt, że Koran, zrazu jedyne źródło wiedzy religijnej, znalazł się wkońcu w towarzystwie trzech równorzędnych źródeł tejże wiedzy. Te dalsze źródła obok Koranu stanowią: *ḥadīt*, tradycja religijna najstarszego pokolenia wiernych, mającego bezpośrednią styczność z prorokiem, *'idżmā'*, jednomyślna opinja teologów danej epoki i *qijās*, zasada wysnuwania nowych norm religijnych ze starych na podstawie analogji. Wszystkie te trzy nowe instytucje służyły do asymilowania nowych pierwiastków przez organizm islamu, do naginania go do istniejących warunków, a tem samem do utrzymywaniu go przy życiu.

Tak rozbudowany islam wniknął we wszystkie dziedziny życia, może głębiej nawet niż chrześcijaństwo w Europie średniowiecznej. Stał się ośrodkiem, dokoła którego poczęły się skupiać i krystalizować wszystkie dawniejsze tradycje kulturalne ludów, które go przyjęły. Między innemi wytknął islam cele i przez to powołał do życia potężną sztukę muzułmańską, zwaną też niewłaściwie arabską, o ile idzie o jej składniki, w przeważnej części niearabskie. Kto zdaje sobie sprawę, jak skromne tradycje architektoniczne wynieśli Arabowie ze swej ojczyzny i zważy, że żaden, nawet najzdolniejszy lud nie stwarza swego budownictwa monumentalnego z dziś na jutro, ten nigdy nie nazwie architektury muzułmańskiej arabską, ani w jej najstarszym okresie za Omajjadów, ani też później.

Wpływ arabski zaznacza się jeszcze najsilniej w literaturze. W epoce kalifatu wybieralnego i Omajjadów rozwija się literatura jako kontynuacja zawiązków powstałych dawniej jeszcze w Arabji. Odnosi się to przedewszystkiem do literatury pięknej, wśród której przeważa wówczas poezja. Ale i nauka

arabska, która bardzo wczas zaczyna się budzić do życia, ma zrazu charakter ściśle narodowy; zajmuje się niemal wyłącznie Arabją i Arabami, ich językiem, literaturą, religją, historją, archeologją i geografją, nie troszcząc się zupełnie o resztę świata.

Dopiero później, za Abbasydów, rozszerza się krąg zainteresowań pod wpływem nauki greckiej, z którą zaznajomiono się głównie za pośrednictwem tłumaczeń syryjskich, i kosmopolitycznego życia w wielkich miastach muzułmańskiego świata. Aż do połowy VIII stulecia, t. j. do upadku dynastji Omajjadów, mamy więc do czynienia z narodową literaturą arabską, później już można mówić tylko o literaturze muzułmańskiej w języku arabskim. Ta ostatnia miała oczywiście nieco inny charakter w krajach zamieszkałych przez ludność mówiącą po arabsku, niż w krajach o innym języku.

Kiedy już określiliśmy w ogólnych zarysach stosunek pojęć arabski i muzułmański, a zanim zajmiemy się udziałem Persów i Turków w kulturze islamu, musimy jeszcze dotknąć krótko spraw społecznych i politycznych, które dopiero pozwolą nam zrozumieć to przesunięcie środka ciężkości w życiu kulturalnem ku wschodowi, jakie nastąpiło pod koniec VIII stulecia, pozbawiając Arabów raz na zawsze supremacji nad światem muzułmańskim.

Arabowie, jako zdobywcy, stanowili zrazu żywioł panujący. Samo nawrócenie na islam nie dawało jeszcze obcym ludom pełni praw obywatelskich, wbrew założeniom pierwotnego islamu. W Arabach pokutowały jeszcze wciąż arystokratyczne poglądy z czasów pogańskich i głęboko zakorzenione poczucie wyższości rasowej w stosunku do cudzoziemców.

Po krótkim okresie kalifatu wybieralnego (632—661), nacechowanym pobożnością, właściwą początkom każdej religji, i patrjarchalną prostotą, doszła do władzy dynastja Omajjadów, która zaczęła uprawiać konsekwentnie politykę narodową, dążąc, przez oparcie się wyłącznie na żywiole arabskim, do wzmocnienia władzy świeckiej. Ludy nawrócone na islam, a odsunięte od wpływu na rządy wskutek swego niearabskiego pochodzenia, zwłaszcza Persowie we wschodnich prowincjach kalifatu, odczuwały ten stan jako krzywdę i wypaczenie naczelnej idei islamu.

Niezadowolenie wzrastało, ale zrazu nie ujawniało się jeszcze tak groźnie, gdyż uwagę i siły muzułmańskiego świata więziły

jeszcze wciąż wielkie podboje. Dzieje ich są natyle znane, że niema potrzeby dłużej się nad niemi rozwodzić. Opozycja znajdowała sobie upust w sporach teologicznych i prawniczych o stosunek religji do władzy państwowej i o prawowite następstwo na tronie kalifów. Świat muzułmański podzielił się na dwa obozy, z których jeden pragnął dla dobra islamu silnej władzy, niezależnej od wpływu teologów, i państwa opartego na supremacji Arabów, podczas gdy drugi, złożony z żarliwców, marzył o prawdziwej teokracji, wcielającej w czyn wszystkie postulaty religji w jaknajsurowszej interpretacji i nie znającej w stosunku do obywatela innych rozróżnień jak tylko: wierny czy niewierny. Oczywiście do pierwszego należeli przeważnie rodowici Arabowie, do drugiego ciążyły ludy obce, t. zw. *mawālī* 'klienci', w pierwszym rzędzie Persowie. Nie mogąc powołać się na arabskie pochodzenie, powoływały się te ludy na swój islam, jako wystarczający tytuł do pełnego udziału w prawach i rządach.

Bunt przeciwko supremacji arabskiej i popierającym ją rządom dynastji Omajjadów tlał głównie we wschodnich prowincjach państwa, gdzie ludność irańska, ogłuszona zrazu ciosami, zadanemi jej przez podbój arabski, przychodziła powoli do siebie i, w poczuciu swej wyższości kulturalnej i swych prastarych tradycyj, dążyła do obalenia istniejącego porządku. To wrzenie wykorzystała rywalizująca z Omajjadami rodzina Abbasydów, która, jakkolwiek sama rdzennie arabska, postanowiła dojść do władzy przez oparcie się na żywiole irańskim przeciw arabskiemu.

Tak więc krótka, ale krwawa rewolucja, jaka wybuchła w r. 750, przyniosła nietylko zmianę dynastji na stolicy kalifów, nietylko przeniesienie rezydencji z Syrji do Mezopotamji, z Damaszku do Bagdadu, ale także wyraźne przesunięcie punktu ciężkości w całem życiu politycznem i kulturalnem ku wschodowi państwa, zajmowanemu przez Persów.

3.

Składnik irański w kulturze muzułmańskiej.

Z chwilą dojścia Abbasydów do władzy spotykamy się po raz pierwszy z czynnem wystąpieniem drugiego składnika etnicznego kultury muzułmańskiej, Persów, którzy nie odgrywali w niej jeszcze roli jako odrębny i świadomy swej odrębności naród, chociaż oddziaływali już i przedtem przez swą

kulturę, przebijającą poprzez powłokę arabską. Persowie, lud mówiący językiem indoeuropejskim, nie mający poprzednio z semickimi Arabami nic wspólnego, mieli za sobą, w chwili podboju przez islam, długi okres życia historycznego.

Już w VI wieku przed Chr. tworzyli oni mocne państwo pod władzą dynastji Achemenidów, któremu położył kres w r. 331 przed Chr. dopiero Aleksander Wielki. Po stosunkowo krótkiej przerwie, wypełnionej obcem panowaniem Seleucydów, przyszła do władzy znów rodzima dynastja partyjskich Arsacydów (248 przed Chr. do 226 po Chr.), znana z walk z Rzymem. Następcami ich byli Sasanidzi, którzy po czterech wiekach świetnego panowania ulegli wkońcu, w r. 641, przemocy Arabów.

Równie stara jak państwo jest kultura perska. Świadectwem jej świetności są zachowane z czasu Achemenidów pokaźne szczątki architektury, różne inne zabytki archeologiczne, tudzież liczne napisy, między innemi sławny napis Darjusza I na skale w Behistûn, najstarszy datowany tekst indoeuropejski w wielkich rozmiarach.

Na VI wiek przed Chr. przypada życie Zaratusztry, twórcy dualistycznej religji, której świętą księgą jest Awesta, napisana w bardzo starożytnym dialekcie irańskim, różnym od języka napisów staroperskich. O bogatej niegdyś literaturze z czasów Sasanidów dają nam wyobrażenie dość liczne szczątki piśmiennictwa kościelnego i historycznego w języku t. zw. *pehlewī*, czyli średnioperskim. Osią całej tej kultury była aż do przyjęcia islamu religja Zaratusztry.

Po podboju arabskim ulegli Persowie zrazu bez oporu obcemu panowaniu. Wewnętrzne dzieje Persji w okresie Omajjadów stanowią jedną z najciemniejszych kart w historji muzułmańskiej. Wiemy tylko, że jest to okres islamizowania kraju i wypierania dawnej religji, której najzażartszymi tępicielami okazali się dawni jej zwolennicy, świeżo nawróceni na islam.

Po tym krótkim okresie przeobrażania się stosunków i wynikającego stąd zastoju występują Persowie znów czynnie, ale już w zmienionej szacie, jako wierni i żarliwi muzułmanie. Rewolucja, o której była mowa poprzednio, wynosi w połowie VIII wieku na tron kalifów rodzinę Abbasydów, ale przewrót ten był tylko zewnętrznym objawem daleko głębszych zmian, jakie się dokonały w całym świecie muzułmańskim. Kalifat z siedzibą

w Damaszku, przedstawiający narodowe państwo arabskie, przestaje istnieć; kalifat bagdadzki opiera się głównie na ludności pochodzenia niearabskiego. Wpływ perski wzrasta z każdym dniem. Dawne tradycje kulturalne perskie budzą się z uśpienia, zrazu nieśmiało, maskowane przez język arabski, będący dawniej w powszechnem użyciu, ale już od X wieku we własnym języku perskim, który, w odróżnieniu od starszych faz rozwojowych, nazywamy nowoperskim. Najwymowniejszym dowodem odżycia dawnych tradycyj jest epos Firdausiego Szāhnāme, apoteoza świetnej przeszłości Iranu.

Udział twórczy Persów w kulturze muzułmańskiej jest ogromny i to we wszystkich dziedzinach, w ustroju państwa, religji, sztuce, nauce i literaturze pięknej.

Ideał teokratycznego państwa, jaki sobie biorą za wzór Abbasydzi, z władcą otoczonym nimbem świętości i niedostępnym dla ludu, oraz z instytucją wezyra, jako pośrednika między władcą a poddanymi, ma w sobie dużo cech dawnych pojęć perskich o władzy królewskiej.

Odrębność umysłowa Persów okazała się w szczególny sposób w dziedzinie religji. Życie religijne płynie u nich głębszym i żwawszym nurtem niż u Arabów i Turków. Umysł perski jest nieznużony w dociekaniach filozoficzno-religijnych; w przeciwieństwie do trzeźwego Araba, daje się Pers łatwo ponosić fantazji, nie krępując się zbytnio granicami wytkniętemi przez ortodoksję. Stąd ta skłonność do odszczepieństwa, która z początkiem XVI wieku oderwała Persję, jako wielką wyspę szyicką, od reszty muzułmańskiego świata, trwającego wiernie w sunnityzmie, stąd ta łatwość powstawania nowych sekt, które w swych najdalszych konsekwencjach były nieraz zupełnem zaprzeczeniem całego islamu, jak np. niedawny Babizm i jego współczesna ewolucja Behaizm, znajdujący sobie zwolenników nawet w Ameryce. Prawda, że szyityzm powstał na gruncie arabskim, ale sam fakt, że podatne podłoże znalazł dopiero wśród Persów, posiada swoją specyficzną wymowę. Także dopiero wśród Persów rozwinęły się jego skrajne kierunki, posuwające cześć dla Alego aż do zupełnego ubóstwienia.

Marzycielstwo religijne perskie objawia się też wybitnie w rozwoju mistyki (sufizmu). Nigdzie sufizm nie przedstawia tak wielobarwnego obrazu, zwłaszcza w swych odcieniach pantei-

stycznych, jak właśnie w Persji. Tam też wydał on nieporównaną lirykę mistyczną, balansującą na śliskiej krawędzi między otchłanią erotyki zmysłowej, a przepastnemi głębinami duszy łaknącej zjednoczenia z bóstwem. Coprawda i sufizm nie jest dziełem wyłącznie irańskiem; przeciwnie, pierwsze jego zawiązki można śledzić w środowiskach arabskich, jednakowoż zaprzeczyć się nieda, że dopiero w Persji doszedł on do tak bujnego rozkwitu.

Charakter narodowy perski jest pełen sprzeczności i jaskrawych kontrastów, toteż obok najgłębszej religijności nierzadkie są objawy sceptycyzmu, drwiącego zarówno z dogmatycznej wiary ortodoksów, jak z zachwyceń mistyków, przeradzającego się niekiedy w melancholijny pesymizm życiowy, jaki tchnie np. z Czterowierszy Omara Chajjāma.

Systematyczne opracowania różnych działów sztuki muzułmańskiej, jakich coraz więcej notuje bibljografja, uczą nas coraz wyżej cenić twórczy udział Persji, tkwiący swemi korzeniami w dawnych tradycjach, zwłaszcza sasanidzkich. Do niedosiężnych wyżyn wzniosły się niektóre działy przemysłu artystycznego, jak tkactwo ozdobne, w szczególności kobiernictwo, niektóre gałęzie ceramiki, sztuka iluminowania rękopisów i w związku z nią pozostające malarstwo minjaturowe, kaligrafja, introligatorstwo artystyczne i wiele innych. Artyści perscy roznieśli sztukę perską po najdalszych prowincjach świata muzułmańskiego, dając często podnietę do powstania sztuk prowincjonalnych.

Nieinaczej miała się rzecz z nauką muzułmańską. Najgłośniejsi uczeni, historycy, geografowie, teologowie, gramatycy i t. d. są z pochodzenia przeważnie Persami, piszącymi po arabsku. Dość wspomnieć, że twórca pierwszego systematycznego opracowania gramatyki arabskiej, stanowiącego podwalinę całego językoznawstwa arabskiego, to Pers Sībawajhi (zmarł w r. 793 lub 796). Do tejże samej narodowości należą uczeni tej miary, co teolog al-Buchārī (ur. 810, zm. 870), autor najważniejszego zbioru tradycji religijnej, cieszącego się w świecie muzułmańskim powagą taką niemal jak sam Koran, aṭ-Ṭabarī (ur. 838, zm. 923), autor pierwszej, wielkiej historji powszechnej w języku arabskim, tudzież olbrzymiego komentarza do Koranu, al-Bīrūnī (ur. 973, zm. 1048), znakomity geograf, historyk i astronom, i wielu, wielu innych.

W zakresie literatury pięknej stworzyli lub rozwinęli Persowie wiele nowych form i całych działów literatury. Oni jedni

mają epopeję artystyczną, której zupełnie brak u Arabów i Turków, doprowadzoną do szczytu przez Firdausiego (ur. 935 lub 936, zm. 1020). Oni też mają nieporównaną lirykę z dwiema nowemi formami, *gazel*em, przypominającym sonet, i epigramatycznym *rubā'ī* (czterowierszem). U nich też wykształciła się wspomniana poprzednio liryka mistyczna, której punkt szczytowy stanowi twórczość wielkiego mistyka Dżelāleddīn'a Rūmī (ur. 1207, zm. 1273). Można śmiało powiedzieć, że wszystko, co w kulturze muzułmańskiej odczuwa Europejczyk jako bliskie, co bezpośrednio przemawia do jego uczucia i z czem godzi się bez zastrzeżeń jego intelekt, jest pochodzenia perskiego. Nawet najpopularniejsze z dzieł wschodnich w Europie, *Tysiąc Nocy i Jedna*, ma rdzeń perski, zbiór tysiąca baśni *Hezār efsāne*, który znów czerpie ze skarbca opowieści indyjskich.

Czasy Abbasydów, zwłaszcza wiek IX i X, stanowią okres najświetniejszego rozwoju literatury muzułmańskiej. Pomimo że Arabowie utracili już swe poprzednie znaczenie polityczne, przewyższa literatura w języku arabskim znacznie okres poprzedni ilością i jakością produkcji. Nie jest to już jednak ta arabska literatura narodowa, wynikająca z ciasnego, nawpół beduińskiego poglądu na świat, ale literatura ogólnomuzułmańska o szerokich horyzontach i kosmopolitycznym zakroju, ze znacznym udziałem pierwiastka perskiego.

Inne ludy irańskie, jak Afganowie, Baluczowie, Kurdowie i inni, nie odegrały ani w historji ani w kulturze muzułmańskiej wybitniejszej roli.

4.
Udział ludów tureckich w kulturze islamu.

Niemal równocześnie z kulturalnem podźwignięciem się Persów pojawiają się na obszarach objętych islamem pierwsze oznaki ruchów trzeciej grupy ludów, która miała wkrótce wybić się na pierwsze miejsce, przynajmniej w politycznem życiu świata muzułmańskiego. Mowa tu o ludach tureckich.

Pod tą nazwą będziemy rozumieli nietylko Turków osmańskich, zamieszkujących dzisiejszą Turcję, to jest Azję Mniejszą i skrawek półwyspu Bałkańskiego, ale wogóle wszystkie spokrewnione z nimi ludy, rozsiadłe na olbrzymiej przestrzeni w Azji i częściowo w Europie.

Z historji znamy te ludy pod różnemi nazwami, jako Hunnów,[1] Pieczyngów, Połowców czyli Kumanów, Bułgarów,[2] Tatarów, Turków i t. d., zaś z etnografji jako Jakutów, Kirgizów, Özbegów, różnych Tatarów, Sartów, Turkmenów, Karaczajów, Baszkirów, Czuwaszów, Gagauzów i t. p. Praojczyzną tych wszystkich ludów, pod względem języka blisko ze sobą spokrewnionych, były prawdopodobnie obszary między Ałtajem a jeziorem Bajkałskiem, w szerokich granicach. Może nie będzie od rzeczy stwierdzić odrazu, że ludy te nie mają pierwotnie ani rasowo, ani językowo nic wspólnego z Arabami ani z Persami, a jedynie znaczna ich część została później włączona w skład świata muzułmańskiego, w ktorym stanowi trzeci, odrębny składnik etniczny, reprezentujący własne, odrębne tendencje kulturalne.

Dzięki źródłom chińskim sięgają nasze, zresztą dość skąpe, wiadomości historyczne o ludach tureckich, aż do początków drugiego tysiąclecia przed Chr. Przed niemito głównie chcieli się zabezpieczyć Chińczycy, wznosząc w 4. i 3. stuleciu przed Chr. system fortyfikacyj zwany murem chińskim. Jeszcze przed powstaniem islamu stanowili Turcy, sąsiadujący od północnego wschodu z Iranem, silny organizm państwowy. Ze źródeł bizantyńskich wiemy, że państwo ich starało się nawiązać stosunki polityczne z cesarstwem bizantyńskiem, by przy jego pomocy szachować wspólnego wroga, perskich Sasanidów. Szczęśliwym zbiegiem okoliczności zachowały się oryginalne zabytki z czasów tego dawnego państwa tureckiego w postaci wielkich napisów nagrobnych, odkrytych w r. 1889 przez Jadrincewa nad górnym Orchonem w północnej Mongolji, a odczytanych przez językoznawcę duńskiego Wilhelma Thomsena. Są to najstarsze dotychczas znane pomniki języka tureckiego. Na wschodniej i północnej granicy Iranu toczyła się przez wieki zacięta walka żywiołu irańskiego z tureckim, której echa pobrzmiewają jeszcze w Szāhnāme, w opisach długoletnich zmagań wojsk perskich z »Turańczykami« pod wodzą Efrāsijāba.

---

[1] Przynależność etniczna Hunnów była w nauce żywo dyskutowana; obecnie upowszechniło się przekonanie, że jednak wśród Hunnów przeważały żywioły tureckie. Najlepiej orjentuje w tej kwestji praca K. Inostrancewa p. t. *Hunny i Gunny*, Leningrad 1926.

[2] Idzie tu o tureckich Bułgarów, protoplastów późniejszych zeslawizowanych Bułgarów bałkańskich.

W roku 666 wkroczyły zwycięskie wojska arabskie do Turkiestanu i wtedy po raz pierwszy zetknęły się ludy tureckie z islamem. Jednakowoż pozyskanie ich dla islamu nastąpiło dopiero znacznie później, tak że dopiero wiek X można uważać za okres zislamizowania wielkich mas tureckich. Odtąd stanowi islam, który przyjęła przeważna część ludów tureckich, przedział między niemi, a bliskiemi im ludami mongolskiemi, pozyskanemi dla Buddyzmu.

W obszar państwa kalifów zaczynają się wciskać ludy tureckie zrazu powoli i nieznacznie. Za Al-Mansūra, założyciela Bagdadu, da się ustalić po raz pierwszy dokumentami, jak pewien wyzwoleniec turecki dochodzi w r. 754 [1] do wpływowego stanowiska. Odtąd spotykamy Turków coraz częściej w służbie kalifów bagdadzkich. Używano ich najchętniej jako najemnych żołdaków, dzięki ich szczególnym zaletom wojskowym. Kalifowie niezawsze czują się bezpiecznie w swej stolicy i dlatego otaczają się gwardją przyboczną, złożoną głównie z Turków, która, uświadomiwszy sobie sczasem swą potęgę, zaczyna sięgać, jak niegdyś rzymscy pretorjanie, po władzę polityczną.

W okresie rozpadania się kalifatu abbasydzkiego na niezależne państwa i państewka, co rozpoczęło się na dobre już w drugiej połowie IX wieku, tworzą Turcy, rekrutujący się zwykle z takich sfer pretorjańskich, coraz częściej własne dynastje na ogromnym obszarze od Indyj aż po Egipt. Pierwszą samoistną dynastję turecką na obszarach islamu stanowili Tulunidzi w Egipcie (868—905), a jedną z najpotężniejszych i najbardziej zasłużonych dla rozwoju kultury, Gaznewidzi w dzisiejszym Afganistanie, którzy około r. 1000 ponieśli sztandar islamu zwycięsko w głąb Indyj. Dla kultury muzułmańskiej miały też wielkie znaczenie państwa Turków seldżuckich w Persji i w Azji Mniejszej. Dzięki tym dynastjom przewaga żywiołu tureckiego stawała się coraz wyraźniejszą.

Silnym bodźcem do tej państwowotwórczej działalności Turków na obszarach Azji przedniej i Afryki stały się w XIII wieku ruchy ludów mongolskich i powstanie olbrzymiego państwa Czingiza, które wywróciły na nice cały dawniejszy układ sił na znacznych

[1] Por. J. Karabacek, *Das erste urkundliche Auftreten der Türken* w *Mitteilungen aus der Sammlung der Papyrus Erzherzog Rainer*, I, 1887, str. 93—108.

obszarach Azji, a na Europę spadły w postaci katastrofy najazdów mongolskich. Nacisk mongolski wzmocnił parcie koczowniczych mas tureckich ku zachodowi, które poprzez pomost Iranu zaczęły coraz silniej zalewać obszary północnej Mezopotamji i Azji Mniejszej, opierając się aż na łańcuchach gór Bałkańskich, a z drugiej strony przenikać przez Syrję do Egiptu. Wspomnienia tego stanu rzeczy zachowała legenda o powstaniu państwa Osmanidów w Anatolji u kronikarzy tureckich. Wedle niej protoplaści Turków osmańskich wywędrowali ze swych siedzib w Chorasanie, na północnowschodnich kresach Iranu, i po długich wędrówkach osiedlili się w północnozachodnim zakątku Azji Mniejszej. Jakkolwiek zapatrywalibyśmy się na wartość historyczną szczegółów tej legendy, niemniej zawiera ona w sobie jądro prawdziwe.

Istotnie z jednego z mniejszych państewek tureckich, jakie świeżo przybyli Turcy założyli w Anatolji na gruzach sułtanatu Seldżuków konijskich, rozwinęła się nadzwyczaj szybko potęga osmańska, tak groźna dla całego świata chrześcijańskiego. Pod mocnemi rządami sułtanów z rodu Osmana zjednoczyła się w XVI wieku jeszcze raz, i to na długo, znaczna część świata muzułmańskiego.

Tak przedstawiałyby się w najogólniejszych zarysach polityczne dzieje ludów tureckich, które przez przyjęcie islamu wstąpiły w krąg kultury muzułmańskiej. Pozostaje skolei odpowiedź na pytanie, jaki był ich udział w kształtowaniu tejże kultury.

Jak wynika z poprzednich wywodów, rola Turków zaznaczyła się głównie w dziedzinie organizacji państw. Rzecz charakterystyczna, że ci dawni koczownicy, okrzyczani jako pierwiastek destrukcyjny, posiadali jakiś szczególny dar spajania na poczekaniu najbardziej niewspółmiernych żywiołów w organizmy państwowe, zwykle nietrwałe, ale zdolne, przynajmniej w pierwszym rozmachu, do wielkich militarnych i politycznych czynów. Czy weźmiemy Gaznewidów, czy Seldżuków, czy Mamluków, czy wreszcie Osmanów, wszędzie widzimy ten sam znamienny obraz szybkiego powstawania państw o wielkim militarnym i politycznym rozmachu, państw, których absolutni władcy potrafią i wojny zwycięskie toczyć i na wewnątrz kraju ład zaprowadzić i kulturę potrzebną opieką otaczać. By dowieść tego ostatniego, wystarczy wskazać na rolę Maḥmūda z Gazny i jego na-

stępców w rozwoju literatury nowoperskiej, na zabytki architektury z czasów seldżuckich w Azji Mniejszej, na wspaniałe meczety Stambułu i Adrjanopola. Prawda, że w tych dziełach kultury są Turcy raczej opiekunami niż twórcami, ale i prawdziwych twórców wśród nich nie brak.

Jeżeli udział pierwiastków tureckich w życiu umysłowem Wschodu, w religji, sztuce, literaturze pięknej i nauce zarysowuje się mniej wyraźnie niż to ma miejsce w stosunku do Arabów i Persów, to przyczyny należy upatrywać przedewszystkiem w niedostatecznem opracowaniu. Istotnie badania ludów tureckich w obrębie kultury islamu były jeszcze doniedawna traktowane z lekceważeniem.

Wiele czynników złożyło się na to lekceważenie. Kiedy Turcy występowali na obszarach bliższego Wschodu po raz pierwszy czynnie, stała kultura muzułmańska już niemal u szczytu swego rozwoju. Wobec tej świetności musiały się tradycje kulturalne koczowników tureckich, wyniesione ze stepów Azji centralnej, wydawać czemś znikomo małem. Nie małą winę ponoszą tu też sami Turcy, którzy, przyswoiwszy sobie kulturę islamu w jej persko-arabskiej postaci, poczęli z największem lekceważeniem odnosić się do własnych narodowych tradycyj, do tego stopnia, że sama nazwa *Türk* 'Turek' nabrała w ustach autorów tureckich okresu t. zw. klasycznego znaczenia 'nieokrzesany prostak', niekiedy wprost 'rozbójnik'. Stanowisko takie musiało oddziałać sugestywnie na badaczy europejskich.

Kultura muzułmańska, z wybitną przewagą pierwiastka irańskiego, zaszczepiała się u ludów tureckich bardzo łatwo. Spotykały się one z nią, jużto przebywając na północnowschodniem pograniczu perskiem, jużto w czasie swej wędrówki ku zachodowi przez obszary Iranu. Najskwapliwiej garnęły się do niej wyższe warstwy, przyjmując bez zastrzeżeń wszystkie jej przejawy. Najlepszym dowodem, jakim autorytetem cieszyła się wśród Turków kultura islamu i jak ślepo naśladowali oni swych perskich mistrzów, jest fakt, że poezja artystyczna turecka zaczęła stawiać pierwsze kroki odrazu w dziedzinie mistyki, na którą u ludów rozwijających się samodzielnie przychodzi kolej dopiero po długim rozwoju. Stało się to oczywiście pod przemożnym wpływem Persji, która przeżywała wówczas okres wybujałego mistycyzmu i narzuciła go swym naśladowcom.

Naśladownictwo wzorów persko-arabskich było u warstw najwyższych tak niewolnicze, iż istotnie nie łatwo rozstrzygnąć,

czy warstwy te dały kulturze muzułmańskiej od siebie coś istotnie nowego i oryginalnego. Nie można jednak powiedzieć tego samego o tureckich masach ludowych. Już *a priori* trudno sobie wyobrazić, by ten silny pierwiastek etniczny, tak odmienny od całego podłoża, na którem się dotychczas islam rozwijał, nie miał wywrzeć żadnego swoistego wpływu.

Szczegółowe badania potwierdzają to zapatrywanie. Przedewszystkiem okazuje się w ich świetle, że masy ludowe tureckie ulegały w daleko mniejszym stopniu i o wiele powolniej niwelującym wpływom islamu, niż warstwy wykształcone. Żyły one długo po przyjęciu islamu i żyją do pewnego stopnia jeszcze dziś w kole swych własnych tradycyj kulturalnych, wyniesionych przed wiekami z pierwotnych siedzib. W skład tych tradycyj wchodziły pewne własne formy organizacji szczepowej, pewne wierzenia religijne, których islam nie zdołał całkiem wyplenić, lecz przeciwnie musiał zawrzeć z niemi kompromis, bardzo bogaty folklor i oryginalna sztuka ludowa, wyżywająca się przedewszystkiem w tkactwie i przemyśle metalurgicznym. Pomimo bardzo podobnych warunków bytowania przedstawiają koczownicy tureccy w zestawieniu z beduinami arabskimi zgoła odmienną fizjognomję społeczną i kulturalną.

Kultura islamu, przenikając zwolna w głąb mas ludowych tureckich, ulegała sama we wszystkich swych objawach pewnemu specyficznemu przekształceniu. I tak islam jako religja kształtuje się odmiennie u ludów tureckich aniżeli u Arabów, Persów lub Berberów w Afryce północnej. Turków cechuje naogół trzeźwość, konserwatyzm i brak zdolności zarówno do subtelnych dociekań dogmatycznych, właściwych Arabom, jak i do rozlewnych uczuć i nastrojów religijnych, jakim ulegają tak łatwo Persowie. Z mistyki, zaszczepionej u nich przez Persów, przyjął się najsilniej kult świętych z bardzo wyraźnym podkładem wierzeń ludowych w cuda i inne zjawiska nadnaturalne. W instytucji derwiszów tureckich i w odnoszeniu się ludu do nich jako cudotwórców można się dopatrzeć pewnych śladów kultu dawnych szamanów,[1] *kam*'ów, i wieszczów ludowych.

---

[1] Por. Köprülüzade Mehmed Fuad, *Influence du chamanisme urco-mongol sur les ordres mystiques musulmans (Mémoires de l'Institut tde Turcologie de l'Université de Stamboul*, nouvelle série I), Istanbul 1929.

Literatura ludowa Turków i wyrobione na niej pojęcia estetyczne stanowiły charakterystyczny podkład, na który przeszczepione wzory persko-arabskie ulegały również pewnemu swoistemu zabarwieniu i przekształceniu. Co więcej, folklor turecki, rozniesiony przez infiltrację ludów tureckich niemal po całym obszarze muzułmańskim, stworzył jakby jakiś prąd podziemny, który nie mógł pozostać bez wpływu na twórczość także i nietureckich ludów. Jest rzeczą prawdopodobną, że czterowiersz *(rubā'ī)* rozwinął się u Persów przy współudziale wpływu poezji ludowej tureckiej, w której strofa czterowierszowa była zdawna najulubieńszą i najbardziej rozpowszechnioną formą.

Również i w sztuce muzułmańskiej pojawiają się wraz z Turkami nowe pierwiastki. Pewne tradycje ornamentalne, rozwinięte zwłaszcza w architekturze seldżuckiej w Azji Mniejszej, uważa się za kontynuację zdobnictwa dywanowego, przyniesionego przez Turków z Azji środkowej, a zastosowanego wtórnie do kamienia i innych materjałów budowlanych.[1] Wraz z nimi pojawia się też w sztuce muzułmańskiej, naogół wrogo ustosunkowanej do wyobrażania istot żywych, prawdziwy zalew postaci ludzkich i zwierzęcych w rzeźbie architektonicznej.[2]

Można więc powiedzieć krótko, że w zakresie kultury płodnemi okazały się masy ludowe tureckie, a nie warstwa najwyższa, panująca. Widzimy tu więc coś wręcz przeciwnego, niż w stosunku Arabów i Persów — zwłaszcza tych ostatnich — do kultury islamu.

5.
Uwagi końcowe.

Ujmując krótko treść dotychczasowych wywodów, możemy powiedzieć, że kultura muzułmańska jest wynikiem osadzenia się na już złożonem podłożu dawniej-

---

Co się tyczy dawnych wieszczów-poetów, których wymieniony poprzednio uczony turecki nazywa *uzan*'ami, uważając ten wyraz za pierwotnie turecki, wykazał W. Gordlewskij w artykule *Proischoždjenije osmanskogo słowa «uzan»* (*Ucz. Zap. Instituta Etn. i Nau. Kultury Narodow Wostoka* I 229—231), że zarówno sama instytucja, jak i jej nazwa, są zapożyczone od Ormian.

[1] Por. E. Diez, *Die Kunst der islamischen Völker*, Berlin 1915, str. 119.

[2] Tamże, str. 123—125.

szych kultur Azji przedniej trzech warstw tradycyj kulturalnych, arabskiej, perskiej i tureckiej, przyczem lepiszcze tych wszystkich różnorodnych elementów stanowi semicka koncepcja monoteistyczna Boga-władcy, Allaha. Z trzech wymienionych warstw pierwsza i trzecia przedstawiają pierwotnie typową kulturę nomadów, która, jak to często bywa, dostosowała się bardzo szybko do warunków życia osiadłego.

Oczywiście, chcąc dać tak krótki zarys powstania i rozwoju kultury muzułmańskiej, musieliśmy niektóre fakty schematycznie uprościć, a przedewszystkiem dokonać ograniczenia zbyt rozległego materjału. Świat islamu daje się podzielić łatwo na dwie części: obszar centralny i obszary peryferyczne. Kiedy obszar centralny uległ jeszcze przed pojawieniem się islamu pewnej niwelacji kulturalnej, dzięki kulturze staroorjentalnej, a następnie hellenistycznej, obszary peryferyczne były i są pod względem kultury bardzo niejednolite.

Do obszarów peryferycznych zaliczamy te, gdzie islam został zaszczepiony na podłożu etnicznem, nie pozostającem w bliskim kontakcie z Azją przednią, jak naprzykład na podłożu malajskiem, chińskiem, indyjskiem, berberyjskiem i murzyńskiem.

Ogniskiem, w którem powstała i z którego promieniowała kultura mohammedańska, był i jest obszar centralny, obejmujący Azję przednią i ściśle z nią związane części Afryki północnej, oraz pewne, głównie nadczarnomorskie skrawki Europy.

Toteż, jakkolwiek nie wolno nam zamykać oczów na możliwość pewnych prądów od peryferji ku środkowi, możemy tam, gdzie idzie o istotę i typowe przejawy kultury muzułmańskiej, uprościć sobie zadanie, przez abstrahowanie od wyliczonych poprzednio obszarów peryferycznych. A wówczas główne zagadnienie, dotyczące powstania i istoty kultury muzułmańskiej, sprowadzi się do wykazania w niej twórczego udziału tych trzech rasowo i językowo zupełnie niewspółmiernych pierwiastków: arabskiego, perskiego i tureckiego. Równomierne traktowanie wszystkich trzech, bez zgóry powziętych uprzedzeń względem któregokolwiek z nich, jest koniecznym warunkiem, by obraz świata muzułmańskiego i kultury islamu przedstawił się nam w swych właściwych kształtach i barwach.

III.

Islam i chrześcijaństwo.

1.

Oporność islamu na obce wpływy.

Według zgodnej opinji misjonarzy różnych wyznań chrześcijańskich najoporniej postępuje praca misyjna w krajach muzułmańskich. Nigdzie nie napotyka misjonarz na takie przeszkody jak tam, gdzie naprzeciw niego staje islam. Wyniki pracy misyjnej w krajach muzułmańskich są znikomo małe. Nie znamy ani jednego przykładu nawrócenia na chrystjanizm jakiegoś większego obszaru, na którym islam raz zapuścił korzenie, gdy przeciwnie historja opowiada nam o całych wielkich krajach pierwotnie chrześcijańskich, które, dostawszy się pod panowanie islamu, po stosunkowo krótkim okresie oporu przyjęły religję Mohammeda. Wszakże kraje, które stanowiły kolebkę chrześcijaństwa, Palestyna, Syrja, Mezopotamja, Egipt, Azja Mniejsza, są dziś krajami niemal czysto muzułmańskiemi. Na Bałkanach, w czasie panowania tureckiego, przyjęły liczne grupy chrześcijańskich Słowian islam i pozostały mu wierne podziśdzień (bułgarscy Pomacy w Rodopach, serbscy muzułmanie w Bośni i t. p.), gdy tymczasem muzułmanie bałkańscy godzą się raczej na opuszczenie rodzinnego kraju i emigrację do Turcji, aniżeli na przyjęcie wiary swoich chrześcijańskich współziomków. Wymownem świadectwem oporności islamu są także nasi Tatarzy kresowi, którzy, oblani zewsząd morzem chrześcijańskiem, mimo zatraty ojczystego języka i obyczaju wschodniego, nie sprzeniewierzyli się przez wieki swemu prorokowi.

Co więcej, jeszcze i dziś stanowi islam poważną konkurencję i niebezpieczeństwo dla pracy misyjnej chrześcijańskiej pośród ludów pogańskich. Tak jest w głębi Afryki, tak w Indjach, i tak na archipelagu Malajskim. Najgorliwszy, najbardziej bezinteresowny i pełen poświęcenia misjonarz chrześcijański nie znajdzie dla prawd, przez siebie głoszonych, takiego posłuchu wśród dzi-

kich, jak kupiec arabski, który się w ich kraje zapędzi dla zysku, niekiedy dla handlu niewolnikami, i który tylko mimochodem propaguje wyznawany przez siebie islam.

Jak wytłumaczyć to zagadkowe zjawisko, które zdaje się niekiedy przeczyć logice? Skąd bierze się ta siła w islamie, która nietylko potrafi utrzymać w wierności dlań raz nawrócone ludy, ale, co więcej, zdobywa mu jeszcze i teraz rokrocznie tysiące prozelitów?

Oto pytania, na które usiłowano już niejednokrotnie odpowiedzieć, wysuwając raz te, raz inne właściwości islamu, mające stanowić o jego oporności i przyciągającej sile. Zagadnienie jest tak ciekawe, że warto poświęcić mu nieco uwagi, tembardziej że zestawienie islamu z chrześcijaństwem pozwoli nam ująć w sposób jasny pewne szczególnie charakterystyczne cechy religji Mohammeda.

Aby łatwiej sprostać zadaniu, musimy je, zgodnie z istotą zagadnienia, podzielić na dwie części. Musimy najpierw zapytać, czem uodparnia islam swoich wyznawców na propagandę chrześcijańską, a powtóre, co stanowi siłę przyciągającą w islamie i co daje mu przewagę nad pracą misjonarza chrześcijańskiego w zetknięciu z ludami cywilizacyjnie nisko stojącemi.

2.

Udział chrystjanizmu w powstaniu i rozwoju islamu.

Uprzedzając tok wywodów, odpowiemy odrazu na pierwsze pytanie. Najistotniejszym powodem, dla którego muzułmanin zachowuje się opornie wobec wpływu chrystjanizmu wogóle, a pracy misyjnej chrześcijańskiej w szczególności, jest b l i s k i e p o k r e w i e ń s t w o, zachodzące między obiema religjami, z którego doniedawna nie zdawano sobie dostatecznie sprawy.

Chrześcijaństwo stało u kolebki islamu, zapłodniło jego myśl dogmatyczną w czasie późniejszego rozwoju, wpłynęło potężnie na ukształtowanie się wyższych form życia religijnego jego wyznawców, jednem słowem, wnikało w organizm islamu wszystkiemi porami, wciąż przezeń wchłaniane i przezwyciężane.

Jak organizm ludzki, który długo wchłania w siebie pewne drobnoustroje, o ile im nie ulegnie, uodparnia się na ich działanie, tak islam uodpornił się przeciw myśli chrześcijańskiej,

wyrósłszy w jej atmosferze. Podobnego uodpornienia nie posiadają zupełnie religje pogańskie ludów pierwotnych.

Islam, włączając w swój system chrześcijaństwo, daje swym wyznawcom, jako opancerzenie przeciw jego wpływom, głębokie przeświadczenie, że chrześcijaństwo jest religją przestarzałą, którą dopiero islam przetworzył i uzupełnił.

Z wpływu, jaki wywarło chrześcijaństwo na ukształtowanie się islamu, nie zdawano sobie doniedawna sprawy. Wrogi stosunek, jaki w rzeczywistości w ciągu dziejów między wyznawcami obu religij panował, przesłonił widok na ich istotne i bliskie pokrewieństwo. Zdawało się, że jedna religja jest zupełnem przeciwieństwem drugiej, że niema między niemi żadnego pomostu, żadnej wspólnoty. Dopiero objektywne, natężone badania istoty islamu i historji jego rozwoju, które zawdzięczamy ostatnim dziesiątkom lat, zmieniły poglądy na tę sprawę w sposób zasadniczy.

Powiedzieliśmy, że chrześcijaństwo stało u kolebki islamu. Zdajmy sobie sprawę, że kiedy islam powstawał, chrześcijaństwo miało za sobą sześć stuleci istnienia i zawładnęło niemal całym obszarem, opanowanym poprzednio przez kulturę hellenistyczną. W głąb Arabji, ojczyzny Mohammeda, twórcy islamu, wnikało chrześcijaństwo i od południa, ze strony chrześcijańskiej już podówczas Abissynji, i od północy, ze strony również chrześcijańskiej Syrji i Mezopotamji. Już i pośród samych Arabów, którzy wówczas w swej większości byli jeszcze poganami, poczynił chrystjanizm na przełomie VI i VII wieku duże postępy. Wiemy z pewnością o całych szczepach arabskich na pograniczu Syrji i Mezopotamji, nawróconych na chrystjanizm, coprawda bardzo jeszcze u nich powierzchowny i chwiejny. Jeszcze dawniej powstało kilka biskupstw chrześcijańskich w Arabji wschodniej i południowej [1] (Bahrajn, Oman, Nedżran), które to obszary jednak żyły w pewnem odosobnieniu w stosunku do Arabji północnej i środkowej.

Jednym z czynników, które silnie zadziałały na wrażliwą duszę Mohammeda i popchnęły go na drogę rozmyślań religijnych, było zaznajomienie się, coprawda tylko powierzchowne,

---

[1] Por. E. Sachau, *Zur Ausbreitung des Christentums in Asien (Abhandlungen der Preuss. Akademie der Wissenschaften)*, Berlin 1919, str. 59 i 68/9.

z życiem anachoretów i mnichów chrześcijańskich, z którymi mógł się Mohammed spotykać zarówno w czasie swoich wędrówek kupieckich poza granice Arabji, jak i w obrębie swej właściwej ojczyzny. Charakterystyczna postać mnicha-ascety była bardzo dobrze znana w Arabji przed islamem; poematy staroarabskie często o niej wspominają. Widok ludzi oddanych wyłącznie służbie bożej i usilnej pracy nad wewnętrznem doskonaleniem musiał głęboko zapaść w duszę Mohammeda.

Mohammed prawdopodobnie sam żadnych ksiąg nie czytał, bo czytać nie umiał, ale zato tem chciwiej chłonął opowieści i nauki wyznawców religij objawionych, których napotykał na drodze życia. Z okruchów wierzeń chrześcijańskich i żydowskich, złączonych ze szczątkami dawnego arabskiego pogaństwa, powstał w jego umyśle zawiązek nowej religji. Pojęcia chrześcijańskie wpłynęły na koncepcję sądu ostatecznego, raju i piekła, tudzież na naukę o odpowiedzialności człowieka za popełnione czyny, co razem stanowi ośrodek pierwotnego islamu.

Początkowo oddawał się Mohammed złudzeniu, że głoszona przezeń religja nie różni się niczem od tej, którą wyznają chrześcijanie i żydzi. Dopiero gwałtowny opór, jaki wywołała jego nauka u jednych i drugich, przekonał go, że tak bynajmniej nie jest. Wówczas to dojrzała w jego umyśle nauka o dziejach objawienia, dokonywującego się etapami. W długim łańcuchu proroków on miał być ostatniem, najdoskonalszem ogniwem. Rozpoczyna zaś szereg po sobie następujących objawień Adam, pierwszy rodzic i zarazem pierwszy z proroków; ogniwa pośrednie stanowią Abraham, Mojżesz, Jezus i wielu innych, pomniejszej wagi. Wszyscy oni głosili tę samą naukę w coraz to doskonalszej formie. Wszyscy przepowiadali też przyjście jeszcze doskonalszego proroka. Mojżesz i Jezus zostawili ludziom księgi prawd objawionych, które żydzi i chrześcijanie sfałszowali. Wkońcu zesłał Bóg ludzkości ostatniego proroka, Mohammeda, aby potwierdził dawniejsze objawienia, uzupełnił je i oczyścił z błędów.

Zdajmy sobie sprawę z doniosłości następstw takiego poglądu na dzieje objawienia. Dla muzułmanina, który w to wszystko wierzy, jest chrystjanizm formą objawienia przedawnioną, niedoskonałą, prześciągniętą przez islam. To, co jest w chrześcijaństwie prawdziwe i nadal ważne, mieści się w całości w islamie, uzupełnione i udoskonalone, zaś chrześcijaństwo, jakie dziś gło-

szą jego wyznawcy, jest błędne, sfałszowane i przez islam wyraźnie zakazane. Muzułmanin nie inaczej osądza chrześcijanina, niż chrześcijanie wyznawców Starego Zakonu.

Widzieliśmy, że chrześcijaństwo stało u kolebki nowonarodzonego islamu. Zobaczymy niebawem, że myśl chrześcijańska dopomogła też islamowi w rozbudowie ubogiej lepianki, jaką była nauka Mohammedowa, spisana w Koranie, w imponujący gmach nauki o wierze i postępowaniu człowieka, jaki wzniosły następne pokolenia.

