

Redakcja Nina Pawlak

Języki **Azji i Afryki** w komunikacji międzykulturowej



Języki Azji i Afryki

w komunikacji międzykulturowej

Redakcja Nina Pawlak

Języki Azji i Afryki **w komunikacji międzykulturowej**



Recenzenci
Jadwiga Linde-Usiekniewicz
Marek Dziekan

Projekt okładki i strony tytułowej
Julia Burek

Redaktor prowadzący
Ewa Wyszyńska

Redaktor
Monika Kostaszuk-Romanowska

Redaktor techniczny
Zofia Kosińska

Korektor
Bożena Gorlewska

Skład i łamanie
Dariusz Górski

Publikacja dofinansowana ze środków
Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego na badania własne
oraz ze środków pozyskanych z Wydziału Orientalistycznego

© Copyright by Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego 2008

ISBN 978-83-235-0533-4
ISBN 978-83-235-1468-8 PDF

Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego
00-497 Warszawa, ul. Nowy Świat 4
<http://www.wuw.pl>; e-mail: wuw@uw.edu.pl
Dział Handlowy; tel. (0 48 22) 55 31 333
e-mail: dz.handlowy@uw.edu.pl
Księgarnia internetowa: <http://www.wuw.pl/księgarnia>

Wydanie I

Spis treści

Wstęp	7
-----------------	---

Czym jest język w kulturach Azji i Afryki

<i>Monika Nowakowska</i> , Język w kulturach Indii: od ubóstwienia do filozofowania, od cywilizowania do uniezależniania	17
<i>Katarzyna Pachniak</i> , Boże słowo, mowa i język w klasycznej teologii muzułmańskiej	29
<i>Nina Pawlak</i> , Rola słowa i odpowiedzialności za słowo w kulturach Afryki	43

Kultury manuskryptów

<i>Marek Mejor</i> , Rola przekazu rękopiśmiennego w tradycji indyjskiej	61
<i>Ewa Siwierska</i> , Afrykańskie tradycje rękopiśmienne w alfabecie arabskim	75

Komunikacyjne aspekty pism orientalnych

<i>Janusz Danecki</i> , Znaczenie i funkcja komunikacyjna pisma arabskiego	93
<i>Ewa Zajdler</i> , Pismo chińskie i klucze semantyczne jako nośnik znaczenia leksykalnego	113
<i>Ewa Wolk</i> , Sylabiczne pismo języków semickich Etiopii	125

Style i konteksty komunikacyjne

<i>Danuta Stasik</i> , Dialekty, odmiany, style języka hindi w kontekście wielojęzyczności	145
<i>Romuald Huszcza</i> , Kontekst i fatyczność w japońskim modelu komunikacji językowej	158
<i>Edyta Kopp</i> , Cechy urzędowego stylu egipskich listów w okresie Nowego Państwa	177

Kulturowy status imion osobowych

<i>Małgorzata Sandowicz, Antroponimia akadyjska</i>	193
<i>Danuta Chmielowska, Tureckie imiona osobowe</i>	204
<i>Małgorzata Religa, Jak zwracają się do siebie Chińczycy?</i>	214

Kody alternatywne

<i>Zofia Podobińska, TAARAB, czyli ‘ta piosenka jest śpiewana specjalnie dla ciebie’.</i>	229
<i>Izabela Will i Mustapha Ahmad, Symbolika gestów w kulturze Hausa.</i>	243

■ Wstęp

W globalnym świecie bez granic zainteresowanie kulturami pozaeuropejskimi wynika w znacznej mierze z potrzeby usprawnienia komunikacji. Coraz bardziej oczywiste staje się też przekonanie, że lepiej się porozumieć znaczy przede wszystkim rozumieć i być rozumianym. Obok znajomości technik i strategii słownych pozwalających zachować się stosownie do sytuacji, ważne staje się zrozumienie bagażu doświadczeń, jakie niesie ze sobą komunikacja osób pochodzących z różnych kręgów kulturowych. Świadomość różnic i znajomość ich uwarunkowań pozwala śledzić myślenie, jakie leży u podstaw komunikatów, a tym samym właściwie odczytać ich sens.

Komunikacja językowa wiąże się z przekazem informacji i procesem oddziaływania na jej odbiorców. Obecność różnych kultur w społecznym porozumiewaniu się sprawia, że w przekazie informacji ważne są nie tylko potrzeby, ale także wartości. Obok doświadczeń historycznych czy przekonań religijnych, w tym procesie odgrywa ważną rolę także kulturowy stosunek do mowy i posługiwania się językiem.

