

Magdalena RODZIEWICZ

MIĘDZY JAWNYM A UKRYTYM Wizerunek człowieka (āberu) w kulturze perskiej

Sklonność do izolacji, dostrzegana przez Greków już w starożytnej Persji, towarzyszyła Irańczykom w kolejnych wiekach. Jednym z jej przejawów stało się pragnienie zachowania w ukryciu tego, co konstytuuje wewnętrzną rzeczywistość. Wiązało się to z przekonaniem, że właśnie to, co znajduje się za zasłoną, przedstawia sobą największą wartość. Ponieważ za siedlisko prawdy uznawano to, co wewnętrzne, oczywistym było, że przestrzeń ta nie może być eksponowana.

Ejże derwiszu,
Skoro wiesz już, że byt jest zarówno jawny,
jak i ukryty,
Wiedz teraz, że to, co ukryte, jest światłem
I to światło jest duszą świata i przepelnia świat
[...].

Więc ten byt jest jednością w tym, co ukryte,
I jest wielością w tym, co widoczne¹.

Azizoddin Nasafi², *Al-ensān al-kāmel*

Wyrażone powyżej twierdzenie trzynastowiecznego perskiego mistyka o tym, iż rzeczywistość ma swój jawny i ukryty wymiar, stanowi jeden z fundamentalnych elementów irańskiego światopoglądu³. Przekonanie to wpisuje się w tradycję muzułmańską i wiąże z zawartą w Koranie koncepcją Boga, który jest jednocześnie jawny i ukryty, czyli obecny w każdym wymiarze i przenikający całą przestrzeń⁴. „Jawny” i „ukryty” to także dwa spośród dziewięćdziesięciu dziewięciu imion Boga⁵. W konsekwencji takiego myślenia cały byt, podobnie jak jego Stwórca, postrzegany jest jako przejawiający się

¹ A. Nasafi, *Ketāb al-ensān al-kāmel*, Institute François d'Iranologie de Teheran, Teheran 1390 [2011-2012], s. 439. O ile nie podano inaczej, tłumaczenie fragmentów perskojęzycznych – M.R. Daty roczne wydań publikacji irańskich podawane są według obowiązującego w Iranie z kalendarza słonecznego. W nawiasie kwadratowym podano daty odpowiadające im według kalendarza gregoriańskiego.

Zob. t e n ż e, *Księga o człowieku doskonałym*, tłum. A. Musielak, Donjon, Kraków 1994.

² Azizoddin Nasafi (zm. 1287) to perski filozof i mystyk.

³ Terminy „irański” i „perski” traktuję w niniejszym tekście jako synonimy odnoszące się do kręgu kultury języka perskiego.

⁴ Zob. *Koran*, sura 57, w. 3, tłum. J. Bielawski, PIW, Warszawa 1986.

⁵ Por. D. G i m a r e t, *Les Noms divins en Islam. Exégèse lexicographique et théologique*, Éditions du Cerf, Paris 1988.

w tych dwóch aspektach⁶. Choć większość źródeł poświadczających obecność takiego myślenia w Iranie pochodzi z okresu muzułmańskiego, prawdopodobnie swoimi korzeniami sięga ono czasów przedmuzułmańskich, to znaczy okresu do siódmego wieku naszej ery, kiedy to na terenach, gdzie rozwijała się ta kultura, kwitły różnego typu tradycje gnostyckie odwołujące się do dualistycznych teorii. Zdaniem badaczy wiele idei wypracowanych przez części sekt muzułmańskich inspirowanych było właśnie perskimi koncepcjami przedmuzułmańskimi⁷.

W islamie ta dwuwymiarowość świata wyraża się w dwóch przeciwstawianych sobie pojęciach arabskich „zāhir” i „bātin” (pers. zāher i bāten), z których pierwszy oznacza to, co widoczne, a drugi to, co ukryte. W jednym ze swoich podstawowych i pierwotnych znaczeń słowa te odnosiły się do zawartej w Koranie wiedzy, którą już pierwsi uczeni i filozofowie islamu dzielili na oczywistą, dostępną wszystkim, oraz ukrytą i ezoteryczną. Poznanie tej drugiej możliwe jest wyłącznie w efekcie głębokich poszukiwań i wewnętrznego wglądu. Idea dwoistości wiedzy doczekała się szczególnego rozwinięcia w mistycznym nurcie islamu, sufizmie, który przez wieki kształtował się między innymi właśnie na obszarze kultury irańskiej, nasiąkając tradycjami lokalnych myśli gnostyckich. Do dziś stanowi on, obok spuścizny tradycji przedmuzułmańskiej oraz doktryny szyickiej⁸, ważne źródło irańskiej tożsamości.

W sufizmie droga do prawdziwego poznania oznaczała zawsze przejście od tego, co oczywiste i widoczne, do tego, co ukryte. Muzułmańscy mistycy twierdzili, że to, co człowiek postrzega, stanowi jedynie fragment rzeczywistości, odblask prawdy, podczas gdy prawdziwa rzeczywistość spowita jest zasłoną i ujawnia się dopiero za fasadą tego, co zewnętrzne. Piętnastowieczny perski teolog, poeta i mistyk Nuroddin Abdolrrahman Dżāmi⁹ pisał: „Boże wy-

⁶ Por. T. I z u t s u, *Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts*, University of California Press, Berkley 1984, s. 100.

⁷ Por. H. C o r b i n, *Historia filozofii muzułmańskiej*, tłum. K. Pachniak, Wydawnictwo Akademickie Dialog, Warszawa 2005, s. 181; S. S h a k e d, *From Zoroastrian Iran to Islam: Studies in Religious History and Intercultural Contacts*, Ashgate, Aldershot–Brookfield, Vermont, 1995, s. 31-67; F. D a v a r a n, *Continuity in Iranian Identity: Resilience of a Cultural Heritage*, Rutledge, London 2010, s. 93.

⁸ Mówiąc o doktrynie szyickiej, odnoszę się tu do tekstów należących do tradycji obecnego w Iranie szyizmu imamickiego, zwanego także szyizmem dwunastkowym (pers. *szī'e dawāzdah emāmi*).

⁹ Nuroddin Abdolrrahman Dżāmi (1414-1492) to perski uczony, poeta, teolog i mistyk. Do najbardziej znanych jego dzieł należy *Haft Ourang* [„Siedem Tronów”] mistyczo-poetyckie dzieło poświęcone religii, filozofii i etyce, złożone z siedmiu opowieści skomponowanych w formie perskiego wiersza *masnawi*. Poezja Dżāmiego była we fragmentach tłumaczona na język polski (zob. *Dywan perski*, tłum. i wybór W. Dulęba, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1977, s. 225-261).

baw nas od trosk i marności tego świata i pokaż nam naturę rzeczy. Zdejmij zasłone niewiedzy z naszych oczu i pokaż nam rzeczy takimi, jakimi naprawdę są”¹⁰.

Pragnienie poznania równoznaczne z podjęciem trudu duchowej podróży, także w głąb siebie, oznacza w sufizmie odrzucenie zewnętrznych ograniczeń, przekroczenie sfery rzeczy pozornych i materialnych¹¹. Poznaniu prawdy musi, jak przekonują mistycy, towarzyszyć odrzucenie spowijających wzrok zasłon:

Aż do chwili, gdy zasłona zostanie zdjęta z twych oczu;
Światło Prawdy nie wszędzie dla Ciebie¹².

W związku z tym, że sufizm przez wieki kształtował kulturę Iranu, bardzo silnie zakorzeniło się w niej przekonanie, że to, co stanowi prawdę, nigdy nie jest prezentowane w sposób jawny i bezpośredni, lecz zawsze pozostaje ukryte pod warstwą pozornych oczywistości. Jak twierdzą mistycy, także sam Bóg, w swojej jedności i jedyności, chowa swe oblicze za zasłoną różnorodności i wielości bytu, ponieważ, jak ujął to poeta:

Odślonięta twarz byłaby zbyt jasna,
Bez zasłony nikt nie zniósłby jej widoku,
Jakie oczy są wystarczająco silne, aby na nią spojrzeć,
Na olśniewający blask źródła światła?
Kiedy słoneczna chorągiew błyszczy na niebie,
Jej światło sprawia ból, tak jest intensywne,
Lecz gdy złagodzone zasłoną z chmur,
Wtedy światło jest miękkie i przyjemne dla oka¹³.

CZŁOWIEK NA WZÓR BOGA

W islamie, zgodnie z jednym z przypisywanych Prorokowi Mahometowi hadisów¹⁴, funkcjonuje przekonanie, że Bóg stworzył człowieka na swoje podobieństwo¹⁵. Człowiek staje się podobny do Stwórcy także w tym sensie, że

¹⁰ N.A. J a m i (pol. Dżami), *Lawa'ih, a Treatise on Sufism*, tłum. E.H. Whinfield, M.M. Kazvini, Royal Asiatic Society, London 1906, s. 18.

¹¹ Por. S.H. N a s r, *The Garden of Truth: The Vision and Promise of Sufism, Islam's Mystical Tradition*, HarperCollins Publishers, New York 2008, s. 7n.

¹² J a m i, dz. cyt., s. 47.

¹³ Tamże, s. 30

¹⁴ Hadis – przekaz zawierający słowa proroka Mahometa lub opisujący związane z nim wydarzenie.