Zanim jednak przejdziemy do rozpatrywania dalszego rozwoju islamu, musimy zdać sobie sprawę z ustosunkowania się pierwotnego islamu do chrześcijaństwa, nie w teorji, lecz w praktyce. Stosunek świata muzułmańskiego do chrześcijan był naogół dobry. Było to następstwem szacunku, jaki miał Mohammed do osoby Jezusa Chrystusa. Jezus był dla niego wielkim prorokiem i cudotwórcą. Nieliczne cuda, o których opowiada Koran, jak przemawianie Dzieciątka Jezus w kolebce, ożywienie ptaszków, uleczenie ślepego od urodzenia i trędowatego, uzupełniła późniejsza tradycja mnóstwem szczegółów, zaczerpniętych zarówno z Ewangelij, jak z apokryficznych pism chrześcijańskich. Stąd dla muzułmanina jest Jezus prorokiem i cudotwórcą, co, bądź co bądź, musi wprowadzić pewną nutę, jeżeli nie sympatji, to przynajmniej pobłażliwości w stosunku do wyznawców nauki tego proroka.

Jakoż istotnie takie pobłażanie widzimy wyraźnie w stosunku do chrześcijan, zwłaszcza w dawniejszych okresach islamu. Już Koran każe chrześcijan — obok żydów — traktować wyjątkowo, łagodniej niż pogan. Chrześcijanie należą do t. zw. *'ahl al-kitāb* »posiadaczy pisma«, t. j. wyznawców religij objawionych, posiadających skodyfikowane zasady wiary i postępowania.[1] Chrześcijanin-cudzoziemiec był dla Mohammeda w zasadzie bliższy niż Arab-poganin. Według zasad muzułmańskich należy pogan zwalczać bezwzględnie, aż do zupełnego wytępienia lub całkowitego nawrócenia na islam. Natomiast chrześcijan należy coprawda również zwalczać, ale tylko dopóty, dopóki nie uznają nad sobą

[1] Względnie, ak tłumaczy D. Künstlinger, *»Kitāb« und »ahlu l-kitābi« im Qurān* (*Rocznik Orjentalistyczny* IV) Lwów 1928, str. 246, ludzi będących w posiadaniu kontraktu na piśmie, regulującego ich stosunek do Boga.

zwierzchności muzułmańskiej, a wtedy należy im zapewnić swobodę wyznania i wykonywania praktyk religijnych, a nawet otoczyć opieką państwa, za którą muszą jednak płacić stałą opłatę, pogłówne.

Te przepisy prawne nie były początkowo tylko martwą literą, czem stały się w wielu prowincjach w okresach późniejszych. Rządy zwycięskich Arabów, którzy w ciągu pierwszych stu lat od śmierci Mohammeda zawojowali świat od granic Indyj i Chin aż po Pireneje, cechuje w stosunku do ludności chrześcijańskiej w podbitych krajach początkowo wybitna tolerancja. Były to przeważnie obszary oddawna chrześcijańskie. Ludność ich posiadała własną, odwieczną organizację kościelną i świecką, własne prawodawstwo, administrację, systemy podatkowe i t. d. Arabowie pojęli szybko, że tych wszystkich urządzeń nie mogą naruszyć, jeżeli nie chcą stworzyć zupełnego chaosu. I to stanowiło właśnie ich wielki czyn kulturalny, że kultury, którą zastali, nie zniszczyli. Obdarzeni dużą inteligencją i zdolnością przyswajania sobie obcych zdobyczy cywilizacyjnych, zaczęli się sami wzorować na urządzeniach podbitej przez siebie ludności. Chrześcijan pozostawiono w posiadaniu ich własności nieruchomej i przeważnie zatwierdzono na zajmowanych poprzednio stanowiskach. Co więcej, jako ludzi wykształconych i doświadczonych w służbie publicznej powoływano ich jako sekretarzy i dyrektorów kancelaryj i urzędów stworzonych przez Arabów. Tylko najwyższe stanowiska administracyjne rezerwowano dla zdobywców, niższe zaś obsadzano chrześcijanami, nie wymagając od nich bynajmniej nawrócenia na islam. Nawet jeszcze w czasach wojen krzyżowych, kiedy roznamiętnienie religijne doszło do najwyższego napięcia, spotykamy chrześcijan na wysokich stanowiskach, co wywołuje oburzenie pisarzów muzułmańskich owej epoki, występujących w swych dziełach razporaz przeciw takiej szkodliwej ich zdaniem pobłażliwości. Otóż trudno sobie wyobrazić, by codzienna styczność z tymi chrześcijanami nie została bez wpływu na ich otoczenie muzułmańskie. Wyznawcy obu religij poznawali się wzajemnie, dowiadywali się o swoich wierzeniach, obserwowali swoje zwyczaje, przyczem chrześcijanie, jako kulturalnie wyżej stojący, musieli niejednego nauczyć swych muzułmańskich współobywateli.

Jeżeli chrześcijanie, którzy trwali wiernie przy swej religji, mieli pewien wpływ na życie umysłowe społeczeństwa muzułmańskiego, to bez porównania większy wpływ musieli wywierać chrześcijanie-renegaci, których powstawały całe zastępy. Ci, mimo przyjęcia islamu, nie przestawali być oczywiście sobą, myśleć dawnemi kategorjami, urobionemi przez kulturę chrześcijańską, pojmować świat i życie pod kątem widzenia, który wpojono w nich od dzieciństwa. Tento właściwy sobie sposób myślenia, swoje zainteresowania, swoje zagadnienia religijne, przenosili oni mimowoli na grunt islamu, naginając go nieświadomie do swoich dawnych nawyknień myśleniowych. Oportunizm życiowy z jednej, a nacisk ekonomiczny i polityczny z drugiej strony, skłaniały coraz liczniejsze rzesze chrześcijan do przyjmowania nowej religji. Jeżeli zważymy, że ci świeżo na islam nawróceni chrześcijanie stanowili żywioł kulturalnie wyżej stojący od Arabów, umysłowo lepiej wyrobiony, nawykły do spekulacji religijnej i filozoficznej, zrozumiemy, że islam musiał pod ich wpływem coraz mocniej nasiąkać pojęciami, przeniesionemi z chrześcijaństwa.

A to masowe przechodzenie chrześcijan na islam przypada właśnie na okres najszybszego rozrostu samego islamu. Jeżeli porównamy skromne początki islamu, które powstały w głowie Mohammeda i zostały spisane w Koranie, z olbrzymiemi rozmiarami późniejszego systemu, który swemi przepisami objął całokształt życia jednostki ludzkiej, rodziny, społeczeństwa i państwa muzułmańskiego, pojmiemy, jak potężne warstwy późniejszych naleciałości musiały się osadzić na pierwotnem podłożu, ile obcych pierwiastków musiał islam wchłonąć w swój organizm, aby dorość do tych zadań, jakie stanęły przed nim z chwilą, kiedy Arabowie, owi nawpółcywilizowani koczownicy, stali się panami połowy świata. Rozbudowa islamu dokonała się przez włączenie weń całej spuścizny kultur orjentalno-hellenistycznych. Spuściznę tę zaś otrzymał islam przeważnie z rąk chrześcijańskich.[1]

Dzięki takiemu procesowi rozwojowemu nosi na sobie świat islamu, pomimo tylu różnic w szczegółach, piętno tego samego

[1] Toteż słusznie stwierdzają Th. Nöldeke — Fr. Schwally, *Geschichte des Qorans*, II (Lipsk 1919), 209. że islam należy właściwie do historji Kościoła *(...den Theologen ist es noch nicht genügend zum Bewusstsein gekommen, dass der Islam zur Kirchengeschichte gehört)*.

w zasadzie ducha co świat zachodni, chrześcijański. Z całą wyrazistością występuje to w średniowieczu, zanim w początkach Odrodzenia nie weszły w grę nowe czynniki, które doprowadziły ostatecznie do wykształcenia nowożytnych form życia Zachodu i pogłębiły tem samem różnice kulturalne między światem wschodnim, muzułmańskim, a zachodnim, chrześcijańskim.

Przyjrzyjmy się zbliższa podobieństwu, łączącemu pierwotnie oba te światy!

3.

Analogje między islamem a chrześcijaństwem.

Jak na Zachodzie, tak i na Wschodzie, przenika religja w średniowieczu wszystkie dziedziny życia, tak jednostkowego, jak zbiorowego. Religja zabarwia cały pogląd na życie i jego cel. Dla człowieka średniowiecza nie przedstawia świat doczesny sam dla siebie żadnej wartości, ma on sens i znaczenie tylko jako przygotowanie do życia wiecznego, jako sposobność do zaskarbienia sobie zasług na życie w zaświatach. Cała tęsknota człowieka średniowiecznego — tak na Zachodzie, jak na Wschodzie — zwraca się, może nie zawsze w praktyce, ale tembardziej w teorji, do życia przyszłego, do wieczności. Świat doczesny jest dla niego padołem płaczu, marną ułudą, sidłami zastawionemi przez szatana na duszę grzesznika, któryby się dał skusić jego ponętom.

Z tego pesymistycznego poglądu na świat rodzą się objawy ascezy, tak charakterystyczne zarówno dla średniowiecza muzułmańskiego, jak chrześcijańskiego.

Skoro w porównaniu z wiecznością życie doczesne jest tylko krótką chwilą, byłoby nierozsądkiem wytężać siły w celu wygodnego urządzenia sobie doczesnej siedziby. Skrajna prostota w życiu prywatnem, a przepych w urządzeniu świątyni, w służbie bożej, w liturgji, cechuje zarówno świat islamu jak chrześcijaństwo

Z pragnienia zaskarbienia sobie zasług na życie wieczne płynie w świecie muzułmańskim głęboka troska o ubogich, upośledzonych przez los, chorych i słabych, która stwarza instytucje dobroczynne i dziś jeszcze wzbudzające podziw, chociaż żyjemy podobno w epoce szeroko zakrojonej opieki społecznej. Fundacje religijne o najrozmaitszych celach pobożnych pokrywają gęstą

siecią cały świat islamu i dochodzą miejscami nawet do przerostu, hamującego normalny rozwój ekonomiczny, przez co wywołują reakcję. W rozlicznych instytucjach opieki społecznej znajdują oparcie wędrowni mnisi, pielgrzymi do miejsc świętych, uczeni, którzy w poszukiwaniu wiedzy przebiegają ogromne obszary świata muzułmańskiego, pewni, że wszędzie znajdą przytułek na noc, bezpłatną kuchnię fundacyjną, bibljotekę publiczną i inne formy pomocy. Ta wędrowność, nie obca zresztą i średniowieczu zachodniemu, stanowi jeden z wielkich uroków życia w średniowieczu muzułmańskiem.

Islam, podobnie jak chrześcijaństwo, potępiał bogacenie się bez pracy, kosztem drugich. Potępiał zatem wszelkie spekulacje pieniężne, uważając nawet branie odsetek od pożyczonych kapitałów za ciężką zbrodnię. Niechętnem okiem patrzał także na zyski z handlu. Zato wysoko cenił rzemiosło. Był to pogląd najzupełniej sprzeczny z pierwotnemi pojęciami Arabów, którzy gardzili wszelką pracą ręczną, a już najbardziej rzemiosłem. Poszanowanie rzemiosła przyszło tedy do Arabów z zewnątrz, jak to dziś wiemy dowodnie, właśnie z chrześcijaństwa. Szacunek dla pracy ręcznej był u chrześcijan ugruntowany już w najstarszej tradycji: wszak apostołowie utrzymywali się z pracy własnych rąk.

Rzemieślnicy organizowali się w świecie islamu w cechy, podobnie jak na Zachodzie chrześcijańskim. Każdy cech miał swego patrona, którym był zwykle któryś z proroków. Miały też cechy swoje tradycyjne obrzędy o charakterze religijnym, jak np. wyzwoliny czeladnika, nadanie mistrzostwa i t. p. Stały one zawsze bardzo blisko kół mistycznych. Zakonnicy muzułmańscy, t. zw. derwisze, rekrutowali się przeważnie ze sfer rzemieślniczych.[1]

Nadzwyczaj charakterystyczną formą życia na Wschodzie muzułmańskim było rycerstwo. Tkwiło ono swemi korzeniami w rycerskich tradycjach beduinów arabskich, zostało jednak później przepojone ideologją religijną. Z dawnego *fāris*'a, rycerza-beduina, trawiącego życie na nieustannych walkach i roman-

[1] Nie posiadamy jeszcze wszechstronnego opracowania organizacyj rzemieślniczych na Wschodzie muzułmańskim. W ostatnich latach zebrano jednak już sporo materjałów, tak archiwalnych, jak i opartych na obserwacji życia współczesnego. Por. między innemi wielką ankietę *Enquête sur les corporations musulmanes d'artisans et de commerçants au Maroc*, ogłoszoną w LVIII tomie *Revue du Monde Musulman* za r. 1924.

tycznych przygodach, wyrobił się typ *ġāzī*'ego, rycerza walczącego za wiarę. Islam był religją wojującą i nakładał na każdego wyznawcę płci męskiej obowiązek walki z niewiernymi. Wedle nauki uczonych teologów powinien był kalif, będący głową wiernych, wysyłać przynajmniej raz w roku wyprawy wojenne celem rozszerzenia obszaru islamu. Śmierć na polu walki w wojnie z niewiernymi stała się ideałem wierzącego muzułmanina. Wśród twardych walk, które nie ustawały ani na chwilę na kresach obszaru muzułmańskiego, ustalił się kodeks honorowy rycerski, pewne formy organizacyjne i zwyczaje, które mogły oddziałać na wykształcenie się podobnych zjawisk w świecie chrześcijańskim, ile że Wschód zdaje się wyprzedzać pod tym względem Europę. Na analogję zachodzącą między rycerstwem muzułmańskiem a chrześcijańskiem zwrócono bardzo wczas uwagę,[1] jednakowoż ani chronologja zjawisk nie została jeszcze dotychczas ustalona, ani nawet nie posiadamy systematycznego opracowania całokształtu instytucyj rycerskich na Wschodzie.[2]

Islam nie zna w zasadzie instytucji kapłana, a co za tem idzie ani kleru ani hierarchji kościelnej. Pierwotnie mógł każdy muzułmanin przewodniczyć w zbiorowej modlitwie gminy, do której należał, lub przemawiać publicznie z kazalnicy ku zbudowaniu współwyznawców. Z biegiem czasu jednak czynności te zaczęły nabierać ustalonych form i komplikować się, tak że do należytego ich wykonywania trzeba było wiedzy i umiejętności praktycznych. W związku z tem zaczęły się wyodrębniać grupy osób wykonywujących funkcje kościelne zawodowo. W wyższym jeszcze stopniu wymagało sądownictwo religijne ludzi obeznanych dokładnie z zasadami prawa kanonicznego i z praktyką sądową. Z tychto przyczyn powstały zawody *imamów* (celebrujących modlitwy w meczecie), *chatibów* (kaznodziejów), *kadich* (sędziów), *muftich* (znawców prawa kanonicznego, upoważnionych do wy-

---

[1] Por. J. v. Hammer-Purgstall, *Sur la chevalerie des Arabes antérieure à celle de l'Europe, sur l'influence de la première sur la seconde*, w *Journal Asiatique*, IV série, 13. tom z r. 1849.

[2] Syntetyczne ujęcie badań nad pewnemi organizacjami rycerskiemi w świecie islamu daje ostatnio Fr. Taeschner, *Die islamischen Futuwwabünde. Das Problem ihrer Entstehung und die Grundlinien ihrer Geschichte, Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* LXXXVII, 1933, 6—49.

rokowania w sprawach wątpliwych) i innych uczonych w piśmie, którzy stanowią pewną analogję z klerem chrześcijańskim.

Reakcją przeciw zbyt formalistycznemu pojmowaniu obowiązków religijnych przez islam ortodoksyjny był mistycyzm. Pierwsi jego zwolennicy wyszli z kół ascetycznych. Asceza i mistycyzm stworzyły na Wschodzie muzułmańskim instytucje *derwiszów* czyli *fakirów*, ludzi oddanych wyłącznie służbie bożej, pojętej mistycznie. *Derwisz* i *fakir* są synonimami; oba te wyrazy, pierwszy perskiego *(derwīsz)*, drugi arabskiego *(faqīr)* pochodzenia, znaczą poprostu »ubogi« i wskazują, że u podstawy życia tych mistyków leży asceza z jej głównym i nieodłącznym warunkiem, ubóstwem. Derwisze, którzy zrazu uprawiali swoje praktyki ascetyczno-mistyczne indywidualnie, niby anachoreci chrześcijańscy, zaczęli się później skupiać w związki, nie pozbawione analogji z zakonami chrześcijańskiemi. Twórcami reguł mistyczno-zakonnych byli derwisze, którzy dzięki swej wybitnej indywidualności zdołali skupić dokoła siebie większą grupę oddanych uczniów. Założyciel zgromadzenia wypracowywał dla swoich zwolenników przepisy życia i postępowania, których oni ściśle przestrzegali za życia mistrza i po jego śmierci. Niektórzy derwisze mieszkali w klasztorach, oddając się w ich ciszy, zdala od zgiełku świata, swym ascetyczno-mistycznym praktykom, polegającym na noszeniu zgrzebnych sukni, postach, czuwaniu nocnem, długich modlitwach, medytacji, okresach osamotnienia, różnych umartwieniach cielesnych i t. p. Ośrodkiem każdej reguły był t. zw. *dikr* (dosł. »wspominki«), rodzaj nabożeństwa mistycznego, z ściśle określonemi obrzędami, które miały za zadanie wprowadzenie uczestników w stan ekstazy, najwyższy cel każdego mistyka. Różne były metody i środki, służące do osiągnięcia stanu ekstatycznego, i temi to metodami, prócz innych, już nie tak ważnych szczegółów, różniły się reguły derwiszów między sobą. W uniesieniu ekstatycznem osiągał mistyk poczucie doskonałego zjednoczenia z Bogiem.

I tu więc mamy, jakkolwiek nie zupełną, to przecież bardzo uderzającą analogję pomiędzy światem muzułmańskim a chrześcijańskim. Nastroje mistyczne nie przedstawiają dla muzułmanina pociągającego uroku nowości; zna on je bardzo dobrze z własnej religji, z islamu.

Ale nawet i system dogmatyczny islamu zdradza wyraźne analogje z chrześcijańskim. Zaznaczyłem już poprzednio, że nawróceni na islam chrześcijanie przenosili na grunt islamu te same zagadnienia, które zaprzątały ich umysły przed zmianą wiary. Pośród nich naczelne miejsce zajmowały zagadnienia wolności woli, przymiotów boskich i stosunku Słowa Bożego do istoty boskiej. Te same zagadnienia wysuwają się później na czoło spekulacyj teologicznych w islamie, a kompetentni badacze stwierdzają, że są one tylko echem spekulacyj chrześcijańskich.

Skłonność ku wierze w przeznaczenie zdaje się leżeć na dnie duszy człowieka Wschodu. Toteż od samego początku islamu szerokie warstwy ludowe skłaniały się do pojmowania Boga jako absolutnego władcy, którego nieograniczona wola jest źródłem pojęć dobra i zła i której wola ludzka jest nieodwołalnie we wszystkiem podporządkowana. Przeciwko takim poglądom wystąpiła pewna grupa myślicieli, pochodzących z Damaszku, a kontynuujących, jak wykazał Alfred Kremer,[1] spekulacje pewnych sfer chrześcijańskich na ten sam temat. Grupa ta, zwana *kadarytami* od tego, że zaprzeczała istnienia predestynacji, zwanej po arabsku *qadar*, twierdziła, że człowiek sam »stwarza« swe uczynki i przeto jest jedyną i wyłączną przyczyną swego zbawienia lub potępienia.

Naukę tych sekciarzy podjęła inna grupa teoretyków, która ponadto twierdziła, że prawo moralne jest ponad Bogiem, że nie jest coś dobrem, bo Bóg tego chce, lecz że Bóg musi chcieć tego, co jest dobrem. Zaś najwyższem kryterjum dobra i zla była dla nich nie objawiona wola boża, lecz rozum ludzki. Racjonalistów tych zwano *mutazylitami*, po arabsku *mu'tazil*. Ortodoksja muzułmańska potępiła zarówno naukę *kadarytów* jak *mutazylitów*, rozwiązując zagadnienie wolnej woli w sposób sofistyczny, a mianowicie twierdząc, że wola ludzka jest od woli bożej coprawda zależną, ale człowiek ma mimo to możność wewnętrznego przyzwolenia lub oporu, mniejsza o to, czy ze skutkiem, czy też bez skutku.

Drugiem zagadnieniem, które roznamiętniało teologów muzułmańskich, była sprawa przymiotów boskich. I ten spór

---

[1] *Culturgeschichtliche Streifzüge auf dem Gebiete des Islams*, Lipsk 1873, str. 7 i nast.

był tylko echem dysput chrześcijańskich na ten sam temat. Dopieroco wspomniani racjonaliści, *mutazylici*, twierdzili, że w Bogu niema żadnych przymiotów, jakkolwiekbyśmy je pojmowali, czy jako wieczne, czy czasowe, czy złączone z istotą boską, czy oddzielne, i że wszelkie przypisywanie Bogu przymiotów, jak to czyniła ortodoksja, jest skutkiem i objawem myślenia antropomorficznego. Przeciwko takiemu pojmowaniu Bóstwa zwróciła się z całą namiętnością ortodoksja, zarzucając mu, że stanowi pozbawienie pojęcia Boga wszelkiej treści. Ze swej strony starała się ortodoksja usunąć trudności pojęciowe, ucząc, że w Bogu są, coprawda, przymioty, jednakowoż nie różniące się od jego istoty.

Trzeci wreszcie spór z zakresu dogmatyki islamu, który przez długi czas zaprzątał umysły, a w swej istocie był tylko echem sporów chrześcijańskich o *logos*, dotyczył pytania, czy Koran, jako objawienie, powstał w czasie, drogą poszczególnych aktów twórczych woli boskiej, czy też jest on odwieczny, niestworzony, współistotny z Bogiem. Spór ten w dziwny sposób zainteresował jaknajszersze warstwy i nabrał, wskutek wmieszania się weń czynników państwowych, charakteru politycznego. Nauce racjonalistów o stworzeniu Koranu w czasie, przeciwstawiła ortodoksja dogmat o odwieczności Koranu.

Widzimy tedy, że nawet w konstrukcję dogmatyczną islamu sięgają głęboko wpływy chrześcijańskie. Podobieństwo zewnętrzne między spekulacją religijną na Wschodzie i Zachodzie potęguje jeszcze i ta okoliczność, że teologowie muzułmańscy, zaznajomiwszy się wcześnie z filozofją grecką, przyswoili sobie dialektykę, którą się w swoich sporach posługują nie gorzej niż teologowie chrześcijańscy.

Daleko żywiej niż zagadnieniami czysto dogmatycznemi interesowano się na Wschodzie muzułmańskim teorjami prawnopaństwowemi. One to, a nie różnice ściśle dogmatyczne, dały powód do rozbicia jedności muzułmańskiej na sekty, pociągając za sobą ważne następstwa polityczne. Różnice dogmatyczne powstawały zazwyczaj dopiero jako ich następstwa. Ideałem ortodoksyjnych teoretyków muzułmańskich było p a ń s t w o t e o k r a t y c z n e, któreby stawiało sobie za główny cel doprowadzenie obywateli do szczęśliwości wiecznej przez ułatwienie im spełniania obowiązków religijnych w życiu doczesnem, a więc państwo podporządkowane w zupełności celom religijnym. W państwie

takiem miałby być Allah najwyższym autorytetem, a wola jego, wyrażona w objawieniu, jedynem prawem. Stróżem tego prawa miał być *imām*, zwany inaczej kalifem, stojący na czele wielkiej gminy wiernych.

Co do tego, kto miałby być tym imamem, nie było już jednomyślności, i tu leży właśnie punkt węzłowy, od którego rozchodzą się drogi różnych odłamów islamu. Stają naprzeciw siebie dwie zasadniczo różne koncepcje: obieralności i dziedziczności. Islam sunnicki, któremu hołduje większość świata muzułmańskiego, oświadcza się teoretycznie za wyborem kalifa, odłam zaś szyicki, reprezentowany dziś głównie przez Persję, uznaje jedynie zasadę dziedziczności w rodzie proroka. Dla sunnitów jest kalif tylko człowiekiem, powołanym przez wybór do rządzenia gminą wiernych, dla szyitów jest on istotą obdarzoną cząstką wiedzy nadprzyrodzonej, nieomylnym tłumaczem zasad wiary, kontynuatorem działalności proroczej Mohammeda.

Przeciwieństwem władzy legalnej, posiadającej sankcję religijną, jest władza z uzurpacji, *mulk*, pozbawiona takiej sankcji. Kalifat jednoczył w sobie pierwotnie władzę świecką i religijną. Kiedy później weszły w grę nowe czynniki polityczne, które ograniczyły władzę świecką kalifa, temu ostatniemu pozostał jeszcze duży autorytet religijny. Każdy uzurpator zabiegał o uznanie kalifa, aby nadać swej władzy pozory legalności. Tak więc kalif, pozbawiony władzy materjalnej, sięgał swym autorytetem moralnym daleko poza granice swej siedziby bagdadzkiej. Trudno nie dopatrzyć się tu, oczywiście *mutatis mutandis*, pewnej analogji z papiestwem, jakkolwiek różnice są tu bardzo głębokie, wynikające już choćby z tego, że islam nie posiada ani organizacji kościelnej, ani instytucji kapłaństwa we właściwem znaczeniu. Podobieństwo zaś zdaje się wypływać w tym wypadku nie tyle z bezpośrednich wpływów, ile raczej z analogicznego rozwoju instytucyj wynikłych z pokrewnych przesłanek.

4.

Islam wobec religij pierwotnych. Widoki na przyszłość.

Dlatego tak długo, może zadługo nawet, zatrzymałem się nad wykazaniem podobieństw, łączących świat wschodni z zachodnim, podobieństw, które, jak widzieliśmy, mają w wielu

wypadkach źródło w bezpośrednim wpływie myśli chrześcijańskiej na powstanie i rozwój islamu, ponieważ, zdaniem mojem, tu właśnie leży klucz do rozwiązania interesującego nas pytania, skąd się bierze owa oporność islamu wobec pracy misyjnej chrześcijańskiej. Islam zbyt wcześnie i zbyt blisko otarł się o chrześcijaństwo i zbyt długo żył w jego atmosferze, aby u jego wyznawców można było liczyć na urok, jaki wywiera myśl chrześcijańska przy pierwszem poznaniu. Stare doświadczenie psychologiczne uczy, że to, z czem oswoiliśmy się od dzieciństwa, o ile od samego początku nie związało się z naszą duszą silnym węzłem uczuciowym, najzupełniej powszednieje i nie jest w stanie wzbudzić żadnego zainteresowania. Muzułmaninowi nie są obce zasady chrześcijańskie, chociaż, trzeba przyznać, w bardzo ogólnikowych i nieraz mocno spaczonych zarysach. Zyskuje on wiadomości o nich w dzieciństwie, poznając zasady swej własnej wiary, a równocześnie przejmuje gotowy sąd o niższości chrześcijaństwa i o zastąpieniu go przez daleko doskonalszą religję, to jest właśnie islam. Wiemy zaś, że niechęć wszczepiona w dzieciństwie nie da się prawie wykorzenić. Dla muzułmanina chrześcijaństwo jest tem, czem dla chrześcijanina mozaizm: religją przebrzmiałą, która odegrała już dawno swą rolę dziejową, polegającą na przygotowaniu ludzkości na przyjęcie wyższej i ostatecznej formy objawienia, a po spełnieniu tego zadania straciła raz na zawsze wszelkie znaczenie. Przyjęcie chrześcijaństwa byłoby dla muzułmanina cofnięciem się wstecz, odwrotem od tego, co doskonalsze i rozwojowo wyższe, ku temu, co dawno prześcignięte i przesądzone. Walka z takiem stanowiskiem, przy nastawieniu psychicznem zgóry niechętnem, jest istotnie bardzo trudna i nie rokuje pomyślnych wyników.

Pozostaje nam jeszcze zastanowić się krótko nad pytaniem, dlaczego propaganda islamu jest tak groźną konkurentką pracy misyjnej wśród ludów cywilizacyjnie nisko stojących. Otóż przyczyną jest przedewszystkiem to, że sam islam przedstawia formę religji prostszą i pierwotniejszą niż chrystjanizm, tak że przyjęcie go jest dla umysłu prymitywnego mniejszym przeskokiem, niż przyjęcie chrześcijaństwa.

Obowiązki, jakie nakłada islam na swoich wyznawców, są nadzwyczaj proste, ściśle określone i raczej natury zewnętrznej, formalnej, niż wewnętrznej. Wyznanie wiary, stanowiące obowią-

zek naczelny, jest tak proste, że prostszem być nie może. Muzułmanin stwierdza, że oprócz Allaha niema innego boga i że Mohammed jest prorokiem Allaha. Nad niczem innem nie potrzebuje sobie łamać głowy. Pozatem ma on jeszcze do spełnienia teoretycznie cztery obowiązki (modlitwa pięć razy na dzień, jałmużna, post raz do roku, w ciągu dni miesiąca *ramaḍān*, w tureckiej wymowie *ramazan*, i pielgrzymka do Mekki raz w życiu), ale które w praktyce sprowadzają się do dwóch: modlitwy i postu. Oprócz tych żądań zasadniczych, zobowiązuje islam jeszcze swych wyznawców do przestrzegania pewnych przepisów rytualnej czystości, do odprawiania pewnych obrzędów, święcenia pewnych świąt, co wszystko razem ma charakter zewnętrzny, rytualistyczny, a bynajmniej nie wymaga pracy wewnętrznej, wsłuchiwania się w głos swego sumienia, zasadniczej zmiany całej postawy moralnej.[1]

Ascetyczne prądy w islamie nie sięgały nigdy w zakres stosunków płciowych, gdzie o postawę ascetyczną może najtrudniej. Ponieważ w tej dziedzinie islam nie stawia tamy popędowi, poprzestając na nieznacznem regulowaniu go, i ponieważ pozwala na wielożeństwo, nie napotyka u ludów pierwotnych na taki opór jak chrześcijaństwo ze swoją surową monogamją. Uznając w zasadzie niewolnictwo, regulowane drobiazgowemi przepisami prawa o niewolnikach, nie zmusza islam ludów, u których instytucja niewolnictwa istnieje, do przebudowy ich struktury społecznej.

A pozatem musimy jeszcze na jeden fakt zwrócić uwagę: religje, jak kultury, rozwijają się na jednem podłożu lepiej, na drugiem gorzej. Islam naprzykład ma zasięg dosyć ograniczony, ale zato w obrębie właściwego sobie obszaru zdaje się być lepiej do podłoża przystosowany niż którakolwiek inna religja. Europa nigdy nie była ani nie jest terenem podatnym dla islamu. Ilekroć islam zapędzał się tu w okresie swych podbojów, zawsze cofał się po pewnym czasie, nie mogąc oprzeć się niekorzystnym dla siebie warunkom. Tak było niegdyś w Hiszpanji, tak na Sycylji, tak wreszcie na Bałkanach, gdzie islam ostał się jeszcze najdłużej, ale gdzie stan jego posiadania kurczy się z dnia na dzień.

[1] Jest faktem godnym szczególnego podkreślenia, że obrzezanie, które w prawie muzułmańskiem odgrywa drugorzędną rolę, urasta w świadomości ludów pierwotnych, nawróconych na islam, do rzędu kardynalnych warunków przynależności do tej religji.

Natomiast Azja, zwłaszcza jej części cieplejsze na zachodzie i południu, zdają się mieć warunki nadzwyczaj sprzyjające rozwojowi islamu. To samo musi być i w Afryce, w którą religja Mohammeda wnika coraz głębiej.

Kiedy już zdaliśmy sobie sprawę z najważniejszych przyczyn opornego stanowiska islamu wobec pracy misyjnej chrześcijańskiej i niebezpieczeństwa, jakie dla tejże pracy wynikają z konkurencji islamu, należałoby skolei poruszyć pytanie, czy i jakie istnieją środki, któremiby można najskuteczniej ten opór zwalczać, a działanie konkurencyjne neutralizować. Na to pytanie natury praktycznej mogliby jednak udzielić kompetentnej odpowiedzi jedynie sami misjonarze, obeznani z pracą misyjną na obszarach bądźto czysto muzułmańskich, bądź podległych wpływom islamu. W zakres nauki o islamie pytanie to bynajmniej nie wchodzi.

Tem mniej możnaby wymagać od nauki stawiania horoskopów na przyszłość. Skoro mowa o przyszłości, można snuć tylko mniej lub więcej fantastyczne przypuszczenia. Na jedno z takich przypuszczeń pozwolę sobie zwrócić uwagę. Musimy jednak najpierw ogarnąć jednem spojrzeniem obraz, jaki w obecnej chwili przedstawia świat islamu na całym swoim obszarze. Widzimy, że islam przeżywa obecnie ciężkie przesilenie, tak groźne, jakiego jeszcze nigdy w ciągu swych dziejów nie zaznał. Wszystkie dotychczasowe wstrząśnienia w jego łonie pochodziły z dążności do pogłębienia życia religijnego u jego wyznawców. Obecnie wstrząśnienie ma zupełnie inny charakter i grozi całkowitem wyschnięciem łożyska, którem do niedawna jeszcze płynął rwący prąd życia religijnego.

Oto całym Wschodem muzułmańskim wstrząsnął potężnie dreszcz rodzącej się świadomości narodowej. Następuje przegrupowanie sił na zupełnie nowych zasadach. Z dniem każdym rosnący w siły nacjonalizm zwraca się z krytyką przeciw uniwersalistycznemu i ponad narodowościami stojącemu islamowi, w którym widzi główną tamę przeciwko swoim wybujałościom. Trzeba jednak dodać, że ten stosunek kształtuje się odmiennie wśród społeczeństwa arabskiego, dla którego islam jest religją narodową i doskonałym środkiem nacjonalistycznej ekspansji, a odmiennie wśród ludów irańskich i tureckich, którym religja Mohammeda została swego czasu siłą narzucona i u których przerwała ona

nić tradycji ojczystej. Zwłaszcza w dzisiejszej republice Tureckiej zaznacza się jaskrawo antagonizm między nastawieniem narodowem a religijnem. Na czele ruchu narodowego stają tam przeważnie osobistości wszelkiej religji niechętne i od dłuższego czasu wre praca nad podkopaniem autorytetu islamu u szerokich mas jego wyznawców.

Jaki będzie dalszy przebieg tego procesu, dziś trudno przewidzieć. Prawdopodobnie ulegnie Wschód dalszemu zróżnicowaniu pod względem stosunku do islamu, przez co kraje o języku arabskim jeszcze silniej niż obecnie odetną się od reszty świata muzułmańskiego. Jeżeli na obszarach najbardziej wybujałego nacjonalizmu islam nie zdoła się szybko przeobrazić i znaleźć drogi do serc obojętnych dlań lub zgoła wrogich wielbicieli europeizacji, grozi mu całkowita zagłada. Potęga, której nie zdołała naruszyć żadna obca propaganda, może znaleźć śmierć z rąk swoich własnych wyznawców. A wówczas chrześcijańska praca misyjna na Wschodzie znalazłaby się wobec zupełnie nowych zadań i zgoła odmiennych warunków.

IV.

Próba charakterystyki twórczości arabskiej.

1.

Charakterystyka Semitów E. Renana.

W roku 1855 ukazała się pierwsza gramatyka porównawcza języków semickich Ernesta Renana.[1] Poprzedzał ją wstęp, zawierający głośną w nauce charakterystykę Semitów i języków semickich. Renan dał w niej wyraz uczuciu obcości, jakie ogarnia człowieka, wychowanego w kulturze europejskiej, przy pierwszem, bliskiem zetknięciu się z twórczością semicką. Jest to uczucie, jakie wywołuje w nas ubóstwo kształtów i monotonja barw, uczucie podobne do tego, jakiego doznaje mieszkaniec okolic obfitujących w łąki i lasy, kiedy po raz pierwszy znajdzie się wśród stepowo-pustynnego krajobrazu Wschodu.

Pod wpływem tego uczucia ocena wypadła nader ujemnie. Renan odmawia Semitom wielkiej twórczej myśli, zdolności tworzenia dzieł na szeroką zakrojonych miarę, o złożonej budowie wewnętrznej, wymagających naprzód powziętego, w szczegółach przemyślanego, jasnego planu. Przyznaje im natomiast »odczucie jedności«, *sentiment de l'unité*, które miało sprawić, że wśród nich, a nigdzie indziej, powstała koncepcja jedynego Boga w najczystszej postaci. Jego charakterystyka Semitów streszcza się najpełniej w zdaniu: *»Ainsi la race sémitique se reconnaît presque uniquement à des caractères négatifs: elle n'a ni mythologie, ni épopée, ni science, ni philosophie, ni fiction, ni arts plastiques, ni vie civile; en tout, absence de complexité, de nuances, sentiment exclusif de l'unité«*.[2]

Ocena Renana wywołała protesty przedewszystkiem ze strony tych uczonych, którzy z racji swego pochodzenia sami poczuwali się do przynależności semickiej, przez co dyskusja

---

[1] *Histoire générale et système comparé des langues sémitiques.*

[2] Str. 16 w wydaniu piątem z roku 1878.

weszła częściowo na niepożądane tory.[1] Głośną była zwłaszcza odpowiedź petersburskiego profesora D. Chwolsona p. t. *Die semitischen Völker, Versuch einer Charakteristik*, wygłoszona na publicznem posiedzeniu w rocznicę założenia uniwersytetu petersburskiego w r. 1871, a w rok później ogłoszona drukiem w Niemczech.[2] Charakterystyka to ciekawa i naogół dość objektywna, pomimo wyraźnie apologetycznej nuty, tudzież stałego, a niesłusznego upatrywania w Żydach europejskich — tak bardzo zmienionych przez wieki bytowania w odrębnych warunkach — przedstawicieli ducha semickiego.

Krańcowości w sądach obu badaczy usiłował złagodzić i pogodzić z właściwem sobie poczuciem sprawiedliwości i umiaru wielki orjentalista niemiecki Teodor Nöldeke w rozprawie *Zur Charakteristik der Semiten*, umieszczonej na czele swych *Szkiców orjentalnych*[3].

Dziś spór ten przycichł w nauce, jakkolwiek odżywa jeszcze często na innych polach, coprawda mało przyczyniając się do rozświetlenia istoty problemu. Dziś też możemy daleko spokojniej ocenić istotną wartość charakterystyki Semitów Renana.

Nie powinniśmy jej oczywiście oceniać ze stanowiska dzisiejszego stanu wiedzy, boć od jej powstania dzielą nas zgórą trzy ćwierci wieku, brzemienne najdonioślejszemi odkryciami archeologicznemi i wynikami natężonej pracy we wszystkich działach semitystyki. Czemże była wówczas asyrjologja w porównaniu z obecną dobą! Ile bezcennych zabytków epigrafiki semickiej wyszło tymczasem najaw! Jakże głęboko zmienił się nasz pogląd na stosunki kulturalne Azji przedniej! O ileż głębiej wniknięto w istotę religji semickiej!

A jednak, mimo to, w ujęciu Renana są pewne zasadnicze rysy, które się ostały wobec postępu wiedzy, a które właśnie przezto możemy uważać za trwały dorobek. Składają one najlepsze świadectwo genjalności badacza, któremu intuicja zastępywała wielekroć materjał faktyczny, tak wówczas jeszcze skąpy,

[1] Pod wpływem głosów krytyki zmienił Renan nieco swe pierwotne zapatrywania i dał im wyraz w osobnej pracy p. t. *Nouvelles considérations sur le caractère général des peuples sémitiques, et en particulier sur leur tendance au monothéisme.*

[2] Berlin, F. Duncker, 1872.

[3] *Orientalische Skizzen*, Berlin 1892. Ustęp zawierający charakterystykę Semitów ukazał się najpierw w r. 1872 w piśmie *Im neuen Reich* II, str. 881 i nast.

a przedziwny zmysł syntetyczny scalał okruchy w żywą, organiczną całość.

Ale są i pewne zarzuty, których nie możemy oszczędzić francuskiemu badaczowi, nawet jeżeli będziemy oceniać jego charakterystykę Semitów ściśle ze stanowiska ówczesnej wiedzy.

Przedewszystkiem musimy mu wytknąć duży subjektywizm, przejawiający się w zbyt pochopnem wartościowaniu stwierdzanych faktów. Brak w twórczości semickiej pewnych nut, budzących bezpośredni oddźwięk w duszy »indoeuropejczyka«, nie jest jeszcze dostatecznym powodem do ujemnej oceny w znaczeniu objektywnem. Czyż niema w niej zato innych nut, na które znów nasze ucho pozostaje niewrażliwe? Toteż trudno byłoby się dziwić, gdyby badacz wyrosły z podłoża semickiego nie mógł zgoła zrozumieć motywów ujemnego sądu Renana i ocenił go z głębokiem przeświadczeniem jako niesprawiedliwy.

Dalej nie można się oprzeć wrażeniu, że Renan wplątał się nieświadomie w błędne koło. Mając nakreślić charakterystykę Semitów, stanął wobec pytania: które ludy są semickie? — i odpowiedział na nie zbyt pośpiesznie: te, których kultura zdradza cechy semickie. Oto główny powód, dla którego odmówił semickości Fenicjanom i Asyryjczykom. Renan nie doceniał też jeszcze trudności, jakie łączą się z określeniem pojęcia rasy w ogólności, a z zaliczeniem poszczególnych ludów do tej czy innej rasy w szczególności.

W dążeniu do prostolinijności obrazu ujął Renan zbyt ciasno zakres zdolności rozwojowych Semitów. Postąpił sobie wobec badanego wycinka rzeczywistości raczej jak artysta, jakim zresztą był w istocie, niż jak objektywny uczony. Zamiast poczynić wszystkie niezbędne zastrzeżenia, nawet kosztem przejrzystości swej syntezy, wolał śmiałemi ciosami oddzielić od pnia konary i gałęzie, które mu wypaczały idealną sylwetę drzewa ludów semickich, jaka mu się w wyobraźni jawiła. Ale zbytnia prostolinijność ma to do siebie, że musi wywołać powątpiewanie, gdy w grę wchodzą zjawiska z natury rzeczy bardzo złożone, jakiemi są przejawy życia duchowego narodów. Toteż z podziwem dla syntezy Renana łączy się mimowoli żal, że badacz ten, idąc za popędem swej artystycznej natury, zamiast sięgnąć jeszcze głębiej w tajniki psychiki semickiej i szukać

w jej najniedostępniejszych warstwach wytłumaczenia dla faktów pozornie z sobą sprzecznych, wolał niektóre z nich pominąć.

Pomimo tych wszystkich zastrzeżeń, musimy przyznać, że w charakterystyce Semitów Renana tkwi jednak sporo prawdy i to takiej, która właśnie przez to, że jest trudno uchwytna, stanowi najcenniejszą zdobycz badacza, — prawdy, do której muszą dążyć po wsze czasy wszelkie badania, o ile ma im przyświecać jakiś wyższy cel. Cokolwiek moglibyśmy przytoczyć przeciw zbyt wielkim syntezom, przyznać musimy, że żadna gałąź wiedzy zrzec się ich nie może, bo tylko one są zdolne nadać chaosowi jednostkowych spostrzeżeń kształt zdatny do budowy tego najwyższego gmachu, jaki wiedza wznosi dla poznania świata i człowieka.

Zagadnienie charakterystyki Semitów nie jest bynajmniej igraszką wyobraźni, lecz rodzi się z potrzeby ogarnięcia refleksją pewnego realnego wycinka rzeczywistości. Wszak w historji kultury spotykamy się niewątpliwie z swoistym typem umysłowości i uwarunkowanej nią twórczości, który określamy jako semicki, gdyż jest właściwy ludom mówiącym od najdawniejszych czasów językami semickiemi, ludom, które wedle wszelkiego prawdopodobieństwa wyszły z wspólnej kolebki i, zanim rozpoczęły żywot historyczny, który ostatecznie pokierował ich losami, bytowały w warunkach wspólnych przez okres dostatecznie długi, by mógł był zaważyć na ich zasadniczym charakterze.[1] Umysłowość semicka, jako odrębny typ, zarysowuje się zupełnie wyraźnie w zestawieniu z odmiennemi typami, a jedynie uchwycenie jej charakterystycznych rysów i ich analiza napotykają na poważne trudności. Nie jedyny to zresztą problem, który, oglądany z daleka, wydaje się wyraźnym i łatwo uchwytnym, a przy bliższem podejściu zatraca wyrazistość i wymyka się z rąk. Toteż sposób podejścia do naszego zagadnienia zdaje się mieć rozstrzygające znaczenie.

Ponieważ ogół ludów semickich stanowi zbyt wielki i zbyt

---

[1] Zasadniczo odmienne stanowisko wobec problemu semickiego zajmuje Hugo Winckler w swej pracy *Arabisch-Semitisch-Orientalisch, kulturgeschichtlich-mythologische Untersuchung*, Berlin 1901. Liczy się on tylko z jednostkami terytorjalno-kulturalnemi (*»das Land mit seiner geschichtlich-gewordenen Kultur«*), a odmawia znaczenia jednostkom etnicznym. Na stanowisko takie trudno się jednak zgodzić.

różnorodny zespół, by można go ogarnąć jednem spojrzeniem i poddać jako całość skutecznej analizie, nasuwa się konieczność rozpatrywania go częściowo. Musimy najpierw naszkicować charakterystyki poszczególnych ludów semickich, by potem zestawić je ze sobą i na przecięciu nakreślonych linij szukać punktów, wytyczających nam charakterystykę całości. Nie wszystkie ludy semickie mają dla naszego zadania jednakowe znaczenie, jakkolwiek żadnego z nich całkowicie pominąć nie wolno. Za najważniejsze musimy uznać te, które najdłużej zachowały naturalne warunki bytu i których twórczość jest nam najlepiej i najpełniej znana. Z tego stanowiska bardzo ważne, wprost naczelne miejsce musimy przyznać Arabom.[1]

Charakterystyce Arabów pragnę też poświęcić niniejsze rozpatrywanie. Zagadnienie to, jakkolwiek wyrosło z ogólniejszych założeń i może dopomóc do rozwiązania problemu daleko szerszego, stanowi, jak się okaże, zamkniętą w sobie całość i jest dostatecznie ważne, by skupić na sobie nasze zainteresowanie.

2.

Zacieśnienie granic zagadnienia.

