

Marcin Rzepka

Na końcu języka. Z orientalistą Andrzejem Pisowiczem rozmawiają Kornelia Mazurczyk i Zbigniew Rokita, Fundacja Sąsiedzi, Białystok 2015, ss. 256

Za Wittgensteinem możemy przyjąć, że „granice języka wyznaczają granice naszego świata”, zaś po lekturze książki *Na końcu języka*, będącej zapisem rozmów przeprowadzonych przez Zbigniewa Rokitę oraz Kornelię Mularczyk z prof. Andrzejem Pisowiczem, dojdziemy niewątpliwie do przekonania, że nic tak nie rozszerza granic naszego poznania, jak właśnie języki. Wyjaśnianie świata odbywa się poprzez język, a jednocześnie on sam domaga się objaśnienia.

Czytając książkę, trudno oprzeć się wrażeniu, że zainteresowania lingwistyczne Profesora są często pretekstem do rozmów o rzeczywistości pozajęzykowej, okazją, by „pociągnąć za język” wybitnego armenistę, iranistę, a przy tym niezrównanego gawędziarza i przenikliwego interlokutora. Rozmowa to forma niespieszna, osobista, refleksyjna, a wielość poruszonych tematów odzwierciedla szerokie zainteresowania Profesora, dowodząc jego ogromnej erudycji, pośrednio zaś świadczy, że w przypadku językoznawców, filologów, orientalistów granica między życiem zawodowym a osobistym jest w zasadzie płynna. Od języka nie ma urlopu, a może urlop jest tylko kolejną okazją do zapoznania się z inną, nieznaną dotąd mową?

Niezwykle interesujące są fragmenty książki, które dotyczą związków między językiem a religią oraz poruszają zagadnienia przekładu Biblii i jej adaptacji. Biblia, będąc fenomenem kulturowym, poprzez wielość tłumaczeń na jeden język ukazuje zmieniające się konteksty społeczne, a nawet polityczne, w jakich tekst biblijny funkcjonuje. Przywołany w książce prze-

kład Ewangelii św. Jana na slang młodzieżowy od chwili publikacji wzbudza znaczne kontrowersje, wywołał również zdecydowaną reakcję Rady Języka Polskiego. Współautorka przekładu Beata Lasota przekonywała, że język tego tekstu jest przerysowany, jest eksperymentem, jest próbą „przekraczania granic” w sposobach mówienia o Bogu, sama zdawała sobie przy tym sprawę z tego, że reprezentanci kultury hip-hopowej (do nich tekst był adresowany) nie zawsze mówią tak jak Jezus z „dobrej czytanki”¹. Czy taka adaptacja nie jest przejawem fenomenu nowej religijności wśród ludzi młodych?

Można się zastanawiać, czy próba wyłączenia Biblii z kontekstu, w jakim tradycyjnie występuje, nie jest przejawem kolejnej „reformacji”. Zmienia się zarówno sposób mówienia o Bogu, jak i środowisko, w jakim tworzy się przesłanie religijne, upowszechnia się je i o nim dyskutuje. Widzimy „reklamę” Boga lub, przeciwnie, ateizmu w przestrzeni publicznej.

W rozmowach o języku trudno uciec od problemów politycznych. Te pojawiają się w książce począwszy od rozważań poświęconych dylematom, jakie mają „narody postimperialne” w nazywaniu swoich dawnych kolonii, poprzez poprawność polityczną, politykę językową po zagadnienia z pogranicza socjolingwistyki i pragmatyki lingwistycznej. Czy Saddam Husajn miał nazwisko? Nie. „Irak nie przeszedł procesu, jaki miał miejsce w na przykład w Turcji czy Persji (późniejszym Iranie), gdzie nazwiska wprowadzono na fali europeizacji po pierwszej wojnie światowej” (s. 76).