¹⁵ Por. M.J. K u l a j n i, *Osul-e kâfi*, tłum. S.A. Mortazawi, Enteszārât-e sorur, Ghom 1392 [2013-2014], t. 1, s. 279.

prawda o nim, tak jak boska rzeczywistość, została w nim ukryta. Dlatego, jak sugeruje badacz irańskiej filozofii William Chittick, ludzką formę można rozumieć jako przejaw ukrytego znaczenia w świecie materialnym¹⁶.

Ponieważ każda rzeczywistość ma swój wymiar zewnętrzny i wewnętrzny (zāher i bāten), także człowiek funkcjonuje w obu tych wymiarach, mając zarówno jawny wizerunek, jak i ukryte wnętrze. Tak jak prawdziwe przesłanie świętej księgi ukryte jest pod warstwą wiedzy oczywistej, tak istota człowieka ukryta jest za jego zewnętrznością. Jeden z najsłynniejszych perskich poetów mistycznych, tworzący w trzynastym wieku Moulānā Dżalaloddin Rumi¹⁷, w jednym ze swoich wierszy porównał człowieka do Koranu, przedstawiając go jako tego, którego wizerunek jest jawny, lecz dusza ukryta:

Wiedz, że słowa Koranu są tylko pozorem,
Pod nimi ukryte jest wewnętrzne znaczenie.
Pod tym sensem kryje się trzecie znaczenie,
Gdzie gubią się nawet mędrcy.
Czwartego sensu nie widział nikt
Poza Bogiem jedynym.
Nie sądz Koranu po pozorach.
Jak szatan człowieka widzi tylko jako glinę,
Jawne znaczenie Koranu przypomina człowieka,
Którego obraz jest widoczny, lecz dusza ukryta¹⁸.

Rumi nie był w swoich poglądach odosobniony. Podobną wizję roztaczał ponad sto lat wcześniej jeden z największych perskich filozofów i teologów muzułmańskich Abu Hāmed Mohammad Ghazāli¹⁹: „Jeśli chcesz poznać samego siebie, wiedz, że kiedy cię stworzono, stworzono cię z dwóch rzeczy: jedną jest ta widoczna powłoka (kolbad-e zāher), którą zwą ciałem i którą można zobaczyć zewnętrznym okiem (czeszm-e zāher); drugą jest wewnętrzny sens (ma’ani-je bāten), nazywany duszą (nafs) i sercem (del), które można

¹⁶ Por. W. Chittick, *In Search of the Lost Heart: Explorations in Islamic Thought*, red. M. Rustom, A. Khalil, K. Murata, State University of New York Press, New York 2012, s. 145.

¹⁷ Moulānā Dżalaloddin Rumi (1207-1273) to perski poeta i mistyk; urodził się w Balchu (dzisiejszym Afganistanie). Z obawy przed najazdem mongolskim rodzina Moulany uciekła na zachód i osiadła ostatecznie w Konii (dzisiejsza Turcja), gdzie poeta tworzył aż do śmierci. Tam także znajduje się jego mauzoleum, miejsce licznych pielgrzymek. Przydomek „Rumi” poeta otrzymał od nazwy, jaką na wschodzie określano Anatolię, czyli Rum. Pierwszego polskiego przekładu poezji Rumiego dokonał Władysław Dułęba. Tłumaczenie wybranych wierszy tego poety opublikowane zostało w zbiorze *Dywan perski* (zob. *Dywan perski*, s. 185-210).

¹⁸ M. Dżalaloddin Rumi, *Masnawi-je ma’nawi*, t. 3, w. 4244, Enteszārāt-e so’ād, Teheran 1381, s. 471.

¹⁹ Abu Hāmed Mohammad Ghazāli (1058-1111) to ceniony w całym świecie muzułmańskim perski teolog, prawnik muzułmański, filozof i mistyk.

poznać poprzez wewnętrzną intuicję (basirat-e bāten) i którego nie można zobaczyć zewnętrznym okiem. Prawdziwe w tobie jest to wewnętrzne znaczenie i wszystko, co nim nie jest, służy temu i jest tego armią, i my nazwiemy to sercem”²⁰.

Na takie fundamentalne przekonanie o istnieniu w człowieku dwóch wymiarów zwraca się uwagę już w pierwszych muzułmańskich refleksjach teologicznych²¹. Podobnie w nurcie mistycznym opozycja między tym, co ukryte, a tym, co jawne, nie ograniczała się jedynie do wiedzy, ale realizowała w postrzeganiu człowieka jako tego, który stanowi część boskiej rzeczywistości. Światopogląd ten odbił się echem w perskiej literaturze. Trzynastowieczny perski poeta Sa’di z Szirazu²² pisał, że „wielki i potężny Bóg świata i człowieka / stworzył dobrą formę i wewnątrz przepiękne”²³.

Podział na przestrzeń wewnętrzną oraz zewnętrzną (zāher i bāten) wyraża się jednak w kulturze perskiej nie tylko w opozycji duszy i ciała. To, co zewnętrzne, to także wszystko, co określane jest w tekstach perskich jako sura, czyli każda forma, obraz, wizerunek, kształt i twarz, wszystko to, co w człowieku widoczne. To, co wewnętrzne, określane bywa jako istota i sens (pers. ma’anā) i uznawane za to, co ukryte.

DWA WYMIARY RZECZYWISTOŚCI

Zgodnie z prezentowanym światopoglądem to, co skrywane wewnątrz, nie powinno być ujawniane, ponieważ postrzegane jest jako niezwykle delikatne i wyjątkowo podatne na skalanie. Muzułmańscy myśliciele przekonani byli, że duszę człowieka Bóg ukrył w ciele, pod warstwą jego zewnętrzności, aby nie uległa zniszczeniu i nie została skalana, to ona bowiem konstytuuje nieśmiertelny boski pierwiastek, poprzez doskonalenie się podążający ku swojemu

²⁰ M. G h a z ā l i, *Kimjā-je sa’ādat*, Ferdous, Teheran 1389 [2010-2011], t. 1, s. 16.

²¹ Na przykład rezydujący w Kufie w ósmym wieku teologowie ludzkie ciało określali właśnie jako zāher, czyli to, co zewnętrzne i widoczne, podczas gdy ludzkie wnętrze postrzegali jako ukryty w ciele przejaw boskiego ducha. Por. B. R a d t k e, hasło „Bāten”, w: *Encyclopaedia Iranica*, red. E. Yarshater, Routledge & Kegan Paul, London–Boston 1988, t. 3, fasc. 8, s. 859-861.

²² Abu Mohammad Moslehoddin ben Abdollah Szirāzi, znany jako Sa’di (ur. ok. 1200) – perski poeta, autor najznamienszych utworów dydaktycznych i moralizatorskich, zaliczany jest do twórców tak zwanej literatury adabowej. Dwa najważniejsze dzieła Sa’diego to *Golestān* [„Ogród Różany”] (zob. M.A. S a’ d i, *Golestān*, Enteszārāt-e hermes, Teheran 1383 [2004-2005]) oraz *Bustān* [„Ogród zapachów”] (zob. M.A. S a’ d i, *Kollijāt*, red. B. Chorramszāhi, Enteszārāt-e dustān, Teheran 1383 [2004-2005]). Pierwszy przekład *Golestānu* na język polski pochodzi z siedemnastego wieku, a jego autorem jest Samuel Otwinowski.

²³ T e n Ź e, *Kollijāt*, s. 359.

źródłu, którym jest Stwórca²⁴. Zgodnie z poglądem jednego z największych teoretyków sufizmu, Ibn Arabiego²⁵, w duszy ukryta jest istota rzeczy, „dusza to siedziba i tajemnica prawdy”²⁶.

Naruszenie kruchej przestrzeni wewnętrznej może nastąpić przez kontakt ze światem zewnętrznym, który pełen jest niebezpieczeństw i który w oczach muzułmańskich myślicieli często jawił się jako poważne zagrożenie dla ludzkiej istoty. Mistycy, teologowie i filozofowie przekonani byli, że relacja człowieka ze złem ma charakter intymny, ponieważ zgodnie z przekazem proroka Mahometa „szatan płynie w człowieku jak krew w ludzkich żyłach”²⁷. Przestrzenią aktywności Iblisa²⁸ i miejscem, gdzie ujawniają się jego diabelskie pokusy, jest jednak świat zewnętrzny²⁹. Wielu mistyków muzułmańskich przedstawiało świat materialny jako „gnijące zwłoki”, a każdego, kto stykał się tym światem, jako skażonego złem³⁰. Światopogląd ten nawiązywał do manicheizmu rozwijającego się około trzeciego wieku naszej ery między innymi na terenach kultury irańskiej. Zgodnie z filozofią Maniego człowiek ze względu na swoją materialność i cielesność postrzegany był jako istota uwięziona w złym i niszczącym świecie doczesnym, tęskniąca do ulotnej boskiej rzeczywistości, z której pochodzi i do której pragnie powrócić jej dusza³¹.

Ponieważ zło i zepsucie związane są ze światem zewnętrznym, delikatną, wewnętrzną rzeczywistość należy przed kontaktem z tym światem chronić. Tak jak Bóg duszę człowieka odział w ciało, a prawdziwą wiedzę ukrył pod warstwami wiedzy jawnej, tak prawdę o każdym człowieku, o tym, co stanowi jego istotę, ukrył pod osłoną jego zewnętrżności³².