Zadanie, które sobie stawiam, jest daleko skromniejsze niż to, którego się podjął Renan. Idzie mi jedynie o ujęcie najwybitniejszych cech umysłowości arabskiej, tak jak one się nam zarysowują przedewszystkiem w literaturze pięknej, w nauce, częściowo i w sztuce. Zagadnienie to narzuciło mi się mimowiednie po raz pierwszy, kiedy po skończeniu gimnazjum klasycznego zacząłem poważnie studjować kulturę arabską, po raz wtóry zaś, kiedy po niemal dziesięciu latach ciągłego obcowania z umysłowością arabską zwróciłem swe zainteresowania ku ludom tureckim. Z tych też czasów pochodzi zasadniczy tok myśli, który pragnę przedstawić.

Każdy, kto wniknął głębiej w kulturę arabską, poznał w oryginale główne działy literatury, śledził rozwój pojęć religijnych, organizację społeczną, prądy polityczne i przebieg walk wewnętrznych w łonie społeczności arabskiej, przyzna, że Arabo-

[1] Por. Renan, op. cit. str. 14: »*c'est vraiment l'Arabie qui doit être prise pour mesure de l'esprit sémitique*«.

wie przedstawiają w stosunku do innych ludów swoisty, mocno zarysowany, im tylko właściwy typ umysłowości. Widać to wyraźnie w zestawieniu z umysłowością Persów czy Turków, pomimo wspólnego podkładu kulturalnego, muzułmańskiego, a cóż dopiero w zestawieniu z ludami odmiennych religij i kultur! Toteż zdaje mi się, że sam fakt istnienia odrębnego typu umysłowego Arabów, im tylko właściwego, jest bezsporny, wątpliwości nasuwać może jedynie określenie, na czem polega jego istota, jakie są jego zasadnicze cechy.

Zanim przystąpimy do właściwego tematu, musimy jednak jeszcze określić dokładniej zakres pojęcia »arabski«, bo zaniedbanie w tym względzie może dać powód do nieporozumień. Idzie o to, by nie utożsamiać pojęć »arabski« i »muzułmański«, co rzeczywiście miało miejsce jeszcze doniedawna dość ogólnie, a i dziś jeszcze zdarza się niekiedy z wielką dla nauki szkodą. Krytyczne badania ostatnich dziesiątek lat wykazały, jak błędne było to utożsamianie. Dziś zdajemy sobie jasno sprawę z przyczyn, dla których nauka weszła swego czasu na te błędne tory.

Chcąc w naszych rozważaniach uniknąć omyłek, musimy oprzeć się przedewszystkiem na materjałach z czasów, zanim Arabowie opuścili granice półwyspu Arabskiego, swej właściwej ojczyzny. Z epok późniejszych uwzględnimy zabytki narodowej literatury arabskiej aż do upadku kalifatu Omajjadów, a poza tem jedynie zabytki kultury lokalnej z obszarów zamieszkiwanych zdawna przez rdzennych Arabów. Charakterystyka oparta na zabytkach w ten sposób dobranych będzie wolna od niebezpieczeństwa, jakiem może być przypisywanie umysłowości arabskiej pierwiastków, które do kultury islamu wnieśli dopiero Persowie, czy nawet ludy tureckie. Pozwoli ona nam zarazem rozpoznać i wyróżnić składnik arabski w późniejszej, mieszanej kulturze muzułmańskiej.

I jeszcze jedno konieczne zastrzeżenie. Zjawiska kulturalne, które określamy jako arabskie, nie są oczywiście całkowicie wolne od obcych wpływów. Mylne byłoby zapatrywanie, jakoby Arabja była najzupełniej izolowana od postronnych oddziaływań kulturalnych. Tak nigdy nie było, ani nie jest i nauka dzisiejsza coraz więcej takich oddziaływań wykrywa; ale w tym okresie, na którym się głównie oprzemy, są one ilościowo nieznaczne, a jakościowo organicznie spojone z pierwiastkami arabskiemi.

Po tych kilku najkonieczniejszych zastrzeżeniach i wyjaśnieniach możemy już przystąpić do właściwego zadania.

3.

Struktura molekularna utworów arabskich.

Za najistotniejszą właściwość umysłu arabskiego uważam rozbijanie nieprzerwanego pasma doświadczeń, jakich dostarcza otaczający świat, na małe elementy o pewnych stałych, a bardzo charakterystycznych właściwościach, i grupowanie tych elementów chaotycznie, bez planu i dyspozycji. Wczytując się w utwory arabskie, które są wynikiem takiego sposobu ujmowania rzeczywistości, trudno oprzeć się wrażeniu, że autor arabski patrzy na świat jakby przez lupę o doskonałej optyce, ale wąskiem polu widzenia, którą nerwowo zwraca to w tym, to w owym kierunku, nie zdając sobie dokładnie sprawy z całości otaczających go przedmiotów. Toteż ogólne wrażenie, jakie zostawiają prawdziwie arabskie utwory, możnaby porównać z tem, które musiałoby ogarnąć człowieka, gdyby niespodziewanie, dzięki jakiejś tajemniczej sile, ujrzał przedmioty w ich molekularnej budowie, jako rój odosobnionych, samoistnych cząsteczek. Przedziwna jasność poszczególnych spostrzeżeń[1] i bezplanowość w ich zestawianiu obok siebie, oto zjawisko, które w większym lub mniejszym stopniu cechuje cały zakres narodowej literatury arabskiej.

Jako na przykład niezmiernie charakterystyczny możemy się tu powołać na poematy staroarabskie, które z pełnem prawem wolno nam uważać za najwierniejszy przejaw twórczości arabskiej, niedotkniętej jeszcze obcemi wpływami, a które, dzięki swej liczebności i autentyczności pozwalają nam śledzić wszechstronnie tajnie umysłowości arabskiej i twórczej techniki.

Zdawałoby się, że w poezji, zwłaszcza opisowej, w której myśl, może nienawykła jeszcze do ujmowania większych związków z zachowaniem im właściwych proporcyj, znajduje naturalne oparcie w konkretnym przedmiocie opisu, czy to dzięki jego przestrzennemu rozmieszczeniu, czy też czasowej kolejności zdarzeń, łatwiej niż gdzieindziej uda się nam napotkać kompleksy planowo powiązanych zdań, z których każde ma miejsce zgóry

[1] »*Ein scharfer Blick für das Einzelne*«, jak się wyraża N ö l d e k e (*Orientalische Skizzen* 16), mówiąc wogóle o Semitach.

wyznaczone stosunkiem do myśli sąsiednich i artystyczną potrzebą. Tak jednak bynajmniej nie jest. I w poezji opisowej uwydatnia się wspomniana poprzednio struktura molekularna, pomimo pomocy nastręczającej się w samym przedmiocie. Wydaje się, jakgdyby poeta arabski, przy całej bystrości swego wzroku, nie był w stanie dostrzec w przedmiotach opisu nic więcej prócz drobnych, a ciekawych szczegółów, przyczem cała jego wybitna inteligencja zużywa się na znalezienie dla tych szczegółowych obserwacyj najstaranniej dobranej formy słownej. Natomiast zupełnie nie troszczy się on o konstrukcję całości opisu. Obrazy przyrody u poetów staroarabskich zdumiewają nas niekiedy trafnością poszczególnych spostrzeżeń, natomiast niemal zawsze drażnią nas swą chaotycznością. Bystro podpatrzone szczegóły zestawia poeta jeden za drugim bez dostrzegalnego planu ni porządku. Kapryśnie z całości wyrwane cząstki spotykają się w opisie niespodziewanie obok siebie bez jakiegokolwiek połączenia. Toteż luźność kompozycji jest jedną z najistotniejszych właściwości poematów staroarabskich. Kasyda jest konglomeratem, a nie organiczną całością.[1] To samo można orzec o każdej jej części zosobna.

Tak bywa w opisach przyrody, które są wynikiem trzeźwej, beznamiętnej obserwacji. A cóż dopiero w opisach zdarzeń bezpośrednio dotyczących poety beduińskiego, których szczegóły są wyrazem podrażnionych namiętności, a poeta uzewnętrznia je tak, jak one same wyłaniają się z chaosu ruchliwego i zmiennego życia psychicznego! W nich owa bezplanowość i, że się tak wyrażę, molekularność układu występują oczywiście jeszcze daleko wybitniej.

Byłoby niesłusznem, gdyby kto chciał uzależniać zjawisko to jedynie od stopnia rozwoju kulturalnego z pominięciem właściwości rasowych. Bo, po pierwsze, bezplanowość i struktura molekularna bynajmniej nie stanowią koniecznej cechy prymitywu, a powtóre obie te właściwości cechują twórczość arabską także i w późniejszych okresach rozwoju, kiedy Arabowie przestali już być ludem pierwotnym. Także i w tych późniejszych czasach, im mniej uwagi poświęca autor arabski wewnętrznemu związkowi swego dzieła, tem więcej subtelności i wyrafinowania wnosi w jego drobne elementy.

[1] Bardzo znamienne jest porównanie arabskie tworzenia poematów do n i z a n i a p e r e ł, por. wyżej str. 26.

Spostrzeżenia, do których sposobność dała nam poezja staroarabska, potwierdza w całej rozciągłości nieuprzedzony rzut oka na układ Koranu. Trudno sobie zaiste wyobrazić bardziej chaotyczny utwór![1] Prawda, że odpowiedzialność za obecny stan Koranu obciąża w znacznym stopniu późniejszych redaktorów, którzy po śmierci Mohammeda zebrali w jedną księgę zachowane przemówienia i objawienia proroka od czasu jego publicznego wystąpienia w Mecce, aż po koniec życia w Medynie. Prawda, że nie jest to jednolite dzieło, lecz zbiór okolicznościowych przemówień, rozrzuconych na znacznej przestrzeni czasu. Prawda, że te przemówienia, zwłaszcza najstarsze, mekkańskie, były wyrazem proroczych wizyj i namiętności, doprowadzonych do wysokiego napięcia oporem przeciwników. Niemniej jednak prawdą jest, że wszystkie te przyczyny razem wzięte nie są jeszcze w stanie wytłumaczyć przedziwnej chaotyczności poszczególnych ustępów Koranu. Wszak i rozdziały medyneńskie o treści rytualistyczno-prawodawczej, wynikłe z chłodnej refleksji, cechuje przeważnie urywany, niespokojny styl i brak wszelkiej ciągłości. Widocznie jako Arab z krwi i kości nie umiał Mohammed inaczej myśleć, ani myśli swych wypowiadać.

Jak w poemacie staroarabskim najwyższą organiczną jednostką jest wiersz, zbudowany według ścisłych praw metrycznych i syntaktycznych, tak w prozie rymowanej Koranu skończoną i zamkniętą w sobie jednostką myślową, a zarazem całością składniową jest werset. Wersety następują po sobie w porządku wyznaczonym przez kapryśne prawa asocjacji, a nie wedle przemyślonego planu.

Pod koniec ubiegłego stulecia wysunął uczony wiedeński D. H. Müller teorję stroficznej budowy religijnej poezji semickiej i w związku z nią dopatrywał się również strofiki w Koranie.[2] Teorja ta, gdyby się okazała słuszną, musiałaby mocno za-

[1] *»Da bei der Einteilung des heiligen Buches weder chronologische noch sachliche Gesichtspunkte Beachtung gefunden haben, so folgen Ermahnungen, Gesetzes-Bestimmungen, Erzählungen über frühere Propheten, u. a. m. in chaotischem Wirrwarr aufeinander«.* Th. W. Juynboll, *Handbuch des islamischen Gesetzes 9.*

[2] *Die Propheten in ihrer ursprünglichen Form. Die Grundgesetze der ursemitischen Poesie erschlossen und nachgewiesen in Bibel, Keilinschriften und Koran und in ihren Wirkungen erkannt in den Chören der griechischen Tragödie,* Wiedeń 1896.

chwiać poprzednio wyrażonym sądem o bezplanowym układzie Koranu. W rzeczywistości jednak teorja Müllera okazała się, przynajmniej w odniesieniu do Koranu, złudą i dziś nikt jej już poważnie nie bierze. Nietylko niema w Koranie świadomego układu stroficznego, ale wogóle całą rdzenną poezję arabską (łącznie z rymowaną prozą *sadż'*) cechuje zupełna astroficzność w przeciwieństwie do poezji np. ludów tureckich. Arabska kasyda i jej dijambiczna odmiana *urdżūza* są typowemi utworami astroficznemi, w których każdy wiersz stanowi w sobie zamkniętą całość, a zarazem najwyższą jednostkę składową poematu. Strofika zjawiła się w poezji arabskiej dopiero stosunkowo późno i to w najodleglejszych prowincjach (najpierw w Hiszpanji w IX i X stuleciu), tak że wpływ obcy na jej powstanie nie ulega żadnej wątpliwości.

Kiedy poezja staroarabska jest wyrazem kultury beduińskiej w Arabji pogańskiej, to Koran wprowadza nas w drugi wielki okres dziejów kultury arabskiej, rozgrywający się pod znakiem islamu. Koran jest dokumentem islamu z czasów przed przekroczeniem przezeń granic półwyspu, a więc opartego na wyłącznie arabskim żywiole. Równie ważnym dokumentem, ale późniejszego islamu, jest tradycja religijna, *ḥadīṯ*.

Po opuszczeniu granic Arabji, wchłonął w siebie islam w szybkiem tempie zdobycze dawniejszych kultur Azji przedniej i zespolił siły wielu nawróconych nań ludów, przez co stał się wielką religją światową, wyznawaną dziś przez ćwierć miljarda ludzi.

Dostosowanie pierwotnego, arabskiego islamu do zmienionych warunków dokonało się na drodze kompromisu z nieugiętym konserwatyzmem, właściwym umysłowości arabskiej. Wyrazem tego konserwatyzmu było postawienie zasady, że każda nowa norma postępowania dopiero wówczas uzyskuje sankcję religijną, kiedy może powołać się na słowa lub przykład proroka. Ilekroć zjawiła się jakaś nowa sytuacja, nieprzewidziana w Koranie, a wymagająca unormowania ze strony religji, zawsze znajdywał się pod ręką jakiś dobrze poinformowany muzułmanin, który, powołując się bądźto na własne wspomnienia, bądź na opowiadania innych, mógł podać, że Mohammed w takiej samej sytuacji tak a tak postępował. Tak wyrobiło się pojęcie *sunny*, zwyczaju uświęconego przykładem proroka lub jego pierwszych towarzyszów (*ṣaḥāba*), a stanowiącego drogowskaz prawego postępowa-

nia dla ogółu wiernych. W obieg dostały się setki tysięcy wyrzeczeń Mohammeda, które w lwiej części były tylko pobożną fikcją. Konserwatyzm arabski przemycał w ten sposób przez dobrze strzeżone granice religji nową treść pod maską starzyzny.

Wśród olbrzymiego materjału »tradycji« *ḥadīṯ* dokonano, głównie w ciągu III-go stulecia hidżry, ścisłego wyboru i części jego, uznane za autentyczne, skodyfikowano w postaci wielkich zbiorów. Z punktu widzenia naszego zagadnienia interesują nas w tych zbiorach dwa fakty.

Po pierwsze, że tradycja religijna, jakkolwiek swemi przepisami ogarnia całe życie muzułmanina, nie daje żadnych ogólnych norm postępowania, z których przepisy szczegółowe wynikałyby drogą logicznej dedukcji, lecz rozprasza się na tysiące drobnych wskazań i z jednakim naciskiem traktuje najbłahsze jak i najważniejsze sprawy. Zamiast jednolitego systemu prawno-religijnego, daje chaos szczegółów i gmatwaninę nie wiążących się z sobą drobiazgowych przepisów.

Po wtóre fakt, że literackie ujęcie tych wielkich zbiorów, stanowiących nadbudowę Koranu, jest w znacznej mierze tak bezplanowe, niesystematyczne i chaotyczne, iż badaczowi europejskiemu przedstawia się cała ta literatura jak wielka dżungla, przez której splątaną gęstwinę niesposób się przedrzeć. Chaotyczność odnośnej literatury jest też jednym z głównych powodów, dlaczego badania islamistyczne postępują tak wolno naprzód. Jest nadzieja, że stosunki zmienią się tu gruntownie dopiero dzięki konkordancji i indeksom do dzieł tradycjonistycznych, których wydawanie rozpoczął komitet holenderski.

Chociaż więc *ḥadīṯ* jest dokumentem asymilowania przez islam obcych elementów kulturalnych, widać jasno, że duch arabski wycisnął na nim właściwe sobie piętno. Mimo ujednolicenia religji, która zewnętrznie położyła kres partykularyzmowi szczepowemu, odczucie organicznych związków i potrzeby syntetycznego ujmowania zjawisk pozostało nadal obce umysłowości arabskiej.

Na Koranie i tradycji religijnej oparły się nauki teologiczno-prawnicze, starając się ustalić zasady dogmatyki i poglądy na obowiązki człowieka. Ale i te nauki nie stworzyły jednolitych systemów, lecz pozostały imponującemi nieraz swym ogromem, ale chaotycznemi zbiorami szczegółów.

Życie umysłowe muzułmańskiego Wschodu dochodzi do najwyższego rozkwitu za dynastji Abbasydów, których na tron kalifów wyniosło wrzenie religijne, podsycane buntem żywiołu perskiego przeciw supremacji arabskiej. W związku z tem punkt ciężkości w życiu politycznem przesuwa się od połowy VIII stulecia po Chr. zdecydowanie ku wschodowi. Zmiany w dziedzinie nauki i literatury pięknej dokonują się raczej ewolucyjnie, bez tak nagłych przeskoków jak w życiu politycznem. Język arabski pozostaje i nadal językiem religji, nauki i literatury pięknej, podobnie jak łacina w naszem średniowieczu, a jedynie wśród autorów, i to najwybitniejszych, spotykamy coraz więcej osobistości pochodzenia irańskiego.

Możnaby przypuszczać, że w płodach umysłowych tych ludzi, chociażby były pisane po arabsku i poświęcone tematom narzuconym przez Arabów, da się zauważyć odrębny typ umysłowy, znacznie od arabskiego różny. Tymczasem rzeczywistość potwierdza to przypuszczenie w bardzo skromnych tylko granicach. Jakżeż ten fakt wytłumaczyć?

Zdaniem mojem przyczyna jest zupełnie jasna. Podobnie jak forma poezji arabskiej zadecydowała po wszystkie czasy o formie poezji klasycznej całego Wschodu muzułmańskiego, chociaż okazała się w najwyższym stopniu krępującą dla rozwoju poezji perskiej, a wręcz sprzeczną z naturalnemi podstawami poezji tureckiej, tak i arabski sposób ujmowania treści literackich sięgnął swym wpływem bardzo głęboko i działa nawet tam, gdzie cała dziedzina pewnej wiedzy przechodzi niemal wyłącznie w ręce perskie.

Toteż i w zakresie świeckiej literatury naukowej, o ile nie dzie o nauki zapożyczone u Greków, spotykamy podobną strukturę utworów, jaką widzieliśmy już w poezji staroarabskiej, w Koranie, czy w »tradycji« religijnej. Jakiekolwiek dzieło naukowe weźmiemy do ręki, czy będzie ono z dziedziny historji czy geografji, archeologji czy genealogji, gramatyki czy leksykografji, zawsze uderzy nas jedno i to samo zjawisko: treść rozpada się na wielką ilość niezależnych od siebie i niczem ze sobą nie związanych cząstkowych wypowiedzeń, zawartych w krótkich zdaniach, pochodzących w dodatku przeważnie nie od autora dzieła, lecz od różnych uczonych z rozmaitych epok i prowincyj, cytowanych zawsze dosłownie, a zestawionych bezładnie. Nie

dostrzegamy przytem żadnej dążności ze strony autora, aby te cząstkowe wypowiedzi, niekiedy sprzeczne ze sobą, krytycznie oświetlić, czy w jakikolwiek sposób pogodzić. Brak związku między poszczególnemi wypowiedziami uwydatnia jeszcze zewnętrznie t. zw. *'isnād*. Jest to łańcuch tradentów, za których pośrednictwem autor dzieła doszedł do wiadomości wyrzeczenia, zacytowanego dosłownie na końcu łańcucha. Przeciętne dzieło naukowe arabskie jest więc jakby spisem zawartości luźnych karteczek, dość niedbale ułożonych, ale zato z podaniem sygnatury każdej kartki zosobna.

4.

Elementy utworów arabskich.

Dotychczas zajmowaliśmy się dopiero jedną stroną zasadniczej cechy twórczości arabskiej, mianowicie brakiem organizacji w skupieniach jednostek, z jakich utwory arabskie się składają.

Skolei wypada zająć się krótko owemi jednostkami rozpatrywanemi samemi w sobie, bez względu na ich stosunek do siebie. Są to, jak już zaznaczono poprzednio, zazwyczaj jasne i dokładne odbicia drobnych wycinków rzeczywistości. W ich słownem ujęciu uwydatniają się dwie zasadnicze tendencje: dążność do zupełnej zrozumiałości w oderwaniu od wszelkiego kontekstu, a więc i do syntaktycznej zupełności, powtóre dążność do jaknajwiększej koncentracji środków ekspresji. Tak poszczególne wiersze poematów, jak wersety prozy artystycznej, jak wreszcie wyrzeczenia, stanowiące budulec dzieł naukowych, są przeważnie tego rodzaju, że wyjęte z kontekstu stanowią dla siebie zrozumiałą całość. Jest jasne, że w tych warunkach porządek następstwa po sobie poszczególnych elementów nie gra zasadniczej roli. Poszczególne redakcje dawnych poematów różnią się między sobą zazwyczaj nietyle pod względem warjantów tekstu, ile pod względem następstwa wierszy.

Koncentrację środków ekspresji osiągają twórcy arabscy przez mistrzowski dobór jędrnych, pełnoznacznych wyrazów i bezwzględne eliminowanie wszelkich niekoniecznych elementów. Z wydatną pomocą przychodzi im tu sam język arabski, odznaczający się nieprzebranem bogactwem leksykalnem, zwłaszcza w zakresie wyrazów o bardzo wąskiem, konkretnem znaczeniu,

tudzież bogatym zasobem ekspresywnych form, szczególnie w zakresie czasownika, — język, który pozwala twórcy na najsubtelniejsze cieniowanie wszystkiego, co chce wyrazić. Zasadę ekonomji doprowadza Arab niekiedy do przesady. Tak np. w starej poezji objawia się ona usuwaniem apellatywów, zastępowanych niemal z reguły przez epiteta, co musi odbić się niekorzystnie na bezpośredniej zrozumiałości utworów.[1]

Nie dziwota, że elementy zbudowane z tak doborowego i skoncentrowanego materjału odznaczają się przedziwną odpornością na kruszące wpływy czasu i tradycji ustnej. Jeżeli dodamy do tego jeszcze właściwy Arabom konserwatyzm, zrozumiemy uporczywą trwałość i niezmienność, cechujące dzieła arabskie. Wobec tego, co poprzednio powiedziano, nie może być oczywiście mowy o trwałości większych, organicznych związków, lecz jedynie o trwałości składników. I to jest właśnie dla świata arabskiego tak charakterystyczne: owa uporczywa trwałość elementów. Całe dzieła ulegają wskutek luźności kompozycji bardzo szybko erozyjnemu działaniu ustnej tradycji i rozsypują się jak zwietrzałe zlepieńce. Ale poszczególne ziarna nie giną przez to bynajmniej, przeciwnie przeżywają dzieło, w którego skład wchodziły, często o całe wieki. Niekiedy wchodzą w skład nowych dzieł-konglomeratów, by po ich rozsypce powędrować do jeszcze dalszych. Dochowane do naszych czasów dzieła naukowe arabskie mają po większej części charakter kompilacyjny i składają się przeważnie właśnie z takich ziarn, które wchodziły po kolei w skład coraz to nowych dzieł i przeżywały ich powstanie i rozpad.

Elementy utworów arabskich cechuje nie tylko trwałość, ale i sztywna niezmienność we wszystkich szczegółach. Wyrażenie własnemi słowami czegoś, co już raz zostało przez kogoś wypowiedziane, wedle pojęć arabskich poprostu nie uchodzi. Forma słowna jest dla Araba równie ważna jak treść, być może nawet ważniejsza. Tylko cytat dosłowny gwarantuje autentyczność myśli. Stąd to zamiłowanie do cytat, oczywiście dosłownych. Traktat arabski o pewnej kwestji jest zazwyczaj zbiorem cudzych zdań, które piszącemu zdarzyło się posłyszeć czy wyczytać na dany temat, przytoczonych dosłownie i z podaniem

[1] Por. powyżej str. 27.

autora. Powolny rozwój języka literackiego sprawia, że cytaty spotykane w dziełach arabskich okazują się nieraz bardzo staremi, mimo braku cech archaicznych formy językowej. Dwa zdania, które w jednem i tem samem dziele mieszczą się obok siebie w zupełnej zgodzie, dzieli niekiedy różnica wielu wieków. Nie często się zdarza, by przeszłość brała tak wielki udział w życiu teraźniejszości, jak to ma miejsce w świecie arabskim. Dawniejsze zdobycze kulturalne żyją i działają, nie jako materjał wchłonięty w organizm i zasymilowany niedopoznania, ale żyją w niezmienionej postaci, mechanicznie przeniesione i wtłoczone w teraźniejszość. Rzecz prosta, że takie wdzieranie się niezmienionych elementów przeszłości w nurt bieżącego życia jest możliwe jedynie przy tak nieorganicznej i luźnej strukturze, że dość rozsunąć cząstki, by między niemi pomieścić dowolną ilość obcego materjału.

Mówiliśmy już, że niemal każdy utwór arabski zawiera w sobie znaczną ilość składników, przejętych żywcem z dzieł dawniejszych. Wskutek braku jakiejkolwiek dążności do ich zasymilowania, zachowują się one jak obce ciało w organiźmie. Jeśli tych okludowanych, obcych cząsteczek będzie za wiele, cały organizm przedstawi obraz czegoś od samego początku skostniałego. Fakt, że każdy, raz powstały element żyje niezmiernie długo i dzięki swej sztywnej niezmienności opiera się procesom asymilacyjnym, dając się tylko mechanicznie włączyć w skład konglomeratów, powoduje, że w świecie twórczości arabskiej balast tradycji urasta niepomiernie i nie pozwala podnieść się nowemu życiu. Każdy dział literatury kończy żywot po krótkim okresie rozwoju, przygłuszony pasorzytniczą przeszłością.

Cząstki utworów arabskich, stanowiące same dla siebie autonomiczne jednostki, dostatecznie zrozumiałe niezależnie od kontekstu, ujęte w szczególnie staranną formę słowną, mają w sobie coś z aforyzmów. Z pewną przesadą możnaby nazwać całą literaturę arabską literaturą aforystyczną. Aforyzmy z zakresu praktycznej filozofji — to przysłowia arabskie, aforyzmy o przyrodzie stepowej i życiu beduińskiem, ujęte w formę wiązaną — to wiersze kasyd, aforyzmy Mohammeda i innych autorytetów religijnych — to elementy tradycji i zależnego od niej piśmiennictwa religijnego, aforyzmy uczonych — to cegiełki, z których wznosi się gmach literatury naukowej.

Wielki udział w wykształceniu właściwości strukturalnych, którym poświęciliśmy dotychczasowe rozważania, przypada niewątpliwie czynnikowi społecznemu, jakim była tradycja ustna. Te krótkie, jędrne, treściwe zdania, z jakich składają się dzieła arabskie, robią na mnie zawsze wrażenie jakgdyby produktów twardej walki o byt z erozyjnemi siłami tradycji ustnej. Oczywiście nie w tem znaczeniu, jakoby sposób przekazywania drogą ustną kształtował bezpośrednio formę utworów, tylko że forma ta urobiła się powoli, w ciągu stuleci, wzorując się na utworach, które z walki z zacieraniem się w pamięci pokoleń wyszły zwycięsko. Pismo przekazuje dzieła ludzkie mechanicznie, natomiast tradycja ustna organicznie, usiłując je nieznacznie, ale nieustannie zmienić i nagiąć do swoich wymogów. Naśladowanie przez wieki utworów przesianych przez sito pamięci i nieznacznie nagiętych do potrzeb tradycji ustnej musiało doprowadzić do wykształcenia formy, mającej najlepsze warunki do oparcia się kruszącemu działaniu tego rodzaju przekazywania. Decydującą była tu oczywiście jakość pamięci arabskiej, która łatwo i wiernie reprodukuje szczegóły, a zawodzi, ilekroć idzie o zachowanie niezmiennego następstwa elementów.

5.

Jakość inteligencji Arabów.

Podsumowując wyniki dotychczasowych rozważań, możemy już wyrazić pewien sąd o rodzaju inteligencji arabskiej. Bezwzględnie najwybitniejszą jej cechą jest spostrzegawczość. Cecha ta musiała się rozwinąć i utrwalić w ciągu długich wieków życia koczowniczego na łonie pustynno-stepowej przyrody. Taka spostrzegawczość, o jakiej świadczy poezja staroarabska, jest cechą człowieka pierwotnego, którego najżywotniejsze interesy wymagają ustawicznego napięcia wszystkich zmysłów w walce z otaczającą przyrodą. Monotonja przyrody arabskiej szczególnie wyostrza wzrok i słuch. Późniejsze wypadki polityczne przeniosły Arabów z ich strukturą umysłową ludzi stepowych w stosunki zgoła odmienne. Chociaż jednak Arabowie okazali zadziwiającą zdolność przystosowania, powolna ewolucja psychiczna nie nadążyła za szybką zmianą warunków życia i cała późniejsza ich twórczość nosi jeszcze dużo znamion pierwotności, wskazujących na stepy Arabji jako swą ojczyznę.

Spostrzegawczość arabska dotyczy odosobnionych zjawisk, a nie związków i stosunków zjawisk do siebie. Ma ona charakter wybitnie analityczny i brak jej zupełnie momentu refleksyjnego. Toteż całą prawdziwie arabską twórczość cechuje bezwzględna przewaga obserwacji nad fantazją. Z nadzwyczajnie dobrą pamięcią lokalną łączy się u Araba bardzo słaba pamięć historyczna.

Dla twórcy arabskiego jest zadaniem daleko łatwiejszem wyodrębnianie faktów niż ich łączenie i scalanie. Nie istnieją dla niego granice płynne. Przeciwnie zjawiska wyodrębnia zawsze jaknajostrzej. Nigdy nie zapomina o dystansie, jaki dzieli obserwatora od przedmiotu obserwacji. Stąd w poezji arabskiej nie widać ani śladu uduchowienia przyrody. Opisy jej odznaczają się ścisłością i rzeczowością nieomal naukową.

Araba zastanawia zawsze bardziej wyjątek niż reguła. Fakty niezwykłe, odosobnione, wszelkie anomalje i kurjoza, są w stanie skupić na sobie całą jego uwagę i odwrócić ją zupełnie od normalnej rzeczywistości. Jak z jednej strony jedyna wspólna cecha, dostrzeżona w przedmiotach, pozatem zupełnie niewspółmiernych, wystarcza, aby je uznać za podobne, tak z drugiej strony rozgranicza Arab konsekwentnie zbieżne zakresy pojęciowe, jeśli one choćby w drobnej tylko części nie pokrywają się całkowicie. Możnaby przytoczyć niejedno ciekawe zjawisko z zakresu twórczości arabskiej, wynikające z tej ostatniej właściwości.

Myślenie asocjatywne nawet u ludzi nauki przeważa nad logicznem. Autor spisuje zdania w takim porządku, w jakim mu się po raz pierwszy uświadamiają. Biegu asocjacyj zdaje się nie zwalniać żaden hamulec autokrytycyzmu. [1] Zestawianie elementów na zasadzie czysto zewnętrznych lub zupełnie przypadkowych cech jest niemal regułą. Dziwna jest nam nieraz obojętność, z jaką autor arabski cierpi obok siebie treści najzupełniej niewspółmierne. W dziełach naukowych spotykamy na każdym kroku cytowane tuż po sobie diametralnie przeciwne zdania różnych autorów w tej samej kwestji. Zamiast jakiejkolwiek próby ze strony pisarza, by sprzeczności wyjaśnić lub pogodzić, znajdujemy tylko tę krótką, tak znamienną formułkę *wallāhu 'a'lamu* »Bóg

[1]) Oto jeden tylko przykład. W dziele *ḥajāt al-ḥajawān* (=życie zwierząt) autora ad-Damīrī (1344—1405), po artykule *'iwazz* 'gęś' następuje ni stąd ni zowąd obszernie podana historja kalifów, poczem autor kontynuuje najspokojniej przerwany wątek o zwierzętach.

wie lepiej« (rozumie się: niż obaj niezgodni autorowie i my wszyscy z nimi).

Niezłagodzone kontrasty, pozostawiane spokojnie własnemu losowi, charakteryzują nietylko twórczość literacką, lecz bodaj wszystkie dziedziny życia arabskiego. Miasta arabskie przedstawiają dziwaczny obraz wspaniałych pałaców, sąsiadujących z ruinami nawpół rozpadłych domostw. W jednej i tej samej prowincji istnieje kilka systemów administracji, z różnych pochodzących epok, które się krzyżują w dziwny sposób, ale jakoś, dzięki konserwatyzmowi i inercji, utrzymują się nienaruszone przez wieki.

Nie chciałbym popaść w błąd tych wszystkich, którzy oceniają całą kulturę islamu pod kątem widzenia arabskim, ani przypisywać wpływom umysłowości arabskiej zjawisk, które tkwią swemi korzeniami w chaotyczności stosunków przedniej Azji wogóle. Jednakowoż zaprzeczyć się nie da, że obojętność na przeciwieństwa i sprzeczności cechuje ducha arabskiego, odkąd wogóle go znamy, że zabarwia ona islam, a w stosunkach, jakie napotkał islam na zajętych przez siebie obszarach, znalazła warunki do jaknajbujniejszego rozwoju. Cały bliższy Wschód, przedewszystkiem jednak Wschód arabski, jest w znacznych swych połaciach systemem odosobnionych, mniejszych lub większych oaz, rozrzuconych na stepie, pustyni lub ugorze skalistym. Przy braku szybkich i pewnych środków komunikacyjnych, któreby połączyły oazy, było powstanie zwartych i jednolitych organizmów społecznych wielce utrudnione, a tem mniej powstanie tak silnej władzy państwowej, by mogła wszędzie brać skutecznie w obronę jednostki słabsze przed tyranją silniejszych i raz położyć kres stosunkom beduińskim, wśród których obowiązuje zasada, ujęta tak szczerze przez staroarabskiego poetę Zuhajra: *»kto nie odpędza innych bronią od własnej cysterny, temu ją zburzą; a kto ludzi nie gwałci, tego oni zgwałcą«* [1]. Wśród takich stosunków krzewią się najjaskrawsze kontrasty społeczne, a życie ludzkie upływa wśród najfantastyczniejszych zmian kolei losów. Dziś w pałacu, jutro w skrajnej nędzy, a gdy przeznaczenie zechce, wkrótce znów w dostatkach: oto zwykła zmiana fortuny, która za często się powtarza, by móc zastanawiać i dziwić, i która za każdym razem potęguje jeszcze u widzów

[1]) Wydanie Ahlwardta, 16, 53.

obojętność i równowagę umysłu wobec chaosu stosunków. I tak owa pobożna formułka »Allah wie lepiej«, którą autor arabski uspokaja siebie i czytelników, gdy przytacza sprzeczne poglądy, jest tylko szczególnym wypadkiem ogólniejszego nastroju, zrodzonego z chaosu, a znanego pod nazwą fatalizmu.

6.

Odmienność nie równoznaczna z niższością.

Stwierdzając pewne właściwości umysłu arabskiego, które być może niekiedy nam nie odpowiadają i przez to kuszą do ujemnej oceny, bynajmniej nie stawiam, ani nie bronię jakiejś tezy o niższości typu umysłowego arabskiego w stosunku do typu europejskiego. Stwierdzam tylko, że jest to typ odmienny i staram się zdać sobie sprawę, na czem ta odmienność polega. Ani na chwilę nie zapominam o wielkich zasługach, jakie położyli Arabowie w dziedzinie kultury, ani o bogactwie ich piśmiennictwa i sztuki, chociaż co do ostatniej nie wszystko, co się popularnie nazywa sztuką arabską, jest nią w istocie.

Z natury rzeczy musiałem się tu zajmować zjawiskami o charakterze bardzo ogólnym. Takie zjawiska, właśnie dlatego że są ogólne, często uchodzą uwagi badaczy o wzroku wyostrzonym w stosunku do faktów bardziej szczegółowych, konkretnych.

Niejednego odstrasza od podobnych zagadnień trudność ujęcia, obawa przed nieuniknionemi uproszczeniami, skrótami, czy przerysowaniami, a może i wzgląd na krytykę, która łatwo może postawić zarzut bujania w ogólnikach. Na taki zarzut można jednak odpowiedzieć słowami Renana[1]: »*Toutes les généralités prêtent à la critique, et, si l'on voulait réduire l'histoire à des thèses inattaquables, il faudrait lui refuser le droit de dépasser l'ordre des faits purement matériels; mais ce serait du même coup l'abaisser, ou plutôt la détruire*«.

---

[1]) Op. cit., p. XIV—XV.

V.

Omar Chajjām.

1.

Kult Omara na Zachodzie. Czar jego wierszy. Omar w Polsce.

Czterowiersze *(rubā'ijāt)* Omara Chajjāma, wybitnego astronoma i matematyka, a zarazem głębokiego myśliciela i poety perskiego z przełomu XI na XII wiek naszej ery, doczekały się w ciągu ostatnich kilkudziesięciu lat takiego rozgłosu na Zachodzie, zwłaszcza w krajach anglosaskich, jakiego nie zyskał sobie chyba żaden inny zabytek literacki muzułmańskiego Wschodu.

Nieznany niemal poza szczupłem gronem specjalistów Omar stał się w drugiej połowie XIX wieku, dzięki kongenjalnemu przekładowi Fitz Geralda, jednym z najpopularniejszych autorów, wielbionym zarówno przez wybitnych przedstawicieli umysłowości angielskiej, jak A. C. Swinburne, G. Meredith, Richard Burton, William Simpson, Rosetti, Carlyle, Tennyson, Burne-Jones, jak i przez szerokie koła snobistycznej elity towarzyskiej Anglji i Ameryki. Przekład Fitz Geralda rozszedł się w miljonach egzemplarzy, dając początek dalszym przekładom niemal na wszystkie języki Europy i Azji, nie wyłączając języków sztucznych jak volapük i esperanto [1].

Możnaby tu przytoczyć mnóstwo przykładów, dowodzących nadzwyczajnej popularności Omara. Coprawda nie wiele z jej objawów świadczy o głębszym stosunku do poety, a większość ich mogłaby stanowić tylko dowód potęgi mody i naśladownictwa, niekiedy nawet całkowitej zatraty zdrowego rozsądku, poczucia miary i taktu.

W Anglji powstał klub Omara *(The Omar Khayyam Club)* z uroczystemi zebraniami, obiadami i toastami, a także sporą

---

[1] *A Bibliography of the Rubáiyát of Omar Khayyám* by Ambrose George Potter, Londyn 1929, Nr. 521 i 522.

ilością okolicznościowych wydawnictw[1]. Pozatem, tak w Anglji jak w Ameryce, pojawia się corocznie cała powódź artykułów, studjów i rozpraw o Omarze, przynosząca pośród pospolitego śmiecia niekiedy prawdziwe perły. Ogólne zainteresowanie wpływa dodatnio także na tempo prac naukowobadawczych.

Omarianami zajmują się w pierwszym rzędzie koła bibljofilskie. Wśród wydawnictw przekładów Czterowierszy, przedewszystkiem oczywiście parafrazy Fitz Geralda, spotykamy obok najskromniejszych i najtańszych druków dla szerokich warstw najwytworniejsze i najkosztowniejsze wydania luksusowe, przeznaczone dla wyjątkowo bogatych zbieraczy. Dość powiedzieć, że w katastrofie Titanic'a, w r. 1912, poszedł na dno morza artystycznie oprawny, drogiemi kamieniami wysadzany egzemplarz luksusowego wydania Sangorskiego[2], którego wartość oceniano wówczas na tysiąc funtów szterlingów[3]. Pierwsze wydanie przekładu Fitz Geralda z roku 1859, dziś już niesłychanie rzadkie, które niegdyś sprzedawano po pensie, osiągnęło w roku 1929 w Ameryce cenę 8000 dolarów[4]. Kosztowne wydanie z rysunkami Veddera (Boston, Mass. 1884) przedstawia ogromny tom o wymiarach 44·5 × 38 cm. i waży blisko 5 kilogramów[5], gdy równocześnie minjaturowe wydanie Columbus (Ohio 1900) zajmuje zaledwie dwa centymetry kwadratowe powierzchni i uchodzi za najmniejszą książkę świata[6]. Muzeum Brytyjskie posiada między innemi rękopiśmienną, kaligraficznie wykonaną kopję przekładu Fitz Geralda, ozdobioną przez Burne-Jones'a[7].

Ostatnia bibljografja rubaijatów A. G. Pottera (Londyn 1929) notuje pośród 1308 pozycyj długi szereg utworów muzycznych do słów Omara, parafraz, trawestacyj, przeróbek sce-

---

[1] Potter Nr. 719—725.

[2] *Rubaiyat of Omar Khayyam. Translated into English Verse by Edward Fitz Gerald with an Introduction by A. G. Benson Fellow of Magdalene College Cambridge. Reproduced from a manuscript written and illuminated by F. Sangorski & G. Sutcliffe*, Siegle. Hill & Co, London 1910.

[3] Potter, p. XIV.

[4] Potter, p. XIII.

[5] Potter, Nr. 201.

[6] Potter, p. XIV.

[7] Potter, p. XIV.

nicznych, naśladownictw poważnych i żartobliwych, nie mówiąc już o handlowem wykorzystaniu powszechnego zainteresowania przez sprytnych fabrykantów i kupców, którzy pod imieniem Omara puszczają w świat najrozmaitsze sorty win, cygar i papierosów, wiecznych piór, perfum, kremów, czekolad i t. p., lub też umieszczają cytaty z jego utworów na opakowaniu towarów. Jednym z częstych objawów uwielbienia dla Omara jest umieszczanie tekstu odpowiednich Czterowierszy na płytach grobowców.

Poza krajami anglosaskiemi zainteresowanie poetą perskim jest już znacznie mniejsze. Jeszcze najsilniej występuje ono w Niemczech. Ciekawe, że w ostatnich latach daje się zauważyć jakgdyby fala powrotna, niosąca kult Omara ku jego właściwej ojczyźnie, na Wschód. Pod wyraźnym wpływem Europy zaczynają się mnożyć na Wschodzie[1] wydania, przekłady i studja nad Omarem, wykorzystujące pilnie badania uczonych zachodnich.

Na czem polega czar, który do niepozornych poematów średniowiecznego wieszcza perskiego przykuwa umysły najświetniejszych przedstawicieli literatury, nauki i sztuki, co więcej toruje im drogę do najszerszych warstw społeczeństw zachodnich, o czem świadczą choćby miljony rozsprzedanych egzemplarzy przekładów?

Czar ten wywierają ogólnoludzkie wartości, tkwiące w poezji Omara. Należy on do takich poetów, których bliskość odczuwamy pomimo wieków, przestrzeni i różnic kulturalnych, jakie nas od nich dzielą. Omar jest i zawsze będzie bliski każdej myślącej i czującej ludzkiej jednostce, bez względu na czas i miejsce, ponieważ myślał i czuł to samo, co każdy człowiek myśli i czuje wobec ostatecznych zagadek życia i śmierci, i umiał znaleźć dla swoich przeżyć prosty, bezpośredni a przejmujący wyraz. Żarliwe szukanie prawdy za wszelką cenę, rozpaczliwe próby przeniknięcia wzrokiem zasłony, którą przed nami skryto tajemnice naszego losu poza grobem, walka o Boga wolnego od cech, jakiemi go obarcza ludzka małość, bezlitosne kruszenie taranem szyderstwa wszystkich rzekomych świętości, u obrońców których przeczuwa poeta obłudę, a wreszcie wyznanie całkowitej niemocy wobec

---

[1] Tak np. w r. 1931 pojawiły się aż dwa wydania arabskie Czterowierszy: Aḥmed Ḥāmid aṣ-Ṣarrāf i Aḥmed as-Sāfī an-Nadżafī w Damaszku.

bezlitosnych niebios, ucieczka od siebie samego i szukanie zapomnienia w winie — oto krótka treść tragedji duszy ludzkiej, zawarta w czterowierszach Omara.

Koloryt perski, bardzo wyraźny w całym sposobie ujmowania myśli, w jakości porównań, w upodobaniu do gry słów, w właściwych Persom ówczesnym poglądach, w niczem nie umniejsza ogólnoludzkiej wartości przeżyć i myśli Omara, ani nie utrudnia przystępu do nich niewtajemniczonym; przeciwnie potęguje jeszcze ich urok.

Omar był nietylko głęboko czującym człowiekiem, ale i wielkim artystą. Jego technika poetycka jest zjawiskiem godnem największego podziwu. Te małe poemaciki, liczące zaledwie po kilkanaście wyrazów, a stanowiące każdy zosobna zwartą, zamkniętą w sobie całość, zbliżają się niemal do ideału, jeżeli idzie o stosunek środków ekspresji do osiągniętego wyniku artystycznego. W czterech krótkich wierszach zarysowuje się i wizja poetycka i związany z nią ściśle problem myślowy, który zasięgiem swoim obejmuje często cały wszechświat i całą treść ludzkiego istnienia. O taką oszczędność słów i rozwagę w ich doborze, a równocześnie prostotę i jasność wyrażenia myśli nie łatwo w literaturze światowej.

Są jednak jeszcze inne, uboczne okoliczności, które zagadnienie Omara i jego Czterowierszy czynią szczególnie pociągającem. Przedewszystkiem wchodzi tu w grę zagadkowość samej osoby poety, którego bieg życia, charakter i podwójna działalność, jako uczonego, astronoma i matematyka z jednej, a poety i myśliciela z drugiej strony, przedstawiają się dla historyka literatury jeszcze wciąż dość nieuchwytnie. Powtóre należy podnieść zagadnienie autentyczności przekazywanych pod jego imieniem czterowierszy, które w świetle badań krytycznych rysuje się tak niepewnie, że gdyby pójść za głosami skrajnych sceptyków, trzebaby uznać, że niema prawie czterowiersza, którego autentyczność byłaby pewna ponad wszelką wątpliwość.