Iran na kartach książki pojawia się stosunkowo często, ogniskując uwagę czytelnika na osobistych historiach i decyzjach Profesora, w tym wyborze studiów iranistycznych, spotkaniu z szachem Iranu w 1966 roku, pobycie w Iranie w latach 1971–1973, pracy w polskiej ambasadzie w Teheranie w latach 1994–1995. W tej części książka jest bodaj najbardziej „wielogłosowa” ze względu na to, że prof. Pisowicz przywołuje wypowiedzi swojej niegdysiejszej studentki prof. Anny Krasnowolskiej, kierującej obecnie iranistyką krakowską.

Pytania o Iran z czasów Rezy Pahlawiego pociągają za sobą szereg porównań z republikańską Turcją, a tym samym wywołują konieczność określenia polityki etnicznej, będącej wszak, przynajmniej w części, pochodną polityki językowej. Można odnieść wrażenie, że mniejszościom etnicznym powodziło się w Iranie nieco lepiej niż w Turcji: „Kurdom i Azerom nie wmawiano, że są Persami” (s. 217). Jednocześnie działania władz w Iranie nie były mniej drastyczne niż w Turcji. Wyjątkowe jest może to, że w Iranie

1 *Dobra Czytanka wg św. ziom'a Janka*, Warszawa 2006.

istniały, niejako obok siebie, bardzo różne formy nacjonalizmu, a nacjonalizm reprezentowany przez szacha i jego otoczenie, w istocie mocno szowinistyczny, był konfrontowany z innymi przejawami nacjonalizmu. I tak na przykład intelektualista Ahmad Kasrawi, mówiąc o języku używanym przez irańskich Azerów, przekonywał, że azeri jest starożytnym językiem irańskim („zepsutym” wielowiekowymi kontaktami z językiem tureckim). Inaczej przy tym przedstawiały się problemy demograficzne w Turcji i Iranie w XX wieku. Badacze Youssef Courbage i Emmanuel Todd dowodzą, że demografia w przypadku Iranu nie miała charakteru „etnicznego”, tak jak w Turcji, gdzie dzietność naznaczona była (i jest) etnicznością. W Iranie „transformacja demograficzna lepiej się rozciągnęła na całym terytorium”². Stąd też w najnowszej historii Iranu brak tak silnych, jak w przypadku Turcji konfliktów o charakterze etnicznym.

Iran praktycznie od czasu rewolucji budzi niesłabnące zainteresowanie mediów światowych. Niezwykle cenne poznawczo są uwagi prof. Pisowicza dotyczące sytuacji sprzed rewolucji oraz irańskiej porewolucyjnej rzeczywistości. Jednak doświadczenia i osobiste kontakty z Irańczykami mogą wpływać na pewne niekonsekwencje pojawiające się w książce oraz sprzeczności w ocenie sytuacji w Iranie. Poniekąd z sytuacją taką mamy do czynienia na stronach 213 i 215, gdzie mowa o stosunku Irańczyków do przedmuzułmańskiej historii Iranu, pozytywnie lub negatywnie waloryzowanej. Rewolucja irańska – przynajmniej w pierwszej fazie – to wielość głosów. Warto tu przywołać pracę Charlesa Kurzmana *The Unthinkable Revolution in Iran*³, który proponuje „kontr-wyjaśniające” podejście do badań rewolucji dokonywane w ujęciu „post-faktycznym”, to znaczy wyjaśniania wydarzeń już po ich założeniu. Kurzman skupia się na „doświadczeniu życiowym uczestników rewolucji”, ukazując, że sami nie wiedzieli, jakie owoce ona przyniesie. Zrywa tym samym z dominującym – zwłaszcza w Iranie – postrzeganiem rewolucji jako powszechnego sprzeciwu i masowego poparcia dla rewolucyjnych idei Chomeiniego. Autor próbuje przy tym pokazać bardzo różne postawy Irańczyków i w części przynajmniej wyjaśnić „dychotomię” irańskiej duszy. Obecnie również widać przeciwstawne postawy Irańczyków dotyczące przeszłości, przejawiające się na przykład w manifestowaniu przywiązania do zoroastryzmu przy niemal całkowitym braku wiedzy o nim. Rewolucja dokonała przewartościowań w każdej dziedzinie życia. Wydaje się również,