²⁴ Por. W.C. Chittick, *The Perfect Man as a Prototype of the Self in the Sufism of Jami*, „Studia Islamica” 1979, nr 1(49), s. 136.

²⁵ Ibn Arabi (1165-1240), arabski teolog i mistyk muzułmański, pochodził z Andaluzji. Dwa jego dzieła zostały przełożone na język polski (zob. I b n A r a b i, *Księga o podróży nocnej do najbardziej szlachetnego miejsca*, tłum. J. Wronecka, PWN, Warszawa 1990; t e n ż e, *Traktat o miłości*, tłum. J. Wronecka, PWN, Warszawa 1995).

²⁶ T e n ż e, *Księga o podróży nocnej do najbardziej szlachetnego miejsca*, s. 10.

²⁷ *Sahih al-Bukhari*, księga 33, hadis 13, <http://quranx.com/hadith/bukhari/Book-33/Hadith-13/>.

²⁸ Iblis – w islamie określenie szatana, prawdopodobnie pochodzące od greckiego słowa „diabolos”.

²⁹ Zob. A.S. Tritto, hasło „Shaitān”, w: *Encyclopaedia of Islam*, red. M.Th. Houtsma, T.W. Arnold, R. Basset, R. Hartmann, Brill Online, 2015, http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-1/shaitan-SIM_5297.

³⁰ Por. P.J. Awn, *The Ethical Concerns of Classical Sufism*, „The Journal of Religious Ethics” 11(1983) nr 2, s. 245.

³¹ Por. N.J. Baker-Brian, *Manichaeism: An Ancient Faith Rediscovered*, Bloomsbury Publishing, London 2011, s. 118.

³² Wewnętrzne „ja” człowieka nie jest jednak niepoznawalne. Wspominany już perski poeta Dżami, posługując się poetycką metaforą, w jednym ze swoich wierszy przywołuje opowieść o tym, że kryjąca prawdę zasłona, tak jak woal okalający twarz pięknej kobiety, nie czyni jej niepoznawalną, lecz raczej zachęca do jej odsłonięcia. Por. J a m i, dz. cyt., s. 30.

Nic, co ukryte, nie może jednak istnieć bez tego, co je kryje, a żadna prawda nie może zostać odsłonięta (czyli poznana), jeśli nie ma bariery, która uniemożliwia patrzącemu zerknięcie na to, co się za nią znajduje³³. Jak głosi szyicka tradycja, myśl tę innymi słowami miał wyrazić podczas jednego ze swoich kazań pierwszy szyicki imam, mówiąc: „Wiedz, że każda zewnętrzność (zāher) ma odpowiadające sobie wnętrze (bāten)”³⁴. Dlatego człowiek, tak jak Bóg, który – jak pisał poeta Dżāmi – „chowa się za swoim światłem i jawi się poprzez zasłonę”³⁵, ujawnia się także poprzez swoją zewnętrzność, świadcząca o nim i go definiująca w rzeczywistości zmysłowej. Zasłona, jaką otacza się człowiek – jego zewnętrzność – chroni istotę człowieka i jej delikatną naturę przed światem, ale paradoksalnie czyni go także poznawalnym, składając poznającemu pewną obietnicę. Takie podejście charakterystyczne jest dla perskiego ujęcia filozoficznego i mistycznego, w którym prawdy nigdy nie przedstawia się bezpośrednio i pozostaje ona ukryta za zasłoną zewnętrzności i pozorów. Ślady takiego myślenia odnaleźć możemy na kartach perskiej poezji, w literaturze filozoficznej, a także w tekstach doktryny szyickiej. Światopogląd ten przez stulecia kształtował też świadomość przedstawicieli kultury Iranu, a zatem jego śladów poszukiwać możemy współcześnie w języku, mentalności i w zachowaniach jej reprezentantów.

I rzeczywiście, także na poziomie życia codziennego Irańczycy zdają się postrzegać człowieka jako byt funkcjonujący w dwóch wymiarach. Zgodnie z irańskim światopoglądem poza wewnętrznym, ukrytym „ja”, które pozostaje nieekspozowane (bāten), ma on także wizerunek, oblicze wystawiane na widok publiczny (zāher). Dbanie o wewnętrzną przestrzeń ukrytego „ja” wydaje się w kulturze perskiej szczególnie ważne w sytuacji, kiedy człowiek przebywa w przestrzeni publicznej, w rzeczywistości interakcji ze światem zewnętrznym. To w tym świecie bowiem wewnętrzna rzeczywistość najbardziej narażona jest na płynące z zewnątrz niebezpieczeństwo.

Przekonanie, że w kontakcie ze światem zewnętrznym chronić należy to, co dla człowieka istotne i ważne, było częścią irańskiego światopoglądu od wieków. W starożytności wyrażało się między innymi w funkcjonującym w irańskiej tradycji schemacie stosowanym w architekturze. Domy tradycyjnie budowano z zachowaniem dwóch przestrzeni: publicznej, przeznaczonej do kontaktów ze światem zewnętrznym (pers. biruni) oraz kręgu zamkniętego dla świata z zewnątrz, obszaru intymności i domowego bezpieczeństwa, gdzie tradycyjnie toczyło się życie domowników, a do którego dostępu nie mieli

³³ Por. Chittick, *The Paradox of the Veil in Sufism*, w: *Rending the Veil: Concealment and Secrecy in the History of Religions*, red. E.R. Wolfson, Seven Bridges Press, New York 1999, s. 30.

³⁴ Ali ibn Abi Talib, *Nahdż al-balāgha*, tłum. M. Daszti, Mo'asse-je farhangi tahghighāti-je amir almu'min, Teheran 1389 [2010-2011], s. 203.

³⁵ Jami, dz. cyt., s. 30.

ludzie obcy (pers. andaruni). Koncepcja ta w innym wymiarze ujawniała się także w idei zasłony, nie tylko kobiecej, choć to właśnie ta z czasem na stałe zakorzeniła się w systemie praktyk muzułmańskich. W przedmuzułmańskim Iranie, w Babilonii czy Asyrii praktyka zasłaniania się rozpowszechniła się między innymi wśród wysoko urodzonych kobiet, które nie tyle musiały korzystać z zasłony, ile miały taki przywilej. Z przywileju tego korzystać nie mogły kobiety pochodzące z niższych warstw społecznych, zdarzało się – jak uważają niektórzy badacze – że nieuprawnione noszenie zasłony surowo karano³⁶. Tę szczególną formę odgradzania się od rzeczywistości zewnętrznej praktykowano także na perskich dworach. Heraklides z Kyme pisze, że nawet towarzyszący perskim szachom podczas posiłków „nie jedzą w obecności króla, lecz są tam dwa pomieszczenia naprzeciwko siebie i w jednym spożywa posiłek król, a w drugim współbiesiadnicy”³⁷. I dodaje: „Król widzi ich przez firankę w drzwiach, podczas gdy oni go nie widzą”³⁸. Z kolei zaznajomiony z kulturą Persów Ksenofont, porównując władcę Sparty Agesilaosa z władcami perskimi, tym drugim przypisuje niedostępność, którą dostrzega na przykład w zwyczaju unikania wzroku poddanych czy izolowaniu się. Pisze: „W pierwszej kolejności tamten [król Persów – M.R.] był dumny z tego, że rzadko go widywano [...]. Tamten szczyił się, że dostęp do niego był utrudniony”³⁹.

Skłonność do izolacji, dostrzegana przez Greków już w starożytnej Persji, towarzyszyła Irańczykom w kolejnych wiekach. Jednym z jej przejawów stało się pragnienie zachowania w ukryciu tego, co konstytuuje wewnętrzną rzeczywistość. Wiązało się to z przekonaniem, że właśnie to, co znajduje się za zasłoną, przedstawia sobą największą wartość. Ponieważ za siedlisko prawdy uznawano to, co wewnętrzne, oczywistym było, że przestrzeń ta nie może być eksponowana. Jak pisał jeden z perskich mistrzów średniowiecznej literatury adabowej⁴⁰ Sa’di z Szirazu w swoim pełnym umoralniających anegdot „Ogrodzie różanym”:

Nie każdy o pięknym obliczu ma piękny charakter;
Rzecz w tym, co w środku, nie w tym, co na zewnątrz⁴¹.

³⁶ Por. E. Meier Tetlow, *Women, Crime and Punishment in Ancient Law and Society*, t. 1, *The Ancient Near East*, Continuum, New York–London 2004, s. 130, 137.

³⁷ A t e n a j o s, *Uczta mędrców*, IV 145 b-c, tłum. J. Danielewicz, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2010, s. 323.

³⁸ Tamże.

³⁹ K s e n o f o n t, *Agesilaos*, 9, 1-2, tłum. M. Daszuta, R. Matuszewski i in., Instytut Historyczny UW, Warszawa 2015, s. 73.