Zainteresowanie Omarem na Zachodzie nie minęło bez echa i w Polsce. Mamy przekłady całego szeregu czterowierszy pióra Juljana A. Święcickiego,[1] Fr. Ksawerego Pusłow-

[1] W jego *Historji literatury perskiej (Historja literatury powszechnej w monografjach*, tom V, 2), Warszawa 1902, str. 82—89.

skiego,[1] Antoniego Langego[2], Maryli Wolskiej i Michała Pawlikowskiego,[3] Konrada Libickiego.[4] Niektóre z nich posiadają nawet prawdziwą wartość poetycką. Jednakowoż wszystkie one są przekładami z drugiej ręki i czerpią znajomość poezji Omara z tłumaczeń angielskich, francuskich lub niemieckich. Znajomość języka perskiego była u nas w latach, kiedy owe przekłady powstały, w zupełnym upadku, w przeciwieństwie do czasów nieco dawniejszych, kiedy mieliśmy równocześnie tak znakomitych znawców perszczyzny jak W. z Bibersteina Kazimirski i Aleksander Chodźko.

Toteż zupełnie wyjątkowem zjawiskiem jest przekład niestety tylko pięćdziesięciuczterech czterowierszy, odnaleziony w rękopiśmiennej spuściźnie po Andrzeju Gawrońskim i wydany w ostatnich miesiącach przez Ossolineum.[5] Znakomity filolog, znawca wielu języków wschodnich, a wśród nich i perskiego, dał w swym przekładzie Omara tak trudny do osiągnięcia zespół najdalej posuniętej wierności filologicznej z głębokiem odczuciem poetyckiem i wytwornością formy.

Jak widzimy, nie brak naszej literaturze przekładów, które, gorzej czy lepiej, niektóre nawet znakomicie, spełniają zadanie zaznajomienia czytelnika polskiego z twórczością Omara. Natomiast nie umiałbym wskazać ani jednego tytułu polskiej pracy historycznoliterackiej, którąby sobie stawiała za cel krytyczne oświetlenie postaci i dzieła poety, jakkolwiek znaczenie i wpływ Omara przekroczyły już dawno granice jego własnej ojczyzny i zaznaczyły się niebylejak w literaturze światowej.

Toteż może nie okaże się zbędnym niniejszy szkic, w którym staram się przedstawić czytelnikowi polskiemu, nieobez-

---

[1] *Omar Khayam*, bez miejsca i roku, drukarnia Koziańskich, 36 str. 8°.

[2] *Dywan Wschodni*, ułożył Antoni Lange. Warszawa 1921, str. 249—250.

[3] *Lamus* 1911/12, str. 16—34.

[4] *Omar Khayyam Rubajyaty*, tłómaczył Konrad Libicki, Tow. wydawn. »Ignis« 1921. Jest to jedyne wydanie polskie, które notuje bibljografja Pottera (Nr. 505).

[5] *Wybrane Czterowiersze Omara Chajjama*. Przełożył z oryginału perskiego Andrzej Gawroński, Lwów 1933.

nanemu z literaturą muzułmańskiego Wschodu, pokrótce tło i epokę, w której zjawia się postać Omara, zaznajomić go z wynikami ostatnich badań nad życiem i dziełem poety, a zwłaszcza nad autentycznością jego Czterowierszy, a wreszcie naszkicować, choćby w najogólniejszych zarysach, jego duchową sylwetę, nie pomijając oczywiście i kwestji przekładów.

2.

Tło historyczne. Życie i dzieła Omara. Sąd o nim u współczesnych i potomnych.

Przez długie wieki, bo od połowy pierwszego tysiąclecia przed Chrystusem, tworzyli Persowie w swej ojczyźnie, Iranie, prawie bez przerwy niezależne państwo i w jego granicach rozwinęli wspaniałą kulturę narodową, promieniującą daleko nazewnątrz, gdy oto nagle, w połowie VII stulecia naszej ery, spadła na nich jak grom katastrofa, zagrażająca upadkiem całego życia państwowego i kulturalnego. Iran został podbity i zalany przez Arabów, którzy pod hasłem islamu parli z Arabji w niepowstrzymanym, zwycięskim pochodzie na wschód i zachód. Persów wcielono w skład olbrzymiego państwa kalifów, w którem panującym żywiołem byli Arabowie. Islam rozpoczął odrazu politykę eksterminacyjną wobec dawnej religji, dualistycznego Zoroastryzmu. Język arabski wyparł zupełnie język perski z życia kulturalnego i, dzięki powadze swej, jako język Koranu, utrzymywał przez przeszło trzy wieki niepodzielną władzę w literaturze, tak naukowej jak pięknej.

Tu jednak okazało się raz jeszcze, że większa potęga tkwi w starej kulturze, niż w przemocy fizycznej. Zaledwie zelżał nacisk pierwszego zaboru, a już przytłumione tradycje perskie zaczęły budzić się z uśpienia i przebijać przez namulisko islamu, tak jak trawa odżywa na wiosnę po ustąpieniu śniegów. Kultura muzułmańska, powstała z zespolenia najróżnorodniejszych składników, jakie Arabowie zastali na podbitych przez siebie obszarach, zaczyna od czasu Abbasydów coraz bardziej zabarwiać się składnikami kultury perskiej. Zrazu nieśmiało i pod firmą muzułmańskoarabską, potem coraz śmielej i już pod własnem nazwiskiem, zgłaszają się Persowie do pracy przy wznoszeniu budowli nowej kultury islamu,

która im zawdzięcza swoje najszlachetniejsze pierwiastki. Po krótkim okresie ścisłej przynależności do kalifatu, zaczyna Persja coraz wyraźniej rozluźniać swój stosunek do wielkiego państwa, zrazu pod rządami nawpółzależnych namiestników, by wreszcie, pod koniec IX stulecia, odzyskać faktyczną niezależność pod panowaniem własnej dynastji Samanidów. Na okres ten przypadają narodziny nowej literatury perskiej w ojczystym, perskim języku.

Język ten, który w stosunku do starego języka z okresu Achemenidów i późniejszego, t. zw. średnioperskiego, z czasu Partów i Sasanidów, wykazuje znaczne zmiany, staje się cudownem narzędziem jednej z najbogatszych i najpiękniejszych literatur świata.

Coprawda popadają Persowie pod względem politycznym znów w moc obcych dynastyj, tym razem pochodzenia tureckiego, ale ci Turcy, nomadzi, przybysze ze stepów Azji środkowej, bardzo szybko ulegają sami przewadze kultury perskiej, przesiąkają nią do głębi i nie tylko nie stawiają jej rozwojowi żadnej tamy, ale co więcej, przez opiekę roztaczaną nad artystami i uczonymi, grupującymi się dokoła ich dworów, oddają kulturze perskiej nieocenione usługi. Na dworze jednego z takich tureckich dynastów, Maḥmūda syna Sebuktegina, w Gaznie, na obszarach dzisiejszego Afganistanu, skupiają się najwięksi poeci perscy z Firdausim na czele, którego olbrzymia epopeja, Szāhnāme, staje się najpotężniejszym wyrazem odrodzonych tradycyj kulturalnych dawnej Persji.

Inna grupa Turków, zwanych od swego dawnego przewódcy Turkami seldżuckimi, zdołała, posuwając się od Chorasanu, najdalej na północny wschód wysuniętej prowincji, założyć w początkach XI stulecia wielkie państwo, sięgające od granic Turkiestanu chińskiego aż po Bosfor. Także i władcy tej dynastji związali trwale swe imiona z doniosłemi wydarzeniami w dziejach literatury, sztuki i nauki perskiej. Trzeci z nich Dżelāleddīn[1] Abū l-Fatḥ Malik Szāh (panował 1072—1092)

[1] Tytuł ten — bo o tytuł tutaj idzie — podaje przeważna część autorów, między innymi Stanley Lane-Poole, *The Mohammadan Dynasties*, Londyn 1894, str. 153; natomiast E. Zambaur, *Manuel de Généalogie et de Chronologie pour l'Histoire de l'Islam*, Hanovre 1927, str. 221, podaje Dżelāl ad-daula. Por. również artykuł p. t. *Malikszāh* w *Encyklopedji Islamu*, str. 230 (wydania niemieckiego).

wprowadza nas w epokę, w której żył nasz poeta i wiąże się ściśle z jego imieniem.

Poezja Omara jest tak abstrakcyjną, tak daleką od spraw bieżącej polityki, tak wolną od wszelkich aluzyj do zdarzeń współczesnych, że podana tu garść wiadomości z dziejów Persji zupełnie wystarcza, by czytelnik umieścił właściwie postać i dzieło poety w czasie i przestrzeni. Natomiast koniecznie trzeba jeszcze dodać kilka uwag o ówczesnym stanie kulturalnym.

Życie Omara przypada na okres największej świetności kultury muzułmańskiej, której dopiero znacznie później miała wymierzyć straszliwy cios inwazja mongolska. Kultura ta składała się z pierwiastków dawnych kultur starożytnego Wschodu, doskonale zespolonych z elementami hellenistycznemi i dorobkiem własnym Arabów i Persów.

Pierwiastki tureckie, później dość wybitne, zaczęły się w niej dopiero zaznaczać. Islam, który, jako system religijny, normujący całe życie zbiorowe i jednostkowe swych wyznawców, wnikał we wszystko i na każdym szczególe wyciskał swe piętno, miał wówczas za sobą już bardzo długi i wielce skomplikowany proces rozwojowy.

Nie był to już ten naiwny, pierwotny, nieprzemyślany i nieliczący się z konsekwencjami twór dogmatyczno-prawny, jaki powstał w VII wieku w głowie Mohammeda i został skodyfikowany w Koranie. Była to religja szeroko rozbudowana, która przetrwała zwycięsko ataki zarówno racjonalistów, co zbrojni w argumenty zaczerpnięte z filozofji greckiej, chcieli rozumem podważyć fundamenty jej dogmatyki, jak i kierunków mistycznych, co płomiennem sercem, nie gorzej niż tamci chłodnym rozumem, kruszyli pęta zbyt formalistycznych, ich zdaniem, przepisów muzułmańskiego prawa. Pośrodku między niewierzącymi wolnomyślicielami, a ponadwyznaniowymi żarliwcami-mistykami, stała zwarta masa ortodoksów, konserwatywna, twardo obstająca przy literze prawa, wymagająca nazewnątrz poszanowania dla przepisów islamu, chełpliwie wystawiająca swą pobożność na pokaz, a w gruncie rzeczy często zepsuta i obłudna.

Sławy niewzruszonej twierdzy ortodoksji zażywało stare miasto Niszapur, położone na północnowschodnich kresach Persji (w pobliżu lepiej dziś znanego Meszhedu), w którem Omar

spędził znaczną część swego życia i gdzie podziśdzień pokazują jego grobowiec.[1]

O zewnętrznych okolicznościach jego życia posiadamy bardzo niewiele pewnych wiadomości. Wzmianki o nim, jakie się zachowały w dziełach współczesnych i późniejszych pisarzów perskich i arabskich, mają przeważnie charakter anegdotyczny, albo ograniczają się do ogólnikowych pochwał dla jego wiedzy, czy też do wyrazów oburzenia spowodu jego zbyt wolnomyślnych poglądów. Krytyczne zestawienie źródeł do życiorysu Omara w porządku chronologicznym znajdzie czytelnik w drugim tomie znakomitej historji literatury perskiej Edwarda G. Browne'a, *A Literary History of Persia* II, str. 246-259 (trzecie wydanie, Londyn 1920). Godny polecenia jest również wstęp do wydania Czterowierszy E. H. Whinfield'a (drugie wydanie, Londyn 1901). Pozatem posiadamy sporo prac, poświęconych bądźto całokształtowi zagadnień związanych z życiem naszego poety, bądź też poszczególnym jego momentom, których tu ani wyliczać ani omawiać nie sposób. Należy tylko przestrzec przed wydawnictwami, które powtarzają za dawnymi autorami wciąż te same fantastyczne wymysły, jakgdyby nie istniała cała literatura krytyczna, która wykazała niezbicie ich bezpodstawność.

Daty urodzenia Omara nie znamy nawet w przybliżeniu. W każdym razie przypada ona na pierwszą połowę XI wieku. Sądząc z pełnego imienia, przekazanego w źródłach: Ġijāṯ ed-dīn Abū 'l-Fatḥ 'Omar ibn Ibrāhīm al-Chajjāmī, w którem brak jakiegokolwiek składnika irańskiego, możnaby przypuszczać, że mamy do czynienia nie z Persem lecz z Arabem — tak gruby pokost arabski powlekał wówczas jeszcze całe życie kulturalne perskie, nawet tam, na najodleglejszych kresach Iranu. Omar było właściwem imieniem poety, Chajjām[2] (= wytwórca namio-

[1] E. Denison Ross, *The Persians*, Oxford 1931, str. 87.

[2] Ross wnosi z arabskiej formy al-Chajjāmī, że był to przydomek rodowy, por. A. Christensen, *Recherches sur les Rubā'iyāt de 'Omar Hayyām*, Heidelberg 1905, str. 17. W. Litten stara się dowieść w osobnej rozprawce p. t. *Was bedeutet Chäjjam?*, Berlin i Lipsk 1930, że wyraz *Chajjām* stanowi aluzję do zawodu poetyckiego Omara i że znaczy tyle co poeta. Mojem zdaniem jest to pomysł chybiony. W każdym razie jednak sam Omar napewno nigdy nie szył namiotów, co mu przypisują prawie wszyscy dawniejsi autorowie.

tów) jego pseudonimem poetyckim, którym posługuje się kilkakrotnie w Czterowierszach, apostrofując samego siebie.[1]

Z późniejszej działalności naukowej i literackiej Omara możemy wnosić, że otrzymał on bardzo staranne i wszechstronne wykształcenie. Obejmowało ono na niższym stopniu naukę czytania Koranu i elementy języka arabskiego, tudzież prawa religijnego muzułmańskiego (szari'a), na stopniu średnim nauki t. zw. arabskie, to jest dokładną znajomość języka arabskiego ze wszystkiemi subtelnościami gramatyki i słownictwa, literatury arabskiej, świeckiej i teologicznej, przedewszystkiem zaś znajomość poezji przedislamskiej, wreszcie na stopniu najwyższym studjum nauk helleńskich, matematyki i astronomji, przyrodoznawstwa i medycyny, teorji muzyki i filozofji. Czterowiersze dostarczają niejednego dowodu erudycji poety w zakresie niemal wszystkich wymienionych tu nauk. Źródła współczesne i późniejsze przedstawiają też zgodnie Omara jako powagę naukową, nie tylko w dziedzinie astronomji i matematyki, ale także w zakresie poezji staroarabskiej i egzegezy Koranu.

Opowieść o przyjaźni, jaka w latach szkolnych miała łączyć Omara z późniejszym wielkim wezyrem Niẓām al-Mulk'iem i przyszłym mistrzem tajnej organizacji Assasinów, Ḥasan-i-Ṣabbāḥ, podana obszernie we wstępie do wydania Czterowierszy J. B. Nicolas'a (str. II-XIII), pierwszego jakie się pojawiło na Zachodzie, i po dziś dzień bezkrytycznie powtarzana, okazała się w świetle chronologji zupełnie nieprawdopodobną.[2]

Ze wszystkiego, co wiemy o Omarze, zdaje się wynikać, że oddany wyłącznie nauce i poezji unikał życia publicznego. Charakter jego utworów nie wskazuje jednak bynajmniej na to, by miał być odludkiem i samotnikiem. Przeciwnie, musiał on lubieć towarzystwo wolnomyślnych, jak on sam, przyjaciół, z którymi przy kielichu i lutni dysputował o zagadnieniach filozoficznych i wygłaszał przygodnie swe epigramy, które miały mu zyskać u potomnych nieśmiertelną sławę.

U współczesnych cieszył się Omar opinją wszechstronnego

---

[1] Odnośne miejsca zestawił A. Christensen w wymienionych poprzednio *Recherches*, str. 33—35.

[2] Czytelnik, któryby był ciekaw szczegółów, znajdzie je u Browne'a w II tomie jego *A Literary History of Persia*, str. 190—193 *(The Legend of the three School-Fellows)* i str. 252—253.

i gruntownego uczonego, znawcy Koranu i literatury staroarabskiej, przedewszystkiem jednak doskonałego astronoma i nieprzeciętnego astrologa.

Historycznie stwierdzonym jest fakt, że władca seldżucki Malikszāh i jego wielki wezyr Niẓām al-Mulk zaprosili Omara wraz z kilkoma innymi wybitnymi astronomami do przeprowadzenia reformy kalendarza. Narzucony przez Koran i prawo religijne muzułmańskie rok księżycowy, o jedenaście dni krótszy od słonecznego, okazał się dla celów praktycznych nieodpowiedni. Toteż sułtan postanowił, zachowując kalendarz księżycowy dla celów religijnych, przywrócić w życiu codziennem dawną perską rachubę czasu na lata słoneczne, jednak tak udoskonaloną, aby kalendarz zgadzał się jak najściślej ze zjawiskami astronomicznemi. Nie szczędząc środków, wyposażył sułtan w potrzebne przyrządy obserwatorjum astronomiczne, w którem zatrudnił conajprzedniejszych astronomów, w ich liczbie i Omara. Wynikiem natężonej pracy był zreformowany kalendarz *(ta'rīch -i- dżalālī)* wprowadzony w życie dekretem władcy z r. 1079.[1] Specjaliści nowocześni oceniają bardzo pochlebnie wartość tej reformy, której jednym z głównych twórców był właśnie Omar, i nawet stawiają ją wyżej od reformy gregorjańskiej. Doskonałość jej polega na tak umiejętnem stosowaniu lat przestępnych, że błąd kalendarza w stosunku do czasu rzeczywistego wynosi zaledwie jeden dzień na 5000 lat, podczas gdy w kalendarzu gregorjańskim wynosi on jeden dzień na 3330 lat.[2] Omar był też głównym redaktorem tablic astronomicznych *(Zīdż -i- malikszāhī)*, niestety niezachowanych. Prace w obserwatorjum założonem przez Malikszāha trwały aż do śmierci władcy w r. 1092, poczem obserwatorjum podupadło. W związku z tem zaczęło się też gorzej powodzić Omarowi, który stracił stanowisko nadwornego astronoma, dające mu oparcie wobec niechętnych kół ortodoksyjnych, i środki materjalne, pozwalające mu oddawać się swobodnie badaniom naukowym.

Z tych czasów pochodzą prawdopodobnie pełne goryczy słowa we wstępie do traktatu o algebrze. Omar skarży się w nich

---

[1] Por. artykuł H. Suter'a p. t. *Dżalālī* w *Encyklopedji Islamu.*

[2] Por. Daoud S. Kasir, *The Algebra of Omar Khayyam*, New York 1931, str. 5.

na przeciwności, które mu długo nie pozwalały skupić się na przedmiocie i wykończyć rozpoczętego dzieła, a dalej narzeka, że coraz mniej jest prawdziwych ludzi nauki, dla których prawda jest najwyższym nakazem, a zato coraz więcej szarlatanów, uganiających tylko za zyskiem, a którzy, widząc badacza poszukującego prawdy i zwalczającego fałsz, starają się ośmieszyć go i zgnębić szyderstwem.[1]

Widocznie bezwzględność, z jaką Omar występował przeciw poglądom ortodoksji i piętnował obłudę jej przedstawicieli, narażała go na częste konflikty i coraz bardziej utrudniała pobyt w rodzinnem mieście. Doszło wreszcie do tego, że poeta, obawiając się o życie, uznał za wskazane opuścić na jakiś czas Niszapur i udać się na pielgrzymkę do Mekki, aby w ten sposób naprawić bodaj w części nadszarpaną opinję. Po powrocie z podróży, w czasie której zatrzymał się między innemi w Bagdadzie, duchowej stolicy ówczesnego świata muzułmańskiego, był już znacznie oględniejszy w głoszeniu swoich poglądów, ale nawewnątrz przekonań swych nie zmienił.[2]

Znalazł też nieznanego nam bliżej mecenasa imieniem Abū Ṭāhir, który dostarczył mu środków do ukończenia traktatu o algebrze i którego za to wychwala we wstępie do tego dzieła.

W roku 1112/13 widzimy Omara w Balch, a dwa lata później na dworze wielkiego wezyra Ṣadr ed-dīn Muḥammad'a, w Merw, gdzie ówczesny władca korzysta z wskazówek meteorologicznych Omara, wybierając się na wielkie łowy.[3]

Umarł Omar wedle wszelkiego prawdopodobieństwa w roku 1123 w Niszapur i tam został pogrzebany.

U następnych pokoleń w Persji był Omar ceniony znacznie więcej jako astronom, matematyk i filozof, niż jako poeta. Najstarsza biografja poetów perskich p. t. *Lubab al-albāb* Mohammeda 'Aufī z pierwszej połowy XIII w. nie zamieszcza o nim żadnej wzmianki. Także i w późniejszej literaturze biograficznej muzułmańskiej musimy szukać jego życiorysu w rozdziałach

---

[1] *The Algebra of Omar Khayyam*, str. 44.

[2] Al-Qifṭī, *Ta'rīch al-ḥukamā'* ed. J. Lippert, Lipsk 1903, str. 243-4.

[3] Odnośne ustępy z dzieła *Czahār maqāla* autora Niẓāmī -i-'Arūḍī, z drugiej połowy XII wieku, przytacza Browne, *A Literary History of Persia* II 247—8, w dosłownym przekładzie angielskim.

poświęconych uczonym, a nie poetom. Wogóle należy stwierdzić, że jego twórczość poetycka spotykała się z daleko większem zrozumieniem i uznaniem na Zachodzie niż na Wschodzie. Żywsze zainteresowanie się Czterowierszami, jakie daje się zauważyć w ostatnich latach w krajach muzułmańskich, nie jest bynajmniej odruchem samorzutnym, lecz tylko jednym z objawów bezkrytycznego naśladownictwa Europy.

Powodów pewnej rezerwy, jeżeli już nie wyraźnej niechęci, w stosunku do Omara jako poety należy szukać w nacisku opinji publicznej, urobionej przez sfery ortodoksyjne. Jego wolnomyślne, niekiedy wprost bluźniercze słowa o panującej religji i gryząca ironja, z jaką stale traktował jej przedstawicieli, nie mogły być publicznie wychwalane. Toteż nawet ci autorowie, którzy w skrytości ducha podziwiali Omara, woleli, pisząc o nim dla ogółu, pomijać milczeniem drażliwą stronę jego literackiej twórczości.

Od osobistych zapatrywań religijnych pisarzy zależy też w znacznym stopniu ogólna ocena Omara jako człowieka. Współczesny autor Niẓāmī-i-ʿArūḍī z Samarkandu, który z Omarem stykał się osobiście, wyraża się o nim z najwyższym szacunkiem. Natomiast późniejszy Nadżm ed-dīn ar-Rāzī, autor napisanego w sto lat po śmierci Omara wstępu do mistyki, p. t. *Mirṣād al-ʿibād* (»Obserwatorjum sług bożych«) nazywa go »nieszczęsnym filozofem, materjalistą i ateistą« i oburza się na jego błędną naukę. Podobnie al-Qifṭī, w swej »Historji mędrców« *(Taʾrīch al-ḥukamāʾ)* z połowy XIII stulecia, przyznaje wprawdzie Omarowi nieporównaną wiedzę w zakresie astronomji i filozofji, ale zarazem ostrzega, że w jego poezji czają się jadowite węże, pełne złości przeciw prawu religijnemu.

Tradycja przedstawia Omara jako piszącego niechętnie i niewiele. Mimo to Sir Denison Ross zdołał zebrać dziesięć tytułów dzieł, przypisywanych w różnych źródłach naszemu poecie,[1] w czem jednak mieszczą się już jego *Rubāʿijāt*, tudzież tablice astronomiczne, *Zīdż-i-Malikszāhī*, których, jak już wspomi-

[1] *The Journal of the Royal Asiatic Society*, vol. XXX (1898) p. 349-366. Listę dzieł Omara podaje też *The Catalogue of the Persian and Arabic Manuscripts in the Oriental Public Library at Bankipore*, Calcutta 1908.

naliśmy, on był tylko współtwórcą. Większość prac Omara stanowią krótkie rozprawy filozoficzne, niestety niedochowane do naszych czasów. Wydany został dotychczas tylko traktat o algebrze *(al-dżabr wal-muqābala)* wraz z tłumaczeniem francuskiem przez E. Woepcke'go.[1]

Natomiast komentarz do trudnych miejsc w postulatach *(muṣādarāt)* Euklidesa, zachowany w jedynym rękopisie w Lejdzie, czeka jeszcze na swego wydawcę.[2] Krótką rozprawę o metafizyce odnalazł w r. 1905 profesor kopenhaski A. Christensen w pewnym zbiorze rękopiśmiennych prac filozoficznych, zatytułowanym *Raudat al-qulūb* »Niwa serc« w Bibliothèque Nationale w Paryżu. Gdyby udało się wykazać bezspornie jej autentyczność, stanowiłaby ona ważny dowód zamiłowań mistycznych Omara. Autor jej bowiem przyznaje wyraźnie wyższość mistyce nad naukami teologji ortodoksyjnej, nad filozofją rozumu i nad tajną wiedzą szeroko wówczas rozpowszechnionej sekty ismailickiej.[3]

Jak wielu wykształconych Persów z owych czasów, pisywał Omar wiersze nie tylko po persku, lecz i po arabsku.

---

[1] *L'Algèbre d'Omar Alkhayyâmî*, Paris 1851. Tłumaczenie angielskie na podstawie innego rękopisu, znajdującego się w prywatnem posiadaniu w Ameryce, daje wymieniony już poprzednio Daoud S. Kasir, *The Algebra of Omar Khayyam*. Wstęp i przypisy do tego dzieła zawierają dobre informacje o stanowisku Omara w historji matematyki, jak również zaznajamiają z całą odnośną literaturą. To samo usiłuje czynić, jednak w sposób bardzo pobieżny, mała książeczka P. Salet'a: *Omar Khayyam savant et philosophe*, Paris 1927. Jako dodatek podano w niej dwa krótkie ustępy: *la réforme du calendrier et le traité d'Algèbre*.

[2] Tłumaczenie niemieckie wyjątków ze wstępu do tego traktatu daje G. Jacob i E. Wiedemann w artykule zatytułowanym *Zu 'Omer-i-Chajjām*, w czasopiśmie *Der Islam* III (1912), str. 53 i nast.

[3] *Un traité de Métaphysique d'Omar Ḫayyām* w czasopiśmie *Le Monde Oriental*, por. Fr. Rosen, *Zur Textfrage der Vierzeiler Omar's des Zeltmachers* w *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, nowa serja, tom 5 (1926), str. 306—307. W ubiegłym roku wydano w Teheranie nieznany dotychczas traktat Omara p. t. *Nowrūz-nāme*, o pochodzeniu perskich obrzędów noworocznych, na podstawie rękopisu znajdującego się w Berlinie *(Nowrūz Nūmah, a treatise on the origin, history and the ceremonies of the Persian new-year festival*, edited by Mojtabâ Minovī, Teheran 1933).

W starych źródłach z XIII wieku[1] dochowały się drobne urywki jego arabskich poematów, które, chociaż pozbawione większej wartości artystycznej, posiadają dla nas duże znaczenie jako autentyczne świadectwa poglądów naszego poety na świat i życie. Ogólny ich nastrój zgadza się z pesymistycznym tonem jego perskich Czterowierszy.[2]

3.
Zagadnienie autentyczności Czterowierszy.

Wyliczone poprzednio prace naukowe Omara dają nam poznać go jako nieprzeciętnego i wszechstronnego badacza, który pod wielu względami wyprzedzał swą epokę. Wszystkie one jednak razem wzięte nie zdołałyby mu jeszcze zapewnić tej sławy i znaczenia w literaturze światowej, jaką zyskały mu jego Czterowiersze. Niemi też, a przedewszystkiem historją i krytyką ich tekstu, musimy się zająć nieco obszerniej.

Tekst Czterowierszy zachował się w dość licznych rękopisach. Przegląd bibljograficzny w wydaniu E. Heron-Allen'a[3] wykazuje dwadzieścia pięć większych lub mniejszych rękopiśmiennych zbiorów Czterowierszy, po większej części w bibljotekach europejskich. Najstarszym znanym rękopisem jest słynny kodeks Ousely 140, przechowywany w Bodlejanie w Oksfordzie, datowany z roku 865 Hidżry, t. j. 1460/61 naszej ery. Prześliczny ten rękopis, jeden z najpiękniejszych kodeksów perskich XV wieku, został w r. 1898 wydany w Londynie przez wspomnianego poprzednio E. Heron-Allen'a w faksimile, z dosłownym przekładem angielskim i uwagami krytycznemi. Oryginał, pisany na grubym, żółtym papierze, purpurowo-czarnym atramentem, obficie posypanym złotym pyłkiem, odznacza się nadzwyczaj wytwornym charakterem pisma.

---

[1] Są to *Nuzhat al-'arwāḥ* »Wytchnienie duchów« (historja filozofów od Adama do Galena) Moḥammeda asz-Szahrazūrī i wspomniana już poprzednio historja filozofów, *Ta'rīch al-ḥukamā'* al-Qifṭī'ego.

[2] Krytyczny tekst tych urywków ogłosili w artykule, wymienionym poprzednio, G. Jacob i E. Wiedemann.

[3] *The Ruba'iyat of Omar Khayyām being a Facsimile of the Manuscript in the Bodleian Library at Oxford with a Transcript into modern Persian Characters, translated, with an Introduction and Notes, and a Bibliography* by Edward Heron-Allen, London 1898.

Ponieważ Omar umarł wedle wszelkiego prawdopodobieństwa w r. 1123, okazuje się, że ów najstarszy, dochowany rękopis powstał dopiero w blisko trzy i pół stulecia po śmierci poety. Już sam ten fakt może wzbudzić nieufność do tekstu, który od śmierci autora dzieli aż tak długi okres czasu.

Dodajmy tu jednak odrazu, że badania ostatnich lat pozwoliły wypełnić tę lukę, obejmującą przeszło trzy wieki, kilkoma nowemi szczegółami. I tak w posiadaniu pewnego handlarza ormiańskiego w Paryżu znalazła się antologja poetycka pod tytułem *Mu'nis al-'aḥrār fī daqā'iq al-'asz'ār* »Powiernik ludzi szlachetnych w subtelnych sprawach poezji«, pisana własnoręcznie przez znanego poetę Muḥammad ibn Badr-i-Dżādżarmī w roku 1340/41, w której reprezentowany jest i nasz Omar zbiorkiem 13 czterowierszy.[1] Prawda, że to nie wiele, ale bądźcobądź zabytek ten, w stosunku do rękopisu oksfordzkiego, zbliża nas o całe 120 lat do daty śmierci poety. Pozatem odnaleziono cytaty z Czterowierszy Omara u dawnych autorów muzułmańskich, w czem pięć czterowierszy w źródłach z XIII wieku.[2]

Drugą okoliczność nastrajającą sceptycznie wobec autentyczności tekstu Omara stanowi fakt, że istniejące rękopisy różnią się znacznie między sobą, tak co do ilości i wyboru zamieszczonych czterowierszy, jak co do ich układu i szczegółów tekstu. Zwłaszcza różnica ilościowa jest uderzająca.

I tak znany nam już rękopis oksfordzki liczy tylko 158 czterowierszy, rękopis w Bibliothèque Nationale (Ancien Fonds 349, ff. 181^{v} — 210^{v}) z końca XV wieku — 213, rękopis w bibljotece Chudā Bachsz w Bankipur z r. 1553/54 — 603, rękopis z XVIII wieku w uniwersyteckiej bibljotece w Cambridge (Ms. Add. Nr. 1055) aż 801 czterowierszy.

---

[1] Stanowią one dodatek do nowego wydania Czterowierszy Fr. Rosena, *The Quatrains of 'Omar-i Khayyam, Persian Text taken from the two newly discovered Oldest Manuscripts with an English Prose Version* by Friedrich Rosen, Londyn i Berlin 1928, str. 192—7 tekstu perskiego.

[2] Zestawienie ich znajdzie czytelnik w wymienionym poprzednio (str. 274 uw. 3) artykule Rosena, str. 293 i nast. Rosen korzysta głównie z pracy iranisty rosyjskiego Walentyna Żukowskiego, ogłoszonej w r. 1897, w Petersburgu, w pracy zbiorowej *al-Muẓaffarija* na cześć Wiktora Rozena.

Naogół można tedy powiedzieć, że im rękopis jest późniejszy, tem większą ilość czterowierszy zawiera. Jeszcze większą ich ilość podają zazwyczaj wydania litografowane w Persji i w Indjach, których źródeł rękopiśmiennych przeważnie nie znamy.[1] Christensen, który zestawił konkordancję czterowierszy zawartych w kilkunastu ważniejszych rękopisach, jednej litografji (Lucknow 1894) i jednem wydaniu drukowanem (Whinfield'a), podaje aż 1213 pozycyj.[2] Obliczono też, że ogólna liczba czterowierszy przypisywanych Omarowi w różnych źródłach dochodzi do pięciu tysięcy.[3]

Taki stan rzeczy musi nasunąć poważne wątpliwości. Mimowoli pytamy: skąd to masowe narastanie i mnożenie się utworów w wiele wieków po śmierci poety? Dlaczego najstarsze rękopisy nie objęły ani części tych wszystkich czterowierszy, które pojawiają się w kodeksach późniejszych? Czy brak ich w starych manuskryptach nie jest dostatecznym dowodem, że nie pochodzą one od Omara, lecz że powstały później, a tylko, z tych czy innych powodów, zostały mu fałszywie przypisane? A jeżeli tak, to kiedy zaczęło się to fałszerstwo? Czy posiadamy dostateczną pewność, że stare rękopisy zawierają same autentyczne utwory? Czy może już nawet ów tak ceniony kodeks oksfordzki nie jest wolny od czterowierszy podrobionych? Wszak trzy wieki, to okres dostatecznie długi, by mogły powstać liczne, nowe poematy i zostać przypisanemi Omarowi, skoro wogóle istniała tendencja do podobnych fałszerstw?

Niestety na tem nie kończą się jeszcze nasze wątpliwości. Badacz rosyjski Walentyn Żukowskij[4] zwrócił pierwszy uwagę na fakt, że niektóre czterowiersze, przypisywane Omarowi, znajdują się również w zbiorach poezyj innych, późniejszych poetów perskich. Na 464 czterowierszy w znanem wydaniu J. B. Nicolas'a[5] nie mniej niż 82, a więc przeszło jedna szósta, da

---

[1] Wykaz ważniejszych litografij wschodnich podaje każda bibljografja Omara, np. Heron-Allen, str. 282; Potter, str. 307—09.

[2] *Critical Studies in the Rubá'iyát of 'Umar -i- Khayyám, a revised text with English translation*, Kopenhaga 1927, str. 133 i nast.

[3] Fr. Rosen w cytowanym artykule, str. 286.

[4] W artykule wymienionym na str. poprz., uw. 2.

[5] *Les Quatrains de Khèyam traduits du persan* par J. B. Nicolas, Paryż 1867.

się wykazać w zbiorach innych poetów. Żukowskij nazywa je »czterowierszami wędrownemi« i odmawia ich autorstwa Omarowi. Dziewiętnaście z nich znalazło się nawet we wspomnianym, starym rękopisie oksfordzkim, z czego wynikałoby niezbicie, że podsuwanie obcych utworów Omarowi zaczęło się już bardzo wcześnie. Późniejsi badacze, jak D. Ross, E. G. Browne, Fr. Rosen i A. Christensen, podnieśli liczbę »wędrownych« czterowierszy do 108.[1]

Równocześnie jednak zwrócono uwagę, że w sceptycyźmie, jak i w łatwowierności, nie należy iść za daleko i że sama okoliczność, iż jakiś czterowiersz, przypisywany Omarowi, da się odnaleźć w zbiorze innego, późniejszego poety, bynajmniej nie przesądza jeszcze sprawy autorstwa na niekorzyść Omara. Mianowicie wykazał Rosen,[2] że dwa czterowiersze, przypisywane równocześnie Omarowi i późniejszemu poecie Ṭālib-i-Āmulī, nie mogą być żadną miarą dziełem tego ostatniego, ponieważ znajdują się już w rękopisie oksfordzkim Omara z r. 1460/61, gdy tymczasem Ṭālib żył o blisko dwa wieki później (umarł w r. 1625/26). Tenże sam badacz stwierdził, że pewne czterowiersze Omara, przypisywane późniejszym poetom, jak Ḥāfiẓ lub Dżelāl ed-dīn Rūmī, znajdują się coprawda w późnych, mniej starannych wydaniach ich utworów, ale że napróżno szukalibyśmy ich w starych, dobrych rękopisach. Wynika stąd, że kierunek zapożyczenia może być i odwrotny i że równie prawdopodobną, jak »wędrowanie« czterowierszy obcych do zbioru Omara, może być wędrówka czterowierszy Omara do zbiorów innych, późniejszych poetów. Każdy poszczególny wypadek musimy tedy poddać zosobna skrupulatnemu badaniu, zanim wydamy sąd o autorstwie danego utworu.

Wobec beznadziejnego prawie stanu, w jakim doszedł do naszych czasów tekst Omara, musi sobie każdy krytyczny badacz postawić pytanie, czy nie dałoby się przecież znaleźć jakiegoś uchwytnego kryterjum, na podstawie którego możnaby z dostateczną pewnością odróżnić czterowiersze pochodzące istotnie od Omara od przypisywanych mu fałszywie. Jest jasne, że wykazanie takiego kryterjum, jakiegokolwiek rodzajuby ono było,

[1] Por. A. Christensen, *Recherches*, str. 29—30, *Critical Studies*, str. 8, uw. 1.

[2] *Zur Textfrage*, str. 287.

czy miałoby dotyczyć treści czy formy, musiałoby w każdym razie wyniknąć z analizy choćby drobnej, ale bezwzględnie autentycznej grupy czterowierszy. Toteż usiłowania badaczy musiały pójść przedewszystkiem w kierunku wydzielenia z ogromnej ilości utworów, przekazywanych pod imieniem naszego poety, tych, choćby nielicznych czterowierszy, których autentyczność byłaby ponad wszelką wątpliwość pewna.

W poszukiwaniu za jakimś kamieniem probierczym, zapomocą którego możnaby złoto Omarowego genjuszu odróżniać od imitacji, zwrócił A. Christensen uwagę na czterowiersze, w których poeta, apostrofując siebie samego, wymienia swój poetycki pseudonim: Chajjām. Niestety takich czterowierszy istnieje zaledwie dwanaście[1]. Christensen rozumuje, że poematy, zaopatrzone wyraźną sygnaturą poety, nie mogły już tak łatwo »wędrować«, jak całkiem bezimienne, i że zwarta, metryczna forma czterowiersza nie pozwalała na tak daleko idące zmiany, jak usunięcie dowolnego wyrazu i zastąpienie go imieniem Chajjām, czy też odwrotnie, co musiałoby nastąpić w razie przeniesienia obcego czterowiersza do zbioru Omara, lub czterowiersza Omarowego do zbioru jakiegoś innego poety. Jednakowoż i on sam musi przyznać, że obecność imienia Chajjām nie jest jeszcze bezwzględnym dowodem autentyczności danego czterowiersza.

Z tychto dwunastu czterowierszy, wyróżnionych obecnością imienia poety, Rosen, po szczegółowem zbadaniu, zaledwie połowę uznaje za autentyczną.[2] Zwraca on natomiast uwagę na cytaty z Omara u dawnych autorów perskich.[3] Ale i tu rezultat jego poszukiwań jest bardzo nikły. W źródłach z przed XVI stulecia znajduje zaledwie sześć czterowierszy cytowanych pod imieniem Omara i te, obok tamtych sześciu, uznaje za bezwzględnie pewne. Do tego dochodzą jeszcze czterowiersze Omara, zawarte w antologji poety Dżādżarmī z roku 1340/41, o któ-

[1] Christensen, *Recherches*, str. 33—35. Są to czterowiersze w zbiorze Whinfield'a Nr. 46, 82, 83, 111, 161, 282, 348, 349, 368, 413, 491, tudzież Nicolas Nr. 252.

[2] *Zur Textfrage*, str. 292/3.

[3] Na dwa z nich już wskazał poprzednio Christensen, *Recherches*, str. 35.

rej była mowa poprzednio,[1] w liczbie trzynastu. Dwa z nich mieszczą się już w owych dwunastu, uznanych przez Rosena poprzednio za autentyczne. W sumie więc otrzymuje Rosen 23 czterowiersze, których autentyczność nie podlega dla niego żadnej wątpliwości. Musimy przyznać, że jest to w stosunku do ogromnej liczby utworów przypisywanych Omarowi ilość znikomo mała.

Treść i formę tej maleńkiej grupy poematów możnaby poniekąd uważać za sprawdzian autentyczności wszystkich innych, gdyby nie pewne refleksje, które się takiej metodzie sprzeciwiają.

Przedewszystkiem, co do ich formy, trzeba stwierdzić, że nie przedstawia ona żadnych uchwytnych cech indywidualnych. W literaturze perskiej wogóle, a w poezji w szczególności, odgrywają konwencjonalne wyrażenia, zwroty, porównania, obrazy i przenośnie bardzo wielką rolę. Konwencjonalność odbiera formie poezji perskiej dużą część cech indywidualnych, jakie spotykamy w poezji innych narodów. Co się zaś tyczy języka, to język perski wogóle odznacza się zadziwiającą stałością i w ciągu ostatnich ośmiu stuleci nie uległ prawie żadnym zmianom. Toteż z cech językowych niepodobna wyciągnąć żadnych wniosków, ani co do autora, ani co do czasu powstania utworu.

Co się zaś tyczy treści, to rzecz jasna, że choćby owa grupa dwudziestu trzech czterowierszy, uznanych za niewątpliwie autentyczne, zawierała *in nuce* całą poezję Omarową, nie może przecież wyczerpywać wszystkich jej myśli ani motywów. Toteż, jeżeli w pewnym czterowierszu, którego autentyczność pragniemy dopiero zbadać, spotkamy jakąś myśl nową, jakiej nie znajdujemy w obrębie owej grupy, albo nawet sprzeczną z poglądami przez nią reprezentowanemi, nie możemy w tem żadną miarą dopatrywać się świadectwa przeciw autorstwu Omara. Wszak Omar nie dawał w swych czterowierszach wykładu jakiegoś zwartego systemu filozoficznego. Tworzył on pod natchnieniem chwili, w różnych okresach swego prawdopodobnie długiego żywota, szukając prawdy raz tu a raz tam, tak że zgóry musimy być przygotowani u niego nawet na pewne sprzeczności.

---

[1] Str. 138.

A zatem fakt wydzielenia owej grupki, złożonej z dwudziestu trzech czterowierszy, nie przedstawia zasadniczego znaczenia dla krytyki tekstu i ostatecznego rozwiązania kwestji autentyczności reszty utworów Omara. Pozostajemy więc nadal w zupełnej niemal ciemności, tak że E. G. Browne miał zupełną słuszność, streszczając wynik ówczesnych usiłowań w następujących pełnych rezerwy słowach:[1] »*The upshot of the whole inquiry is that, while it is certain that 'Umar Khayyám wrote many quatrains, it is hardly possible, save in a few exceptional cases, to assert positively that he wrote any particular one of those ascribed to him*«. W tym stanie rzeczy jedynie odnalezienie jakiegoś bardzo starego rękopisu mogłoby rozwiać mgły, w jakie spowity jest tekst Czterowierszy Omara.

Poszukiwania za takim rękopisem zdawały się już być uwieńczone świetnym wynikiem, kiedy przed kilku laty Fr. Rosen zaalarmował świat naukowy wieścią o istnieniu w prywatnem posiadaniu starego kodeksu, zawierającego 330 czterowierszy, datowanego z roku 721 Hidżry, to jest 1321 naszej ery.[2] Gdyby ta data okazała się była prawdziwą, rękopis byłby o 140 lat starszy od oksfordzkiego. Niestety skrupulatne badanie dowiodło, że rękopis jest w rzeczywistości znacznie młodszy od daty, jaką się chełpi, i że został sporządzony prawdopodobnie około roku 1500.[3] Rosen przypuszcza, że data 721 H., o tyle lat wcześniejsza od czasu powstania rękopisu, nie jest świadomem fałszerstwem, lecz że została mechanicznie przepisana z rękopisu, który kopista miał przed sobą.[4] Gdyby tak było w istocie, czego jednak trudno dowieść, rękopis Rosena posiadałby duże znaczenie, jako kopja bardzo starego kodeksu, jednak w żadnym razie nie takie, jakie mu w pierwszej chwili przypisywano.

Tym wszystkim ujemnym refleksjom na temat autentyczności przekazanych Czterowierszy i możności dojścia drogą ścisłych badań do ustalenia pierwotnego tekstu, możemy obecnie przeciwstawić pewne ogólne rozważania nad domniemanemi dziejami tego tekstu. Dzieje te możemy sobie wyobrazić mniejwięcej w następujący sposób.

---

[1] *A Literary History of Persia*, II 257.
[2] *Zur Textfrage*, str. 296.
[3] Christensen, *Critical Studies*, str. 10, uwaga 1.
[4] *Zur Textfrage*, str. 298.

Omar stworzył w ciągu całego swego życia niewątpliwie znaczną ilość tych małych poemacików, w których wyrażał nie jakiś jednolity system filozoficzny, lecz luźne myśli i nastroje jakie przynosiła zmienna chwila. Utworów tych, wygłaszanych w gronie przyjaciół, z pewnością nikt systematycznie nie spisywał, lecz podawano je sobie z ust do ust, lub conajwyżej notowano na luźnych kartkach. Toteż z chwilą śmierci poety nie było jednolitego tekstu i brak go nam dodziśdnia. Znalazły się tylko w posiadaniu przyjaciół przygodne zapiski, różniące się niewątpliwie między sobą ilością i jakością zanotowanych utworów. Ze względu na nieprawomyślną treść, przepisywano je tajnie, chroniąc przed okiem ortodoksów, ale mimo wszelkich środków ostrożności musiał niejeden z odpisów paść ofiarą fanatyzmu. Wśród wolnomyślnych wielbicieli poezji Omarowej nie brakło ludzi z darem poetyckim, którzy swoje własne myśli, ubrane w formę wierszowaną w stylu Omara, dorzucali do ogólnego zbioru, puszczając je w obieg pod jego imieniem. Mogła ich skłaniać do tego chęć zapewnienia swym utworom powodzenia, mogło się to też dziać wcelu zatajenia nazwiska właściwego autora i odwrócenia od siebie uwagi, z obawy przed prześladowaniem. Zresztą takie podsuwanie zmarłym, sławnym poetom własnych utworów jest na Wschodzie zjawiskiem bardzo rozpowszechnionem.