2 Y. Courbage, E. Todd, *Spotkanie cywilizacji*, przekład Sz. Całek, Kraków 2009, s. 91.

3 Ch. Kurzman, *The Unthinkable Revolution in Iran*, Cambridge (Mass.) – London 2004.

że pomimo stwierdzenia, że „faceci chodzili ubrani jak za szacha” (s. 219) zmiany dotknęły również garderobę męską – przede wszystkim uderza, od czasu rewolucji, brak noszonych niegdyś przez Irańczyków krawatów.

Niewątpliwie jednak „Irańczycy są narodem wieloetnicznym” (s. 217), a kwestie świadomości narodowej zajmują u nich ważne miejsce. Niezwykle ciekawe wydają się te fragmenty książki, które dotyczą zagadnień związanych z tożsamością. Niechęć do Arabów motywowana bywa nacjonalizmem, którego nie usunęła rewolucja, pomimo haseł dotyczących internacjonalizmu muzułmańskiego. Zwraca na to uwagę prof. Krasnowolska przywoływana w rozmowach. Odrębnym, ale nie mniej fascynującym zagadnieniem badawczym jest mnogość kontekstów, w jakich kształtuje się i bywa manifestowana irańska tożsamość. Wydaje się, że gwałtowana urbanizacja i scholaryzacja przyczyniają się do tworzenia nowych tożsamości, a to wywołuje konieczność dookreślenia, kim jest typowy Irańczyk (czy raczej: kim był zwykły Irańczyk w okresie reform okresu Pahlawich, kim był w czasie rewolucji) – o którego pytają Zbigniew Rokita i Kornelia Mularczyk. Może faktycznie w przypadku Iranu możemy mówić o specyficznej i właściwej dla tego kraju nowoczesności?

Ostatnia część książki poświęcona została Kurdom. Przynosi ona szereg uwag dotyczących języków kurdyjskich oraz podejmowanych przez Kurdów prób uzyskania niepodległości. Warto jednak w odniesieniu do przywołanych wydarzeń z roku z 1921 – powstanie Królestwa Kurdystanu – przywołać również opinie badaczy kurdyjskich, którzy nie tyle obarczają Brytyjczyków winą za fiasko dążeń niepodległościowych, ile wskazują na niemożność stworzenia wspólnej państwowości ze względu na podziały w obrębie społeczności kurdyjskiej⁴.

Wątki historyczne nie dominują bynajmniej w rozmowach, są często tłem dla szerszych rozważań o języku, to jednak, co sprawia, że są one tak atrakcyjne, to próba interioryzowania wydarzeń, wprowadzanie powszechnej historii w prywatną i osobistą historię Profesora, gęstą od języków.

Książka pobudza do dyskusji. Prowokuje. Skłania do kolejnych pytań. Fascynuje. A przy tym – na najbardziej ogólnym poziomie – może być doskonałym materiałem do badań nad historią studiów orientalistycznych w Polsce, przyczynkiem do refleksji nad politycznymi, społecznymi i kulturowymi uwarunkowaniami tworzenia wiedzy i roli języka w wyznaczaniu jej granic,

4 K. Nezan, *The Kurds under the Ottoman Empire*, w: *A People without a Country: The Kurds and Kurdistan*, ed. Gerard Chaliand, tłum. na j. angielski M. Pallis, New York 1993, s. 11–37.

oraz przemianami świadomości i mentalności jednostek w systemach totalitarnych. Należy ją zatem uznać za wyjątkowy materiał dla wszystkich zajmujących się historią wiedzy, zwłaszcza w odniesieniu do Wschodu.