⁴⁰ Literatura adabowa – termin odnoszący się zarówno do perskiej, jak i arabskiej tradycji, oznaczający pewien rodzaj literatury moralizatorskiej i pouczającej. Samo słowo „adab” może także być stosowane do opisu dobrego wychowania, manier czy grzeczności. Szerzej na ten temat zob. Dj. K h a l e g h i - M o t l a g h, *Adab*, w: *Encyclopaedia Iranica*, t. 1, fasc. 4, s. 432-439.

⁴¹ S a’ d i, *Golestān*, s. 653.

Pogląd ten doczekał się rozwinięcia także w szyickiej literaturze religijnej. Istnieją przekazy mówiące o tym, że szyiccy imamowie wielokrotnie podkreślali, iż dostojność i osobowość człowieka leżą w jego sercu i duszy⁴².

Niemniej jednak, aby to, co wewnętrzne, ochronić, należy zachować także dbałość o to, co zewnętrzne. Jedno z popularnych do dziś perskich powiedzeń głosi: „Dbaj o swój wizerunek!”⁴³. Zwrot ten wyraża przekonanie, że w kontaktach z innymi ludźmi, w sferze interakcji ze światem zewnętrznym, człowiek potrzebuje jakiegoś rodzaju ochrony, która pozwoli mu strzec istoty swojego prawdziwego „ja” w obliczu pełnej niebezpieczeństw i zła rzeczywistości.

Na granicy dwóch światów – jawnego i ukrytego – musi się zatem pojawić jakiś rodzaj bariery. Podczas gdy w perspektywie fizycznej jako taką właśnie barierę przedstawiciele kultury perskiej przez wieki postrzegali swoje domy, które odgradzali murem, w wymiarze mentalnym funkcję tę można przypisać temu, co do dziś określają oni terminem „āberu”, oznaczającym pozytywny wizerunek, dobre imię w oczach innych ludzi. Āberu można zatem nazwać rodzajem niefizycznej zasłony, jaką człowiek posługuje się w świecie zewnętrznym.

ĀBERU JAKO ZASŁONA

Na termin „āberu” składają się dwa perskie wyrazy: „āb” i „ru”. Słowo „āb”, pochodzące od indoirańskiego rdzenia, jest w różnych formach: jako „āb(ā)” lub „ābhā”, poświadczane w tekstach tradycji indyjskiej, tekstach *Awesty*⁴⁴ oraz w języku staroperskim, gdzie niesie ze sobą wspólne znaczenie obejmujące „blask”, „błysk” lub „piękno”⁴⁵. W klasycznym języku perskim słowo to, poza równie pierwotnym znaczeniem „woda” i „wody” (wcześniej w formie „āp”), służyło także do wyrażenia blasku, ale i chwały, dostojności i sławy czy reputacji⁴⁶. Inne znaczenia tego słowa to „światło” i to, co „jasne”⁴⁷.

⁴² M.T. Abdus, M.M. Eszterhardi, *Āmuzehā-je achlāghi – raftāri-je emāmān szī'e*, Mo'asse-se-je Bustān Ketāb, Ghom 1392 [2103-2014], s. 34.

⁴³ Pers. zāheretān ra hefz konid.

⁴⁴ *Awesta* jest świętą księgą zoroastrian. Z najstarszych jej fragmentów spisanych w języku awestyjskim (wykazującym podobieństwo do języka *Rygwed*) zachowało się wyłącznie kilka hymnów (Gathów). Duża część dzieła została spisana lub zrekonstruowana znacznie później. Por. O. Klím a, *Avesta. Ancient Persian Inscriptions. Middle Persian Literature*, w: J. Rypka i in., *History of Iranian Literature*, red. K. Jahn, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht 1968, s. 7-17.

⁴⁵ Por. V.S. Rastorgueva, D.I. Edelman, *Etimologičeskij słowar irańskich jazykow*, t. 1, Izdatelskaja firma „Wostocznaja literatura”, Moskwa 2000, s. 301n., 311.

⁴⁶ Zob. F. Steingass, hasło „Āb”, w: tenże, *Persian-English Dictionary*, Routledge & Kegan Paul Ltd., London b.r.w., s. 1-3.

⁴⁷ Zob. A.A. Dehchodā, hasło „Āb”, w: tenże, *Loghatnāme-je dehchodā*, red. M. Mo'in, Ja'far Shahidi, t. 1, Teheran University Publication, Teheran 1993, s. 7-13.

Drugi wyraz, „ru”, najczęściej tłumaczony jako „twarz” lub „oblicze”, można z kolei rozumieć także jako oznaczający zewnętrzny wizerunek, aparycję i wygląd, powierzchnię lub zewnętrzną stronę czegoś, zewnętrzną warstwę. Znaczenie tego słowa odnosi się do tego, co widoczne, czyli właśnie do *zāher*. Termin „ru” może również oznaczać to, co pokrywa lub okala.

Termin „*āberu*” można dosłownie tłumaczyć jako „woda twarzy” lub „jasność, blask”, lub „piękno oblicza” (pers. *āb-e ru*, *āb-e ruj*). Farzan Sharifian uważa, że w przenośnym znaczeniu termin „*āberu*” opisuje również świeżość i zdrowy wygląd twarzy, ale może też oznaczać pot występujący na twarzy człowieka⁴⁸. Woda, która w kulturze Iranu przez wieki kojarzona była z tym, co czyste, jasne i dobre, staje się w tym ujęciu atrybutem człowieka. Zostaje mu przypisana lub też – jeśli uznamy twarz za metonimię człowieka – odnosi się do całej jego osoby⁴⁹. Sens słowa „ru” pozwala nam wyobrazić sobie wodę lub blask ze wszystkimi ich właściwościami jako atrybut człowieka, jego cechę zewnętrzną.

W takim też znaczeniu termin ten funkcjonuje między innymi w klasycznej literaturze perskiej, gdzie świetlista, jasna i czysta woda, „*āb-e rouszan*”, przypisywana była ludziom jako atrybut związany z ich godnością, rangą, pozycją, dostojeństwem i honorem⁵⁰. W klasycznym języku perskim w wielu wypadkach termin ten dosłownie odnosił się do dostojeństwa, czci i reputacji⁵¹. Ponieważ „*āberu*” znaczeniowo wiąże się z tym, co jasne, dobre i czyste, może być rozumiane jako jasny, dobry i czysty wizerunek, obraz siebie, który człowiek prezentuje innym.

W codziennym, potocznym języku Irańczycy używają terminu „*āberu*” przede wszystkim w znaczeniu wizerunku, reputacji i dobrego imienia. Perski słownik *Farhang-e feszorde-je sochan* Hasana Anwariego termin ten definiuje jako „wartość, szacunek i wiarygodność, jaką człowiek, rodzina lub grupa ma w oczach innych”⁵². Irańczycy odnoszą się do tego sensu, posługując się również takimi terminami, jak „*nām-e nik*” czy „*hejsijat*”. „*Āberu*” to także wiążące się z dobrym imieniem „*prestiz*”, „*chwała*”, „*dobra sława*” albo „*estyma*” (pers. *erz*, *ezzāt*, *sohrāt*, *hejsijat*). „*Āberu*” może też odnosić się do pozycji, jaką zajmuje człowiek i oznaczać jego wysoki status oraz rangę (pers. *džāh*,

⁴⁸ Por. F. Sharifian, *The Case of Persian-Speaking Learners of English*, w: *Applied Cultural Linguistics: Implications for Second Language Learning and Intercultural Communication*, red. F. Sharifian, G.B. Palmer, John Benjamins Publishing, Amsterdam–Philadelphia 2007, s. 36.

⁴⁹ Por. M. Zaborowska, *A Contribution to the Study of the Persian Concept of Āberu*, „*Hemispheres. Studies on Cultures and Societies*” 24(2014) nr 1, s. 120.

⁵⁰ Por. tamże, s. 119.

⁵¹ Por. Rastorgueva, Edelman, dz. cyt., s. 301.

⁵² H. Anwarī, *Farhang-e feszorde-je sochan*, *Ketābchāne-je Melli-je Irān*, Teheran 1382 [2003-2004], s. 9.

ardż). Ponadto termin ten służy określeniu czci i godności człowieka (pers. ezzat, szerāfat, bozorgwāri), a swoim znaczeniem może obejmować honor i sensy związane z pojęciami szacunku i respektu, zarówno w odniesieniu do postawy przyjmowanej przez człowieka, jak i wobec niego okazywanej (pers. eftehār, hormat, sohrat, szaraf). „Āberu” opisuje również cechy takie, jak wiarygodność i autorytet oraz wiążące się z nimi zaufanie pokładane w człowieku (pers. ettebār), a także kredyt zaufania, którym można człowieka obdarzyć. W pewnych kontekstach termin ten może oddawać „cnotliwość”, „czystość” (pers. nāmus) i „wartość” (pers. ghadr), a także „uprzejmość” i „dobre wychowanie”⁵³. Wszystkie wymienione przymioty budują dobry obraz człowieka w oczach innych ludzi. „Āberu” staje się w ten sposób wizerunkiem, którym człowiek posługuje się w kontaktach z otoczeniem, płaszczem utkanym z cnót, zalet i wartości, jakim okrywa się, wkraczając w przestrzeń interakcji ze światem zewnętrznym.