W ten sposób, z biegiem lat, a tembardziej stuleci, narastała dokoła pierwotnego jądra, jakie stanowiły autentyczne czterowiersze Omara, coraz grubsza warstwa naśladownictw, utrzymanych całkowicie w jego stylu. Łatwość formy *rubā'ī*, jego krótkość i konwencjonalność stylu poetyckiego sprawiały, że Persowie, zżyci z charakterem poezji Omara, bez trudu mogli naśladować go, i to tak dobrze, że rozróżnienie imitacji od oryginału nie jest już dziś w wielu wypadkach możliwe.

Kiedy sobie to wszystko uprzytomnimy, obecny tekst Czterowierszy nabierze dla nas znów wartości, pomimo tych wszystkich zarzutów, jakie można przeciw jego autentyczności wytoczyć. Musimy go bowiem uznać za dokument pewnego kierunku myślowego, którego pierwszym i najlepszym wyrazicielem był sam Omar, ale który z nim się nie skończył, lecz przeciwnie znalazł licznych, choć bezimiennych kontynuatorów. Rozpatrywany pod tym kątem widzenia tekst Czterowierszy nabiera dla nas wartości jako wyraz buntowniczych myśli ludu o zacięciu

filozoficznem, zrywającego narzucone mu pęta islamu.[1] Czterowiersz, zawierający krytykę naiwnej wiary w raj i piekło, jest dla nas interesujący przez swą treść filozoficzną, niezależnie od tego, czy wyszedł z pod pióra Omara, czy innego poety, podobnie jak on myślącego. Wyraz metafizycznego pesymizmu, czy trwożnego wybiegania myślą ku tajemnicom zaświatów, czy wreszcie tęsknoty za Bogiem ponad ludzką miarę, oddziaływa na nas bezpośrednio i zajmuje nas jako problem historycznokulturalny, chociażbyśmy mieli uzasadnione wątpliwości co do autorstwa Omara. Krótko mówiąc, godzimy się z myślą, że Omar nie był zjawiskiem odosobnionem i jedynem, że przeciwnie znalazł on oddźwięk w swojem społeczeństwie, tak jak podziśdzień budzi jeszcze żywy oddźwięk u społeczeństw zachodnich, i że Czterowiersze są wynikiem właśnie takiego stanu rzeczy.

Ale krytyka naukowa nie zadowoliła się tym sposobem pojmowania rzeczy, który, choć przyznaje Czterowierszom wartość zabytku historycznokulturalnego i nie uszczupla ich znaczenia jako dzieła sztuki, przecież jednak pozbawia je cech i czaru indywidualności ludzkiej.

Pragnienie dotarcia do Omara prawdziwego pobudziło do dalszych wysiłków, które nie pozostały bez rezultatu. W r. 1927 pojawiła się w Duńskiej Akademji Umiejętności nowa krytyczna praca A. Christensena,[2] której winniśmy tu poświęcić nieco miejsca, tak ze względu na jej oryginalną metodę, jak i na jej ważne wyniki. Opierając się na faktach natury czysto formalnej, zdołał Christensen wydzielić znaczniejszą grupę czterowierszy których autentyczność posiada istotnie wysoki stopień prawdopodobieństwa.

Rękopisy Omara różnią się między sobą pod trzema względami: 1^0 wyborem i liczbą czterowierszy, 2^0 ich kolejnem następstwem, 3^0 szczegółami tekstu czyli warjantami. Dwa różne rękopisy mają zazwyczaj tylko część zasobu czterowierszy wspólną. Kiedy jedne czterowiersze są reprezentowane niemal we wszystkich istniejących rękopisach, inne znamy zaledwie tylko z jednego lub dwóch rękopisów.

---

[1] Por. Christensen, *Recherches*, str. 36—37.

[2] *Critical Studies in the Rubá'iyát of 'Umar-i- Khayyám, A revised Text with English Translation.*

Co się zaś tyczy ugrupowania czterowierszy, to można zauważyć, że kiedy jedne rękopisy zestawiają je alfabetycznie według spółgłosek rymowych,[1] inne umieszczają je pozornie bez ładu. W rękopisach o porządku alfabetycznym można skolei wyróżnić dwa sposoby grupowania, które Christensen nazywa pojedynczo alfabetycznym *(single alphabetical arrangement)* i podwójnie alfabetycznym *(double alphabetical arrangement)*. Pierwszy z nich polega na grupowaniu jedynie wedle spółgłoski rymowej, przyczem w obrębie tej samej spółgłoski kolejność następstwa jest już dowolna. Natomiast układ podwójnie alfabetyczny wymaga, by czterowiersze, rymujące na jedną i tę samą spółgłoskę, następowały po sobie w porządku alfabetycznym początkowych słów.

Najstarszym jest z natury rzeczy układ niealfabetyczny. Twierdzenie przeciwne, jakoby on był późniejszym, byłoby absurdem, boć trudno przypuścić, aby późniejsi kopiści, zastawszy w dawnych rękopisach porządek alfabetyczny, mieli sobie zadać trud usunięcia tego układu, tak praktycznego, gdy idzie o szybkie i łatwe odszukanie dowolnego czterowiersza. Rzecz miała się z pewnością odwrotnie: w zbiory nieuporządkowane, lub ugrupowane wedle jakiejś odmiennej zasady, wprowadzono później układ alfabetyczny według spółgłosek rymowych.

W zbiorach pozornie bezładnych można zauważyć tu i ówdzie ślady ugrupowania czterowierszy, bądźto według ich treści, bądź według pewnych zewnętrznych cech, jak np. pewnych charakterystycznych wyrazów. Nie jest też wykluczone, że w niektórych wypadkach zachował się pierwotny układ chronologiczny, to jest, że czterowiersze następują po sobie w tym porządku, w jakim niegdyś powstawały. Stwierdzić tego jednak pozytywnie niepodobna. Układ pojedynczo alfabetyczny jest wtórny i pochodzi prawdopodobnie z XIII wieku. Pierwszym poetą perskim, którego czterowiersze mają już w najstarszych rękopisach układ alfabetyczny, jest dopiero Sa'dī (1193—1292). Jeszcze późniejszy jest układ podwójnie alfabetyczny.

---

[1] Każdy czterowiersz ma jeden, właściwy sobie rym, obejmujący trzy lub nawet wszystkie cztery wiersze, wedle schematu *aaba* lub *aaaa*. Ponieważ podstawą rymu perskiego jest zgodność spółgłoski rymowej, zatem można grupować czterowiersze alfabetycznie według tychże spółgłosek. Por. niżej ustęp 5, o formie czterowiersza.

Zbadawszy wszystkie ważniejsze rękopisy i wydania Czterowierszy Omara, zauważył Christensen, że rozpadają się one na dwie wielkie grupy, które różnią się między sobą zasobem, następstwem i warjantami, natomiast w obrębie każdej grupy wykazują bliskie powinowactwo. Pierwszą z nich stanowi grupa niealfabetyczna, nazwijmy ją za Christensenem grupą A, drugą grupa pojedynczo alfabetyczna, B. Co się tyczy trzeciej grupy, podwójnie alfabetycznej, to jedne z rękopisów wykazują tu związek z grupą A, zaś drugie z grupą B, na co wskazuje z dostateczną pewnością zasób czterowierszy i ich warjanty. Tak jedna, jak i druga grupa pochodzi niewątpliwie od jakiegoś wspólnego dla danej grupy, bardzo starego rękopisu. Protoplastą całej grupy A mógł być jakiś kodeks, sięgający może jeszcze nawet czasów Omara; protoplastą zaś grupy B jakaś redakcja późniejsza, pochodząca jednak conajmniej z początku wieku XV, — gdyż już rękopis oksfordzki z r. 1460/61 ma układ alfabetyczny, — a bardzo być może znacznie wcześniejsza.

Rozważania te prowadzą Christensena do ważnej konkluzji: fakt, że jakiś czterowiersz spotykamy w licznych rękopisach zarówno grupy A jak i B, stanowi niezbity dowód, że wchodził on w skład najdawniejszej redakcji Czterowierszy, jeszcze przed rozpadnięciem się jej na owe dwie grupy, innemi słowy, że pochodzi on z tak odległej epoki, iż można go uznać z całą pewnością za autentyczny. Natomiast obecność pewnego czterowiersza w rękopisach, chociażby licznych, ale tylko jednej grupy, a nieobecność w grupie drugiej, nasuwa podejrzenie późniejszej interpolacji, i każe uznać go za niepewny.

Za warunek uznania za autentyczny przyjmuje Christensen obecność danego czterowiersza w siedmiu rękopisach grupy A i B łącznie. Wobec tego nie pozostaje mu już nic innego, jak przejść kolejno listę wszystkich czterowierszy, zawartych w znanych rękopisach i wydzielić z niej te, które czynią zadość tak określonemu warunkowi. W ten sposób dochodzi Christensen do zbioru 121 czterowierszy, które uznaje za niewątpliwie autentyczny tekst Omara. Jako badacz nadzwyczaj ostrożny, przyznaje Christensen wprawdzie, że nawet wśród tych starannie wybranych czterowierszy może się jeszcze znaleźć ten czy ów poemat niesłusznie przypisywany Omarowi, ale mimo to dokonany przez siebie wybór uważa za nie mniej pewny, niż naprzykład

tekst Szāh-nāme, w którego autentyczność nikt nie wątpi, chociaż wiemy, że i on nie jest wolny od późniejszych wtrętów i dodatków.

Jakkolwiek przeciw metodzie Christensena możnaby podnieść jeszcze i inne objekcje, to jednak trzeba przyznać, że jest ona naogół przekonywującą i że dokonany na jej zasadzie wybór 121 czterowierszy jest jedynym krytycznym zbiorem, jaki wogóle posiadamy. Wszystkie inne wydania są bądźto opracowaniami poszczególnych rękopisów, bądź też dowolnemi wyborami, czerpiącemi swój materjał skąd się tylko da. Niewątpliwie pośród całego mnóstwa czterowierszy przypisywanych Omarowi, a które Christensen odrzucił, znajduje się jeszcze wiele utworów autentycznych, ale wykazanie ich jest narazie niemożliwe.

Prócz tego zasadniczego toku myśli, który staraliśmy się tu streścić jaknajzwięźlej, spotykamy w pracach duńskiego badacza jeszcze wiele innych subtelnych uwag krytycznych. On to pierwszy zwrócił uwagę, że w ocenie tego, co należy do zakresu pojęć Omara, a co nie, kierowano się nieświadomie sugestją parafrazy Fitz Geralda, jakgdyby wybór przez niego dokonany zawierał w istocie to wszystko, co stanowi kwintesencję myśli Omarowych.

Dalej zawdzięczamy Christensenowi jasną odpowiedź na pytanie, dlaczego treść Czterowierszy, tak bardzo sprzeczna z zasadami islamu, nie odstraszała późniejszych kopistów od przepisywania ich, a co za tem idzie od utrwalania i rozpowszechniania bluźnierczych wierszy.[1] Wskazał on mianowicie na pewien zespół cech, tkwiących głęboko w charakterze narodowym Persów. Obok wrodzonej skłonności do fanatyzmu religijnego, posiadają Persowie predyspozycję do oporu i buntu przeciw wszelkiemu naciskowi, czy to będzie ucisk polityczny, czy też tyranja dogmatu religijnego. Bluźnierstwo, jako wyraz tego buntu, wywiera na nich dziwny urok, zwłaszcza gdy ustrojone w poetyczną szatę przemówi do ich estetycznej wrażliwości. Nawet wobec najzuchwalszej poezji antyreligijnej potrafi wierzący Pers, w swej naiwnej chytrości, znaleźć jakiś wybieg, pozwalający mu usunąć wewnętrzne skrupuły i rozkoszować się z niezamąconym spokojem estetycznemi walorami tej poezji. U kopistów, przepisujących Czterowiersze Omara, widzimy niekiedy bardzo wy-

[1] *Critical Studies*, str. 34 i nast.

raźnie skrupuły, na które jednak zawsze potrafili jakoś zaradzić, posługując się zazwyczaj dwiema odmiennemi receptami. Rzecz szczególna, że każda z wykazanych przez Christensena grup, przyswoiła sobie tylko jedną z tych recept.

Grupa A wysuwa na czoło zbioru czterowiersze pobożne, o tendencji mistycznej, prawdopodobnie nieautentyczne, po to, by czytelnika usposobić przychylnie do autora i wyrobić mu markę męża wierzącego, pobożnego, poczem dopiero wprowadza stopniowo utwory wolnomyślne, w których jednak Pers, przy zastosowaniu elastycznej wykładni, może się również doszukać tendencji mistycznej.

Zupełnie odmiennie postępuje grupa B. Tu spotykamy zaraz na wstępie opowieść, jak to zmarły Omar ukazał się we śnie swej starej matce, która nie przestawała błagać Boga o litość dla syna, i przemówił do niej czterowierszem. W czterowierszu tym skarży się matce, że cierpi w ogniu piekielnym, zakazuje jej modlić się za siebie i jej samej przepowiada piekło.[1] Uznawszy w ten sposób poetę za potępionego, mógł już kopista ze spokojnem sumieniem przepisywać bluźniercze utwory, dowodzące w sposób niezbity bezbożności i moralnego upadku, za które ogień piekielny jest zasłużoną karą.

4.

Filozofja Omara.

Zaznajomiwszy się z obecnym stanem badań nad kwestją autentyczności Czterowierszy, możemy dopiero przystąpić do nakreślenia sylwety duchowej Omara. Dopóki nie ustalono, choćby w ogólnych zarysach, które spośród utworów, przypisywanych naszemu poecie, faktycznie od niego pochodzą, było zupełnie niemożliwe wykorzystać je dla celów rekonstrukcji jego poglądu na sprawy świata i człowieka. Można było mówić conajwyżej o filozofji jakichś nieokreślonych kół, związanych duchowo z Omarem, ale nie o filozofji samego Omara.

Tak jak dziś sprawy stoją, uczynimy najlepiej, przyjmując kryterja autentyczności Christensena i biorąc ustalony przez niego zbiór 121 czterowierszy za główne źródło wiedzy o praw-

[1] Jest to czterowiersz 488 w zbiorze Whinfield'a.

dziwym Omarze. Wszelkie inne wydania są tylko dowolnemi chrestomatjami nierównomiernej wartości, zależnemi od rękopisów, które wydawca miał przypadkowo pod ręką, lub zgoła od jego widzimisię. Christensen może słusznie uważać za potwierdzenie prawdziwości swych wyników, że wybór czterowierszy, do którego doprowadziły go rozważania natury czysto formalnej, rozpatrywany od strony treści przedstawia się jako dość zwarta całość, w której brak diametralnie przeciwnych sobie myśli, tak częstych w innych wydaniach.

W szczególności brak w zbiorze Christensena czterowierszy o treści mistycznej, jakie w dość dużej ilości podsunęła Omarowi późniejsza tradycja i co dało autorom wschodnim asumpt do interpretowania całej poezji Omarowej pod kątem widzenia sufizmu (mistyki). Z autorów europejskich zwłaszcza J. B. Nicolas, w swem znanem wydaniu tekstu perskiego z przekładem francuskim i obszernemi notami,[1] doprowadza interpretację w sensie mistycznym do zupełnej skrajności, nie cofając się nawet przed przypisywaniem głębin mistycznych wierszom, których treść świecka jest dla czytelnika nieuprzedzonego aż nadto wyraźna.

Już poprzednio mieliśmy sposobność zaznaczyć, że Czterowiersze nie są wyrazem przemyślonego systemu filozoficznego. Nie można wymagać od nich bezwzględnej konsekwencji logicznej, bo tem, co je łączy, jest tylko jednolita postawa psychologiczna wobec zjawisk życia i jednolity styl w artystycznem uzewnętrznianiu przeżyć wewnętrznych. Mimo to możemy się pokusić o naszkicowanie bodaj w najgrubszych zarysach tego, co możnaby określić jako filozofję Omara.

Podglebiem tej filozofji jest nastrój beznadziejnego pesymizmu. Emanuje on niewątpliwie z podświadomych warstw duszy Omara, a uchwytnych kształtów nabiera dopiero przez uświadomienie sobie wszechobecnej śmierci i bezsilności umysłu ludzkiego wobec zagadki bytu. Człowiek jest dla Omara nieszczęsną istotą, zabłąkaną na świecie, nie wiedzącą, skąd przyszła, poco żyje i cierpi i co ją czeka po śmierci. Źródłem cierpienia jest

---

[1] *Les Quatrains de Khèyam traduits du persan* par J. B. Nicolas, ex-premier drogman de l'ambassade française en Perse, consul de France à Rescht, Paris 1867.

samo istnienie, zagrożone w każdej chwili zmianą lub ustaniem. Wobec rzeczy ostatecznych sprawy tego świata wydają się Omarowi czemś nieskończenie błahem.[1] »W samej rzeczy, bynajmniej nie w przenośni, jesteśmy figurkami, a niebiosa są kuglarzem: odgrywamy rólkę na scenie istnienia i spowrotem wchodzimy jeden po drugim do skrzynki niebytu.« [2] Może najlepiej charakteryzuje postawę poety wobec samego faktu istnienia czterowiersz: »Gdyby moje przyjście ode mnie zależało, nie byłbym przyszedł, gdyby i odejście ode mnie zależało, jakżebym miał odejść? Czy nie byłoby lepiej, gdybym do tego bytu i unicestwienia nie był przyszedł, nie musiał odchodzić, gdybym (wogóle) nie był?« [3] Pytanie »poco żyć?« stawia poeta w corazto odmiennych słowach: »Gdzież jaka korzyść z naszego przyjścia i odejścia? Gdzież wątek, który tka życie na osnowie naszego

---

[1] Aby ułatwić odnalezienie cytowanych czterowierszy w ważniejszych wydaniach, podaję odnośne numery kolejne, używając przytem następujących skrótów:

Bod. = rękopis Ousely Nr 140 w bibljotece Bodlejańskiej w Oksfordzie w wydaniu Edwarda Heron-Allen'a, Londyn 1898.

Chr. = *Critical Studies in the Rubá'iyát of 'Umar-i-Khayyám, a Revised Text with English Translation* by Arthur Christensen, Kopenhaga 1927.

Conc. = Konkordancja rękopisów i wydań Czterowierszy, zestawiona przez Christensena w jego *Critical Studies* str. 133—180.

N. = *Les Quatrains de Khèyam traduits du persan* par. J B. Nicolas, Paryż 1867.

R. = *The Quatrains of 'Omar-i-Khayyam, Persian Text taken from the two newly discovered Oldest Manuscripts with an English Prose Version* by Friedrich Rosen, Berlin-Londyn 1928.

R. II. = dodatek do poprzedniego, zawierający 63 czterowiersze wedle rękopisu z r. 930 H. = 1523/24 D.

R. III. = drugi dodatek do R., zawierający 13 czterowierszy wedle rękopisu z r. 1340/41 D.

W. = *The Quatrains of Omar Khayyám, the Persian Text with an English Verse Translation* by E. H. Whinfield, M. A., Second Edition, Londyn 1901.

T. = wydanie perskie czterowierszy Omara, którem posługiwał się Andrzej Gawroński, Teheran 1342 Hidżry.

G. = *Wybrane Czterowiersze Omara Chajjama* przełożył z oryginału perskiego A. Gawroński, Lwów (Ossolineum) 1933.

[2] Chr. 6, Bod. 94, R. 168, N. 231, W. 270, Conc. 443.

[3] Chr. 34, Bod. 157, R. 318, N. 450, W. 490, Conc. 732.

istnienia? W obręczy koła losu pali się tylu szlachetnych i w proch się rozpada, a gdzież choćby dym (po nich)«?[1] Albo to samo w innych słowach: »Na tem, że mię (tu) przywiodły, nic nie zyskały niebiosa; z tego, że mię (stąd) zabiorą, nie przybędzie im chwały ni blasku. I od nikogo jeszcze nie słyszały moje uszy, naco było mię tu przywodzić i (stąd) zabierać«.[2]

Nawet przyroda w najpełniejszym rozkwicie jest dla Omara przestrogą przed śmiercią, bo »każde ziele, które wyrosło na brzegu strumienia, wykiełkowało, zda się, z warg anielskiej (istoty). Nie kładź z lekkiem sercem stopy na listkach traw, bo trawa ta wyrosła z prochów pięknej jak księżyc«.[3] I ta refleksja powtarza się w Czterowierszach w coraz to nowych warjantach. »Kiedy chmura w Nowy Rok obmyje lica tulipanów, powstań i szczerze zajmij się puharem wina, bo ta trawa, którą ty dziś podziwiasz, jutro już będzie wyrastać z twoich prochów«.[4] »Na każdem polu, które zakwitło tulipanami, te tulipany wyrosły z krwi jakiegoś władcy. Każda gałązka fiołka, która dobywa się z ziemi, jest pieprzykiem, który niegdyś zdobił lica pięknej«.[5] »To koło niebios czyha na czystą duszę moją i twoją, aby nas zniszczyć, mnie i ciebie.[6] Usiądź na murawie, boska, bo już długo nie potrwa, a murawa zakiełkuje z prochów moich i twoich«.[7]

Do tego samego toku myśli należą przepiękne refleksje Omara o pracy garncarza i o glinianym dzbanie. »W warsztacie garncarza rozmyślałem. Widziałem mistrza z nogą na stopniu koła, jak żwawo kształtował ucha i szyjkę dzbana z (prochu) czaszki padyszacha i stóp żebraka«.[8] »Wczoraj widziałem garnca-

---

[1] Chr. 114, Bod. 130, R. 259, N. 351, W. 393, Conc. 624.

[2] Chr. 94, Bod. 51, R. 125, N. 157, W. 176, Conc. 232, T. 78, G. 14.

[3] Chr. 81, Bod. brak, R. 73, N. 59, W. 62, Conc. 62, T. 9, G. 43.

[4] Chr. 51, Bod. brak, R. 56 (warjant bardzo odległy), R. III. 5, N. brak, W. brak, Conc. 104, T. 47, G. 18. Dla zrozumienia czterowiersza trzeba sobie zdać sprawę, że Nowy Rok przypada u Persów na wiosenne porównanie dnia z nocą, a więc w porze, kiedy cała przyroda budzi się do życia.

[5] Chr. 46, Bod. 43, R. 48, N. brak, W. 104, Conc. 110.

[6] Szyk dwóch pierwszych wierszy został w tłumaczeniu przestawiony celem łatwiejszego oddania czterowiersza po polsku.

[7] Chr. 35, Bod. 129, R. 262, R. III. 12, N. 348, W. 390, Conc. 634.

[8] Chr. 117, Bod. brak, R. 310, N. 431, W. 466, Conc. 698.

rza na bazarze, jak bił wilgotną glinę, a ta glina ozwała się do niego w swym języku: ja byłam taką jak ty, obchodź się ze mną dobrze!« [1] »Ubiegłej nocy rzuciłem o kamień dzban fajansowy [2] — byłem całkowicie pijany, kiedy popełniłem ten gminny wybryk —, a dzban szepnął do mnie właściwym sobie językiem: »ja byłem takim jak ty, ty będziesz takim jak ja«. [3]

Świat jest w oczach Omara padołem płaczu, zaułkiem zatracenia *(gundż-i-fänā)*.[4] »To sklepienie niebieskie jest jak odwrócona misa, pod którą wszyscy rozumni żyją w poniżeniu«. [5] »Niebiosa są pasmem naszego zmarnowanego życia, Dżejhūn [6] jest śladem naszych mętnych łez, piekło jest iskrą naszych bezcelowych mąk, raj jest chwilą naszych beztroskich dni«. [7]

O ból i cierpienia ludzkie wini poeta »koło niebios« *(czarch-i-fälāk)*, w czem mieści się pojęcie i sfer niebieskich, otaczających koncentrycznie nasz ziemski glob, i nieodmiennego przeznaczenia, związanego wedle pojęć astrologicznych z ruchem ciał niebieskich w obrębie tych sfer. Ku tymto bezlitosnym niebiosom zwraca nietyle skargę, ile śmiałe wyzwanie i ciężkie oskarżenie: »O koło losu, zniszczenie sieje twoja mściwość, niesprawiedliwość jest twym zastarzałym nawykiem. O ziemio, gdyby twoje serce rozłupano, ileż cennych pereł znalezionoby w twojem wnętrzu!« [8] Kiedyindziej jednak przychodzi poecie refleksja, że trudno winić o ludzką niedolę owe koło, które samo jest tylko ślepem narzędziem działających przez nie sił: »Za dobro i zło, które tkwią w naturze ludzkiej, za radość i smutek, któremi

---

[1] Chr. 68, Bod 89, R. 161, R. II. 33, N. 211, W. 252, Conc. 411.

[2] Właściwie: pochodzący z Kaszan'u, miasta w północnej Persji, które, zwłaszcza w okresie Timurydów, ale, jak nam czterowiersz wskazuje, już i znacznie wcześniej, stanowiło ważny ośrodek artystycznego przemysłu ceramicznego, por. Sir. E. D. Ross, *The Persians* 108; R. L. Hobson, *A Guide to the Islamic Pottery of the Near East* (wydawnictwo Muzeum Brytyjskiego, Londyn 1932), str. 55.

[3] Chr. 36, Bod. 146, R. 299, R. III. 6, N. 404, W. 446, Conc. 706, G. 48.

[4] Chr. 102 z warjantami: *gundż-i-charāb* 'zaułek zniszczenia', *däjr-i-fänā* 'klasztor zatracenia (nicości)'.

[5] Chr. 43, Bod. 134, R. 269, N. 363, W. 408, Conc. 657.

[6] = rzeka Oxus, Syrdarja.

[7] Chr. 58, Bod. 33, R. 59, N. 90, W. 92, Conc. 199, T. 36, G. 21.

[8] Chr. 78, Bod. brak, R. 18, N. 21, W. 25, Conc. 42, T. 15, G. 7.

darzy (nas) los i przeznaczenie, nie win „koła“, bo, biorąc na rozum, to koło jest tysiąc razy bardziej bezradne niż ty«.[1]

Jednym z najciemniejszych punktów filozofji Omara jest jego pogląd na stosunek Boga do przeznaczenia. Niekiedy Bóg znika niemal za pojęciem przeznaczenia *(qaḍā, qadar, taqdīr)*, innym razem wysuwa się na pierwszy plan jako bezpośredni sprawca istnienia i losów wszechrzeczy. Oto dwa czterowiersze, z których każdy w czem innem upatruje źródło cierpienia. »Od początku był plan wszelkiego istnienia, ani na chwilę nie przestało pisać „pióro“[2] tego, co dobre i złe. W ręce przeznaczenia złożył (Bóg) wszystko, co ma być; nasze troski i wysiłki są bez celu«.[3] »Ten, który utwierdził ziemię i sklepienie i niebiosa, ach, ileż palących piętn wycisnął na zbolałych sercach! Ileż warg jak rubiny i loków jak piżmo złożył we wnętrzu ziemi, w szkatułce prochu!«[4]

Skoro życie złączone jest nierozerwalnie z cierpieniem, a nie mamy pewności, że śmierć przyniesie ukojenie, najwyższem dobrem, jakie człowiek mógłby sobie wymarzyć, byłoby nie być nigdy powołanym do bytu. »Skoro ostatecznym celem człowieka w tym klasztorze o dwóch bramach[5] nie jest nic innego jak krwawić sercem i wyzionąć ducha, szczęśliwe serce tego, o kim wieść nigdy nie powstała, bezpieczny ten, kto nie narodził się z matki.«[6] Albo w nieco innem ujęciu: »Skoro ostatecznym celem człowieka na tym jałowym ugorze nie jest nic innego jak karmić się cierpieniem i rozdzierać duszę, szczęśliwe serce tego, kto rychło odszedł z tego świata, bezpieczny ten, kto na świat nie przyszedł wcale«.[7]

W związku z rozważaniami o marności życia pobrzmiewa często stary motyw *ubi sunt qui ante nos fuere*. Genealogję jego w poezji muzułmańskiej moglibyśmy wywieść bez trudu z poezji sta-

---

[1] Chr. 83, Bod. 41, R. 70, N. 95, W. 96, Conc. 80, T. 61, G. 27.

[2] Według bardzo dawnych wyobrażeń istnieje w niebie odwieczna księga, zawierająca szczegółowe postanowienia co do losów świata i wszechrzeczy.

[3] Chr. 91, Bod. 31, R. 53, N. 31, W. 35, Conc. 195.

[4] Chr. 95, Bod. brak, R. 89, N. 107, W. 137, Conc. 234.

[5] Przez dwie bramy rozumie poeta narodziny i śmierć.

[6] Chr. 103, Bod. brak, R. 159, R. II. 31, N. brak, W. brak, Conc. 409.

[7] Chr. 112, Bod. 124, R. 246, N. brak, W. 387, Conc. 112, T. 158, G. 17.

roarabskiej, ale Omar potrafił mu nadać szczególnie mocny, indywidualny wyraz. »W zamku, gdzie Behrām[1] sięgał po puhar, gnieździ się lis i wypoczywa gazela. Behrām łowił dzikie osły *(gūr)* przez całe życie — patrz, jak dziś grób *(gūr)* złowił Behrāma!«.[2] »Oto zamek, który wsparł się o niebiosa, w którego sali tronowej królowie padali na twarz... Widziałem jak na jego blankach przysiadła turkawka, wołając: „gdzie, gdzie, gdzie?“[3]

Rozważania na temat marności świata i dóbr doczesnych, niestałości ludzkiego szczęścia i kruchości życia stanowią zasadniczy motyw poezji religijnoascetycznej muzułmańskiej. Gdybyśmy zadali sobie trud porównania zbioru poezyj jednego z prekursorów tego kierunku, 'Abū 'l-'Atāhiji,[4] o trzy wieki starszego od Omara, z Czterowierszami, znaleźlibyśmy niewątpliwie niejedną uderzającą zgodność. Jednakowoż tylko w samem d o w o d z e n i u marności życia i zdradliwości losu, bo o ile idzie o wyciągnięcie wniosku z jednakich przesłanek, myśli i nastroje Omara przybierają zgoła odmienny kierunek niż u ascetów.

Omar, przekonany o nicości i nędzy życia, nie kieruje wzroku ku zaświatom, przeciwnie, odrzuca naukę ortodoksyjnego islamu o nagrodzie i karze, o raju i piekle, a natomiast szuka zapomnienia w winie.

Ujemny stosunek do nauki o życiu przyszłem pochodzi u Omara z braku wiary. Jak można mówić o tem, co nas t a m czeka, skoro nikt jeszcze nie wrócił zza grobu, by się tajemnicą zaświatów podzielić z żyjącymi? »Ze wszystkich tych, którzy odeszli w tę długą drogę, gdzież jest choć jeden, coby powrócił, by nam obwieścić tajemnicę?«[5] »Pójdź, sypnij prochem niebu i ziemi na głowę! Pij wino i zabiegaj o względy pięknolicych! Gdzież tu miejsce na służbę bożą, gdzie miejsce na mo-

---

[1] Behrām V, król perski z dynastji Sasanidów, panował 420—438 po Chr. Wedle późniejszej legendy był on zapamiętałym myśliwym, zwłaszcza lubiał polowanie na dzikie osły. Poeta używa w czterowierszu gry słów: *gūr* (pierw. *gōr*) 'dziki osioł' i *gūr* 'grób'.

[2] Chr. 44, Bod. brak, R. 13, N. 69, W. 72, Conc. 210.

[3] Chr. 115, Bod. brak, R. 257, N. 350, W. 392, Conc. 627. Ostatnie wyrazy brzmią po persku *kū, kū, kū, kū*, naśladują one zarazem głosy, które wydaje turkawka.

[4] Dywan tego poety został wydany po arabsku w Bejrucie w r. 1909, przez L. C h e i k h o.

[5] Chr. 5, Bod. brak, R. 167, R. II. 38, N. 217, W. 258, Conc. 424.

dlitwę, skoro ze wszystkich, co odeszli, ani jeden nie wrócił!«[1] »Dopókiż mam rzucać cegły na powierzchnię mórz?[2] Obrzydli mi już ci bałwochwalcy świątyni! Któż to powiedział, że Chajjām będzie potępionym? Kto kiedy zstąpił do piekieł i kto kiedy powrócił z raju?«[3] Nie wierzy też Omar w zmartwychwstanie ciał: »Nie jesteś ty skarbem złotym, nieświadomy głupcze, by cię, raz w ziemi złożywszy, z powrotem dobyto«.[4]

Możnaby przytoczyć długi szereg czterowierszy, w których Omar w coraz to innych słowach wyznaje swój całkowity agnostycyzm. »Okres, w którym mieści się nasze przyjście i odejście, nie ma pono ni początku ni końca. Nikt nie zdoła rzec ani słówka prawdy o tem, skąd przybyliśmy i dokąd odejdziemy«[5] »Zrozum, że musisz rozłączyć się z duchem, musisz wejść poza zasłonę (kryjącą) tajemnice niebytu. Pij wino, bo nie wiesz, skąd przyszedłeś; raduj się, bo nie wiesz, dokąd pójdziesz«.[6] »Tajemnic przedwiecznych ani ty nie znasz ani ja. Znaków zagadki ani ty nie odczytasz ani ja. O tem, co jest za zasłoną, bredzimy coś i ja i ty; kiedy zasłona spadnie, ani ciebie nie będzie ani mnie«.[7]

Z tego zupełnego agnostycyzmu wypływa u Omara teoretyczna obojętność na zmiany losu: »Dla tego, kto przejrzał sprawy tego świata, radość i smutek świata są jednem i tem samem. Kiedy dobro i zło świata dojdą do kresu, obojętne czy wszystko było cierpieniem, czy lekarstwem (na nie)«.[8] »Skoro życie uchodzi, (czyż to nie jedno), czy w Bagdadzie czy w Balchu?[9] Gdy miara się dopełni, (czyż nie jedno), czy to była słodycz czy gorycz? Pij wino, bo po mojej śmierci księżyc długo będzie wędrować od nowiu do nowiu«.[10]

Z tego samego źródła pochodzi lekceważenie ludzkiej wiedzy wogóle, a dociekań teologicznych w szczególności. Problemy,

---

[1] Chr. 56, Bod. 97, R. 174, R. II. 39, N. 228, W. 267, Conc. 425.
[2] Tyle co nasze »budować zamki na lodzie«.
[3] Chr. 64, Bod. 18, R. 29, N. brak, W. 111, Conc. 214.
[4] Chr. 7, Bod. 68, R. 124, N. 156, W. 175, Conc. 277, T. 106, G. 53.
[5] Chr. 80, Bod. brak, R. 50, R. III. 11, N. brak, W. brak, Conc. 45.
[6] Chr. 15, Bod. 26, R. brak, N. 85, W. 87, Conc. 192. Por. R. 15.
[7] Chr. 110, Bod. brak, R. 240, N. brak, W. 389, Conc. 581, T. 159, G. 47.
[8] Chr. 113, Bod. 122, R. 239, N. 322, W. 365, Conc. 618.
[9] Miasto na północnowschodnich kresach Iranu.
[10] Chr. 93, Bod. 47, R. 81, N. 105, W. 134, Conc. 229.

które roznamiętniały mędrców ówczesnej epoki, jak ten, czy świat jest odwieczny, czy stworzony, jaki jest stosunek woli ludzkiej do przeznaczenia i wszechwiedzy boskiej, która na początku przewidziała wszystko, co się ma stać po kres istnienia, traktuje Omar lekko, nie szczędząc gorzkiej ironji i szyderstwa przedstawicielom oficjalnej wiedzy. »Skoro nasze trwanie w czasie nie jest stałe, grzechem śmiertelnym byłoby żyć bez wina i miłości. Dopókiż mam żyć w nadziei i trwodze spowodu tego, czy (wszechświat jest) odwieczny, czy stworzony? Kiedy ja odejdę, cóż za różnica, czy wszechświat jest stworzony, czy odwieczny?«[1] »Dopókiż mamy się raczyć tradycjami o wieczności bez końca i wieczności bez początku? „Wiedza“ i „uczynki“ przekraczają granicę mych pojęć. W chwilach niepokoju nic nie zastąpi wina. Wino rozwiązuje każdą zawiłość«.[2] »Ci, co zostali niewolnikami rozumu i subtelnych dociekań, w pogoni za bytem i niebytem sami zapadli w nicość. Pójdź, wybierz raczej nieświadomość i napój z winnych gron, gdy owi głupcy przez kwaśne winogrona (wiedzy) poschli na rodzynki«.[3] »Dopókiż mamy żyć w niewoli codziennego rozumu? Cóż znaczy, czy w czasie będziemy trwać sto lat, czy jeden dzień? Lej wina w puhar, zanim sami nie zamienimy się w dzban w warsztacie garncarza«.[4]

Szczególnie nienawistną była dla Omara koncepcja raju, który można sobie zapewnić drogą niby handlowego układu z Bogiem, wzamian za dobre uczynki; równie odrażającym był dlań pomysł piekła, w którem męki cierpieć mają nieszczęśliwi za grzechy, o których dobrze wiedział Bóg, zanim jeszcze ich sprawcy przyszli na świat. »Dopókiż spór (ludzie wieść będą), czy (lepsza) lampa meczetu, czy kościelne kadzidło? Dopókiż (będą bajać) o szkodach piekła i pożytkach raju? Pójdź, spójrz w tablicę, na której mistrz pióra przed wiekami napisał wszystko, co się stać miało!«[5] »Gdy Bóg urabiał glinę na nasze ciało, wiedział, co miało wyniknąć z naszych czynów. Bez jego rozkazu niema żadnego grzechu, który popełniam, czemuż tedy miałby

---

[1] Chr. 9, Bod. 112, R. 219, R. II. 56, R. III. 4, N. 284, W. 324, Conc. 537.
[2] Chr. 73, Bod. 107, R. brak, N. brak, W. 304, Conc. 489.
[3] Chr. 48, Bod. 50, R. brak, N. brak, W. 216, Conc. 262.
[4] Chr. 53, Bod. 111, R. 214, N. 277, W. 320, Conc. 554.
[5] Chr. 21, Bod. brak, R. 30, N. brak, W. brak, Conc. 218.

mnie palić w dniu zmartwychwstania?«[1] »O serce, nie dojdziesz ty nigdy tajemnic zagadki, nie pojmiesz subtelności chytrych mędrków. Tutaj strój sobie raj winem i kielichem, bo tam, gdzie raj jest... dojdziesz, albo i nie dojdziesz«.[2]

Wobec niestałości losu i nieustannej groźby śmierci, wobec niepewności, co nas czeka tam »za zasłoną«, nie pozostaje nam nic, jak tylko szukać chwil zapomnienia, a złudę szczęścia i zapomnienie całkowite mogą dać tylko wino i miłość. Tej nauce poświęca poeta lwią część Czterowierszy. W jednych z nich przychodzi do głosu stara zasada *carpe diem*, w innych pochwała wina wysuwa się na pierwszy plan.

Nieporównane jest bogactwo pomysłów, w których wyraża Omar tę naczelną tezę swej życiowej mądrości. »Pójdź, przyjacielu, nie troszczmy się o jutro, wyzyskajmy krótkie życie! Jutro, kiedy opuścimy ten stary klasztor, zrównamy się w drodze z owymi, co pomarli przed siedmioma tysiącami lat«.[3] »Skoro nikt nie zaręczy ci za jutro, dziś uraduj to serce pełne melancholji. Wino pij w świetle księżyca, mój księżycu, bo księżyc długo będzie świecił, a nas nie znajdzie«.[4] »Dziś nie masz żadnej mocy nad jutrem. Myśl o jutrze nie da ci nic prócz melancholji. Nie marnuj tej chwili, jeżeli serce twe nie jest szalone, bo nie znasz wartości życia, które ci (jeszcze) zostało«.[5] »Dziwne, jak (szybko) mija ta karawana życia... Chwytaj tę chwilę, która upływa w radości! Szynkarzu, czemu smucisz się jutrem towarzyszów? Postaw kielich, bo noc upływa«.[6] »Przytknąłem wargi do warg puharu w żarliwem pragnieniu, by odeń dowiedzieć się o środku na długie życie. On złożył swój brzeg na moich wargach i szepnął tajemniczo: „Całe życie byłem takim jak ty, jedną chwilę spędź ze mną!“[7] »Ten rozum, który kroczy drogą ku szczęściu, sam mówi ci sto razy na dzień: „Wyzyskaj ty twój krótki czas, bo nie jesteś jak to ziele, co ścięte spowrotem od-

---

[1] Chr. 90, Bod. brak, R. 17, N. 99, W. 100, Conc. 194.
[2] Chr. 33, Bod. 143, R. 295, N. 383, W. 427, Conc. 733.
[3] Chr. 26, Bod. brak, R. 204, R. II. 60, N. 269, W. 312, Conc. 546.
[4] Chr. 50, Bod. brak, R. 2, N. 8, W. 7. Conc. 5.
[5] Chr. 62, Bod. 12, R. 14, N. 26, W. 30, Conc. 41.
[6] Chr. 97, Bod. 60, R. 97, N. 106, W. 136, Conc. 245, T. 68, G. 24.
[7] Chr. 65, Bod. 100, R. 177, N. brak, W. 274, Conc. 446.

rasta".[1] »Nie wiem zupełnie, czy ten, który mnie ulepił, przeznaczył mię do niebian grona, czy do szpetnego piekła. Garść jadła, dziewczyna i wino na skraju łanu — tych troje to moja gotówka. Tobie (zostawiam) przekaz na raj«.[2] »Na cóż ta troska o majątek i pragnienie świata? Czyś kiedy widział kogo, coby żył wiecznie? Tych kilka tchnień, które ci zostały w ciele, są pożyczką. Z pożyczki trzeba żyć jak z pożyczki«.[3] »Choćby ci nie wiem jak strojono ten świat, nie ubiegaj się o to, o co się rozsądni nie ubiegają. Wielu takich jak ty przychodzi i wielu odchodzi. Porywaj udział twój, zanim ciebie porwą«.[4]

Udziałem tym są chwile spędzone rozkosznie w towarzystwie młodych, pięknych istot, przy kielichu wina, wśród estetycznego otoczenia, a zwłaszcza przy dźwiękach muzyki. W tym zespole uciech wino zajmuje pierwsze i zupełnie wyjątkowe miejsce. Znaczna część czterowierszy układa się w jeden wielki hymn na cześć wina.

Poezja winna u Persów ma swą długą genealogję. Christensen uważa ją za kontynuację starych irańskich tradycyj, jeszcze z czasów pierwotnego parsismu i świetnej epoki Sasanidów.[5] Ciekawe jego wywody trudno jednak przyjąć bez zastrzeżeń, kiedy się widzi, jak znaczna część motywów tej poezji wskazuje na całkiem inne źródło, nieco obce Christensenowi jako iraniście. Źródłem tem jest poezja staroarabska z czasów przed islamem, która poprzez epokę Omajjadów i Abbasydów sięga swemi wpływami do Persji, zapładniając początki poezji nowoperskiej.

W kasydach staroarabskich zajmuje pochwała wina i opis scen pijackich coprawda nie naczelne, niemniej jednak bardzo poczesne miejsce. Poezja winna ma tam już swój ustalony repertuar i terminologję.

Najwybitniejszym przedstawicielem jej był współczesny Mohammedowi poeta al-'A'šā.[6] Islam ze swym zakazem picia wina

[1] Chr. 10, Bod. 49, R. brak, N. brak, W. 217, Conc. 264.

[2] Chr. 55, Bod. 40, R. 67, N. 92, W. 94, Conc. 89.

[3] Chr. 82, Bod. brak, R. 32, N. brak, W. brak, Conc. 69.

[4] Chr. 17, Bod. brak, R. 115, R. III. 1, N. brak, W. brak, Conc. 247.

[5] *Recherches sur les Rubā'iyat*, str. 45 i następne.

[6] Najwięcej źródłowych wiadomości o roli wina w dawnej Arabji, tudzież o frazeologji poetyckiej w tym zakresie zebrał Rudolf Geyer w pracy *Zwei Gedichte von al-'A'šā* w Sprawozdaniach Akademji Wie-

wyrażonym w Koranie, nie przyniósł tu zasadniczych zmian. Kontynuatorami staroarabskich tradycyj stali się przedewszystkiem chrześcijańscy poeci arabscy. Takim był za kalifatu Omajjadów między innymi sławny al-'Achṭal.[1] Poezja winna rozkwita w całej pełni za Abbasydów, a jako naczelną postać możemy tu wymienić 'Abū Nuwās'a, żyjącego na dworze kalifów w Bagdadzie.[2] Tu już wpływy arabskie oddziaływać zaczynają bezpośrednio na Persów, których udział w życiu kulturalnem muzułmańskiego Wschodu wzmaga się od czasu Abbasydów coraz bardziej. Persowie, którzy zrazu pisali wyłącznie po arabsku i od Arabów przejęli gotowy zapas form i tematów poetyckich, przyswoili sobie również poezję winną, a to tem łatwiej, że znajdywali u siebie rodzimą tradycję, do której mogli nawiązać. Jak na każdem innem polu, tak i tu nie ograniczali się do naśladownictw, przeciwnie zaznaczali silnie swe indywidualne cechy narodowe, zwłaszcza odkąd zaczęli tworzyć we własnym języku. Oni to głównie nadali poezji winnej, w związku z panującemi prądami religijnemi, zabarwienie mistyczne. Stworzono bogatą symbolikę, w której wino zajęło miejsce symbolu miłości bożej, a upojenie winem aż do utraty przytomności stało się obrazem mistycznego zjednoczenia duszy z absolutem. Trzeba jednak dodać, że granica między realizmem a symbolizmem mistycznym bywa w poezji winnej perskiej niekiedy tak zatarta, że zrozumienie właściwej intencji twórcy napotyka na znaczne trudności, o ile nie jest wręcz niemożliwe.[3]

Tak przedstawia się w najogólniejszych zarysach genealogja motywów winnych w poezji Omara. Uważaliśmy za konieczne podać ją tutaj, aby wyjaśnić, skąd się bierze, że i w Czterowierszach ustępy poświęcone winu starano się, tak w Persji, jak i niekiedy na Zachodzie (np. J. B. Nicolas), tłumaczyć w sensie mistycz-

---

deńskiej (*Sitzungsberichte der k. Akad. d. Wiss. in Wien, Phil.-hist. Klasse*, tom 149, z roku 1905, i tom 192, z roku 1921).

[1] Porównaj pracę arabisty rosyjskiego, Ignacego Kraczkowskiego p. t. *Der Wein in al-'Aḫṭal's Gedichten*, w księdze pamiątkowej dla G. Jacoba, Lipsk 1932.

[2] Pierwszą część jego »dywanu«, zawierającą poematy o winie wydał W. Ahlwardt (Greifswald 1861).

[3] Ciekawym przyczynkiem do kwestji wina w Persji jest praca G. Jacob'a *Das Weinhaus nebst Zubehör nach den Gazelen des Ḥāfiẓ* w księdze pamiątkowej dla T. Nöldekego, Giessen 1906.

nym. W rzeczywistości jednak, im głębiej docieramy do jądra tego, co w poezji przypisywanej Omarowi istotnie pochodzi od niego samego, tem mniej znajdujemy powodów do przypisywania mu skłonności mistycznych. Toteż i wino, które u Omara odgrywa tak wybitną rolę, było z pewnością najprawdziwszem, perskiem, czerwonem winem, o gorzkawym smaku i silnie upajających właściwościach, a nie bladą metaforą miłości bożej.

Pers zajmuje w stosunku do wina zasadniczo odmienne stanowisko niż Europejczyk. Smak wina nie sprawia mu przyjemności, wręcz przeciwnie: jego gorycz raczej go odstręcza. Pers ceni w winie tylko jego moc upajającą, uważa je więc za rodzaj narkotyku. Pije poto, by jaknajszybciej przejść wszystkie stadja upojenia, począwszy od lekkiego podniecenia, aż do zupełnej utraty świadomości. Szczególnego uroku dodaje pijaństwu tajemniczość otaczająca winiarnię i jej akcesorja. Z obawy przed gorliwością ortodoksów szukały winiarnie schronienia w ruinach opustoszałych domostw, stojących samotnie za miastem. Libacje urządzano najchętniej w nocy, zachowując potrzebne środki ostrożności. Prócz tych zewnętrznych okoliczności, działających na fantazję, trzeba wziąć jeszcze pod uwagę wewnętrzny nastrój uczestników biesiad. Kto pije, czuje, że popełnia akt buntu przeciw religji, że tem samem zrywa z wierzeniami ogółu, wchodzi w szeregi wolnomyślicielskiej elity, że się wznosi ponad szary tłum bezmyślnych wykonawców przepisów islamu. Stąd już jeden krok tylko — jakże łatwy, gdy wino szumi w głowie — do poczucia, że to pijaństwo ma sens wyższy, filozoficzny.

W tem miejscu oddajmy jednak głos poecie, który ma sam wiele do powiedzenia na ten temat.

»Pij wino, które jest żywotem wieczystym; pij, bo ono jest fundamentem rozkoszy młodości. Jak ogień pali, ale jak woda życia usuwa troski — więc pij!«.[1] »Wino, choć wedle prawa ma złe imię, smakuje. Gdy (pochodzi) z dłoni pięknej dziewczyny czy chłopca — smakuje. Gorzkie jest i zabronione jest — a mnie smakuje. Od dawien dawna, co zakazane, smakuje«.[2] »Pij wino, które cię zwalnia od troski o dużo i mało; zwalnia od myśli o siedemdziesięciu i dwóch sektach. Nie żałuj sobie eliksiru,

[1] Chr. 69, Bod. 90, R. 162, N. 196, W. brak, Conc. 472.
[2] Chr. 49, Bod. brak, R. 69, N. brak, W. brak, Conc. 68.

którego gdy jedną minę[1] zażyjesz, wyleczy cię z tysiąca chorób«.[2] »Jeden puhar wina wart stu serc i wiar. Jeden łyk wina wart państwa chińskiego. Prócz rubinowego wina niemasz na powierzchni ziemi takiej goryczy, któraby była warta tysiąca słodkich dusz«.[3] »Choć wino jest zakazane, jednak (rzecz w tem), kto pije, ile, jak i z kim. Gdy te cztery warunki są spełnione, to gdyby mądry nie pił, któż miałby pić ?«.[4]

Winem chciałby zmyć poeta wszystkie troski świata.[5] Wino jest tym duchem, który dobywa na jaw indywidualność.[6] Przez wino, rozum serce i wiara stają się radosne.[7] »Wino pij, nie smuć się, boć mędrzec rzekł: „troski świata są jak trucizna, odtrutką na nią jest wino“«.[8] »Odkąd sklepienie zjawiło się nad niebiosami, nikt nie widział nic lepszego od rubinowego wina. Dziwię się kupcom wina, co też oni pragną kupić lepszego od tego, co sprzedają?!«.[9]

Toteż poeta pragnąłby nie tylko za życia, ale i po śmierci zachować najściślejszy związek z tym cudownym eliksirem. »Kiedy umrę, obmyjcie mię winem, szepnijcie mi do (ucha) wyznanie wiary[10] w wino i kielich. Chcecie mnie znaleźć w dniu zmartwychwstania, to szukajcie mnie w prochu u drzwi winiarni«.[11] »Baczcież, byście mnie napoili z puharu wina i moje żółte jak bursztyn lica w rubin zamienili. A gdy już skonam, obmyjcie mnie winem i z prętów winnej łozy sklećcie boki mej trumny«.[12] »Kiedy legnę powalony u stóp (mych) nadziei i wyjdę z rąk śmierci, jak ptak odarty z pierza, baczcież, by z moich

---

[1] Jednostka wagi *mān* miała w rożnych stronach Persji różny ciężar; królewska mina ważyła około 6½ kilograma.

[2] Chr. 42, Bod. 77, R. brak, N. 179, W. 194, Conc. 305.

[3] Chr. 8, Bod. 85, R. 149, N. 194, W. brak, Conc. 310.

[4] Chr. 20, Bod. 78, R. brak, N. 180, W. 195, Conc. 243.

[5] Chr. 32 ostatni wiersz.

[6] Chr. 100 ostatni wiersz.

[7] Chr. 109 wiersz drugi.

[8] Chr. 121 wiersz trzeci i czwarty.

[9] Chr. 70, Bod. 62, R. brak, N. 463, W. 208, Conc. 350.

[10] Aby zmarłego przygotować na pytania, które po złożeniu do grobu będą mu zadawać aniołowie, szepce mu się wyznanie wiary. Ceremonja ta zwie się *talqīn*, por. Th. W. Juynboll, *Handbuch des islāmischen Gesetzes* str. 170.

[11] Chr. 76, Bod. brak, R. 5, N. 7, W. 6, Conc. 13.

[12] Chr. 98, Bod. 69, R. 126, N. 109, W. 139, Conc. 308, T. 67, G. 10.

prochów nie zrobić nic innego jeno dzban na wino. Może kiedy się winem napełnię, ożyję«.[1] »Pociąg do wina czystego będzie u mnie wieczny, me ucho wiecznie tęsknić będzie do fletu i gęśli. Kiedy garncarze na dzban zamienią prochy moje, ów dzban będzie pełen wina wiecznie«.[2]

Może najpiękniej i najszczerzej tłumaczy nam poeta swój pociąg do wina w następującym czterowierszu. »Picie wina płynie u mnie nie ze swawoli, ani z zepsucia, ani wzgardy dla religji i obyczajności. Chciałbym bodaj na chwilę uciec od siebie samego. Oto powód, dla którego piję wino i upijam się«.[3] Natomiast dla obłudnych moralistów ma Omar inną odpowiedź. »Piję wino, a przeciwnicy z lewej i prawej strony mówią: „Nie pij wina, boć to wróg religji!“. Skoro wiem, że wino jest wrogiem religji, mój Boże, dopieroż będę pić, wszak godzi się przelewać krew wroga!«.[4]

Jako kpiarz, który z przepisów religijnych potrafi zawsze wywieść żartem usprawiedliwienie dla działania wręcz przeciwnego, nie ma Omar równego sobie w literaturze muzułmańskiej. Oto jak rozumuje. »Powiadają: „Będzie raj i wielkookie huryski, będzie tam wino i mleko i miód“. Tak, a więc nie godzi się żyć bez wina i kochanki, skoro właśnie to ma być ostatecznym celem wszystkiego«.[5]

Niekiedy wpada poeta w ton cynika i stara się zadokumentować jaknajostrzej swój brak wszelkiego szacunku dla przepisów prawa religijnego. »W knajpie nie można dokonać ablucji czem innem niż winem. Reputacji, która się popsuła, niesposób naprawić. Bądź wesół, bo zasłona wstydliwości tak się nam podarła, że nie zdołamy jej już wyłatać«.[6] »Powiadają: „Nie pij wina w miesiącu *sza'bān*, bo się nie godzi, ani też w miesiącu *redżeb*, boć to miesiąc szczególnie Bogu poświęcony“. *Sza'bān* i *redżeb* są miesiącami Boga i proroka; my pijmy wino w *rama-*

---

[1] Chr. 40, Bod. 116, R. 220, R. II. 58, N. 290, W. 330, Conc. 539.

[2] Chr. 107, Bod. brak, R. 235, N. 299, W. brak, Conc. 518.

[3] Chr. 84, Bod. brak, R. 68, N. 63, W. 66, Conc. 92.

[4] Chr. 2, Bod. 38, R. brak, N. 93, W. 95, Conc. 189.

[5] Chr. 4, Bod. brak, R. 137, N. 169, (znaczne warjanty), W. 185 Conc. 285. Por. T. 99, G. 32.

[6] Chr. 14, Bod. 65, R. brak, N. 142, W. 165, Conc. 312.

zanie, bo on n a m szczególnie miły«.[1] »Wiosenną porą, kiedy dziewczę piękne jak huryska podaje mi wina dzban na skraju łanu, to, choć to będzie hańbą w mniemaniu tłumu, (rzec muszę), że byłbym gorszy od psa, gdybym wspominał o raju«.[2]

W innym czterowierszu[3] powiada poeta, że chce dać trzykrotny rozwód[4] rozumowi i wierze, by potem poślubić córkę winogradu. Najlepszym dowodem doskonałości wina jest dla niego słowo arabskie[5] *mejsere*, użyte w Koranie (2, 280), któremu przez kpiny nadaje znaczenie perskie »wino (jest) dobre«.[6] Innym razem wołanie muezzina, wzywającego do rannej modlitwy, tłumaczy sobie jako arabskie *iszrabū* »pijcie!«.[7] Na widok wina wyrzeka się pięciokrotnej modlitwy (*pändż namāz*),[8] która, jak wiadomo, należy do naczelnych obowiązków muzułmanina. To znów radzi »zburzyć fundamenty modlitwy i postu«.[9]

Jak już wspomnieliśmy, picie wina podnoszą poeci do godności jakiegoś misterjum religijnego, którę uczestników wywyższa ponad pogardzany przez nich tłum. Doskonały wyraz daje temu stanowisku czterowiersz:[10] »Oto my, wino, ława i zburzony piec.[11] Dusza, serce, kielich i odzienie w zastawie za wino. Otośmy

---

[1] Chr. 25, Bod. brak, R. 61, N. 65, W. 68, Conc. 51. *Redżeb i sza'bān* stanowią siódmy i ósmy miesiąc muzułmańskiego roku księżycowego; o ich znaczeniu patrz J u y n b o l l, *Handbuch des islamischen Gesetzes* str. 131/2. Ramazan (*ramaḍān*), miesiąc dziewiąty, jest miesiącem postu. Przez cały ten miesiąc nie wolno muzułmaninowi w ciągu dnia nic jeść ani pić. Picie wina właśnie w tym miesiącu jest tedy szczególnie ciężkim grzechem.

[2] Chr. 39, Bod. 25, R. 47, N. 82, W. 84, Conc. 96.

[3] Chr. 75.

[4] Po pierwszym i drugim »rozwodzie« (*ṭalāq*) danym żonie, mężczyzna ma prawo wrócić do niej bez żadnej formalności. Dopiero po trzecim traci to prawo. Dlatego kto chce odrazu całkowicie zerwać z żoną, wymawia odrazu potrzykroć formułę rozwodową. Patrz J u y n b o l l, op. cit., str. 231.

[5] Muzułmanie uważają Koran za słowa Allaha, a nie Mohammeda. Wyraz *mejsere* znaczy w tem miejscu 'pomyślność, poprawa stosunków'.

[6] Chr. 87, Bod. brak, R. 41, N. brak, W. brak, Conc. 115.

[7] Chr. 96, Bod. brak, R. 110, N. brak, W. 233, Conc. 235.

[8] Chr. 72, Bod. 99, R. 175, R. II. 47, N. 230, W. 269, Conc. 435.

[9] Chr. 57, Bod. 123, R. brak, N. 327, W. 368, Conc. 617.

[10] Chr. 66, Bod. 7, R. 8, N. 10, W. 22, Conc. 29.

[11] Wygląda to, jakoby winiarnia mieściła się w opustoszałej łaźni.

wyzbyci nadziei miłosierdzia i obawy kary; wolni od ziemi i powietrza, od ognia i wody«.[1]

Dwie inne rozkosze, które w poezji perskiej tak wielką odgrywają rolę: miłość i muzyka, nie przychodzą w Czterowierszach Omara ani w przybliżeniu tak często do głosu, jak wino. Mieliśmy coprawda wśród dotychczas cytowanych przykładów dość liczne wzmianki o kochanku, czy kochance — poezja perska opiewa często miłość homoseksualną — ale czterowierszy wyłącznie miłosnych nie spotykamy u Omara niemal zupełnie. Christensen przypisuje brak ich tej okoliczności, że Omar nie pozostawał nigdy w służbie dworskiej, gdzie właśnie poezja miłosna rozwijała się najbujniej.

Podobnie i właściwe Persom rozmiłowanie w muzyce pozostawiło w Czterowierszach tylko słabe ślady w postaci wzmianek o instrumentach muzycznych, których miłe tony uprzyjemniają biesiadę. To samo można powiedzieć o kwiatach, które tak często stanowią źródło natchnienia poetów perskich, a u Omara występują tylko okolicznościowo.

Ocena etycznej wartości poezji Omarowej nie jest sprawą łatwą. Nie ulega jednak wątpliwości, że wyrządzilibyśmy poecie krzywdę, gdybyśmy chcieli brać na serjo pozę rozpustnika i cynika, jaką lubi przybierać. Nienawiść do wszelkiej obłudy, świętoszkostwa, obnoszenia na pokaz cnoty, zachwytu nad własną doskonałością, a nieszczerego gorszenia się cudzym występkiem, wywoływała u niego odruchowo potrzebę szczerości, graniczącej z cynizmem, chełpienia się grzechami, których może nigdy nie popełnił, bluźnienia świętościom, które może i dla niego były drogie. Bawiły go okrzyki zgrozy obłudnych świętoszków i miotane nań wyrazy potępienia. Nie jest to zresztą rys właściwy wyłącznie naszemu poecie, przeciwnie tkwi on głęboko w narodowej psychice perskiej, a może nawet wogóle wschodniej. Tento rys doprowadza do wykształcenia pewnych skrajnych kierunków religijno-mistycznych, jak naprzykład reguły zwanej *malāmatīja*, która wymaga od swych adeptów ściągania na siebie przez bezwstydne zachowanie się wśród ludzi publicznej pogardy.

Sylweta duchowa Omara, którą tu staramy się nakreślić, byłaby niezupełna, gdybyśmy nie poświęcili jeszcze nieco miej-

[1] T. j. od czterech elementów, z których składa się materjalny świat.

sca tej jego walce z pseudomoralnością ówczesnych filistrów i świętoszków, tembardziej, że w niej przychodzi najpełniej do głosu niezrównany zmysł humoru, stanowiący jedną z najistotniejszych cech umysłu naszego poety. Oto jak odzywa się do przedstawiciela tego typu ludzkiego, którym w danym wypadku mogła być konkretna osoba. »Wszystko, o czem mi mówisz, mówisz z zawiści; nieustannie nazywasz mię heretykiem i bezbożnikiem. Ja sam przyznaję się do tego, czem jestem, ale bądź sprawiedliwy: czy t o b i e godzi się to mówić?«[1] »Przyjacielu, nie szydź drugi raz z pijanych. Jeżeli Bóg ześle na mnie skruchę, będę się kajał. Ty nie chełp się, że nie pijesz wina. Sto rzeczy czynisz, przy których wino jest służką«.[2] »Hańbą jest słynąć z dobrego imienia; wstydem czuć się zgnębionym przeciwnością losu. Lepiej upajać się wonią soku winnego, niż odurzać się własną pobożnością«.[3] »Jeden łyk wina wart więcej niż państwo Kāwūsa, niż tron Qobāda i Ṭūsowa władza.[4] Krzyki, które hulaka wyprawia nad ranem, warte więcej niż zawodzenia obłudnych ascetów«.[5] W innym czterowierszu[6] spotykamy warjant tej samej myśli, świadczący, że i najwięksi mistycy, a nie tylko ortodoksyjni teologowie, nie znajdywali łaski w oczach Omara. »Ranne westchnienie, które wyrywa się z piersi pijaka, milsze jest, niż zawodzenia 'Abū Sa'īda i Edhema«.[7]

Czy Omar był wiernym muzułmaninem? Zamiast odpowiedzi zacytujmy kilka charakterystycznych czterowierszy. »W celi, medresie,[8] klasztorze i synagodze są ci, co drżą przed piekłem, a szukają raju. Kto wniknął w tajemnice Boga, nie zasiał nic z tego ziarna w głębi swego serca«.[9] »Każde serce, w którem panuje miłość i kochanie, czy będzie z tych, co się modlą na

---

[1] Chr. 120, Bod. brak, R. 298, N. 410, W. 450, Conc. 744.

[2] Chr. 74, Bod. 3, R. 1, N. 12, W. 11, Conc. 2.

[3] Chr. 111, Bod. brak, R. 254, N. 345, W. 383, Conc. 586.

[4] Kaj Kāwūs i Kaj Qobād byli legendarnymi królami perskimi, zaś Ṭūs bohaterem i księciem.

[5] Chr. 88, Bod. brak, R. 78, N. 61, W. 64, Conc. 122.

[6] Chr. 101, Bod. brak, R. 160, N. 215, W. 253, Conc. 397.

[7] Ibrāhīm-i-Edhem (VIII wiek po Chr.) i 'Abū Sa'īd b. 'Abī Chajr (zm. 1049) należą do najsławniejszych mistyków muzułmańskich.

[8] Szkoła religijna muzułmańska, coś w rodzaju naszych seminarjów dla adeptów teologji.

[9] Chr. 29, Bod. 24, R. 45, N. 46, W. 49, Conc. 181.

kobiercu (= muzułmanów), czy z tych, co w kościele (= chrześcijan) — każdy, kto wpisał swe imię w rejestr miłości, wolny jest od piekła i nie pragnący raju«.[1] »Jedną rękę kładę na księdze (Koranu), drugą na puharze; raz jestem mężem czynów dozwolonych, to znów zakazanych. Pod tem sklepieniem z turkusowego marmuru nie jestem ani bezwzględnie niewiernym, ani całkowitym muzułmaninem«.[2]

Ponadwyznaniowe stanowisko Omara jest tu aż nazbyt widoczne. Podobnie jak czyniły to pewne skrajne kierunki mistyczne, które przepisy islamu uważały za wiążące tylko dla niewtajemniczonego tłumu, Omar też lekceważy obowiązkową modlitwę i posty, a różnice, jakie dzielą islam, chrześcijaństwo i mozaizm, uważa za błahe i nieistotne. Język przytoczonych ostatnio czterowierszy przypomina żywo wyrażenia mistyków, dla których religja również jest w pierwszym rzędzie sprawą miłości.

Omar ateistą nie był. Buntował się tylko przeciw umniejszaniu Boga przez teologów, pojmujących absolut wedle własnej miary i zalecających człowiekowi cnotę jako towar wymienny, za który można zapewnić sobie rozkosze wieczne. »Jam sługa buntowniczy — gdzie (tu miejsce na) zadowolenie Twoje? Gdzież światłość i jasność Twa w zakątku mego serca? Gdybyś mi raj podarował za posłuszeństwo, byłby to handel zamienny, ale gdzieżby była wówczas Twa łaska i hojność«?[3] Nie może też Omar żadną miarą pogodzić istnienia najdoskonalszej istoty z faktem śmierci i zniszczenia, którym podlegają boże twory. »Skoro wszechwładca dokonał sam składu przyrodzenia, z jakiejż przyczyny wtrącił je znów w nicość i zniszczenie? Jeśli dobrze wypadło — czemuż je niszczyć? A jeśli dobrze nie wypadło, kogóż trafia przygana?«[4] Lub jeszcze silniej: »Nawet pijanemu nie przystoi tłuc puhar, który sam wykonał. Tyle głów i nóg nadobnych własnemi rękami z miłości do kogo powiązał i z nienawiści do kogo zniszczył«?[5] Czyżby z niemożności przypisywania najdoskonalszej istocie dzieła śmierci wynikała dla Omara

---

[1] Chr. 79, Bod. brak, R. 72, N. 60, W. 63, Conc. 44.
[2] Chr. 108, Bod. brak, R. 238, N. 315, R. II. 52, W. 347, Conc. 527.
[3] Chr. 92, Bod. brak, R. 66, N. 91, W. 93, Conc. 217.
[4] Chr. 85, Bod. brak, R. 40, N. brak, W. 126, Conc. 103, T. 44, G. 40.
[5] Chr. 77, Bod. 19, R. 10, N. 38, W. 42, Conc. 40.

konieczność przyjęcia niezależnego pierwiastka zła? W żadnym z istniejących czterowierszy wyraźnie o tem nie mówi.

Niekiedy płyną poecie z serca wyrazy bezwzględnego oddania: »Jeżeli w ruinach (= w winiarni) tajemnie z Tobą rozmawiam, więcej to znaczy, niżbym bez Ciebie odprawiał modły w miḥrābie.[1] O Ty, który jesteś początkiem i końcem wszelkiego stworzenia, jeśli chcesz, spal mnie, jeśli chcesz, otocz mnie pieszczotą«.[2] Za swoją wewnętrzną prawość spodziewa się poeta miłosierdzia bożego, pomimo brzemienia swych grzechów: »Chociaż nigdy nie nizałem pereł posłuszeństwa Tobie, ani nigdy nie ścierałem prochu grzechu ze swej twarzy, mimo to wszystko nie tracę nadziei w Twą szlachetność, z tego powodu, że nigdy jednego nie nazwałem dwoma«.[3]

Na tem możemy zakończyć nasz pobieżny przegląd treści czterowierszy, który był zarazem próbą zdania sobie sprawy z obrazu wewnętrznego życia Omara. Mnożenie szczegółów uwypukliłoby niewątpliwie jeszcze niejeden rys godny uwagi, ale już w niczem nie zmieniłoby ogólnych zarysów. Jeszcze raz należy z naciskiem podnieść, że mamy do czynienia z szczerą, prawdziwą, głęboką poezją, a nie z jakimś wierszowanym wykładem systemu filozoficznego. Każdy czterowiersz stanowi sam dla siebie skończoną całość. Jeżeli to weźmiemy pod uwagę i przypomnimy sobie warunki, wśród jakich ta poezja powstała i została nam przekazana, zrozumiemy i sprzeczności myślowe, jakich w niej nie brak, i luki w rozumowaniu, a nadewszystko brak odpowiedzi na wiele dręczących pytań, które Omar stawia, nie starając się nawet ich rozwiązać.

5.
Forma rubā'ī.

Forma czterowiersza łączy się tak ściśle z istotą tego działu poezji i tak wybitnie wpływa na treść, że nie możemy jej tu pominąć milczeniem. Przedewszystkiem jednak winniśmy dać kilka podstawowych wiadomości o formie poezji perskiej wogóle.

---

[1] Miḥrāb jest to nisza w meczecie, zwrócona w stronę Mekki, przed którą stają wierni w czasie modlitwy, aby zachować właściwy kierunek, konieczny, by modlitwa była ważną.

[2] Chr. 52, Bod. 2, R. 172, N. 222, W. 262, Conc. 427.

[3] Chr. 104, Bod. 1, R. 176, R. II. 45, N. 229, W. 268, Conc. 423.

Persowie przejęli zasady poetyki od Arabów; nie uczynili tego jednak niewolniczo, lecz dostosowali je do przyrodzonych warunków własnego języka, rozwinęli je i wzbogacili, stwarzając pewne im tylko właściwe formy.

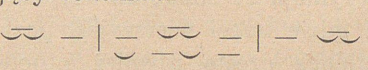
Istotę formy poetyckiej u Arabów, a w następstwie tego i u Persów, stanowi połączenie rytmiki iloczasowej z rymem.

Rytm iloczasowy polega na określonem i powtarzającem się następstwie zgłosek krótkich i długich. Powtarzający się układ zgłosek stanowi wiersz, który dzieli się na dwa półwiersze, a każdy z nich na kilka stóp.

Rym zasadza się na tożsamości zakończenia ostatnich zgłosek wierszy. Niekiedy bywa rym bardzo szczupły, ograniczony do ostatniej długiej samogłoski, np. *särā — chudā — äz pā — bīnumā*, normalny rym jednak wymaga identyczności jednej spółgłoski i poprzedzającej ją samogłoski. Zgodnie z zasadami prozodji, stworzonemi przez Arabów, ta identyczna spółgłoska stanowi podstawę i zasadniczy składnik rymu. Po właściwym rymie pojawia się zazwyczaj jeszcze szereg identycznych zgłosek, stanowiących jego rozszerzenie i uzupełnienie, np. *kälām chʷānänd ūrā — dävām chʷānänd ūrā*. Persowie określają je arabską nazwą *rädīf*, która u Arabów oznacza dodatkowego jeźdźca, siedzącego na grzbiecie wielbłąda lub konia poza głównym jeźdźcem.

Wedle pojęć perskich czterowiersz jest właściwie dwuwierszem, złożonym z czterech półwierszy. My jednak będziemy się trzymali w dalszym ciągu naszych określeń i będziemy mówili o czterech wierszach.

Budowę poszczególnego wiersza w Czterowierszach Omara przedstawia następujący schemat.



Jak widzimy, stopa druga wykazuje dwa równorzędne warjanty — ⏑ ⏑ — lub ⏑ — ⏑ —. Zamiast dwóch krótkich może zawsze pojawiać się jedna długa. Teoretycznie więc mógłby wiersz składać się z dziesięciu samych długich zgłosek. W praktyce jednak nie zdarza się to nigdy i nie znam u Omara wiersza, któryby nie zawierał przynajmniej dwóch zgłosek krótkich. Wskutek możliwości zastępywania dwóch zgłosek krótkich przez jedną długą, ilość zgłosek w wierszu waha się w granicach od jedenastu do

do trzynastu. Przewaga długich nad krótkiemi jest uderzająca. Na jedenaście zgłosek bywa niekiedy aż dziewięć długich. Zwłaszcza zakończenia, złożone z czterech zgłosek długich są nadzwyczaj charakterystyczne. Rytm *rubā'ī* jest powolny, niezbyt łatwo dla ucha uchwytny, pełen dostojnej powagi.

Dla przykładu podaję tekst perski wraz z uwidocznieniem budowy metrycznej czterowiersza Chr. 61, N. 44, W. 47, Bod. 29, R. 42, T. 27, Conc. 61, w świeżo wydanym przekładzie A. Gawrońskiego str. 59.

där pärdä - i - äsrār[a] käsī rā räh nīst,
— — ⏑ ⏑ —|—⏑ ⏑—| — — —
zīn ta'bijä džān - i - hīcz[a] käs 'āgäh nīst,
— —⏑⏑ — | ⏑ — ⏑ — | — — —
džuz där dil - i - chāk - i - tīrä mänzilgäh nīst,
— — ⏑ ⏑ —| ⏑ —⏑ — | — — —
äfsūs[a] ki īn fäsänähä kūtäh nīst!
——⏑ ⏑ — |⏑—⏑—| — — —

Na przykładzie tym możemy śledzić również właściwości perskiego rymu. Podstawowy rym tworzą tu wyrazy *räh, āgäh, mänzilgäh, kūtäh,* po których zjawia się jeszcze niezmienny *rädīf,* w postaci wyrazu *nīst.* Jak już wspomniano, *rädīf* stanowi bardzo charakterystyczną właściwość formy poezji nowoperskiej. Dla naszego ucha brzmi on nieco monotonnie, ale dla Persa przedstawia szczególną wartość estetyczną; jest on jak ta zasadnicza nuta, która w melodjach wschodnich powtarza się tak często na końcu każdej frazy. Układ rymów w czterowierszu bywa, jak w powyższym przykładzie, *a a a a,* gdzie wszystkie cztery wiersze rymują ze sobą; ale daleko częściej spotykamy układ *a a b a,* gdzie trzeci wiersz jest pozbawiony rymu. Tenże sam wiersz odbiega często również i pod względem budowy metrycznej od trzech pozostałych.

Czterowiersz jest ulubioną i bodajże najstarszą formą poezji nowoperskiej. W nauce uchodzi on ogólnie za rodzimy twór ducha perskiego.[1] Historja jego powstania i rozwoju jest dla nas

[1] Por. ostatnio, E. G. Browne, *A Literary History of Persia* I, 18 *»For though the modern Persian prosody be modelled on that of the Arabs, there are types of verse — notably the quatrain (rubá'í) and the narrative poem in doublets (mathnawi) — which are to all appearance*

jeszcze w wielu szczegółach niejasna, jak wogóle nie posiadamy dotychczas krytycznych prac, poświęconych historji form poetyckich u Persów. Bardzo prawdopodobne, że rozwinął się w oparciu o formę czterowiersza, rozpowszechnioną szeroko w poezji ludowej, jednakowoż wobec braku wszelkich wiadomości o dawnej ludowej poezji perskiej z czasów przed przybyciem Arabów do Iranu, możemy tu snuć tylko mgliste przypuszczenia.

W swoich *Studjach nad formą poezji ludów tureckich* wyraziłem przypuszczenie,[1] że na przyjęcie formy czterowiersza przez Persów mógł był wpłynąć przykład ludowej poezji tureckiej, w której od najdawniejszych czasów czterowierszowa strofa stanowiła ulubioną i niemal jedyną formę wypowiadania się w mowie wiązanej. Dla poparcia tego przypuszczenia wskazałem na fakt, że pierwsze próby artystycznej poezji nowoperskiej, a więc także i formy czterowierszowej, pojawiły się w Chorasanie, na północnowschodnich rubieżach Iranu, gdzie od dawien dawna żywioł irański i turański przenikały się ze sobą, oddziaływując na siebie wzajemnie. Wskazywałem też na wyjątkowe stanowisko, jakie zajmuje czterowiersz w stosunku do wszystkich innych form poezji nowoperskiej. Polega ono na stroficznym charakterze, wynikającym z określonej ilości wierszy i z szczególnego ugrupowania rymów, podczas gdy wszystkie inne formy poezji perskiej są astroficzne, podobnie jak klasyczna poezja arabska, z której wzięły początek. Czyż nie byłoby możliwe, by na powstanie perskiego czterowiersza z jego stroficzną budową wpłynęła poezja turecka, tak wybitnie stroficzna w całej swej istocie?

Tak czy owak, czterowiersz zyskał sobie w Persji bardzo wczas ogromną wziętość i dodziśdnia nie stracił nic ze swej popularności. Za czasów Omara miał już za sobą długi okres rozwojowy i był we wszystkich szczegółach ustalony. Łatwość formy metrycznej czyni z czterowiersza bardzo podatne narzędzie w ręku poety. Jego krótkość i zwięzłość usprawiedliwia niedopowiedzenia, które tak bardzo odpowiadają umysłowi per-

---

indigenous« tudzież str. 472/3: *»(The quatrain), indeed, was almost certainly the earliest product of the Persian poetical genius. ...The quatrain, then, may safely be regarded as the most ancient essentially Persian verse-form«...*

[1] *Prace Komisji Orjentalistycznej Polskiej Akademji Umiejętności*, Nr 5, Kraków 1922, str. 37 i nast.

skiemu i które, zwłaszcza w drażliwych sprawach wiary, pozwalają poecie wyrazić więcej niżby mógł uczynić w dłuższym utworze. Łatwość kompozycyjna czterowierszy tłumaczy nam powstanie olbrzymiej ilości nieautentycznych *rubā'ī*, naśladujących styl Omara. Przy innej formie naśladownictwo nie byłoby z pewnością tak łatwe.

6.

Omar w Europie. Kilka słów o przekładach.

Pierwsza wieść o Omarze przedostała się do Europy pod koniec wieku XVI, w dziele Józefa Scaligera *De emendatione temporum* (pierwsze wydanie w Bazylei 1583, drugie w Genewie 1629).[1] Dotyczyła ona jednak Omara jako astronoma, a nie poety. Pierwszym przekładem jego utworów poetyckich było tłumaczenie na język łaciński jednego czterowiersza w dziele Tomasza Hyde p. t. *Historia religionis veterum Persarum eorumque magorum*, Oxonii 1700, p. 498—500.[2] Dopiero w przeszło sto lat później pojawił się przekład na język angielski dwóch dalszych czterowierszy we wspaniałem wydawnictwie wiedeńskiem *Fundgruben des Orients* za rok 1816. Tłumaczem był H. G. Keene, zaś wydawcą czasopisma sławny i zasłużony orjentalista austrjacki Hammer-Purgstall.[3] Ten ostatni dał w dwa lata później, w swej *Geschichte der schönen Redekünste Persiens*, (Wiedeń 1818) wybór 25 czterowierszy w przekładzie niemieckim. Z tłumaczeń niemieckich zasługują jeszcze na wyróżnienie poetyckie przekłady znanego orjentalisty i pięknoducha hr. A. F. Schack'a (*Strophen des Omar Chijam*, Stuttgart 1878), Fryderyka Bodenstedta (*Die Lieder und Sprüche des Omar Chajjām*, 2. wyd., Wrocław 1880), wreszcie jednego z najlepszych współczesnych znawców Persji, dyplomaty i orjentalisty Fryderyka Rosen'a (*Die Sinnsprüche Omars des Zeltmachers*, Stuttgart i Lipsk 1909 i kilka innych, późniejszych wydań).

Zupełnie wyjątkowe stanowisko wśród poetyckich przekładów Omara zajmuje parafraza angielska Fitz Geralda. Poeta

---

[1] Potter, op. cit., p. XI.

[2] Potter, Nr. 555.

[3] Dodajmy jeszcze, że wspaniałe to wydawnictwo wychodziło *»auf Veranstaltung des Herrn Grafen Wenceslaus Rzewusky«.*

ten (ur. 1809 zm. 1883) zaznajomił się z językiem i literaturą perską dzięki przyjaźni z orjentalistą i późniejszym profesorem sanskrytu w Cambridge E. B. Cowell'em. Cowell sam ogłosił był przekład trzydziestu czterowierszy Omara w Nr. 50. czasopisma *Calcutta Review*, z marca 1858, on też ma zasługę odkrycia słynnego kodeksu Ousely 140 wśród mnóstwa nieskatalogowanych rękopisów Bodlejany. Zainteresowanie Fitz Geralda poezją perską wogóle, a Omarem w szczególności, wzrastało z dnia na dzień, co doskonale możemy śledzić na podstawie odnośnych wyjątków z jego korespondencji, zestawionych troskliwie przez E. Heron-Allen'a.[1] Wreszcie, jako wynik długich, sumiennych studjów i zżycia się z duchem poezji perskiej, ukazało się w r. 1859 pierwsze wydanie przekładu u Bernarda Quaritch'a w Londynie. Przekład ten, w który tłumacz, wedle własnych słów, włożył ogromny trud *(I suppose very few people have ever taken such pains in translation as I have, though certainly not to be literal)*, wyszedł w 250 egzemplarzach, bezimiennie i na koszt autora. Nie miał on jednak powodzenia. Rozeszło się zaledwie kilkadziesiąt egzemplarzy i to przeważnie rozesłanych w upominku; resztę sprzedać usiłował księgarz za zniżoną cenę po cztery pensy, a potem nawet po pensie za egzemplarz. Wreszcie, przeprowadzając się w r. 1860 do nowego lokalu, a nie mogąc znaleźć nabywców, zniszczył resztę nakładu. Dziś to pierwsze wydanie stanowi niedościgłe marzenie wielu zbieraczy i osiąga na aukcjach księgarskich zawrotne ceny, ostatnio około 1600 funtów angielskich.

Niezrażony niepowodzeniem Fitz Gerald pracował dalej, włączając w swój przekład coraz to nowe czterowiersze. Na wartości dzieła poznano się wreszcie i sława jego zaczęła róść z bezprzykładną szybkością. Za życia poety wyszły jeszcze trzy dalsze wydania, drugie w r. 1868, trzecie w r. 1872 i czwarte w r. 1879. Odtąd pojawiły się setki różnych wydań, które rozeszły się w miljonach egzemplarzy.

Przekład Fitz Geralda stanowi punkt zwrotny w dziejach poezji Omarowej i ma tak bogatą literaturę, że sam dla

[1] *The Ruba'iyat of Omar Khayyam*, str. XIV i nast. Całkowita korespondencja Fitz Geralda została wydana przez W. Aldis Wright: *Letters of Edward Fitzgerald*, Londyn (Macmillan) 1894, w dwóch tomach.

siebie może stanowić przedmiot oddzielnych studjów. Zaważył on też na losach znacznej części wszystkich następnych przekładów, które są poprostu tłumaczeniami albo parafrazami Fitz Geralda, a nie Omara.

Fitz Gerald pojął Omara dość subjektywnie i potraktował jego tekst w sposób daleki od filologicznej pedanterji. Niekiedy rozbijał w tłumaczeniu jeden czterowiersz na dwa, to znów skupiał treść dwóch lub więcej czterowierszy perskich w jednym angielskim. Nie cofał się też przed tem, co, jak już wiemy, na wiele wieków przed nim czynili poeci perscy, mianowicie przed tworzeniem własnych czterowierszy w stylu Omara. On to wprowadził ugrupowanie wedle treści, przy którem poszczególne czterowiersze stają się jakgdyby strofami dłuższych poematów. Ugrupowanie takie jest najzupełniej obce wydaniom wschodnim, w których każdy czterowiersz stanowi dla siebie odrębną całość. Stosunek parafrazy Fitz Geralda do oryginału perskiego zbadał najdokładniej znany nam już z nazwiska Edward Heron Allen w swej pracy *Edward Fitz Gerald's Rubá'iyyát of 'Omar Khayyám with their Original Persian Sources* (Londyn 1899).

W literaturze francuskiej duże znaczenie posiada wydanie tekstu perskiego wraz z przekładem prozaicznym J. B. Nicolas'a (*Les Quatrains de Khèyam traduits du persan*, Paryż 1867). Tłumacza zajmuje jednak więcej filozoficzno-religijna treść poematów niż ich strona estetyczna. Żadnego poetyckiego przekładu francuskiego, któryby choć w przybliżeniu dorównywał angielskiej parafrazie Fitz Geralda, wymienić niepodobna.

Dziś niema już języka europejskiego, na któryby nie przetłumaczono bodaj kilku czterowierszy Omara. Przeważnie nie są to jednak przekłady z pierwszej ręki, lecz najczęściej tłumaczenia z Fitz Geralda. Wielka bibljografja Pottera, sumienna, gdy idzie o wydania angielskie, ale bezprzykładnie czasami niedbała, gdy cytuje tytuły obce,[1] podaje przekłady Omara w języ-

[1] Oto jeden przykład (Nr. 450 na str. 141): *Geschichte Trans. in Islamitisher Zeit Grunchaus der iramschen. Philologie II.*, zamiast: *Geschichte Irans in Islamitischer Zeit. Grundriss der Iranischen Philologie II.* Większej ilości idjotycznych błędów w jednym tytule, czy też bardziej niedbałej korekty nie można sobie zaiste wyobrazić. Gdyby coś podobnego zdarzyło się w wydawnictwie polskiem, niejeden wielbiciel cu-

kach względnie narzeczach: arabskim, baskijskim, bengalskim, cygańskim, czeskim, duńskim, esperanto, francuskim, gelickim, gudżerati, hebrajskim, hindi, hiszpańskim, holenderskim, japońskim, katalońskim, łacińskim, marathi, niemieckim, norweskim, nowogreckim, orissa, ormiańskim, polskim, portugalskim, rosyjskim, sanskryckim, szwedzkim, tamilskim, tureckim, urdu, volapük, walijskim, włoskim, żydowskim (jidisz). Trzeba przytem zaznaczyć, że bibljografja ta, o ile idzie o wydania nieangielskie, jest daleka od zupełności. W niektórych z wymienionych języków istnieją przekłady zaledwie kilku czterowierszy.

Z przekładów polskich cytuje Potter jedynie Konrada Libickiego. W rzeczywistości mamy ich więcej, co świadczy, że zainteresowanie Omarem zawędrowało i do nas, oczywiście drogą okrężną, nie bezpośrednio ze Wschodu, lecz przez Anglję. Pominąwszy okolicznościowe przekłady Antoniego Langego i Juljana Święcickiego, nie przedstawiające większej wartości, ani filologicznej ani estetycznej, musimy wymienić cztery wydania Czterowierszy: Franciszka Ksawerego Pusłowskiego, Maryli Wolskiej i Michała Pawlikowskiego, Konrada Libickiego, wreszcie Andrzeja Gawrońskiego.

Pusłowski[1] jest zależny od Fitz Geralda. Tłumaczy gładkim wierszem sto pięćdziesiąt czterowierszy, którym jednak nadaje postać strof pięciowierszowych. Strofy łączy razem, grupując je w piętnaście jakby pieśni. Pomimo niezaprzeczonej wartości poetyckiej przekład pozostaje w dość dalekim stosunku do perskiego oryginału, co nie może dziwić, jeżeli zważymy, że nie pochodzi z pierwszej ręki. Omar jest w nim zbyt zeuropeizowany, zbyt poetyczny, jakiś dziwnie zagadkowy, często gubiący w poetyckiej frazeologji jasny wątek myśli (w rzeczywistości stary grzesznik, mimo nadużycia wina, niemal nigdy nie dopuszczał się grzechu niejasności).

Zupełnie inny charakter ma przekład 86 czterowierszy pióra Maryli Wolskiej i Michała Pawlikowskiego, ogłoszony w *Lamusie*.[2] I ten nie jest z pierwszej ręki, ale też nie jest

---

dzoziemszczyzny bąknąłby z lekceważeniem: »W wydawnictwie angielskiem czy francuskiem byłoby to nie do pomyślenia; tam ludzie umieją przynajmniej robić przyzwoicie korektę!«.

[1] *Omar Khayyam*, bez miejsca i roku druku, 36 stron 8°.

[2] *Lamus* za rok 1911/12, str. 16—34.

zależny wyłącznie od jednego europejskiego przekładu. Tłumacze podają jako swe źródło przekłady: angielski (Fitz Gerald) francuski (J. B. Nicolas) i niemieckie (M. R. Schenck'a[1] i Fr. Rosen'a). Ze wszystkich dotychczas ogłoszonych przekładów polskich, z wyjątkiem świeżo wydanego tłumaczenia Gawrońskiego, ten jest mem zdaniem najlepszy i daje najpełniejszy obraz zarówno treści jak i formy czterowierszy Omara. Częste użycie rymów męskich, udatne naśladownictwo perskich *redifów*, język żywy, zamaszysty, nielękający się wyrażeń niezwykłych, mocnych, dobrze oddają formę oryginału i harmonizują z obrazem poety, który lubiał filozofować, ale w knajpie i przy kielichu, cierpiał, ale nigdy nie jęczał ani nie narzekał, a przy tem wszystkiem miał duże poczucie humoru.

Konrad Libicki[2] daje parafrazę osiemdziesięciu czterowierszy białym wierszem. Nie mówi zupełnie, na jakim tekście się opiera, ale z treści widać odrazu, że na Fitz Geraldzie. O prawdziwym Omarze daje ten przekład bardzo mgliste wyobrażenie.

Zupełnie wyjątkowe stanowisko, nietylko w literaturze polskiej ale i powszechnej, zajmuje świeżo wydany przekład Andrzeja Gawrońskiego.[3]

Persja muzułmańska, jakkolwiek leżąca już poza właściwem polem studjów naukowych Gawrońskiego, pociągała go zawsze żywo dzięki piękności swej literatury. Z językiem nowoperskim zaznajomił się gruntownie jeszcze w czasie studjów uniwersyteckich i mimo licznych innych swoich zajęć i zainteresowań naukowych wracał wciąż do lektury autorów perskich, takich jak Firdausī, Omar, Sa'dī, Ḥāfiẓ i inni. Szczególnie pociągała go poezja Omara, przyczem było jasne, że Czterowierszy nie traktował jedynie jako przedmiot studjów filologicznych, lecz że ich treść odpowiadała jego własnym myślom i nastrojom, zwłaszcza w ciągu ostatnich lat życia. Przekłady pochodzą z lat 1925 i 1926, lat ciężkiego i coraz bardziej beznadziejnego

---

[1] *Sprüche des Omar Chajjam aus dem Persischen übertragen von* Maximilian Rudolph Schenck, Halle a. d. S. 1897.

[2] Omar Khayyam *Rubajyaty*, Tow. Wydawn. Ignis 1921.

[3] *Wybrane Czterowiersze Omara Chajjama przełożył z oryginału perskiego* Andrzej Gawroński, Lwów, Wydawn. Zakładu Narodowego im. Ossolińskich, 1933.

zmagania się z śmiertelną chorobą płuc. Przekład czterowiersza G 45 (str. 109) powstał w niespełna pół roku przed śmiercią; czterowiersz Chakānī'ego, umieszczony niby motto na czele zbioru, dzielą od końca życia tłumacza zaledwie trzy miesiące. Dla tego, kto zetknął się z Andrzejem Gawrońskim w ciągu tych lat, jasnem będzie, że przekłady Omara nie były tylko dziełem roboty filologa, lecz wynikały z najgłębszego przeżycia. I nie wiem, czy jest drugi przekład w literaturze europejskiej, któryby się mógł równać z tym pod względem natężenia stanu duchowego, koniecznego, by nawiązać tak ścisły kontakt z przekładanym autorem.

Nie wiem też, czy istnieje drugi przekład, któryby z równym pietyzmem odnosił się do każdego szczegółu oryginału. Gawroński nie lekceważył żadnego słowa poety; każde zważył i przemyślał, by je móc oddać w pełni wartości po polsku. Tam, gdzie z ważnych powodów decydował się na odstępstwo od tekstu, starał się wynagrodzić je, dając wyrażenie czy obraz pod względem artystycznym równoważny, a nie waham się twierdzić, że niekiedy nawet mocniejszy.

Gawroński żył, pracował naukowo i działał społecznie, leżąc nieruchomo w swym pokoju. Nie mógł ze względów fizycznych korzystać z aparatu naukowego, z dużych wielotomowych dzieł. Książka ciężka była dla niego nieporęczna w użyciu, zbyt go męczyła. Toteż do studjów nad Omarem posługiwał się małem, drukowanem wydaniem teherańskiem z roku 1342 Hidżry (= 1923/4), zawierającem wybór 201 czterowierszy, niezbyt poprawnem, ale poręcznem w użyciu i nazewnątrz miłem. Większych, krytycznych wydań nie miał pod ręką, przynajmniej brak ich w księgozbiorze, który zostawił w spuściźnie. Aparat naukowy zastępowało mu ogromne, wprost niesamowite oczytanie, niezawodna pamięć i wnikliwa bystrość umysłu.