Ktoś honorowy, o dużym autorytecie i cieszący się dobrą sławą określany bywa w Iranie jako ādam-e āberumand, czyli człowiek posiadający āberu. Āberu jest zatem tym, co człowieka definiuje w przestrzeni publicznej, na podstawie czego jest on oceniany. Ponieważ āberu definiuje się jako ludzką zewnętrzność (zāher), można opisać je jako swego rodzaju nadbudowę ludzkiego „ja”. Āberu nabudowuje się na „ja” człowieka, aby owo „ja” osłonić i ochronić, aby strzec jego ukrytej istoty, gdyż – o czym była już mowa – zgodnie z irańskim światopoglądem to, co wewnętrzne, nie powinno być eksponowane, lecz właśnie zasłonięte. Uwielbiany przez Persów poeta z Szirazu pisał:

Nie rozbijaj mego serca, bo jest szkatułką Twej ukrytej tajemnicy.
Lękam się, żeby ta tajemnica nie wpadła w obce ręce⁵⁴.

Teżę, że āberu stoi na granicy dwóch światów, zdaje się potwierdzać także sam język, który dostarcza przykładów myślenia o āberu jako o zasłonie. W języku perskim funkcjonuje zwrot „zasłona āberu” (pers. parde-je āberu). Do oddania tego znaczenia wykorzystuje się najczęściej właśnie rdzennie perskie słowo „parde”, które oznacza zasłonę w znaczeniu materialnym lub zakrycie stosowane przez kobiety, na przykład hedżāb, neghāb czy czādor, ale także przykrycie (per. puszesz), co w znaczeniu przenośnym rozumiane

⁵³ Por. M. Z a n j a n i, *Farhang-e džame' Szāhnāme*, Mo'assese-je enteszārāt-e atā'i, Teheran 1372 [1993-1994], s. 2., H. A n w a r i, *Farhang-e fészorde-je sochan*, Ketabchāne-je melli-je Irān, Teheran 1382 [2003-2004], s. 9; M. P ā d e s z ā h S z ā d, M. D a b i r S i j a g h i, *Farhang-e džāme' fārsi*, Ketābforuszi-je chajjām, Teheran 1984 [2005-2006], t. 1, s. 2.; D. S z a m b a j a t i, *Farhang-e loghat wa tarkibāt-e Szāhnāme*, Arān, Teheran 1375 [1996-1997], s. 4; D e h c h o d ā, dz. cyt., s. 7-13.

⁵⁴ S a' d i, *Kollijāt*, dz. cyt., s. 417.

jest także jako bariera i rozdzielenie⁵⁵. Jeśli rolą āberu miałyby być ochrona „ja”, to można by je porównać do „godności”, która zdaniem polskiej filozof Marii Ossowskiej ujawnia się w sytuacji zagrożenia „ja” i spełnia „jakąś funkcję obronną”⁵⁶. Ossowska pisze, że „godność stanowi dla człowieka puklerz ochronny”⁵⁷. Za taki właśnie puklerz ochronny w kulturze Iranu możemy uznać āberu, które jako obraz człowieka budowany przez niego w kontaktach ze światem zewnętrznym staje się zarazem obrazem umacniającym człowieka, dobrze bowiem o nim świadczy, gwarantuje mu szacunek i poważanie, a także buduje jego godność, chroniąc w ten sposób to, co w nim najważniejsze: ukonstytuowane przez jego istotę dostojeństwo.

ĀBERU W DOKTRYNIE SZYICKIEJ

Szczególnego rozwinięcia pojęcie „āberu” doczekało się w doktrynie szyickiej, gdzie definiowane jest jako „bozorgtarin tekkiegāh-e szachsijat”, czyli największe wsparcie tego, co określa się mianem „szachsijat”⁵⁸. Termin „szachsijat” w podstawowym znaczeniu to „osobowość” i „charakter”, czyli pewien zestaw przypisywanych każdemu człowiekowi cech szczególnych. Jak zaznacza perski językoznawca Mohammad Moin, termin ten można rozumieć także jako wypadkową uczuć, emocji i myśli człowieka⁵⁹. Z kolei według innego badacza języka perskiego, Alego Akbara Dehchody, „szachsijat” rozumieć należy raczej jako „dostojność”, „cnotliwość”, ale także „wyższość” albo „wielkość” oraz „godność” (pers. szerāfat, bozorgwāri i nedzābat)⁶⁰. Jeśli przyjmiemy, że termin „szachsijat” odnosi się do godności człowieka, powinniśmy zaznaczyć, że oznacza on ten rodzaj godności, który ukształtowany jest przez ludzką postawę, wybory, wyznawane wartości, nie zaś przyrodzoną godność każdego człowieka. Osobę poważaną, wyróżniającą się szczególnym charakterem Irańczycy określają pojęciem „bāszachsijat”, oznaczającym mającego szachsijat, a kogoś pozbawionego kręgosłupa moralnego, osobę niegodną, bez szachsijatu, opisują za pomocą pojęcia „biszachsijat”. Termin

⁵⁵ W kulturze perskiej zasłona nie tylko zasłania, ale i odgradza, dzieli rzeczy. W terminologii sufickiej perski termin „parde” (zasłona) odnosi się do zasłony, jaka znajduje się pomiędzy człowiekiem a Bogiem (por. A. S c h i m m e l, *Mystical Dimensions of Islam*, University of North Carolina Press, Chapel Hill 1975, s. 96).

⁵⁶ M. O s s o w s k a, *Normy moralne*, PWN, Warszawa 1971, s. 59.

⁵⁷ Tamże.

⁵⁸ Zob. *Hefz-e āberu*, „Golbarg” 1380 [2001-2002], miesiąc chordād, s. 79, <http://www.hawzah.net/fa/Magazine/View/3282/5105/45993>.

⁵⁹ Por. M. M o i n, hasło „Szachsijāt”, w: *Farhang-e fārsi*, t. 2, Dabir, Teheran 1371 [1992/1993], s. 1429.

⁶⁰ Por. D e h c h o d ā, dz. cyt., t. 9, s. 12507.

„szachsijat”, zgodnie z wytycznymi zawartymi w refleksjach uczonych szyickich, należałoby zatem rozumieć jako opisujący wewnętrzny rdzeń człowieka, coś, co konstytuuje jego człowieczeństwo. Rolę ochronną tak rozumianego rdzenia powierza się właśnie zasłonie āberu. Jak pisze współczesny szyicki uczyony i badacz Koranu Chalil Mansuri: „Człowiek w naturalny sposób stara się zachowywać swoje āberu, które jest narzędziem ochrony jego godności i dostojności”⁶¹.

Āberu może być zatem rozumiane jako puklerz ochronny tak definiowanej osobowości i dostojności człowieka. Dostrzec w nim można najbardziej zewnętrzną, wystawioną na widok publiczny warstwę człowieczeństwa, osłaniającą i chroniącą to, co w człowieku delikatne i cenne. Ochrona ta realizuje się poprzez odseparowanie od świata zewnętrznego tego, co znajduje się wewnątrz człowieka. Badacz kultury perskiej Hamid Naficy sytuację tę opisuje jako stan, w którym „wewnętrzny i stabilny rdzeń pozostaje oddzielony od zewnętrznej, zmiennej, podatnej na wpływy osłony”⁶².

Āberu, w świetle jego ujęcia w tekstach kultury Iranu, pełni rolę strażnika dostojności i integralności wewnętrznego „ja”. Realizuje to zadanie dzięki temu, że poprzez pozytywny obraz, jaki wywołuje w oczach innych ludzi, zakrywa ludzkie wady, słabości i niedoskonałości, pozostawiając je poza zasięgiem wzroku drugiego człowieka. Dzięki temu utrudnia piętnowanie ludzkiej małości i marności, a w konsekwencji zapobiega naruszaniu godności. Zasłona āberu swoim „blaskiem” przysłania więc wynikającą z grzechu ludzką brzydotę, czyniąc człowieka dostojnym i godnym w oczach innych ludzi.

Zasłanianie ludzkich wad i ułomności jest w doktrynie szyickiej uznawane za wielką cnotę. Każdy człowiek ma wady i słabości, popełnia błędy, a tylko Bóg, jak głosi perskie powiedzenie, jest „różą bez kolców”⁶³. Stąd – jak piszą perscy autorzy – jedynie Bóg, jako Stwórca człowieka, ma prawo oglądać jego małość. Bóg „najbardziej ze wszystkich świadomy jest czynów, stanów, zachowań, błędów i grzechów swoich sług, ale [...] jego łagodność, cierpliwość oraz pobłażliwość i dyskrecja (parde puszi, rāzdāri) jest największa”⁶⁴. Bóg nie ujawnia grzechów swojego stworzenia i nie wytyka popełnionych przez człowieka błędów, pozwalając, aby w świecie interakcji cieszył się on jasnym i czystym obliczem (āberu). Jak pisze Mollā Ahmad Narāghi, siedemnasto-

⁶¹ Ch. Mansuri, *Szāhsehā-je ghorāni-je āberu wa hatak-e hormat*, <http://www.maarefquran.org/index.php/page/viewArticle/LinkID,3368>.

⁶² H. Naficy, *A Social History of Iranian Cinema*, t. 4, *The Globalizing Era*, Duke University Press, Durham–London 2012, s. 105.

⁶³ Pers. Gol-e bi eib chodāst.