Z ogólnej liczby 201 czterowierszy, które znalazł w swem wydaniu, przełożył zaledwie czwartą część. Nie tłumaczył pod rząd; wybierał te poematy, które w danej chwili najlepiej odpowiadały jego stanowi duchowemu. Niekiedy na miesiąc przełożył zaledwie jeden czterowiersz. Najwięcej dwadzieścia; było to w sierpniu 1925, w czasie pobytu w Port-Navalo, kiedy widocznie najżywiej zajmował się Omarem.

Na wybór czterowierszy musiała wpłynąć w niemałym stopniu zawsze czujna u Gawrońskiego troska, aby dać coś możliwie najświeższego, nieoklepanego, pod żadnym względem niespowszedniałego. Toteż brak u niego czterowierszy, coprawda pięknych, ale znanych dobrze z antologij i podręczników literatury perskiej. Natomiast są przekłady czterowierszy rzadkich, przez żadne antologje niezbanalizowanych, ale co do których autentyczności możnaby ze stanowiska krytyki naukowej podnieść uzasadnione wątpliwości. Na 54 czterowierszy objętych przekładem zaledwie 20 odnajdziemy u Christensena, którego wybór, jak już wiemy, zapewnia najwyższy procent prawdopodobieństwa autentyczności. Widać, że Gawrońskiego interesowała przedewszystkiem emocjonalna, artystyczna wartość tłumaczonych utworów.

Przy całej swobodzie i naturalności wyrażenia, przekłady Gawrońskiego są tak filologicznie ścisłe, że większej zgodności z oryginałem trudno sobie w przekładzie poetyckim wyobrazić. Pragnąc zdać sobie dokładnie sprawę ze stopnia wierności, zestawiłem wszystkie przekłady z oryginałem perskim. Okazało się, że zgodność była niekiedy wprost zdumiewająca. Przytoczę choć jeden przykład. Czterowiersz Chr. 37 [1] brzmi w dosłownym przekładzie:

Jak woda w rzece i jak wiatr na stepie,
minął dalszy dzień z życia mego i twego.
Dopóki istnieję, nie martwię się o dwa dni:
o dzień, który nie nadszedł i o dzień, który minął.

Gawroński tłumaczy:

Jak woda mija w rzece, a wiatr na równinie,
W twojem i w mojem życiu znów dzień minął ninie...
Póki mi trwać na ziemi, o dwa dni nie stoję:
O dzień, który nie nadszedł, o dzień, który minie.

Aby ocenić stosunek poszczególnych tłumaczy polskich do oryginału perskiego, zestawmy jeszcze przekłady czterowiersza Bod. 121 (= T. 145, W. 353, Conc. 544, u N. i Chr. brak), który w tłumaczeniu dosłownem brzmi następująco:

Nieraz w dzieciństwie chodziliśmy do mistrza,
nieraz byliśmy radzi z własnego mistrzostwa...

---

[1] = T. 55, N. 22 (druga poł. ident. w N. 42), W. 26, Bod. 20, Conc. 84

Posłuchaj, co nam wypadło, jako konkluzja dociekań:
Z prochu przyszliśmy i na wiatr odeszliśmy.

Gawroński tłumaczy:

Niejedną na naukach strawiłem godzinę,
Niejedną miałem radość, iż z nauki słynę,
A oto jest — posłuchaj — treść zdobytej wiedzy:
Z prochu wziąłem początek i jak wiatr przeminę.

M. Wolska i M. Pawlikowski[1] tak ten wiersz pojęli:

Mądrościm ziarno w każdą siał godzinę,
Bacząc, by plon mój nie poszedł w perzynę.
Otóż i życia mego cała zwózka:
Jak wodam spłynął i jak wiatr przeminę.[2]

U Pusłowskiego[3] wyraża się treść tego czterowiersza dwiema strofami:

Szedłem w dniach młodych, kiedy wiedza nęci,
Słuchać, co mówią doktorzy i święci...
Nieraz najbystrzej wykładano wiele,
O tem i owem; w końcu oczywiście,
Przez drzwi te same czekało mnie wyjście.

Z nimi cierpliwie siałem wiedzy ziarno,
Patrząc ciekawie, jakie plony zgarną, —
Lecz oto całe osiągnięte żniwo,
W słonecznej lata ciepłego pożodze:
»Jak woda-m przyszedł, a jak wiatr odchodzę«.

Widzimy tu zupełną zależność od Fitz Geralda, który również rozbija czterowiersz Omara na dwa:

Myself, when young, did eagerly frequent
Doctor and Saint, and heard great argument
About it and about; but evermore
Came out by the same door wherein I went.

With them the seed of Wisdom did I sow,
And with mine own hand wrought to make it grow;
And this was all the Harvest that I reap'd —
»I came like Water, and like Wind I go«.

---

[1] Nr XXVII.

[2] Przekład oddaje tu odmienną wersję perską: »jak woda przyszliśmy i jak wiatr odeszliśmy«.

[3] Str. 18.

Tę samą zależność wykazuje też parafraza K. Libickiego:[1]

Otom do mędrców chodził i lekarzy,
w długie dyskursa wsłuchany ciekawie,
lecz opuszczałem zawsze ich zebrania,
mniej wiedząc, niźli kiedym na nie wchodził.

Posiałem ziarno mądrości wszelakiej,
i utrudziłem się, ażeby wzeszło.
Oto wam daję mój plon: jako wicher
na świat przyszedłem, jak fala odpłynę.

Nie ulega chyba żadnej wątpliwości, że, o ile idzie o zgodność z myślą Omara, przekład Gawrońskiego zajmuje pierwsze miejsce, a to samo trzeba bodaj orzec o jego wartości poetyckiej. Dodajmy jeszcze, że na taką swobodę, jaką widzimy w oddaniu perskiego wiersza »nieraz w dzieciństwie chodziliśmy do mistrza« przez »niejedną na naukach strawiłem godzinę«, pozwala sobie Gawroński dość rzadko; zazwyczaj przekład jego jest niemal dosłowny.

Tu i ówdzie znalazł się tłumacz wobec błędnego tekstu (Nr. 17, 21, 24, 53, t. j. str. 45, 61, 51, 117 w wydaniu Ossolineum), którego emendacja sprawiała mu niekiedy trudności wobec braku lepszych wydań pod ręką. Zmieniał wówczas sens wedle własnego uznania, dając myśl tak logiczną i zgodną z całością, że czytelnik nie dostrzeże w jego słowach żadnej chropowatości i że trzeba dopiero subtelnych badań porównawczych, by wykryć, że swobodne odstępstwo od tekstu perskiego miało swą przyczynę w błędnym warjancie.

W kilku zaledwie, i to przeważnie nieistotnych wypadkach tłumaczenie mija się z właściwą intencją Omara. Najważniejszy z nich to tekst czterowiersza Chr. 110.[2] Dosłowny przekład brzmi jak następuje:

Tajemnic przedwiecznych ani ty nie znasz, ani ja,
i tego rozwiązania zagadki ani ty nie wypowiesz (= odgad-
[niesz), ani ja;
o tem, co jest za zasłoną, bredzimy coś – i ja i ty,
kiedy zasłona się podniesie, ani ty nie zostaniesz, ani ja.

Sens drugiej połowy czterowiersza nie ulega żadnej wątpliwości. Poeta powiada poprostu, że wszystko, co ludzie mówią

[1] Nr XXVIII i XXIX.
[2] = T. 159, R. 240, N. brak, W. 389, Bod. brak, Conc. 581.

o życiu pozagrobowem, jest czczą gadaniną, której sprawdzenie nie leży w naszej mocy.

Przekład Gawrońskiego (str. 113):

> Szepty jakieś za zasłoną o tobie i o mnie,
> Ale gdy zasłona spadnie, gdzieżeśmy — ja i ty?

nie oddaje myśli Omara. Tłumacza wprowadził w błąd niezwykły szyk wyrazów w trzecim wierszu tekstu perskiego. Że łatwo się tu było pomylić nawet bardzo ostrożnemu specjaliście, świadczy tłumaczenie Whinfielda i Christensena, którzy obaj pojęli tekst tak jak Gawroński *(They talk of you and me behind the veil, but if the veil be lifted, where are we?*[1] *— There is behind the veil some talk about me and thee. When the veil is drawn aside, neither dost thou remain nor do I*[2]). Być może wszyscy ci tłumacze ulegli nieświadomie silnej sugestji Fitz Geralda, tak jak z polskich tłumaczy uległ jej Pusłowski:[3]

> Były drzwi — klucza szukałem daremnie —
> Była zasłona — wzrok napotkał ciemnię —
> Parę słów tylko, parę słów znikomych
> Padło o tobie i o mnie przelotem,
> Nic więcej o mnie ni o tobie potem!

Uwolnić się od niej zdołał jednak Rosen,[4] który tłumaczy zupełnie poprawnie:

> You and I speak of what lies hidden behind the curtain.
> But when the curtain falls, neither you will be nor I.

Bardzo zręcznie omija trudności przekład Wolskiej i Pawlikowskiego:[5]

> Darmoby każdy rad za opon spojrzeć mgły,
> Nim je odwieje Bóg, przeminę ja i ty.

Z drobniejszych usterek można wymienić czterowiersz,[6] który w przekładzie Gawrońskiego brzmi następująco:

> Weselić się i pić wino — mój obyczaj stary,
> Wiarą moją: brak zupełny wiary i niewiary.
> »Jakiż posag mi przynosisz, oblubiona dolo?«
> »Posag mój to serce twoje radosne bez miary«.

[1] Whinfield Nr. 389.
[2] Christensen, *Studies*, Nr. 110.
[3] Str. 18, ostatnia zwrotka.
[4] Nr. 240.
[5] Nr. XII.
[6] T. 31, N. 56, W. 59, Bod. Chr. R. brak, Conc. 48.

Druga połowa nie odpowiada tu właściwej myśli Omara. Wedle słów tłumacza »dola« przynosi poecie w posagu jego radosne serce. Tymczasem w oryginale perskim myśl przedstawia się tak:

> Powiedziałem do czasu - oblubienicy: »co jest twoim *kābīn*?«
> Odpowiedziała: »moim *kābīn* jest twoje radosne serce«.

Kābīn jest to umówione odszkodowanie, które mąż czy też jego rodzina mają wypłacić żonie na wypadek nieuzasadnionego rozwodu lub w razie śmierci męża. Tutaj więc »oblubienica-czas« zawiera z poetą układ, że w chwili rozstania, to jest śmierci, odda jej swe serce wesołem. Innemi słowy poeta stwierdza, że podjął się wobec czasu obowiązku zachowania radości aż do chwili śmierci.

Najzupełniej logicznem, ale nie całkowicie w stylu perskim jest brzmienie drugiej połowy czterowiersza str. 79.[1]

> Nie przyganiajcie winu, że gorzko smakuje,
> Słodkie jest wino, życie przydało goryczy.

Otóż Pers nigdy nie powie, że wino jest słodkiem. W istocie Omar powiada:

> Nie gańcie go (wina), bo chociaż jest gorzkie, jest wyborne,
> jest gorzkie, bo jest mojem życiem.

Innemi słowy: wino jest tak gorzkie, jak moje życie.

Nie tylko co do treści, ale i co do formy oddaje przekład Gawrońskiego możliwie wiernie oryginał perski. Przedewszystkiem więc zachowuje zasadniczą formę czterowierszową z najbardziej dla niej charakterystycznym układem rymów *a a b a*. Dość częstej u Omara odmiany *a a a a* nie uwzględnił tłumacz wcale, uważając słusznie, że byłaby dla ucha polskiego zbyt monotonną. Tak samo nie silił się na naśladowanie rymów złożonych, z t. zw. *redīfem*, sądząc widocznie, że po polsku brzmiałyby one sztucznie.

Wierne oddanie metrum perskiego było oczywiście niemożliwe, wobec braku różnic iloczasowych w języku polskim; natomiast wszystko, co tylko można było uczynić, by nagiąć rytm polski do oryginału perskiego, zostało dokonane. Wiemy już z poprzedniego rozdziału, że ilość zgłosek w wierszu *rubā'ī* nie jest stała, lecz waha się w granicach od jedenastu do trzy-

[1] T. 16, N. 24, W. 28, Bod. 11, R. brak, Conc. 133.

nastu. Doskonałem odbiciem tego stanu rzeczy jest wiersz przekładu, liczący od dwunastu do piętnastu zgłosek. Wybór wiersza nieco dłuższego niż w perskim podyktowany został zapewne refleksją, że jest to konieczne, by czas trwania odpowiadał stanowi istniejącemu w oryginale perskim, gdzie przewagę stanowią zgłoski długie. Zrównoważyć czas ich trwania można było tylko, wprowadzając w polskim nieco większą liczbę zgłosek. Wielozgłoskowy wiersz z drobnemi różnicami co do ilości zgłosek i ich podziału na człony rytmiczne (7—5, 7—6, 8—6, 8—5, bardzo rzadko 7—7) doskonale oddaje poważny, spokojny, ale nie monotonny rytm perskiego rubā'ī.

Przekład Gawrońskiego nigdy nie uzyska tego znaczenia i tego rozgłosu, co przekład Fitz Geralda. Raz dlatego, że zjawia się w zupełnie odmiennych i znacznie mniej sprzyjających czasach, powtóre, że nasz język i kultura mają daleko skromniejszy zasięg oddziaływania niż język i kultura angielska. Jednakowoż możemy powiedzieć ze spokojem, bez obawy przesady, że przekład ten jest w literaturze światowej prawdziwą perłą, cenną nie przez wymiary, lecz przez szlachetność i czystość blasku. Wszelako i tu, jak przy perłach, trzeba się na nich trochę znać, by ocenić ich wartość prawdziwą.

VI.

Pamiętniki arabskie z pierwszego wieku krucjat.

1.

Tekst arabski i tłumaczenia europejskie. Kilka słów o autorze.

Przed laty zgórą pięćdziesięciu, znakomity orjentalista francuski Hartwig Derenbourg, porządkując rękopisy arabskie królewskiej, hiszpańskiej bibljoteki w Eskurjalu, natrafił pośród stosu niezupełnych manuskryptów, luźnych arkuszy i kart, na fragment niezmiernie ciekawych pamiętników emira syryjskiego imieniem 'Usāma ibn Munqiḏ,[1] z pierwszego wieku wypraw krzyżowych, zatytułowanych *kitāb al-i'tibār*, t. j. »Księga czerpania nauki z przykładów«.

Usilne poszukiwania doprowadziły wkrótce do odnalezienia dalszych fragmentów, wiążących się w nieprzerwany tekst, począwszy od karty 22-ej aż do końcowej, 88-ej. Jedynie początku nie udało się pomimo wszelkich usiłowań odszukać, jak również skrzętne poszukiwania za jakimś innym, pełniejszym rękopisem, któryby pozwolił lukę wypełnić, nie dały podziśdzień pomyślnych wyników. Kodeks eskurjalski jest zatem, jak narazie, unikatem.

Tekst pamiętników Usamy wykazuje zaraz z początku brak mniejwięcej jednej czwartej części całości. Zapiska na końcu rękopisu świadczy, że jest on kopją egzemplarza przepisanego własnoręcznie przez prawnuka autora pamiętników, a przejrzanego i uznanego za zgodny z oryginałem przez syna Usamy, imieniem Murhaf, co tenże stwierdza swym własnym podpisem, datowanym z dnia 13-go miesiąca *ṣafar*, r. 610 ery mohammedańskiej, t. j. 4. lipca 1213 naszej rachuby czasu, w niespełna dwadzieścia sześć lat po śmierci autora.

Niezrażony wielkiemi trudnościami, jakie przedstawiało odczytanie i zrozumienie niezbyt starannego rękopisu, Derenbourg

---

[1] Celem uproszczenia druku będziemy pisać w dalszym ciągu imię autora poprostu Usama.

wydał w r. 1886 tekst arabski,[1] a w ślad za nim obszerny życiorys autora, oparty na bardzo obfitym materjale źródłowym.[2] Przed kilku laty wyszło powtórne opracowanie tekstu arabskiego przez Filipa K. Hitti, oparte na tym samym rękopisie, ale w wielu szczegółach znacznie poprawniejsze od pierwszego wydania.[3] Około dzieła powstała obfita literatura, rzucająca sporo światła zarówno na całą epokę, jak na samą postać naszego autora.[4] Pojawiło się też aż pięć całkowitych tłumaczeń na różne języki europejskie, w tem jedno francuskie samego Derenbourg'a,[5] jedno niemieckie G. Schumann'a,[6] dwa angielskie R. Potter'a[7] i F. K. Hitti'ego,[8] wreszcie jedno rosyjskie M. Sallier'a.[9]

Pomimo tych przekładów nie wyszła znajomość treści dzieła i jego zalet literackich poza szczupłe grono fachowców. Zwłaszcza u nas, gdzie niema prawie całkiem prac, uprzystępniających ogółowi skarby piśmiennictwa Wschodu, nie będzie chyba zbyt odległe od rzeczywistości przypuszczenie, że pamiętniki Usamy są zabytkiem literackim zgoła nieznanym.

A na bliższe poznanie zasługuje on jak mało który inny. Nietylko bowiem w literaturze arabskiej zajmuje zupełnie

---

[1] *Ousâma ibn Mounḳidh un émir syrien au premier siècle des croisades (1095—1188)* par Hartwig Derenbourg. *Deuxième partie, texte arabe de l'autobiographie d'Ousâma*, Paryż 1886.

[2] *Ousâma ibn Mounḳidh...., Première partie, la vie d'Ousâma*, Paryż 1889—93.

[3] *Usāmah's Memoirs entiteled Kitāb al-i'tibār by Usāmah ibn-Munqidh. Arabic text edited...* by Philip K. Hitti, Princeton 1930.

[4] Z literaturą tą najłatwiej się zaznajomić na podstawie artykułu znakomitego rosyjskiego arabisty Ignacego Kraczkowskiego w *Encyklopedji Islamu*, tudzież dodatku bibljograficznego pióra tego samego uczonego w rosyjskim przekładzie Sallier'a (patrz niżej, uw. 9).

[5] W drugim tomie *Revue de l'Orient Latin* (1894), p. t. *Autobiographie d'Ousâma, traduction française d'après le texte arabe.*

[6] *Memoiren eines syrischen Emirs aus der Zeit der Kreuzzüge. Aus dem Arabischen übersetzt und mit Einleitung und Anmerkungen vers. v.* G. Schumann, *mit Vorwort von* H. Derenbourg. Innsbruck 1905.

[7] Londyn 1929.

[8] *An Arab-Syrian Gentleman and Warrior in the Period of the Crusades* (Columbia University Press) 1929.

[9] *Kniga Nazidanija, pieriewod* M. A. Salje *pod riedakcijej, so wstupitielnoj statjej i primieczanijami* I. Ju. Kraczkowskogo (w zbiorze *Wsiemirnaja litieratura*), Petersburg-Moskwa 1922.

wyjątkowe stanowisko, ale i w literaturze światowej nie wiele jest dzieł, któreby się z nim mogły równać pod względem umiejętności charakteryzowania epoki. Usama posiada dar przedstawiania zdarzeń i ludzi w sposób niezrównanie barwny i plastyczny, a jednocześnie zadziwiająco prosty i pozbawiony wszelkiej pretensjonalności literackiej. Właściwa Arabom bezplanowość i mozaikowy sposób zestawiania treści, które nas gdzieindziej rażą, tu dziełu wychodzą tylko na dobre. Całość utrzymana jest w tonie swobodnej pamiętnikarskiej gawędy, a treść stanowią niezwykłe zdarzenia, jakich Usama przeżył krocie w ciągu swego długiego, niespokojnego żywota.

Życie Usamy przypada na schyłek kalifatu Fatymidów,[1] którzy, wyszedłszy z północnej Afryki, rozszerzyli swe państwo na Egipt i Syrję, tudzież na czasy znanego z walk z krzyżowcami Saladyna,[2] założyciela dynastji Ejjubidów.[3] Lata jego urodzenia i śmierci (1095—1188) różnią się tylko nieznacznie od dat zdobycia Jerozolimy przez krzyżowców (1099) i odzyskania jej dla islamu przez Saladyna (1187). Urodził się w niewielkiej twierdzy Szajzar[4] nad Orontem, w północnej Syrji, między Emessą a Antjochją, gdzie jego stryj był nieznacznym, ale udzielnym władcą dzielnicowym.[5] Całe długie życie — umarł, mając lat zgórą dziewięćdziesiąt — upłynęło mu wśród zajęć rycerskich, walk, zarówno z muzułmanami jak krzyżowcami, łowów, służby dworskiej u różnych ówczesnych władców, a wreszcie wśród praktyk religijnych i zajęć literackich, którym się chętnie w wolnych chwilach oddawał. Przebywał w różnych miastach i grodach Syrji, Palestyny i Egiptu.

Już w podeszłym wieku zabrał się do spisywania dziejów swego bujnego życia, przyczem — co u starca naturalne — myśl jego wracała najchętniej do wspomnień z dzieciństwa i pierwszej młodości, kiedy, pod czujnem okiem ojca, zaprawiał się do rzemiosła rycerskiego i zdobywał pierwsze doświadczenia wojenne. Co przeżył, widział i słyszał, opisał poprostu, bez przemyślonego

---

[1] Dynastja ta panowała od 909 do 1171 naszej ery.

[2] Panował od 1169 do 1193.

[3] 1169—1250.

[4] W źródłach zachodnich z okresu wojen krzyżowych Sizara, por. odnośny artykuł w Encyklopedji Islamu.

[5] Z rodu książęcego Munkizydów.

planu, idąc tylko za wątkiem własnych wspomnień, i w słowach, jakie mu dyktował jego cudowny dar opowiadania. Krótkie opisy przeżytych zdarzeń, ciekawe anegdoty, urywki żywych dialogów układają się niby kamienie mozaiki w niezwykle wyrazisty obraz ówczesnej epoki.

Nie siląc się na wyczerpanie wszystkich szczegółów, co dałoby się osiągnąć jedynie przez wierny przekład całości, będę się starać uchwycić przynajmniej zasadnicze ich rysy.

2.

Gród Szajzar i zamiłowania myśliwskie jego mieszkańców.

Naczelne miejsce we wspomnieniach Usamy zajmuje Szajzar, gród, w którym autorowi upłynęły najpiękniejsze chwile życia. Wewnątrz murów, świeżo wzniesionych, a już wyszczerbionych pociskami bizantyńskich katapult, skupia się rojne, wschodnie miasteczko, zamieszkane przeważnie przez Arabów. Wśród ulicznego gwaru słychać jednak i mowę turecką i kurdyjską, a nierzadko zabrzmi niezrozumiałe słowo przybysza z odległych krajów »Franków«.

Sercem osady jest warowny zamek stryja Usamy, tutejszego pana i władcy. O architekturze budowli nie dowiadujemy się żadnych szczegółów, bo takie sprawy naszego pamiętnikarza zgoła nie obchodzą. Zresztą nie dla nas on pisze, tylko dla swoich najbliższych, którzy miejscowości, stanowiące tło opowiadanych zdarzeń, mieli bezpośrednio przed oczyma.[1] Dowiadujemy się więc tylko, że ów pałac był prawdziwym arsenałem, pełnym wszelakiej broni, dziedzicznej wschodniej i zdobycznej frankońskiej.

Obok zamku władcy wznosił się dom jego brata, starego emira, ojca Usamy. O zamiłowaniach tutejszych mieszkańców świadczył najwymowniej śpiący na grubym wojłoku, niedaleko wejścia, tresowany do łowów gepard, którego lśniącą sierść czesała grzebieniem umyślnie do tego przeznaczona niewolnica. Drapieżnik, który w czasie polowań chłeptał ciepłą krew swych ofiar, w domu pozwalał dobrodusznie chodzić koło siebie oswojonym

---

[1] Hitti podaje w swem wydaniu tekstu arabskiego pamiętników rycinę zamku w Szajzarze w obecnym stanie. Jest on niemal z trzech stron oblany wodami Orontu.

gazelom i antylopom, jakich na dworze emira było może ze dwadzieścia, nie czyniąc im żadnej krzywdy.[1]

Wielki to był łowca ten emir, nieodrodny potomek dawnych beduinów, w których pełne zwierza stepy Arabji rozbudziły zdawna namiętność myśliwską. Usama, który sam lubił łowy pasjami i polował wszędzie, gdzie go tylko losy rzuciły, począwszy od słonych stepów Persji, bagnisk Babilonji i górzystych terenów Armenji, a skończywszy na mulistych brzegach Nilu i gorących piaskach afrykańskich, zapewnia, że nie widział nigdy i nigdzie podobnych polowań, jak w młodości, na ojcowskim dworze.

Polowano tam na wszelkie ptactwo, począwszy od małych śpiewających ptaszków *'aṣāfir*, a skończywszy na wielkich brodźcach, czapli, żurawiu i jakimś ptaku wodnym *'ajma*, czy *'īma*, o rozpiętości skrzydeł, dochodzącej do czternastu piędzi, na którego tylko wyjątkowo silny sokół ośmielał się uderzyć.[2] Polowano na przeróżne odmiany antylop, na wytrwałe w biegu, chyże dzikie osły, hieny, szakale, wilki, lisy, zające, koziorożce i dzikie kozy, a wreszcie na grubego zwierza, dzika, panterę i lwa. Na każdy rodzaj zwierzyny innych używano sposobów, to nagonki, to sideł i pułapek, to psów, to geparda, to sokołów.

Zaznajamia nas Usama z pięcioma odmianami sokoła, używanemi do łowów, z których każda miała swoje osobne przeznaczenie. Sokolnictwo, nieznane prawie dawnym Arabom, którzy polowali jedynie z psami gończemi, rozpowszechniło się u nich dopiero po zetknięciu się z Persami i ludami tureckiemi.[3] Wśród tych ostatnich jest jeszcze i dziś ten rodzaj łowów szeroko rozpowszechniony, zwłaszcza wśród Kirgizów na stepach Azji środkowej. W Syrji było sokolnictwo w czasach krucjat doprowadzone już do niebywałej doskonałości i uprawiane namiętnie. Wśród wielu sokolników w służbie ojca wspomina Usama szczególnie jednego, imieniem Ġanā'im, mistrza w tresowaniu sokołów, niezrównanego znawcę ich odmian, zwyczajów i chorób, a przytem doskonałego bajarza i przez to najmilszego towarzysza

---

[1] D. 152; H. 207—8. Powołując się na tekst arabski, oznaczam przez D. wydanie Derenbourg'a, zaś przez H. wydanie Hitti'ego.

[2] D. 160; H. 217—8.

[3] Początki sokolnictwa i drogi, po których wędrowało od ludu do ludu, nie są jeszcze, mimo dość obfitej literatury, należycie wyświetlone.

łowów.[1] Sokoły hodowano z niemniejszą namiętnością niż konie rasowe. Na dworze starego emira było ich jak kur,[2] a nie szczędził on ni kosztów ni trudu, by zdobywać coraz przedniejsze i rzadsze gatunki.

Raz nawet wyprawił dworzan po sokoły do Konstantynopola. Słudzy zabrali ze sobą dostateczny zapas żywych gołębi, aby sokołom nie brakło pożywienia w drodze. Jednakże z powodu burzliwego morza podróż przeciągnęła się nadspodziewanie długo, zapas się wyczerpał i trzeba było ptaki karmić mięsem rybiem, co im zaszkodziło, tak że lotki stały się kruche i łamliwe. Dopiero Ġanā'im zdołał je po przyjeździe wyleczyć.[3] Nasz autor rozpisuje się tak szeroko o sokołach i opowiada o nich tyle ciekawych szczegółów, że na podstawie dostarczonych przezeń wiadomości możnaby napisać całą rozprawę o ówczesnem sokolnictwie.

Między innemi dowiadujemy się, jaka była cena sokołów. Stary emir, chcąc sobie zapewnić regularny dopływ świeżych ptaków do swej hodowli, kazał rozgłosić wśród tamtejszych górali, że będzie płacić za każde pisklę z gatunku *bāz* piętnaście denarów, za dorosłego ptaka dziesięć, za pisklę z gatunku *zurraq* siedem i pół, za dorosłego pięć denarów.[4] Biorąc pod uwagę, że denar był monetą odpowiadającą mniejwięcej dziesięciu frankom w złocie, musimy uznać, że jest to, jak na owe czasy, cena niezmiernie wysoka, zwłaszcza, że szło przecież o ptaki dzikie, świeżo złowione. Można sobie wyobrazić, do jakiej ceny dochodziły sokoły ułożone do polowania.

Ojciec Usamy utrzymywał też stosunki z emirami Massisy, Antartusu i Adany,[5] głównie spowodu sokołów, które mu stamtąd rokrocznie posyłano, pod opieką sokolników armeńskich, wzamian za konie, wonności i szaty egipskie.[6] W jaki nałóg weszło polowanie u tego rycerza, świadczy fakt, że kiedy mu wypadła długa

---

[1] D. 162; H. 219.

[2] D. 146, 3; H. 201, 1.

[3] D. 144—5; H. 199—200.

[4] D. 145; H. 200.

[5] Adana, miasto w Azji Mniejszej, w dawnej Cylicji; Massisa, dawna Mopsuesta, 30 km na wschód od Adany. W sąsiedztwie tych miast spodziewalibyśmy się wymienienia raczej Tarsusu niż Antartusu. Ten ostatni, dawny Antaradus, leży na wybrzeżu syryjskiem morza Śródziemnego, na północ od Bejrutu.

[6] D. 145; H. 202.

i uciążliwa podróż do Ispahanu, na dwór sułtana seldżuckiego Malik-szāha, zabrał w powrotną drogę sokoły, aby nie być pozbawionym ulubionej rozrywki.[1]

Szczególnie szeroko rozwodzi się nasz pamiętnikarz nad sokołem imieniem Jaḥszūr, najlepszym i najszlachetniejszym, jakiego kiedykolwiek w życiu widział. Nie był to sokół, jak inne, które polują dla zaspokojenia głodu. Rzucał się na zwierzynę z poczucia obowiązku, by sprawić radość swemu panu.[2] Bywało, że już pod koniec łowów, kiedy inne drapieżce, opiwszy się krwi do syta, obojętniały na wszystko i myślały tylko o spoczynku, Jaḥszūr atakował jeszcze każdego wypłoszonego ptaka. Toteż był on ulubieńcem swego pana, kąpał się w wielkiej misie w jego obecności, osuszał zmoczone pierze przy piecyku z żarzącemi węglami,[3] a noc spędzał w haremie na złożonem w kilkoro futrze przy łożu emira. Co rok wypożyczał go na dwadzieścia dni emir Hamy[4] Maḥmūd ibn Qarādżā,[5] a kiedy sokół zdechł, po trzynastu latach wiernej służby, tenże emir urządził mu wspaniały pogrzeb. Za trumną postępowali recytatorzy Koranu i wielkie rzesze ludu, wśród którego rozgłoszono, że zmarła córka emira. Dziwak to musiał być niezwykły ów emir, jeżeli osądzimy jego postępek ze stanowiska muzułmańskiego, ale zarazem sam fakt świadczy, jak daleko posuwano się w okazywaniu uznania dla dobrego sokoła.

Polowano wówczas niemal wyłącznie dla sportu, nie szczędząc ni czasu, ni trudu, a częstokroć z narażeniem życia, boć polowanie z oszczepem na lwa, w jakiem nasz autor brał często udział osobiście, nie było bynajmniej igraszką. Kto zna stosunki w dawnej Arabji, zauważy odrazu duży postęp w pojmowaniu myśliwstwa. Przed islamem i jeszcze długo potem polowano w Arabji wyłącznie dla zdobycia mięsa,[6] co jednak bynajmniej nie znaczy, jakoby przy łowach nie odgrywała żadnej roli żyłka myśliwska. W czasach Usamy zdobycz stanowi rzecz podrzędną. Poza zabawą idzie chyba jeszcze tylko o nasycenie psów, soko-

---

[1] D. 156; H. 212—3.

[2] D. 148, 3—4; H. 203, 6—7.

[3] D. 149, 7; H. 204, 11.

[4] Hama *(Ḥamāl)*, w czasach hellenistycznych Epiphania, nad Orontem, wgórę rzeki od Szajzaru.

[5] D. 151; H. 206.

[6] Por. wyżej str. 41, uw. 1.

łów i gepardów. Niekiedy też wyruszano na łowy, aby sobie skrócić przykre godziny postu, bo trzeba wiedzieć, że ci rycerze byli wielkimi żarliwcami i często utrapiali ciało długotrwałemi postami.[1]

Także i psy myśliwskie zajmują w pamiętnikach Usamy poczesne miejsce. Najtrudniej było wytresować psa do współdziałania z sokołem, co było konieczne przy łowach na gazele i mniejsze gatunki antylop. Najlepiej nadawały się do tego celu psy sprowadzane z Bizancjum. Z widocznem wzruszeniem wspomina autor o czarnej suce, doskonale wytresowanej i tak bezwzględnie posłusznej, że dworzanie z żartów używali jej za świecznik. Kazali jej usiąść, stawiali jej płonący kaganek na głowie i przy jego świetle grywali całemi nocami w szachy, dopóki ta zabawa nie skończyła się oślepieniem biednego zwierzęcia.[2]

Opowiadania z życia myśliwskiego wypełniają bodaj połowę zachowanej części pamiętników. Pod koniec spostrzega autor, że może za wiele czasu i miejsca poświęcił zwierzynie, więc się usprawiedliwia, że trudno mu było naznaczyć kres gawędzie o ulubionym przedmiocie, skoro łowy stanowiły przez siedmdziesiąt lat jego codzienną rozrywkę.[3]

3.
Przygody wojenne.

Mógłby kto przypuszczać, że skoro ludzie ówcześni mogli się tak bez troski oddawać łowom, to i czasy musiały być dosyć spokojne. W rzeczywistości było jednak zupełnie przeciwnie. Często wyruszano o świcie na polowanie, by dzień zakończyć krwawą potyczką z Frankami, którzy, uwiadomieni przez szpiegów o niefrasobliwej zabawie swych muzułmańskich przeciwników, zjawiali się niespodziewanie, aby im odciąć powrót do miasta.

Doskonale charakteryzuje pod tym względem stosunki opowiadanie syna gubernatora Ṭūru, które Usama słyszał z ust przygodnego towarzysza w czasie podróży do Egiptu, w r. 1143. Aṭ-Ṭūr, warownia na południowozachodniem wybrzeżu półwyspu Synajskiego, stanowiła wówczas jedną z najdalszych posiadłości Fatymidów egipskich w stronie Syrji. Nadanie godności gubernatora Ṭūru

[1] D. 164; H. 223.
[2] D. 166; H. 224—5.
[3] D. 167—8; H. 226.

było równe zesłaniu. Trzeba tam było żyć w ciągłem pogotowiu wojennem ze względu na bliskie sąsiedztwo krzyżowców. Toteż kalif fatymidzki al-Ḥāfiẓ lidīnallāh [1] obdarzał tem stanowiskiem chętnie niewygodnych sobie emirów, których się chciał z Egiptu pozbyć.

A oto samo opowiadanie, które przytaczam w dosłownym przekładzie, aby dać czytelnikowi pojęcie o nadzwyczaj prostym może nawet zbyt lakonicznym stylu Usamy.[2]

> Namiestnikiem tamtejszym mianował mego ojca i ja wyruszyłem wraz z nim do tej prowincji. Byłem zapalonym myśliwym. Kiedy wybrałem się raz na polowanie, opadła mię gromada Franków, pojmała i zawlokła do Bajt Dżibrīl.[3] Tam uwięzili mię samego jednego w podziemiu. Władca Bajt Dżibrīl'u nałożył na mnie okup dwu tysięcy denarów. W podziemiu tem pozostawałem rok, a nikt o mnie nie zapytał. Pewnego dnia, kiedy siedziałem w lochu, podniesiono przykrywę i spuszczono do mnie jakiegoś beduina. Zapytałem: «Skąd cię wzięto?»; odpowiedział: «Z drogi».[4] Pobył on ze mną kilka dni, a nałożyli na niego okup pięćdziesięciu denarów. Pewnego dnia rzecze on do mnie: «Jeśli chcesz wiedzieć, nikt prócz mnie nie uwolni cię z tego podziemia. Uwolnij mnie, bym ja ciebie potem uwolnił». Pomyślałem sobie: «Człowiek, który wpadł w biedę, chce się z niej wydobyć» — i nawet mu nie odpowiedziałem. Ale po kilku dniach ponowił swoje słowa, a ja zacząłem rozważać: «Na Allaha, zrobię wszystko, aby go uwolnić, a może w nagrodę za to ześle mi Allah wybawienie». Krzyknąłem tedy na dozorcę: «Powiedz panu, że chcę z nim rozmawiać». On poszedł, wrócił, wyciągnął mię z lochu i zaprowadził do pana, do którego tak przemówiłem: «Już rok siedzę u ciebie w więzieniu, a nikt nie zapytał o mnie i nie wie, czylim żyw, czyli martwy. Uwięziłeś ze mną beduina i wyznaczyłeś zań okup pięćdziesięciu denarów. Dołóż je do ceny mego okupu i pozwól, że go poślę do mego ojca, by mnie wykupił». «Uczyń tak» — odrzekł. Wróciłem tedy i dałem znać beduinowi. Wyszedł, pożegnał się ze mną i ruszył w drogę. Czekałem jakiej wieści od niego przez dwa miesiące, ale przepadł bez śladu. Potem straciłem już wszelką nadzieję. Aż tu jednej nocy, ku memu największemu przerażeniu, wychodzi on ku mnie przez otwór w ścianie podziemia i mówi: «Wstawaj, na Allaha

---

[1] Panował 1130—1149.

[2] D. 59—60; H. 80—1.

[3] Dziś Bajt Dżabrīn lub Dżibrīn w południowozachodniej Judei Nazwa hellenistyczna brzmiała Eleutheropolis.

[4] To znaczy, że go przydybano na rozboju na drogach publicznych.

już pięć miesięcy, jak kopię chodnik podziemny z pewnej wsi opustoszałej, zanim się do ciebie dostałem». Wstałem więc i wyszliśmy przez podkop, a on rozbił mi okowy i zaprowadził do domu. I nie wiem, czemu się mam bardziej dziwić, czy jego wierności w dotrzymaniu obietnicy, czy zmysłowi orjentacyjnemu, że jego chodnik podziemny trafił akurat na ścianę lochu. Jeżeli jednak Allah — niechaj mu będzie chwała — przeznaczy komu ulgę, to jakżeż łatwo mu o środki potemu!»

Byłyto czasy w dziejach Wschodu może najbardziej niespokojne. W Egipcie chyliła się ku upadkowi tak świetna jeszcze doniedawna dynastja Fatymidów. Ostatnie dziesiątki lat jej rządów wypełniają już tylko nieustanne zamieszki i bunty niesfornych gwardyj, berberyjskiej, murzyńskiej i tureckiej, walczących krwawo między sobą. Polityka posługiwała się wtedy bez skrupułów zdradą, trucizną i sztyletem. Najrozmaitsi awanturnicy, najczęściej dowódcy zaciężnych wojsk, niczem nie związani z krajem, dochodzą do władzy, znacząc krwią krótkie dni swych rządów. Na tron sadzają oni z zasady dzieci lub bezwolnych młodzieńców z panującej linji, by móc tem swobodniej korzystać z władzy.

W Syrji było jeszcze gorzej. Krzyżowały się tam ze sobą wpływy Fatymidów, słabnące coprawda z roku na rok, potężnych Seldżukidów perskich, całego roju różnych lokalnych władców, wreszcie intryg bizantyńskich i rycerstwa krzyżowego. Wśród nieustannych walk i tarć trudno się było nawet współczesnym połapać, kto przyjaciel, a kto wróg. Zdarzało się i Usamie, który jako rycerz walczył w szeregach wielu sułtanów, emirów i wezyrów, że, dotrwawszy w służbie jednego pana wiernie aż do końca, przechodził po jego zamordowaniu bezpośrednio w służbę mordercy.

Korzystając z niezgody, panującej wśród władców muzułmańskich, krzyżowcy szybko rozszerzyli swoje posiadłości. Dopiero zdobycie Jerozolimy w r. 1099, kiedy nasz autor liczył zaledwie cztery lata życia, otworzyło muzułmanom oczy na grożące niebezpieczeństwo. Zato w niewiele lat potem, kiedy Usama sam wstąpił w szeregi rycerskie — a potykał się on po raz pierwszy z krzyżowcami pod Apameą [1] w r. 1119 — znano już Franków

[1] Apamea, po arabsku 'Afāmija, na północ od Szajzaru, w dolinie Orontu.

nawylot, ich cele polityczne, zwyczaje i metody wojowania. Jeszcze nieco później wystąpił do walki z nimi dzielny władca Mosulu, Atabeg Zengī,[1] prawdziwy postrach krzyżowców, a po jego gwałtownej śmierci odziedziczył wraz z jego syryjskiemi posiadłościami obowiązek walki z Frankami Nūreddīn (1146—1174), jedna z najciekawszych i najpiękniejszych postaci owej epoki, dzielny wódz i sprawiedliwy władca, a przytem opiekun nauki i sztuki. Ostatnie dwa dziesiątki lat życia Usamy przypadają już na czasy rządów znanego dobrze źródłom zachodnim Saladyna, który, położywszy kres kalifatowi Fatymidów w Egipcie i zapewniwszy sobie tam władzę, zagarnął stopniowo także całe dziedzictwo Nūreddī'na w Syrji i stał się dla krzyżowców groźną potęgą, której nie oparła się nawet Jerozolima, zdobyta powtórnie przez muzułmanów w r. 1187.

Bardzo ważnym czynnikiem w stosunkach politycznych Syrji XII wieku byli Assasyni,[2] odłam szyickiej sekty Ismailitów, którzy w skrytobójczem morderstwie upatrywali najskuteczniejsze narzędzie swej polityczno-religijnej propagandy. Assasyni syryjscy, podobnie jak ich perscy bracia, stanowili tajną organizację, spojoną ślepem posłuszeństwem dla swego wielkiego mistrza. Usadowieni w niezdobytych górskich zameczkach, przedsiębrali stamtąd niespodziane, zbrojne napady, bądź też zakradali się w przebraniu do domów i namiotów swych przeciwników i sztyletowali ich, gardząc własnem życiem.

Wśród tak niepewnych stosunków kraj roił się od band rozbójniczych, których pełno kryło się w górach i czatowało na szlakach karawanowych w oczekiwaniu łupu. Byli też rabusie, nieraz niesłychanie odważni i bezczelni, co w pojedynkę snuli się za wojskami, by, korzystając z ciemności nocnych, kraść konie i broń.

Ciągłe napaści i walki, nagłe ukazywanie się jakichś nieznanych wojsk, oganianie się od rozbójników, zamachy Assasynów, nastręczały tysiącznych przygód, które Usama roztacza niby długi film przed oczyma czytelnika. Nie jest on bynajmniej historykiem i chociaż to, co opisuje, ma nieraz wartość dokumentu, to jednak

[1] Mosul, po arabsku al-Mauṣil, nad górnym Tygrem. Zengī by namiestnikiem Mosulu od roku 1127, poległ w r. 1146.

[2] Assasynów nazywa Usama poprostu Ismailitami (*al-'Ismā'īlīja*) lub Batynitami (*al-Bāṭinīja*, t. j. zwolennicy nauki głębokiej, ezoterycznej).

trudnoby się było zorjentować wyłącznie na podstawie jego pamiętników w stosunkach politycznych ówczesnej epoki. Zajmuje go przedewszystkiem techniczna strona zawodu rycerskiego i to pojmowanego nie ze stanowiska dowódcy, kierującego akcją wojenną, ale rycerza, biorącego bezpośredni udział w boju i przechylającego nieraz osobistą dzielnością szalę zwycięstwa. Toteż lubuje się on w opisach drobnych epizodów wojennych, przedewszystkiem pojedynków między znacznymi rycerzami, na jakie rozpadała się ostatecznie niejedna ówczesna bitwa. Potężne ciosy miecza, rozłupujące rycerza po siodło, wiercące nawskróś uderzenia włócznią, przygody podczas oblegania twierdz i t. p. tkwią mu najżywiej w pamięci.

Ludzie ówcześni mieli nieraz dzieje swego żywota wypisane bliznami na ciele. Podobnie i ojciec Usamy, który umarł naturalną śmiercią w podeszłym wieku — rzecz mimo niepewności stosunków podówczas jednak nie tak rzadka — miał całe ciało pokryte śladami ran.[1] W r. 497 hidżry (= 1104 D.), w czasie walki przeciw emirowi Apamei, dostał pchnięcie włócznią w prawą rękę, które potargało ścięgna.[2] Mimoto rana zabliźniła się sczasem i nie wpłynęła ujemnie na piękne pismo rycerza, który po dniach spędzonych na łowach lub w walce zwykł był trawić noce, dla większej chwały bożej, na przepisywaniu Koranu.

4.
Wiadomości o ówczesnej medycynie.

Opisując przygody wojenne i rany, wtrąca autor niejeden interesujący szczegół z zakresu ówczesnej medycyny. Kiedy w dawnej Arabji opatrywaniem ran i leczeniem wszelakich chorób zajmowały się wyłącznie kobiety, to w czasach wojen krzyżowych spotykamy już stale chirurga *(dżarā'iḥī)* i lekarza *(ṭabīb)*.

Usama zapewnia, że dla rannego niema lepszego lekarstwa niż puszczenie krwi, które powinno się stosować nawet wówczas, gdy ranny jest bliski skrwawienia.[3] O zręczności ówczesnych chirurgów świadczy chlubnie fakt, że kiedy stryjowi Usamy zdarła włócznia niemal całą dolną powiekę, chirurg zdołał ją przyszyć tak kunsztownie, że po zagojeniu nie było prawie śladu

[1] D. 38, 11; H. 51, 16.
[2] D. 38; H. 52.
[3] D. 24—5; H. 33.

rany.[1] Innemu rycerzowi przyszyto z powodzeniem policzek odrąbany mieczem wraz z brwią, powieką i nosem.