⁶⁴ J. Moadasi, *Achlāgh-e mo'āsherat*, Moa'ses-je bustān ketāb, Ghom 1384 [2005-2006], s. 126n.

wieczny szyicki teolog: „codziennie popełniasz kilkanaście grzechów, a Bóg widzi je wszystkie, ale nie zdejmuję z nich zasłony”⁶⁵.

Āberu, jasny i dobry wizerunek człowieka, staje się zatem zasłoną ludzkich wad i niedoskonałości, funkcjonując jako bariera między światem widzialnym a światem niewidzialnym. Tak rozumiane, stoi na straży świata intymnego, aby nic, co do niego należy, nie przenikało na zewnątrz i aby dobre imię człowieka i jego dobry wizerunek w oczach innych ludzi nie zostały naruszone. Jak pisał jeden z najwybitniejszych dwudziestowiecznych irańskich filozofów i teologów szyickich Allame Tabātabāi⁶⁶: „Wszyscy ludzie żyją za zasłoną, którą rozciągnął w swej nieskończonej mądrości Bóg. Kiedy wady i braki właściwe unoszą tę zasłonę, wówczas ludzie patrzą na siebie z obrzydzeniem i nienawiścią”⁶⁷.

ĀBERU A MASKA

Āberu, pojmowane jako dobre imię, reputacja czy pozytywny wizerunek, ma umożliwić człowiekowi zachowywanie szacunku w oczach innych ludzi i wzbudzanie respektu, a w konsekwencji umacniać człowieka. Mimo że może ono stanowić zasłonę ludzkich słabości i wad, nie powinno się w nim widzieć maski, której nakładanie służy zafałszowaniu prawdziwej twarzy człowieka. Takie rozumienie āberu jest w tekstach perskich, zarówno w literaturze, jak i w piśmiennictwie religijnym, wielokrotnie krytykowane⁶⁸.

Tradycja postrzega rolę āberu nie w maskowaniu, lecz w ochronie i odgradzaniu delikatnego rdzenia bytu ludzkiego od przestrzeni, która mogłaby ten wewnętrzny stan naruszyć lub zniszczyć. Ideę tę trafnie wyraził Hamid Naficy, zwracając uwagę, że taka „zasłona albo ekran zabezpiecza rdzeń przed zanieczyszczeniem z zewnątrz i działając podobnie do «pamięci ekranowej»,

⁶⁵ M.A. N a r ā g h i, *Ma'arādż as-sa'āde*, Ādine-je sabz, Teheran 1390 [2011-2012], s. 451.

⁶⁶ Allame Said Mohammad Hosejn Tabātabāi (1903-1981) - irański filozof, teolog i prawnik szyicki, jeden z najznamienszych uczonych współczesnego szyizmu, jest autorem dwudziestojednotomowej egzegezy Koranu zatytułowanej *Tafsir al-Mizān* oraz wielu tekstów teologicznych i etycznych, a także poezji.

⁶⁷ S.M.H. T a b ā t a b ā i, *Zarys nauk islamu*, tłum. M. Lang, s.n., Warszawa 1992, s. 126.

⁶⁸ Āberu bywa przedmiotem krytyki w kulturze perskiej w sytuacji, gdy człowiek zaczyna traktować je jako jedyny wyznacznik swojej osobowości i tożsamości. Perscy psychologowie i socjologowie uważają, że koncentrowanie się na budowaniu wizerunku niezgodnego z osobowością człowieka może prowadzić do umacniania hipokryzji i dwulicowości (pers. dorui), to zaś człowieka niszczy, ponieważ całą energię poświęca on wówczas na utrzymanie wizerunku, oddalając się od zasad etycznych. Krytykę tak rozumianego āberu znajdziemy nie tylko we współczesnym dyskursie, ale także na kartach perskiej poezji i w literaturze religijnej.

zapobiega przedostawaniu się rdzenia na zewnątrz”⁶⁹. Za sytuację idealną uznaje się stan, w którym āberu, rozumiane jako wizerunek człowieka, który buduje on na potrzeby interakcji w świecie zewnętrznym, okazuje się zgodne z tym, jaki człowiek jest naprawdę. Istotą sprawy nie jest stworzenie obrazu, który będzie zafałszowywać „ja” człowieka, lecz przeciwnie – dążenie do tego, aby to, co w człowieku zewnętrzne, było spójne z tym, co nosi on w swoim wnętrzu. Tylko wtedy człowieka można określić jako sādegh, jako kogoś szczerego, kto cieszy się wewnętrzną integralnością (pers. safā-je bāten)⁷⁰. Współczesny intelektualista irański Mostafā Malekjān pisze: „Prawdziwość i szczerłość (sedāghat) oznacza jedność tego, co zewnętrzne (zāher) i tego, co wewnętrzne (bāten). Oznacza to, że różne sfery człowieka są ze sobą zestrojone”⁷¹. W podobny sposób trzysta lat wcześniej pogląd ten wyrażał perski poeta Szejjch Bahāi:

Zāher i bāten muszą stanowić jedno,
abyś mógł podążać drogą prawdy⁷².

Taka harmonia między tym, co w człowieku ukryte, i tym, co w nim jawne, jest jedną z cech człowieka doskonałego (pers. ensān-e kāmel), który w kulturze muzułmańskiej stanowi wzór do naśladowania⁷³. Im to, co zewnętrzne, bliższe jest temu, co w człowieku wewnętrzne, tym bliższy staje się on wzorcowi człowieka doskonałego. Jak głosi tradycja szyicka, także imam Ali miał powiedzieć, że „nikt nie powinien ukrywać w sercu nic poza tym, co pojawi się na jego języku i ukaże na jego obliczu”⁷⁴. Zgodnie ze słowami zawartymi w piętnastowiecznym dziele Dżāmiego *Haft Ourang* [„Siedem tronów”], człowiek powinien stosować się do następującej zasady:

Czyń dobrze!
Zjednocz swój zāher i bāten.
Miej jedno serce, zamysł i twarz
I stróż od dwulicowych tego świata⁷⁵.

⁶⁹ N a f i c y, dz. cyt., s. 105.

⁷⁰ Por. M. C. B a t e s o n i n., *Şafā-yi Bātin: A Study of the Interrelations of a Set of Iranian Ideal Character Types w: Psychological Dimensions of Near Eastern Studies*, red. L. Carl Brown, N. Itzkowitz, The Darwin Press, Princeton, New Jersey, 1977, s. 262n., 269.

⁷¹ M. M a l e k j ā n, *Neszānehā-je ensān-e ma’anawi*, <http://www.neelofar.org/thinker/mostafamalekian/lecture/263-2012-11-02-09-46-44.html>.

⁷² S. B a h ā i, *Nān wa halwā* [„Chleb i chałwa”], <http://ganjoor.net/bahaee/nan-halva/sh21/>.

⁷³ Por. S. H. N a s r, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, State University of New York Press, Albany 1993, s. 96.

⁷⁴ I b n A b i T a l i b, dz. cyt., s. 447.

⁷⁵ N. A. D ż ā m i, *Masnawi-je Haft Ourang*, t. 1, Markaz-e motāle’āt-e irāni, Teheran 1378 [1999-2000], s. 652.

Dlatego należy dążyć do uzyskania stanu, w którym zarówno bāten, jak i zāher są z sobą w człowieku zgodne. Wizerunek człowieka winien odpowiadać temu, jaki on jest naprawdę. Oznacza to, że czyny nie powinny przeczyć myślom, a myśli czynom. Idea ta jest dla Irańczyków oczywista, gdyż kierowali się nią ich przodkowie, wyznawcy kultu zoroastrijskiego, który rozwijał się na terenach obecnego Iranu na długo przed islamem. Jedną z głównych zasad etycznych głoszonych przez Zoroastrian była reguła humata–huchta–huwarszta⁷⁶ (pers. andisze-je nik, goftār-e nik, kārdār-e nik), czyli „dobre myśli, dobre słowa, dobre czyny”, mówiąca o potrzebie zjednoczenia wszystkich trzech wymiarów ludzkiej egzystencji.

Jedność obu sfer jest cechą człowieka doskonałego, ale stanowi raczej wzór niż regułę, ponieważ tylko Bóg jest bezgrzeszny. Człowiek ma wady i słabości, ale jego obowiązkiem w kontaktach społecznych i interakcjach międzyludzkich jest zachowywanie pozytywnego wizerunku i dobrego imienia, zarówno swojego, jak i innych ludzi, tak aby stworzeni na podobieństwo Boga ludzie mogli zachować godność.

ZERWANIE ZASŁONY

Āberu, które pełni funkcję tarczy, przyjmuje i odbiera ciosy, nie jest jednak niezniszczalne. Jego naruszenie wiąże się z ujawnieniem tego, co kryje się za zasłoną zewnętrznosci, i może być równoznaczne z kompromitacją oraz wstydem, jeśli to, co człowiek skrywa, ma znamiona wady, słabości czy winy. Te bowiem od wieków w kulturze perskiej nakazywano skrywać⁷⁷. Sytuacja taka może prowadzić do podważenia wiarygodności człowieka, nadszarpnięcia jego pozycji czy pozbawienia go godności, a w konsekwencji może uniemożliwić mu normalne funkcjonowanie w społeczeństwie. Dlatego też perscy poeci tak silnie artykułowali potrzebę dbania o dobre imię i reputację⁷⁸. W wieku siedemnastym perski poeta Sā'eb Tabrizi radził:

⁷⁶ Por. M. B o y c e, hasło „Humata hūxta huvaršta”, w: *Encyclopaedia Iranica*, t. 12, fasc. 5, s. 561n.

⁷⁷ Idea ta wyraża się w szyckiej zasadzie ejbpuszi (zasłaniania wad, słabości i niedoskonałości).

⁷⁸ Podobnie jednak jak w każdej innej kulturze, tak i w kulturze irańskiej zrodził się nurt, który zaczął kontestować owo silne przywiązanie człowieka do jego zewnętrznego wizerunku. W dziewiątym wieku w Chorasanie w ramach znanego w całym muzułmańskim świecie mistycznego nurtu malāmāti pojawiła się grupa mistyków, którzy jawnie odrzucali nie tylko każdą zewnętrzną formę praktyk religijnych, lecz również obowiązujące reguły życia społecznego i konwenanse. Zwolennicy tego nurtu (w Persji nazywani ghalandar) uważali, że przestrzeganie obecnego w perskiej obyczajowości nakazu dbania o zewnętrzny wizerunek stanowi prostą drogę do wzmacniania w człowieku hipokryzji, dwulicowości, a także do budowania bariery między nim a Bogiem. Oskarżani o nie-

W zachowywaniu āberu bądź twardszy niż diament
ponieważ ta woda, gdy raz odpłynie, nigdy już nie wróci na swoje miejsce⁷⁹.

Przekonanie to przewija się nie tylko w literaturze, na kartach perskiej poezji, ale pojawia się też w wielu tekstach doktryny szyickiej, gdzie naruszanie āberu uznawane jest za jeden z największych grzechów⁸⁰. Zgodnie z przypisywanym prorokowi Mahometowi hadisem āberu⁸¹ człowieka uznawane jest za jedną z największych wartości⁸². Co niezwykle ciekawe, wielką wagę przykładają się także do dbania o āberu innych ludzi. Jak głosi jeden z przekazów Proroka: „Każdy, kto zapobiegnie zniszczeniu āberu brata w wierze, trafi do nieba”⁸³.

Wątek ten w interesujący sposób ukazany został w irańskim filmie *Co wiesz o Elly?*⁸⁴ w reżyserii Asghara Farhādiego, gdzie widz obserwuje grupę młodych ludzi, którzy kilka wolnych dni spędzają w willi nad morzem. Jedna z uczestniczących w wycieczce kobiet zaprasza nieznaną innym dziewczynę o imieniu Elly. Kiedy Elly znika, okazuje się, że nikt nie wie o niej właściwie nic poza tym, jak się nazywa. Sprawa komplikuje się, gdy wkrótce odnalezione

przestrzeganie zasad obyczajowości, norm społecznych i praw religijnych, ghalandar przekonani byli, że zwracanie uwagi na zewnętrzne praktyki, szukanie akceptacji społecznej przez budowanie swojego wizerunku, karmi najniższy wymiar ludzkiej duszy, pełen namiętności i przyziemnych pragnień „nafs”. Walka z nafsem, polegająca na jego ujarzmieniu, jest jednym z fundamentów mistyki mużułmańskiej, choć ghalandar ideę tę rozumieli w sposób dość skrajny. Przedstawiciele tego nurtu w imię panowania nad najniższym poziomem duszy (pers. nafs-e ammara) często posuwali się do aktów społecznie nieakceptowanych lub wręcz haniebnych. Upijali się, przywdziewali łachmany lub zachowywali się niezgodnie z przyjętym obyczajem. Uważali, że takie działania zbliży ich do Boga, ponieważ niszcząc własne āberu, w pogardzie mają ziemskie potrzeby szukania poklasku i akceptacji innych ludzi. Ciekawą praktyką tej grupy sufich było także golenie brwi. Brew (pers. abru; bez związku etymologicznego z terminem āberu) oznacza hedżāb, czyli zasłonę. Goląc brwi, które stanowią naturalną zasłonę dla ludzkiego oka i barierę ochronną przed zanieczyszczeniem czy skaleczeniem, a także niszcząc własne dobre imię (āberu), ghalandar w swoim przekonaniu usuwali symboliczną zasłonę odgradzającą ich od Boga (zob. Y. T o u s s u l i s, *Sufism and the Way of Blame: Hidden Sources of a Sacred Psychology*, Quest Books, Wheaton 2012; M.R. S z a f i i K a k a n i, *Ghalandarie dar tārīch*, Enteszārāt-e sochan, Teheran 1386 [2007-2008]).

⁷⁹ S. T a b r i z i, *Diwān-e ghazaljāt*, [b.n.w.], Teheran 1387 [2008-2009], s. 45.

⁸⁰ Por. S.A. D a s t g h e j b S z i r ā z i, *Gānāhān-e kabire*, t. 1, Teheran 1390 [2011-2012], s. 729.

⁸¹ Językiem pierwszych tekstów doktryny szyickiej jest język arabski. Z czasem, szczególnie od chwili, gdy szyizm został ogłoszony religią państwową Iranu Safawidów, wiele tekstów teologicznych, prawniczych i etycznych tłumaczono na język perski, a także spisywano w tym języku. W arabskim oryginale tekstów doktryny, najczęściej tam, gdzie Irańczycy używają perskiego terminu „āberu”, pojawia się arabski termin „irz”, oznaczający między innymi dobre imię, reputację, cześć i honor.

⁸² Por. M. T ā g h i A b d u s, M. M o h a m m a d i E s z t e h a r d i, *Farhang-e sochanān-e rasul*, Mo’asesse-je bustān ketāb, Ghom 1392 [2013-2014], s. 26.

⁸³ Tamże, s. 26.

⁸⁴ *Dar bāre-je Elli*, Iran 2009, reż. A. Farhādi.

zostaje ciało kobiety. Młodzi ludzie czują się w obowiązku poinformować jej narzeczonego o tym, co się stało, czują się jednak bardzo niezręcznie, ponieważ podczas pobytu Elly nad morzem, nie wiedząc o jej sytuacji życiowej, próbowali skojarzyć ją z jednym z rozwiedzionych kolegów. Narzeczonemu przez długi czas nie tylko nie mówią prawdy, ale okłamują go, próbując ukryć pewne aspekty jej pobytu w willi i w ten sposób uratować dobre imię nie tylko zmarłej dziewczyny, ale w konsekwencji także i swoje.

W doktrynie szyickiej āberu drugiego człowieka postrzegane jest jako rodzaj depozytu, daru, którym należy się opiekować (pers. emānat)⁸⁵. Odpowiedzialność za ów dar spoczywa zatem na każdym człowieku i przejawia się, jak wynika z tekstów szyickich, w dbaniu o wizerunek, dobre imię i godność nie tylko swoją, ale także – jeśli nie przede wszystkim – drugiego człowieka.

W kulturze perskiej utrata dobrego wizerunku oznacza zazwyczaj wielkie nieszczęście, ale także sytuację porównywalną do utraty wszystkiego, co człowiek posiada. Przekonanie to od wieków stanowi część kultury Iranu, a jego śladów można szukać w wielu klasycznych opowieściach. Wątek pragnienia zachowania dobrego imienia i reputacji odnajdujemy na przykład w pewnej historii zawartej w fundamentalnym dla kultury irańskiej eposie narodowym *Szāhnāme* [„Księga królewska”] autorstwa Ferdousiego z Tusy.

Jedną z motywacji działania irańskiego bohatera o imieniu Rostam, syna Zāla i Rudābe, było pragnienie zachowanie dobrej sławy. Jak pisze irański iranista Mohammad Eslāmi Naduszon: „Rustam reprezentuje dobre imię. Dla niego wszystko istnieje ze względu na dobre imię. Bez niego życie nie ma sensu”⁸⁶. Ferdousi określa bohatera jako nāmdār, czyli tego, który cieszy się dobrym imieniem. Kiedy Rostam staje do walki z młodszym wojownikiem o imieniu Sohrāb, ulega jego sile, lecz ze strachu przed klęską, która w konsekwencji doprowadziłaby do utraty przez niego dobrej sławy, sugeruje mu, że stare zwyczaje nie pozwalają pokonać przeciwnika przy pierwszym spotkaniu. Posługując się podstępem, odzyskuje przewagę nad Sohrābem, by kolejnego dnia zadać mu śmiertelny cios. Opowieść kończy się tragicznie, kiedy Rostam zdaje sobie sprawę, że Sohrāb był jego synem. Ponownie zaczyna rozpaczać nad swoim dobrym imieniem, które zaleca wymazać spośród imion bohaterów⁸⁷. Obawy Rostama związane z zagrożeniem utraty dobrej sławy wynikały z tego, że – jak pisze perski badacz – āberu porównać można do kielicha życia: gdy spadnie on i się stłucze, życie człowieka dobiegnie końca⁸⁸.

⁸⁵ T ā g h i A b d u s, M o h a m m a d i E s z t e h a r d i, dz. cyt., s. 63.

⁸⁶ M. E s l ā m i N a d u s z o n, *Dastān-e dastānhā*, Teheran 1351 [1972-1973], s. 177.