Codzienny widok krwi i najokropniejszych okaleczeń hartował nerwy, toteż ludzie znosili ciężkie amputacje i operacje, dokonywane całkiem na żywo. Pewien czarny wojownik z załogi Szajzaru uciął sobie sam piłką chorą nogę, przerywając operację tylko w chwilach omdlenia, a piłując dalej, gdy nieco oprzytomniał. Wojownik ten, przyszedłszy do zdrowia, jeździł konno o jednem strzemieniu, przywiązując kolano okaleczałej nogi rzemieniem do siodła, brał udział w walkach i niejednego jeszcze przeciwnika żywota pozbawił.[2]

Ponieważ nie znano ani procesów stanowiących istotę choroby, ani działania substancyj leczniczych, przypisywano uleczenie zwykle jakiemuś cudownemu zbiegowi okoliczności, który pozwolił choremu natrafić na właściwe lekarstwo. Toteż lekarstwo ma w sobie dla tamtejszych ludzi zawsze coś nadzwyczajnego i niepojętego. Przykład najlepiej rzecz wyświetli.[3]

«Było u nas w Szajzarze dwu braci. Starszy nazywał się Muẓaffar, a drugi Mālik ibn ʿAjjād, pochodzący z Kafarṭābu,[4] obaj kupcy, którzy jeździli do Bagdadu i innych miejscowości. Muẓaffar dostał wielkiej przepukliny, która mu bardzo dolegała. Mimoto wybrał się zkarawaną przez as-Samāwa[5] do Bagdadu. Karawana zatrzymała się na postój u pewnego szczepu beduińskiego, który ją ugościł gotowanemi ptakami. Spożyli wieczerzę i położyli się spać. (W nocy) zerwał się (Muẓaffar), zbudził towarzysza, śpiącego u jego boku, i zapytał: «Śpię-li, czym na jawie?» — «Oczywiście na jawie; gdybyś spał, nie rozmawiałbyś ze mną». — «(Wyobraź sobie,) ta przepuklina zginęła bez śladu!» Spojrzał (towarzysz) i rzeczywiście Muẓaffar wrócił do zdrowia i był jak każdy inny.

Rano zapytali beduinów, którzy ich gościli, co im dali zjeść. — «Zajechaliście do nas, kiedy bydło pasło się daleko w stepie. Poszliśmy więc wybrać krukom pisklęta, i zgotowaliśmy dla was» — brzmiała odpowiedź. Kiedy przybyli do Bagdadu, poszli do szpitala i opowiedzieli całe zdarzenie tamtejszemu kierownikowi. Posłał zaraz po pisklęta krucze i dał je spożyć choremu

[1] D. 41; H. 55.
[2] D. 107—8; H. 146.
[3] D. 134—5; H. 182.
[4] Kafarṭāb — mała twierdza w pobliżu Szajzaru.
[5] As-Samāwa — pustynia Syryjska.

na tę samą chorobę, ale mu nie pomogły i nie wywarły żadnego skutku. Rzekł więc: «Pisklęta, które zjadł ów człowiek, musiał kruk karmić żmijami — stąd ich skuteczność».

Na uwagę zasługuje tu wzmianka o szpitalu w Bagdadzie i jego dyrektorze. Opieka społeczna, w ścisłym związku z poglądami religijnemi, była w krajach muzułmańskich bardzo rozwinięta. Szpitale, kuchnie dla ubogich, zajazdy dla podróżnych, przytułki i schroniska pokrywały gęstą siecią cały obszar islamu.

Zwłaszcza pod względem opieki nad chorymi przewyższał Wschód w niejednem Europę. Wspomnę naprzykład, że w Adrjanopolu za czasów tureckich założył już Bajezid II (1481—1512) przepysznie urządzony i hojnie wyposażony zakład dla umysłowo chorych, gdzie leczono wonią kwiatów, muzyką, śpiewem, widokiem pięknych kobiet i wykwintnemi potrawami, przyrządzanemi głównie z mięsa najróżnorodniejszego ptactwa. Zakład ten, połączony ze szkołą dla kandydatów zawodu lekarskiego i apteką, z której mogli korzystać bezpłatnie wszyscy chorzy Adrjanopola, bez żadnej różnicy i wyjątku, był czynny jeszcze za dni podróżnika tureckiego Ewlijā Czelebi (1611—1679), który nam zostawił jego dokładny opis.[1]

Praktyką lekarską zajmowali się przedewszystkiem chrześcijanie i żydzi. Usama przytacza wiele ciekawych wypadków wyleczenia przez lekarza chrześcijańskiego Johannā ibn Buṭlān,[2] ówczesną sławę lekarską. O ile nasz autor ma pełne zaufanie do lekarzy, pochodzących spośród chrześcijan wschodnich, o tyle o lekarzach, pochodzących z Europy, wyraża się naogół z lekceważeniem.

---

[1] Wydanie stambulskie podróży Ewlijā Czelebi'ego, tom III (1314 hidżry), str. 468—470. Por. G. Jacob, *Quellenbeiträge zur Geschichte islamischer Bauwerke*, w czasopiśmie *Der Islam* III (1912), str. 365—368.

[2] D. 135 i nast.; H. 183 i nast. Bliższe wiadomości o tym sławnym lekarzu można znaleźć w arabskich dziełach biograficznych, poświęconych lekarzom, przedewszystkiem w «Klasach lekarzy» *Ṭabaqāt al-'aṭibbā'* autora Ibn 'abī 'Uṣajbi'a (wydanie kairskie z r. 1882, I, 241—243) i w «Historji mędrców» *Ta'rīch al-ḥukamā'* autora al-Qifṭī, wyd. J. Lippert, Lipsk 1903, str. 294—315. Tłumaczenie łacińskie głównego dzieła Johannā ibn Buṭlān, p. t. *Taqwīm aṣ-ṣiḥḥa*, ukazało się w Strassburgu w r. 1531.

5.
Kobiety muzułmańskie.

Do najciekawszych kart pamiętników Usamy należą jednak te, gdzie mowa o kobietach muzułmańskich i o stosunku wyznawców islamu do chrześcijan. Toteż z tych dwóch stron ówczesnego życia musimy tu zdać sprawę nieco dokładniej.

Przyzwoitość nie pozwala autorowi muzułmańskiemu rozpisywać się o młodych niewiastach, dowiadujemy się więc od niego przedewszystkiem o sile ducha i czynach matron muzułmańskich. Nie inaczej, niż to bywało w naszych dziejach, siła ducha i nieustraszona odwaga kobiet w czasach wojen przechylała nieraz szalę zwycięstwa, kiedy dzielność mężczyzn zaczynała się chwiać. Te cnoty kobiet muzułmańskich musimy jednak oceniać tem wyżej, im trudniej było o wyrobienie charakteru u istot odsuniętych niemal zupełnie od udziału w życiu publicznem.

W czasie oblężenia Szajzaru przez Ismailitów uwolniły załogę od śmierci lub hańby niewoli stryjenka i matka Usamy, które zachęciły podupadających na duchu obrońców do wytrwania w oporze.[1]

> W owym dniu rozdzieliła matka — niech jej Allah będzie miłosierny! — moje miecze i pancerze (pomiędzy obrońców), a sama poszła po moją starszą siostrę, kazała jej wdziać buty i płaszcz i zaprowadziła ją na balkon w mym domu, położony wysoko nad doliną, od strony wschodniej. Posadziła ją tam, a sama usiadła u drzwi balkonu. Allah — niech mu będzie za to chwała! — dał nam wówczas nad nimi zwycięstwo. — Wróciłem do domu po jakiś kawałek broni, ale nie znalazłem nic prócz pochew mieczów i pokrowców pancerzy. Zapytałem tedy matkę o broń. «Mój synku, rozdzieliłam broń między tych, którzy mieli za nas walczyć, bo nie myślałam, że mi wrócisz zdrowo». — «Co tu robi siostra?» zapytałem. «Mój synku, posadziłam ją tu na balkonie i sama usiadłam obok niej, aby, gdy zobaczę, że Batynici[2] wtargnęli do nas, strącić ją w przepaść i raczej ujrzeć jej śmierć własnemi oczami, niż widzieć ją niewolnicą u tych fellahów[3] i skubaczy bawełny». Dziękowałem jej za to i dziękowała i błogosławiła ją siostra. A ta stałość ducha była większa niż męstwo mężów.

---

[1] D. 92; H. 124–5.
[2] Por. wyżej str. 195, uw. 2.
[3] Fellāḥ 'rolnik', tu w sensie pogardliwym.

Jako dalszy przykład odwagi i poczucia godności u muzułmanki przytacza Usama następujący wypadek. Był w służbie pewnego emira wojownik imieniem ʿAlī, obdarzony tak niezwykle bystrym wzrokiem, że dostrzegał w stepie karawanę odległą o cały dzień marszu. Dzięki temu, jak i niezwykłej przytomności umysłu, oddawał swemu panu, mającemu zwyczaj czatowania na karawany i ciągnącemu z łupienia ich wielkie zyski, ogromne usługi. Po śmierci swego emira przeszedł ʿAlī, jakkolwiek sam mahometanin, w służbę Franka, pana Kafartāb'u, a że znał doskonale wszystkie zwyczaje i fortele muzułmańskie, stał się dla swych dawnych braci istną plagą. Żona jego, gorliwa muzułmanka, nie mogła ścierpieć tego haniebnego zaprzedania się męża chrześcijanom, zamordowała go więc podstępnie, przy pomocy swego brata, i zdołała uciec z całym dobytkiem do Szajzaru, gdzie jej za to, co uczyniła, okazywano wielką wdzięczność i szacunek.[1]

Fanatyzm kobiet muzułmańskich, a zarazem stosunek ludności muzułmańskiej do pielgrzymów chrześcijańskich, ciągnących gromadnie do miejsc świętych, ilustruje doskonale następujący obrazek.[2]

> Gromada pielgrzymów frankońskich wstąpiła, po odbyciu pielgrzymki, w powrotnej drodze do Rafaniji,[3] która wówczas do nich należała. Stamtąd wyruszyli w kierunku Apamei. Jednakowoż zabłądzili w nocy i przybyli do Szajzaru, który to gród nie miał jeszcze murów. Weszli więc do miasta w liczbie siedmiuset do ośmiuset osób, mężów, kobiet i dzieci. Załoga Szajzaru wyruszyła była podówczas pod wodzą obu moich stryjów...[4] na spotkanie dwóch narzeczonych, które mieli poślubić, sióstr z rodu Ṣūfī z Aleppa. W twierdzy pozostał tylko mój ojciec. Zdarzyło się, że jakiś człowiek wyszedł po nocy z potrzebą, zobaczywszy jednak Franka, wrócił po miecz i zabił go. W mieście podniósł się krzyk. Ludzie powybiegali z domów i zaczęli ich mordować i zabierać wszystko, co mieli przy sobie, kobiety, dzieci, srebro i zwierzęta.
>
> W Szajzarze żyła wtedy kobieta, żona jednego z naszych towarzyszy, imieniem Naḍra bint Būzurmāṭ. Wyszła ona z domu wraz z innymi, porwała pierwszego lepszego Franka i wepchnęła go do swego domu, poczem wyszła, porwała drugiego i czyniła

[1] D. 94—5; H. 127—8.

[2] D. 95—6; H. 129—30.

[3] Rafanija, dawniej Raphaneae, miejscowość na pn.-zach. od Emessy.

[4] Tu następują pełne imiona wraz z błogosławieństwem: niech im Allah będzie miłosiernym.

tak po trzykroć, aż zebrało się u niej trzech Franków. Wtedy zabrała im wszystko, co tylko mieli przy sobie, a co się jej mogło przydać, wyszła i zawołała mężczyzn z sąsiedztwa, którzy z nimi zrobili krótki koniec.

Tymczasem w nocy nadeszli moi stryjowie z wojskiem. A trzeba dodać, że niektórzy z Franków próbowali ucieczki, ale mężowie z Szajzaru puścili się za nimi w pogoń i pozabijali ich poza obrębem miasta. Konie zaczęły potykać się na trupach w ciemności, a jeźdźcy nie wiedzieli, na czem one się tak potykają. Aż któryś zsiadł z konia i dostrzegł w ciemności zabitych. Przeraziło ich to niezmiernie, bo byli pewni, że miasto zostało napadnięte. Była to zdobycz niemała, którą Allah — potężny jest on i wzniosły — podał w ręce ludzi. Dostała się i do domu mego ojca pewna ilość niewolnic z tego łupu. Ale oni — niech ich Allah przeklnie! — to bezecne plemię, które się nigdy nie zżyje z ludźmi odmiennego pochodzenia.

Dla sprawiedliwości trzeba dodać, że takich haniebnych czynów dopuszczano się z obu stron, nie tylko z muzułmańskiej. Krzyżowcy, usadowiwszy się na wybrzeżu morza Śródziemnego, polowali znów na okręty, które wiozły pielgrzymów muzułmańskich, zdążających z północnozachodniej Afryki i z Hiszpanji do Mekki. A mordować i handlować niewolnikami umieli oni nie gorzej niż ich muzułmańscy konkurenci.[1]

6.

Stosunek do chrześcijan.

Nie należy jednak sądzić, jakoby to wzajemne czyhanie na siebie było najistotniejszym objawem stosunku dwu ścierających się ze sobą światów. Trzeba przedewszystkiem zauważyć, że całkiem inny był stosunek wyznawców islamu do chrześcijan autochtonów (po arabsku *naṣārā*), aniżeli do chrześcijańskich przybyszów z Europy, «Franków» (*'Ifrandżī*). Pierwszych znano lepiej i ułożono już oddawna warunki pożycia z nimi. Stosowano do nich z mniejszemi lub większemi ograniczeniami przynajmniej te zasady tolerancji, które wprowadził już Mohammed w Koranie. Jest faktem stwierdzonym, że Fatymidzi, którzy jako szyici byli naogół mniej tolerancyjnie usposobieni wobec innowierców niż sunnici, przecież popierali wyznawców dawnych religij objawionych, zwanych *ahl al-kitāb* (t. j. posiadacze pisma, wyznawcy

[1] D. 61; H. 81—2.

religij objawionych),[1] i nawet znany ze swych wybryków przeciw chrześcijanom i żydom kalif al-Ḥākim[2] tolerował równocześnie chrześcijan na najwyższych stanowiskach.

Wojny krzyżowe i postępowanie krzyżowców względem ludności muzułmańskiej zajętych prowincyj zajątrzyły niezmiernie wzajemne stosunki. A jednak nie należy zapominać, że właśnie wyprawy krzyżowe stanowiły okres najsilniejszego i najobfitszego w skutki oddziaływania na siebie obu wrogich światów. Dopiero wtenczas stanęło naprzeciw siebie rycerstwo zachodnie i wschodnie, spozierając na siebie nienawistnie, ale z widocznem zaciekawieniem. Ta ciekawość przebija wyraźnie z opowieści Usamy o rycerzach chrześcijańskich. Może dlatego, że był on Arabem, z kart jego pamiętników nie wieje ten ponury fanatyzm, jakim tchną niekiedy relacje tureckie o walkach półksiężyca z krzyżem, jak naprzykład powieść ludowa o bohaterze Sejjidzie Battalu,[3] stanowiąca oddźwięk zmagań się świata islamu z Bizancjum w Azji Mniejszej.

Pomimo że Usama rzadko tylko zapomni dodać po imieniu Franków utartych złorzeczeń w rodzaju «niech ich Allah przeklnie», «niech ich Allah upokorzy», «niech ich Allah oszpeci» i t. p., z jego opowiadań wynika, że ani o Frankach nie miał tak złego wyobrażenia, aby ono mogło owe przekleństwa w pełni usprawiedliwić, ani też tak dalece od nich nie stronił. Przeciwnie, miał on wśród nich wielu zaprzyjaźnionych rycerzy, a nawet serdecznych druhów.

Przypomnijmy sobie, że nieinaczej bywa u dawnych autorów zachodnich, o muzułmanach rozprawiających. Ot taki Janczar[4] — przyzna wprawdzie, że «wielka sprawiedliwość jest między pogany [ma tu na myśli Turków], a sprawiedliwi są sami między sobą i takież poddanym swym, tako krześcijanom, jako żydom i wszytkim, ktorzy jedno są pod niemi», a mimoto nie omieszka ich przezwać przeklętymi poganami i jeszcze objaśnić, że «poganin wykłada się okrutny, nieludzki, jako pies nieczysty».

---

[1] Por. wyżej str. 89—90.

[2] Al-Ḥākim bi'amri llāh, 6-ty kalif fatymidzki, panował 998—1021.

[3] Tytuł powieści brzmi: *Menāqib-i-ǧazawāt-i-Sajjid Baṭṭāl Gāzī*. Dzisiejszy swój kształt uzyskała ta powieść między XIV a XV stuleciem.

[4] *Pamiętniki Janczara* wydał Jan Łoś (*Bibljoteka Pisarzów Polskich* Nr 63), Kraków 1912, str. 24 i 6.

Możnaby na ten temat snuć długie refleksje i szukać analogji w dzisiejszych stosunkach, ale niema tu na to miejsca, wracajmy więc do Usamy.

Opowiada on nam następujące zdarzenie, świadczące, jak bliskie stosunki łączyły go niekiedy z krzyżowcami.[1]

> Był w orszaku króla Fulko, syna Fulki,[2] rycerz pewien znamienity frankoński, który był przybył z ich krain, tylko po to, by dokonać pielgrzymki i wrócić z powrotem. Zaprzyjaźnił się on ze mną i stał się moim nieodłącznym towarzyszem. Nazywał mnie swoim bratem, a łączyła nas miłość i zażyłe stosunki. Kiedy postanowił już odpłynąć do swego kraju, tak do mnie przemówił: «Mój bracie, odjeżdżam do kraju i proszę cię, byś posłał ze mną swego syna — syn mój był wtedy ze mną, a liczył lat czternaście — do mej ojczyzny, aby się napatrzył rycerzom i nabrał rozumu i zwyczajów rycerskich, a gdy kiedyś wróci, był przykładem człowieka mądrego». Raniła boleśnie moje uszy ta mowa, która nie mogła pochodzić z głowy rozumnej, boć gdyby mój syn popadł w niewolę, niewola nie mogłaby mu wyrządzić większej krzywdy niż podróż do kraju Franków. Odparłem jednak: «Na twoje życie! Z duszy mi wyjąłeś te słowa; co mnie jednak wstrzymuje, to że babka jego, a moja matka, tak go kocha, że nie pozwala mu wyjść nawet ze mną, dopóki nie dostanie ode mnie przyrzeczenia, że go jej przyprowadzę z powrotem». — «To matka twoja żyje?» — «Tak». — «W takim razie nie czyń wbrew jej woli».

Nie powinno nas w błąd wprowadzać, że Usama stara się przedstawić, jakoby przychylność rycerza chrześcijańskiego pozostawała z jego strony bez wzajemności. Wszak pisał dla muzułmańskich czytelników, z których niejeden i tak już musiał mu mieć za złe zbytnią poufałość z innowiercą.

Szczególnie wśród Templarjuszy miał Usama licznych przyjaciół, o czem dowiadujemy się z opowiadania o przygodzie, jaka mu się zdarzyła podczas pielgrzymki do Jerozolimy, podówczas już w posiadaniu chrześcijan.[3]

> Każdy, kto świeżo przybył z krain Franków, odróżnia się grubszemi obyczajami od tych, którzy już zasiedzieli się w kraju i zżyli się z muzułmanami. A oto przykład grubości ich obyczajów — niech ich Allah oszpeci!. — Podczas odwiedzin Jerozo-

---

[1] D. 97; H. 132.
[2] Fulko V, król Jerozolimy, panował 1136—1142.
[3] D. 99; H. 134—5.

limy wstępowałem de meczetu al-'Aqṣā,[1] obok którego wznosi się mały meczet, zamieniony przez Franków na kościół. Bywało, że kiedy wchodziłem do meczetu al-'Aqṣā, a byli tam Templarjusze, moi przyjaciele, zostawiali mię samego w owym małym meczecie, bym się w nim pomodlił. Wszedłem tam tedy pewnego dnia, odmówiłem *takbīrę*[2] i stałem pogrążony w modlitwie, gdy nagle rzucił się na mnie jeden z Franków, pochwycił mnie i skierował twarzą ku wschodowi, mówiąc: «Tak się módl!».[3] Kilku Templarjuszów poskoczyło ku niemu, pochwyciło i oderwało ode mnie, a ja wróciłem do swej modlitwy. On jednak, korzystając z ich chwilowej nieuwagi, rzucił się na mnie powtórnie, odwrócił mnie twarzą ku wschodowi i krzyknął: «Tak się módl!» I znów pochwycili go Templarjusze i odciągnęli ode mnie, tak się usprawiedliwiając: «Obcy to człowiek, w tych dniach dopiero przybył z krain Franków i nie widział jeszcze nikogo, modlącego się w innym kierunku niż ku wschodowi». Ja jednak na to: «Dość już mam tej modlitwy» — i wyszedłem, dziwując się, jak ten szatan mienił się na twarzy, jak drżał na ciele i co mu się działo na widok modlitwy w stronę kibli.[4]

I jeszcze jedna opowieść, mająca dowieść ciemnoty Franków w sprawach wiary.[5]

Widziałem jednego z nich, jak przystąpił do emira Mu'in ad-Dīna,[6] kiedy ten był w meczecie Qubbat aṣ-Ṣaḥra,[7] i zapytał, czy chce widzieć boga małego, a na odpowiedź, że tak, poszedł i pokazał nam obraz Marji z małym Mesjaszem — pokój niech będzie z nim — na rękach, mówiąc: «Oto mały bóg!». Wzniosły jest Allah ponad to, co mówią niewierni, nieskończenie wysoko!

---

[1] Al-Dżāmi' al-'Aqṣā, sławny meczet w Jerozolimie, wybudowany na miejscu bazyliki Justynjana przez kalifa 'Abd al-Malika w r. 702, później wielokrotnie przebudowywany.

[2] Pierwsze słowa modlitwy muzułmańskiej: *Allāhu 'akbaru* («Allah est bardzo wielki»). Po wymówieniu ich odmawia muzułmanin, stojąc, pierwszy rozdział Koranu, t. zw. fatihę.

[4] Usama modlił się zwrócony w stronę Mekki, a więc ku południowi. Wobec tego stał bokiem do ołtarza, zwróconego na wschód. Chrześcijański rycerz, nie znający przepisów islamu, chciał go zmusić do modlitwy z twarzą zwróconą ku ołtarzowi głównemu.

[4] Kiblą (*qibla*) zwie się kierunek ku Mecce.

[5] D. 99—100; H. 135.

[6] Mu'ī nad-Dīn 'Anar, pierwszy wezyr Burydów w Damaszku, zmarł w r. 1149.

[7] Qubbat aṣ-Ṣaḥra — starożytny meczet, wzniesiony nad świętą skałą (*ṣaḥra*) w Jerozolimie przez 'Abd al-Malika, zwany niewłaściwie meczetem Omara.

7.

Sąd muzułmanina o stosunku Franków do kobiet.

Najzabawniejsze, co opowiada nasz autor o stosunku Franków do kobiet. Muzułmaninowi XII wieku, przyzwyczajonemu do ścisłego rozdziału obu płci, znajdującego jaskrawy wyraz w instytucji haremu, musiało się zachowanie rycerstwa zachodniego względem dam wydawać czemś zupełnie niepojętem. Tłumacząc sobie rzecz po swojemu, twierdzi on, że Frankowie są zupełnie pozbawieni uczucia zazdrości i dumy męskiej. Jest też pełen zdumienia, skąd bierze się u nich męstwo, któremu wystawia sam niejeden raz jak najlepsze świadectwo, skoro, zdaniem jego, męstwo jest tylko dalszem przekształceniem uczucia zazdrości. W kanonie cnót i grzechów u muzułmanów zajmuje zazdrość miejsce raczej wśród pierwszych, niż wśród drugich. W każdym razie mówi się o niej zupełnie otwarcie, jako o rzeczy conajmniej naturalnej, jeśli już nie chwalebnej. I jeżeli sobie przypomnimy taki naprzykład dwuwiersz z *Gulistanu*,[1] tego wiernego odbicia poglądów przeciętnego muzułmanina:

bä jäk näfäs ki bär āmicht jār bā äġjār
bäsī nämānd ki ġajrät vudžūd-i-mān bikuszäd.

(Chwilkę tylko z drugimi pobył mój przyjaciel,
a mało, że mnie zazdrość życia nie zbawiła)[2] —

to nie będziemy się dziwili pełnym zgorszenia słowom Usamy o Frankach[3]:

> Niema u nich ani śladu dumy męskiej ani zazdrości. Bywa, że mężczyzna idzie z żoną, spotyka go inny mężczyzna, bierze za rękę jego żonę, odchodzi z nią na bok i rozmawia, a mąż stoi na uboczu i czeka, aż ona skończy rozmowę. A jeśli mu tego zadługo, zostawia ją z tym, kto z nią rozmawia, i odchodzi.

Oczywiście dla muzułmanina rzecz to nie do pojęcia. I nie dziwota, że o Frankach krążyło mnóstwo anegdot, przedstawiających w jaskrawych barwach to ich rzekome safandulstwo. Od zachowania męża, który swej żonie pozwala rozmawiać na osob-

---

[1] *Gulistān* czyli «Ogród róż» Sa'dī'ego powstał w r. 1258.

[2] *Gulistan to jest Ogród Różany Sa'dego z Szyrazu*, przekład W. Kazimirskiego, Paryż 1876 (nakładem Bibljoteki Kórnickiej), str. 135.

[3] D. 100; H. 135.

ności z obcym mężczyzną, nie daleki już krok — rozumie się wciąż jeszcze w pojęciach muzułmańskich — do dobroduszności bogatego kupca z Nābulus,[1] który, zdybawszy obcego człowieka w swem łożu małżeńskiem, w taki się z nim miał wdać dialog[2]:

— Co cię sprowadziło do mojej żony?
— Byłem zmęczony, wstąpiłem, by odpocząć.
— Jak trafiłeś do mego łoża?
— Widziałem łoże zaścielone, więc się położyłem.
— A moja żona obok ciebie?
— Łoże do niej należy; czyż mogłem jej zabronić jej własności?
— Przysięgam na prawdziwość mej wiary, jeżeli jeszcze raz tak zrobisz, będziemy musieli się pokłócić.

Takiemi to i tym podobnemi anegdotami zabawiali się muzułmanie na koszt Franków.

Najfantastyczniejsze opowieści krążyły o duchownych chrześcijańskich.[3]

O osobliwych praktykach ich lekarskich opowiadał nam Kiljām Debūr,[4] pan Ṭabarijji,[5] jeden z pierwszych wśród nich. Zdarzyło się mianowicie, że towarzyszył on emirowi Mu,īn ad-dīn'owi[6] w drodze z Akki[7] do Ṭabarijji, przyczem i ja byłem obecny. Po drodze opowiadał on nam takie zdarzenie: «Był u nas w kraju pewien rycerz znaczny, który zachorował i był bliski śmierci. Udaliśmy się wtenczas do jednego z naszych dostojnych kapłanów z prośbą, by poszedł z nami, zajrzeć na rycerza. Zgodził się i ruszyliśmy w drogę, pewni, że gdy tylko położy na nim ręce, rycerz ozdrowieje. Kiedy zobaczył chorego, kazał sobie podać wosku. Przynieśliśmy mu kawałek, który rozmiękczył i zrobił wałeczki grubości palca, a następnie wetknął choremu po jednym do każdej dziurki od nosa. Wtedy rycerz umarł. Kiedyśmy o tem powiedzieli kapłanowi, odparł spokojnie: «Wiem o tem; męczył się, zatkałem mu więc nos, by skonał i doznał ulgi».

Na złośliwość zakrawa opowiadanie o zabawie Franków, jakiej świadkiem miał być Usama w Ṭabarijji podczas jednego ze świąt chrześcijańskich. Rycerstwo miało się tam zabawiać wyścigiem dwóch starych kobiet. Na jednym końcu obszer-

---

[1] Nābulus, dawne Neapolis, na północ od Jerozolimy.
[2] D. 100; H. 136.
[2] D. 101; H. 137.
[4] Guillaume de Bures, książę Tyberjady, znana postać historyczna.
[5] Tyberjada, Tiberias, nad jeziorem Genezaret.
[6] Por. wyżej, str. 204, uw. 6.
[7] ʿAkkā, dawne Acco, na wybrzeżu Palestyny.

nego placu przywiązano świnię, na drugim ustawiono dwie staruszki, które, potykając się i padając za każdym krokiem, starały się jedna drugą wyprzedzić, by zdobyć nagrodę w postaci świni. Rycerstwo przypatrywało się wśród śmiechów i zakładów tym osobliwym zawodom.[1]

8.

Sąd boży i inne zwyczaje rycerskie.

Z innych zwyczajów i instytucyj rycerstwa zachodniego wspomina Usama sąd boży, próbę wodną i trybunał rycerski.

Sąd boży, którego świadkiem był nasz autor, odbył się w Nābulus między pewnym starym fellahem, a młodym i krzepkim kowalem. Fellaha posądzono o zmowę z rabusiami, którzy splądrowali wioskę w tamtejszej okolicy, zaś kowal występował w charakterze zastępcy oskarżycieli. W razie zwycięstwa fellaha groziła wszystkim jego oskarżycielom śmierć za oszczerstwo. Zapaśnicy wystąpili do walki zbrojni w kije i tarcze. Dokoła nich utworzył się pierścień z ciekawych. Porządek sprawował prefekt miejscowej policji. Walka trwała tak długo, dopóki jeden z przeciwników, w tym wypadku stary wieśniak, nie padł martwy.[2]

Pojedynek na kije, jako sąd boży, zna także późniejszy autor arabski, kosmograf al-Qazwīnī (1203—1283),[3] który opowiada o nim, jako o jednym ze zwyczajów, panujących wśród ludności chrześcijańskiej w głębi kraju Rūm,[4] powołując się na relację geografa arabsko-hiszpańskiego al-ʿUḏrī (1003—1085). Zna on jednak i pojedynek na miecze.[5]

Wielką zgodność zauważamy w szczegółach opisu próby wodnej u Qazwīnī'ego i Usamy. Relację tego ostatniego podaję w dosłownym przekładzie.[6]

---

[1] D. 101—2; H. 138.

[2] D. 102—3; H. 138—9.

[3] Dzieło al-Qazwīnī'ego: *ʿAdżā'ib al-machlūqāt*, t. j. *«Dziwy stworzenia»* wydane zostało przez F. Wüstenfeld'a w Getyndze, w r. 1848.

[4] Przez *Rūm* («Rzym») rozumie się zazwyczaj cesarstwo bizantyńskie (wschodniorzymskie), tu jednak idzie wogóle o kraje chrześcijańskie.

[5] Por. G. Jacob, *Ein arabischer Berichterstatter aus dem 10. oder 11. Jahrhundert über Fulda, Schleswig, Soest, Paderborn* (Berlin, 1890), str. 7, 14 i nast.

[6] D. 103; H. 139—40.

Jechałem raz z emirem Mu'īn ad-Dīn'em — niech mu Allah będzie miłosierny! — do Jerozolimy. Kiedy zatrzymaliśmy się po drodze w Nābulus, przyszedł do niego pewien ślepy młodzieniec, muzułmanin, dostatnio ubrany; przyniósł mu owoców i prosił, by mu pozwolił zgłosić się do siebie do służby w Damaszku. Zgodził się emir, a ja rozpytywałem o młodzieńca i dowiedziałem się, że jego matka była poślubiona pewnemu Frankowi, zabiła go jednak, a syn zaczął napadać na pielgrzymów chrześcijańskich i zabijać ich przy pomocy matki. Wkońcu jednak padło na niego podejrzenie i uczynili nad nim sąd Franków. Ustawili ogromną kadź, napełnili ją wodą i położyli napoprzek deskę. Związali podejrzanemu ręce na plecach, przytwierdzili do jego więzów sznur i wrzucili go do kadzi. Jeśli wrzucony był niewinny, pogrążał się w wodzie, a wtenczas wyciągano go zapomocą sznura, aby się nie utopił; jeśli jednak miał na sumieniu przestępstwo, nie tonął w wodzie. Tak i ów młodzieniec, gdy go wrzucono do wody, chciał się zanurzyć, ale nie mógł tego dokazać. Wobec tego wyrok ich — niech ich Allah przeklnie! — zapadł na jego niekorzyść i oślepili go.

Człowiek ten przybył potem do Damaszku, a emir Mu'īn ad-Dīn zaopatrzył go we wszystkie potrzeby i kazał jednemu ze swych sług zaprowadzić go do Burhān ad-Dīn'a Balchī z poleceniem, by kazał go nauczyć czytać Koran i początków prawa religijnego. Ale ślepy, słysząc to, żachnął się: «Do krocset, nie to ja miałem na myśli!» — «No, a czegoż spodziewałeś się ode mnie?» — «Że mi dasz konia, muła, broń i że mię zrobisz rycerzem». Na to emir: «Nie byłbym dał wiary, że ślepy może chcieć zostać rycerzem».

O trybunale rycerskim jest wzmianka w związku z opowiadaniem o sporze, jaki wiedli ludzie Usamy o trzodę zabraną przez pana miejscowości Banijas.[1] Król Fulko zaprosił wówczas na sąd sześciu czy siedmiu rycerzy, którzy po naradzie ogłosili jednomyślny wyrok, skazujący pana Banijas na odszkodowanie w gotówce. Suma, o którą chodziło, była stosunkowo wysoka, wynosiła 400 denarów, a wyrok wydany przeciw towarzyszowi broni i chrześcijaninowi świadczy chlubnie o bezstronności sądu. Dodaje Usama, że kiedy rycerze wydadzą wyrok, to już ani król, ani żaden z magnatów nie ośmieli się go zmienić, ani mu się sprzeciwić, albowiem godność rycerza stoi u nich bardzo wysoko.[2]

---

[1] Bānijās, dawne Paneas lub Caesarea Paneas (Philippi), miasto warowne na pd.-zach. od Damaszku.

[2] D. 48; H. 64—5.

9.

Życie intelektualne rycerstwa muzułmańskiego.

Nasz szkic nie byłby zupełny, gdybyśmy nie dorzucili jeszcze garstki rozproszonych po kartach pamiętników wzmianek, rzucających pewne światło na stosunek rycerstwa muzułmańskiego do zajęć intelektualnych. Usama otrzymał bardzo staranne wykształcenie, które stanowiło podwalinę jego późniejszej działalności literackiej.

Prócz pamiętników zachowały się jeszcze trzy jego rozprawy teoretyczne z zakresu zagadnień literackich [1] i zbiór poematów. W pamiętnikach wspomina o swej rozprawie «O śnie i o snach» (*Kitāb an-naum wal-'aḥlām*), w której ówczesnym zwyczajem pisał o «porach snów i co mędrcy o nich mówią», [2] cytując jako materjał dowodowy wiersze poetów. Jak świadczą małe próbki z tego zakresu twórczości w pamiętnikach, zajmowały autora przedewszystkiem niezwykłe wypadki snów proroczych, cudowne uzdrowienia przez zjawiających się w snach proroków i t. p. W różnych źródłach arabskich spotykamy ponadto jeszcze tytuły innych prac naszego autora. [3]

Na dworach rycerskich goszczono chętnie uczonych. Podobnie i w Szajzarze przebywał przez jakiś czas i brał nawet udział w wyprawach myśliwskich gramatyk 'Abū 'Abdallāh aṭ-Ṭulajṭulī, [4] przełożony wyższej uczelni (*dār al-'ilm*) w Trypolisie syryjskim, pod którego kierunkiem studjował Usama przez blisko dziesięć lat gramatykę arabską. Po zajęciu Trypolisu przez Franków popadł uczony w niewolę, z której go wykupili ojciec i stryj Usamy. Jakiś czas przebywał u nich i wykonał dwie kopje Koranu, potem przeniósł się do Egiptu i tam umarł. [5] Usama opo-

---

[1] Są to mianowicie: rozprawa teoretyczna o stylu poetyckim; «Księga o laskach», rodzaj antologji anegdot i wierszy dotyczących lasek, znanych z legendy, historji i literatury, i niedawno odkryta antologja p. t. *Kitāb al-manāzil wad-dijār*, t. j. Księga stacyj i obozowisk.

[2] D. 137; H. 185—6.

[3] Por. C. Brockelmann, *Geschichte der arabischen Litteratur*. Weimar, 1898—1902, I 320, tudzież wymienione wyżej, str. 186, uw. 4, prace I. Kraczkowskiego.

[4] To jest pochodzący z Ṭulajṭula, jak Arabowie nazywają Toledo w Hiszpanji.

[5] W r. 1066, wedle Jāqūt'a, *Kitāb mu'dżam al-buldān*, III 545.

wiada dziwy o niezwykłej pamięci tego człowieka, który umiał cały szereg obszernych traktatów naukowych napamięć.[1]

Jak Usama snami, tak jego ojciec zajmował się chętnie astrologją, w której zdobył rozległe wiadomości. Pomimo swej głębokiej religijności, wierzył on mocno w proroctwa z gwiazd. Chciał też, by i syn zajął się tą umiejętnością, ale Usama nie zdradzał wielkiego zamiłowania i nauka skończyła się na poznaniu nazw niektórych gwiazdozbiorów.[2]

Jak już raz poprzednio wspomniano, ojciec Usamy był dobrym kaligrafem — do pięknego pisma przywiązywano w świecie islamu wielką wagę — uważał jednak, że tylko Koran wart, by go kopjować. Po śmierci emira znaleziono skrzynię pełną jego własnoręcznych odpisów księgi świętej.[3] Było ich wszystkich czterdzieści trzy (wedle innej wiadomości nawet czterdzieści sześć).[4] Między innemi znajdywał się tam rękopis wielkich rozmiarów, wykonany złotem pismem, z dodatkiem wszelakich umiejętności Koranu i wszechstronnych komentarzy, pisanych dla odróżnienia kolorowemi atramentami, czarnym, czerwonym i błękitnym. Inny rękopis był również złocony, ale już bez komentarzy, reszta była pisana zwykłym atramentem, a posiadała jedynie wyzłacane nagłówki rozdziałów i ustępów. Wszystkie te rękopisy włożono emirowi do grobu, zgodnie z jego ostatnią wolą.

Usama posiadał wielką bibljotekę, liczącą 4000 cennych rękopisów, a świadczącą wymowniej niż wszystko inne o jego intelektualnych zamiłowaniach. Kiedy opuszczał Egipt wraz z uciekającym przed zbuntowanymi mamlukami wezyrem ʻAbbās'em,[5] w r. 1154, zostawił resztkę mienia, ocalałą z rabunku, a w tem całą bibljotekę, wraz z rodziną, pod opieką przychylnego sobie, zwycięskiego wodza Ibn Ruzzīk'a.[6] Dostawszy się do Syrji, w służbę Nūraddīn'a, wystarał się u króla Jerozolimy o glejt dla swej rodziny na bezpieczny przejazd morzem z Damietty do Akki, a stamtąd lądem do Damaszku. Kiedy jednak okręt, wio-

---

[1] D. 153; H. 203—9.

[2] D. 41—2; H. 56.

[3] D. 39; H. 53.

[4] D. 144; H. 199.

[5] Rukn ad-dīn ʻAbās ibn 'abī 'l-Futūḥ zginął w czasie tej ucieczki, zabity przez Franków.

[6] Ṭalā'iʻ ibn Ruzzīk, 1101—1160.

zący rodzinę i dobytek Usamy, był blisko brzegu syryjskiego, król, bawiący wówczas w ʿAkkā, wysłał naprzeciw mały statek korsarski, którego załoga uszkodziła toporami kadłub okrętu, tak że ten musiał przymusowo lądować, a wtedy ludzie królewscy rzucili się w jego obecności na okręt i złupili doszczętnie. Na nic nie zdało się okazywanie glejtu i przypominanie królowi danego słowa. Klejnoty kobiet i kosztowna broń, których wartość ocenia Usama na 30.000 denarów, stanowiły zbyt silną pokusę. Król powołał się obłudnie na prawo zwyczajowe muzułmańskie, pozwalające ludności nadbrzeżnej zabierać ładunek rozbitych i wyrzuconych na brzeg okrętów. Zginęła wówczas cała bibljoteka, której straty Usama nie mógł do końca życia przeboleć.[1]

---

[1] D. 26; H. 34—35.

RÉSUMÉ.

Ce livre présente un recueil de six essais séparés touchant l'histoire de la culture des peuples islamiques.

Le premier, consacré à l'ancienne poésie arabe, discute les principaux problèmes de l'origine et du développement de cette poésie de nomades, unique en son genre. On a surtout prêté l'attention au rôle social du poète dans l'ancienne Arabie et à la caractéristique générale de la poésie elle-même. L'auteur a minutieusement analysé la forme et le sujet de la *qaṣīda* en soulignant sa division en deux parties: la partie générale concernant la nature et celle concernant les actualités humaines *(qaṣd)*. Dans cette structure dichotomique l'auteur voit la continuation de l'ancien schéma de la poésie populaire observé chez beaucoup de peuples: il consiste en un parallélisme entre les impressions de la nature et la réflexion sur la vie de l'homme. L'auteur est enclin à situer la patrie de la *qaṣīda* avec ses descriptions du désert et de la vie des bédouins dans les petits états limitrophes de l'Arabie du nord. L'expérience psychologique nous enseigne que le poète ne peut prendre conscience de l'originalité de son milieu que par contraste avec un milieu différent. Ce n'est que sur le fond d'une nature différente et d'une vie autre et plus riche sur le seuil de la Syrie et de la Mésopotamie que le poète bédouin a pu apprécier des sujets de la nature propre à l'Arabie centrale.

La théorie est complétée et illustrée par la traduction de deux *qaṣīdas*: *Bānat Su'ādu* du poète Ka'b ibn Zuhaiṛ et *Mā bukā'u* du poète al- 'A'šā.

Le deuxième essai: les éléments de la culture islamique tente de donner une coupe schématique de toutes

les couches de cette culture pour montrer l'histoire de son développement. Cette histoire peut être divisée en deux étapes: dans la première les éléments des civilisations plus anciennes de l'Asie antérieure se concentrent autour du noyau qu'était devenue la conception religieuse de Mahomet; dans l'autre, sur le substrat ainsi formé, s'établissent de nouveaux éléments apportés par les peuples qui avaient successivement adopté l'islam, surtout par les peuples iraniens et turcs.

Le troisième essai: l'islam et le christianisme démontre les traits de coïncidence dans les deux systèmes religieux et qui prouvent leur proche parenté. C'est justement en raison de cette proche parenté que les musulmans montrent tant de résistance à l'action des missionaires chrétiens. Pour un musulman le christianisme n'est pas étranger; il le retrouve dans sa propre religion qui n'est selon lui que la révélation chrétienne épurée et complétée.

Le mémoire suivant est un essai de la caractéristique de la faculté créatrice littéraire des Arabes. Le point de départ est ici la caractéristique des Sémites faite par E. Renan et la critique qu'elle a provoquée dans le monde savant. L'auteur limite le problème à la faculté créatrice uniquement arabe et essaie de saisir les traits principaux de la structure intérieure dans les oeuvres littéraires purement arabes. Leur trait fondamental est la structure moléculaire, c'est à dire la succession de brèves énonciations, de détails minutieux mis bout à bout, par procédé d'association psychologique sans plan ni disposition consciente. L'expressivité des oeuvres littéraires arabes consiste dans la valeur du détail, tandis que la construction logique de l'ensemble n'entre presque point en jeu.

Le cinquième essai est consacré au poète et savant persan Omar Khayyām. L'auteur a tracé une brève biographie du poète sur le fond de l'époque. Le problème de l'authenticité des Quatrains en tenant surtout compte des travaux de Christensen a été analysé d'une façon plus détaillée. C'est en se basant sur le groupe de Quatrains que Christensen a reconnus comme authentiques que l'auteur s'efforce de retracer les idées philosophiques d'Omar. Le mémoire se termine par un aperçu des traductions européennes des Quatrains et surtout des traductions polonaises.

Le dernier essai, le sixième, traite des célèbres Mémoires arabes de la première période des croisades de l'émir syrien 'Usāma ibn Munqiḏ. En dehors des renseignements nécessaires sur 'Usāma et son activité littéraire, l'auteur a résumé les Mémoires et en a traduit quelques fragments caractéristiques en s'appuyant sur les deux éditions, qu'on possède, du texte arabe: de H. Derenbourg et de P. Hitti.



Biblioteka Wojsk. Akad. Poll. im. F. Dzierżyńskiego

Biblioteka Wojsk. Akad. Techn.
im. F. Dzierżyńskiego

8544/5

POLSKIE TOWARZYSTWO DLA BADAŃ EUROPY WSCHODNIEJ I BLISKIEGO WSCHODU

ogłosiło:

Nr. I. Jerzy Stefan Langrod: *O autokefalji prawosławnej w Polsce.* Warszawa 1931. Cena 3·50 zł.

Nr. II. Michał Zyzykin: *Autokefalja i zasady jej zastosowania.* Warszawa 1931. Cena 2·50 zł.

Nr. III. Aleksander Łotocki: *Autokefalja — Zasady autokefalji.* Warszawa 1932. Cena 4·— zł.

Nr. IV. *Z zagadnień kulturalno-literackich Wschodu i Zachodu.* (Zbiór prac obcych i polskich uczonych). Kraków 1933/34. Cena: egz. zwykły 10·— zł., egz. czerp. 20·— zł.

Nr. V. *Z piśmiennictwa rosyjskiego i ukraińskiego.* Kraków 1934. Cena 2·50 zł.

Nr. VI. *Projekt transkrypcji z języka rosyjskiego na polski.* Kraków 1933. Cena 50 gr.

Nr. VII. Władysław Kuraszkiewicz: *Studja nad językiem małoruskich gramot w. XIII—XIV.* Kraków 1934. Cena 10·— zł.

Nr. VIII. Tadeusz Kowalski: *Na szlakach islamu. Szkice z historji kultury ludów muzułmańskich.* Kraków 1935. Cena 8·— zł.

W druku:

Nr. IX. Władysław Gluck: *Sarajewo (Historja zamachu sarajewskiego).*

Nr. X. *Miscellanea Slawistyczne.* (Zbiór prac obcych i polskich autorów).

Nr. XI. Wacław Lednicki: *Quelques aspects du nationalisme et du christianisme de Tolstoï.* (Les variations tolstoïennes à l'égard de la Pologne).

Nr. XII. Wacław Lednicki: *Przyjaciele Moskale.* (Zbiór prac rusycystycznych).

W przygotowaniu:

Wojsław Molè: *Ze studjów nad sztuką Europy Wschodniej i Bałkanu.*

Wacław Lednicki: *Legenda i prawda o śmierci Gribojedowa.*

BIBLIOTEKA NAUKOWA
WAP
48025/2