⁸⁷ Por. F e r d o u s i, *Szāhnāme*, Dāneszgāh-e ferdousi-je maszhad, Maszhad 1390 [2011-2012], s. 149, 131-153.

⁸⁸ Por. M. E s l ā m i N a d u s h o n, *Dastan-e dāstanhā*, Szerkat-e sahami-je enteszār, Teheran 1390 [2011-2012], s. 98.

Zgodnie z obecnymi w literaturze wzorcami, jak również zasadami opisywanymi przez szyickich uczonych, zachowanie āberu może być postrzegane jako równoznaczne z zachowaniem własnej godności⁸⁹. Życie w przestrzeni zewnętrznej opiera się na wizerunku i dobrym imieniu, a jeśli człowiek je utraci, traci jednocześnie możliwość funkcjonowania w świecie. Perskim terminem oddającym taką sytuację jest „āberurizi”. Dosłowny jego sens to „rozlanie wody”, czyli zerwanie zasłony āberu czy też jej opadnięcie, a zatem hańba i kompromitacja, utrata dobrego imienia i wiążących się z nim zaufania, pozycji i szacunku. Podobne znaczenie ma używany przez Irańczyków również w takiej sytuacji termin „sarszekastegi”, dosłownie oznaczający złamanie karku. Niszczenie āberu drugiego człowieka uznawane jest w kulturze perskiej za wielką niesprawiedliwość i grzech. W szyickiej doktrynie ciężar takiego czynu porównany bywa do rozlewu krwi⁹⁰.

ĀBERU JAKO TYP IDEALNY

Należy pamiętać, że powyższy opis dotyczy rozumienia pojęcia āberu jako pewnego wzorca, czy – jak ujmował to Max Weber – „typu idealnego”, którego opisów dostarcza tradycja mistyczna, literatura etyczna, poezja i doktryna szyicka⁹¹. Trzeba mieć przy tym świadomość, że w codziennej rzeczywistości społecznej postrzeganie i przejawy āberu, choć zdają się wyrastać z owych zawartych w kulturze wzorców, mogą przyjmować formy od wzorca odległe, rozmaite mogą być też motywacje stojące za bardzo silnym w kulturze Iranu pragnieniem zachowania dobrego wizerunku.

Widać to wyraźnie w opowiadaniu *Bacze-je mardom* [„Cudze dziecko”]⁹² dwudziestowiecznego irańskiego intelektualisty i pisarza Dżalāla Āl-e Ahmada⁹³. Na

⁸⁹ Zob. S.H. M o u s a v i a n, M.A. S h a b a n i, *How to Talk to Iran*, „New York Times” z 3 I 2013.

⁹⁰ D a s t g h e j b S z i r ā z i, dz. cyt., s. 729.

⁹¹ Zgodnie z Weberowską teorią „typ idealny” skonstruowany jest dzięki uwypukleniu niektórych elementów rzeczywistości, a jego celem jest jej uchwycenie. Cechą charakterystyczną typu idealnego jest jego nierealność, a sam on jest, jak uważał Weber, jedynie miarą przykładaną do rzeczywistości. Typ idealny nie musi zatem istnieć w rzeczywistości jako jej element; raczej mówi on o tym, jaka rzeczywistość ta mogłaby być (por. T. B u r g e r, *Max Weber's Theory of Concept Formation: History, Laws, and Ideal Types*, Duke University Press, Durham 1976, s. 115-119, 159; M. W e b e r, *Objectivity in Social Science and Social Policy*, w: tenże, *Methodology of the Social Sciences*, tłum. E.A. Shils, H.A. Finch, The Free Press of Glencoe, Glenoche, Illinois, 1949, s. 90n.).

⁹² Zob. D. Ā l - e A h m a d, *Bacze-je mardom* w: tenże, *Setār*, Enteszārāt-e ferdous, Teheran 1382, [2003-2004].

⁹³ Dżalāl Āl-e Ahmad (1923-1969) – irański pisarz, intelektualista i komentator zjawisk społeczno-politycznych jest autorem tekstu *Gharbzadegi* [„Zatrucie Zachodem”], piętnującego ślepe

kilku stronach autor przedstawia historię kobiety, która postanawia porzucić własne dziecko, ponieważ jej nowy mąż go nie akceptuje. Kobieta rozważa oddanie dziecka do sierocińca, jednak nie decyduje się na to rozwiązanie, gdyż obawia się, że jej dobre imię (āberu) zostanie zniszczone. Ostatecznie porzuca dziecko na ruchliwym placu, wysyłając je po rodziny do ulicznego sprzedawcy, a sama wsiada do taksówki i odjeżdża. Siedząc w taksówce, wzdycha z ulgą, obawiając się przede wszystkim tego, czy przypadkiem nie została przez kogoś zauważona. Autor pozwala czytelnikowi sądzić, że dla kobiety strach przed ujawnieniem faktu porzucenia własnego dziecka staje się impulsem silniejszym niż żal z tym czynem związany.

Duże znaczenie, jakie Irańczycy przywiązują do zachowywania dobrego wizerunku w oczach innych ludzi, może, jak widać, prowadzić do wynaturzeń i czynów niezgodnych z etyką. Niemniej jednak ludzkie motywacje inspirowane są, być może nawet w sposób nieświadomy, pewnymi wzorcami idealnymi zawartymi i propagowanymi w kulturze.

*

Rozwijana w perskiej myśli filozoficzno-religijnej koncepcja mówiąca o tym, że rzeczywistość ma zawsze dwa wymiary, jawny i ukryty (zāher i bāten), oraz że to właśnie w tym, co wewnętrzne kryje się rdzeń bytu ludzkiego, który należy chronić przed obnażeniem czy skalaniem, odcisnęła swoje piętno na irańskiej obyczajowości. Moralność stanowiąca jej podstawę, przez wieki utrwalana przez doktrynę szyicką, do dziś stoi na straży przekonania, że w życiu publicznym każdy człowiek powinien posługiwać się pewnym rodzajem zasłony. Jej zadaniem jest ochrona delikatnej przestrzeni tego, co wewnętrzne, istoty ludzkiego dostojeństwa, poprzez zachowywanie w ukryciu ludzkich niedoskonałości. Tak jak boska rzeczywistość ma swój jawny i ukryty wymiar, tak też ma go stworzony przez Boga człowiek. Zasłona odgradzająca rzeczywistość wewnętrzną od świata zewnętrznego, nawet jeśli służy ukryciu tego, co mogłoby ów wizerunek naruszyć, nie powinna być postrzegana jako osłona czegoś brzydkiego, jest bowiem wręcz przeciwnie: strzeże ona tego, co cenne, co należy zachować bez skazy. Jak pisała Mary C. Bateson, „w centrum osobowości [człowieka – M.R.] usytuowany jest, przynajmniej w sytuacji idealnej, rdzeń dobroci czy też kryje się w niej potencjalne dobro,

naśladowanie wzorców zachodnich, prowadzące do osłabienia irańskiej tożsamości; mąż wybitnej irańskiej pisarki Simin Dāneszwar.

które pozostaje zasłonięte, aby chronić je przed negatywnymi oddziaływaniami społecznymi”⁹⁴.

Jedną z takich zasłon w kulturze perskiej jest właśnie āberu, jasne i czyste oblicze, rozumiane jako dobre imię i dobry wizerunek człowieka. Sam termin „āberu” już na poziomie języka odnosi się do tego, co zewnętrzne i widoczne, a zgodnie z tekstami kultury Iranu, zarówno literaturą piękną, jak i doktryną religijną, każdy człowiek powinien o tę zewnętrzność dbać, powinien ją budować i umacniać, ponieważ pomaga mu ona funkcjonować w świecie. Utrata dobrego imienia i reputacji, polegająca na zerwaniu zasłony āberu (pers. āberurizi), na pozbawieniu człowieka blasku, oznacza ujawnienie tego, co znajduje się pod płaszczem zewnętrzności, obnażenie tego, co w człowieku intymne (a często także wstydlive czy kompromitujące), zaciemnienie jego oblicza. Jak pisał Ibn Arabi: „Bóg zakazał rzeczy zawstydzających, ale zawstydzające jest tylko to, co zostało otwarcie ujawnione, podczas gdy w rzeczywistości powinno być ukryte. Co się zaś tyczy tego, co jest zachowane wewnątrz, staje się ono zawstydzające tylko dla tych, którzy to ujrzą”⁹⁵. Rolę strażnika owego „blasku”, który świadczy o dobrej kondycji, przyjmuje na siebie w kulturze Iranu āberu, zewnętrzny wizerunek chroniący człowieka w taki sposób, by pozwolić mu zachować należną mu pozycję oraz szacunek, na jaki zasługuje, i aby jego wewnętrzne „ja”, stanowiące łącznik z Bogiem, nie doznało uszczerbku.

⁹⁴ M.C. Bateson, *This Figure of Tinsel: A Study of Themes of Hypocrisy and Pessimism in Iranian Culture*, „Daedalus” 108(1979) nr 3, s. 127.

⁹⁵ Cyt. za: T. Iztu, *Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts*, University of California Press, Berkley–Los Angeles 1984, s. 250. Por. Ibn Arabi, *Fusus al-Hikam*, red. A. Afifi, Dar al-Kutub Al-‘Arabi, Beirut 1946, s. 109n.