Jednym z czynników, który ma wpływ na komunikację w globalnym świecie, jest dystans kultur oralnych i piśmiennych. Podział zasadniczo przebiega według zróżnicowania podstaw, na jakich opierają się kultury, i stopnia, w jakim pismo wywarło wpływ na postrzeganie świata. To zróżnicowanie powoduje odmienność percepcji w komunikacji językowej, a także odmienność traktowania samego języka jako narzędzia komunikacji.

Publikacja kładzie nacisk na odrębne założenia kulturowe leżące u podstaw procesu komunikacji, które mają wpływ na sposób porozumiewania się. Książka jest przedsięwzięciem zespołowym i obejmuje zagadnienia z różnych dziedzin i okresów historycznych. Podjęte tematy służą wyeksponowaniu priorytetów kultur orientalnych i afrykańskich w posługiwaniu się językiem, których przejawy odnajdujemy zarówno w normach komunikacji ustnej, jak i stosunku do własnych tradycji piśmienniczych. Charakterystyczne reguły dotyczące komu-

nikacji ujawnia często już sama struktura języka, są one utrwalone w gramatyce, frazeologii, leksyce. Książka nie jest jednak prezentacją języków i zasad ich używania we współczesnym świecie. Poznając kulturę jako kontekst i determinantę komunikowania, sięgamy do źródeł kształtujących pewne postawy, wartości, charakter relacji międzyludzkich. W kulturze Orientu refleksja nad językiem ma swoje korzenie w starożytności, stąd w tomie znalazły się teksty odwołujące się do analizy (i sposobu zapisu) języków, które dzisiaj wyszły z użycia, takich jak egipskiego, akadyjskiego, sanskrytu.

Tematy omawiane w książce skupiają się na kulturowych kontekstach i czynnikach, które determinują proces komunikacji. Teksty, które rozpoczynają prezentację, próbują odpowiedzieć na pytanie: **czym jest język w kulturach Azji i Afryki?**

Monika Nowakowska podejmuje refleksję na temat kulturowego statusu języków indyjskich z pozycji filozoficznej. Dostrzega dwa podstawowe aspekty mowy, które znalazły odbicie w kulturowym obliczu Indii. Z jednej strony przywiązanie do słów i ich znaczeń, które miało wpływ na stworzenia całego rytuału przekazu opatrzonego znakiem świętości, a z drugiej strony nowatorstwo i inspiracja zewnętrzna, będące podstawą kreatywnego użycia języka. I choć ten dychotomiczny podział jest podstawą rozwoju wszystkich języków, bogactwo myśli indyjskiej (zwłaszcza myśli buddyjskiej) pozostawiło ślady w komunikacyjnym profilu języka. Cechujące go rozważania nad naturą słowa mają dalej idące odniesienia. Jak pisze Autorka, „tak jak w kulturze Zachodu u podstaw myślenia naukowego leży matematyka, stanowiąc jednocześnie idealny wzór abstrakcji, elegancji i klarowności myślenia, tak w kulturach bramińskich Indii wzorem jest gramatyka i etymologia, refleksja nad językiem, jego analiza”.

Katarzyna Pachniak odwołuje się do arabskiej tradycji interpretowania języka w kontekście jego relacji do słowa Bożego. Dla Arabów, jak i dla wszystkich muzułmanów, język arabski ma bowiem szczególnie status jako ten, w którym objawiono Koran, świętą księgę islamu. Autorka przedstawia idee średniowiecznych uczonych muzułmańskich dotyczące języka, które stworzyły szkoły z poglądami na gramatykę, słownictwo i społeczną funkcję języka. Przytacza także argumenty filozofów muzułmańskich, które utrwaliły postrzeganie języka jako wytworu wtórnego, powstałego po to, by przekazać ludziom słowo Boże.

Nina Pawlak kładzie nacisk na „dialogowy” charakter komunikacji w językach afrykańskich, wzmocniony wykorzystaniem siły słowa dźwiękowego i technik ułatwiających jego zapamiętanie, zaznaczający w normie językowej kulturowe cechy komunikacji w społeczeństwach zhierarchizowanych. Na przykładzie języka hausa pokazany jest kanon estetyczny języka, narzucający styl komuni-

kacji językowej. Prezentacja uwzględnia także normę etyczną mowy, w której punktem odniesienia jest prawdomówność. Wysoka ranga słowa mówionego w kulturach Afryki ma swoje odzwierciedlenie w tradycji gier towarzyskich opartych na umiejętności posługiwania się językiem oraz praktyk magicznych z wykorzystaniem słów.

Kultury manuskryptów zilustrowane są dwoma tekstami, które pokazują indyjskie i afrykańskie tradycje rękopiśmienne. Bogate zbiory rękopisów, wywołujące zainteresowanie współczesnych badaczy, są nie tylko świadectwem techniki przekazu w ramach tworzenia się pisma, ale także swoistym rytuałem głęboko zakorzenionym w tradycji kulturowej. Marek Mejor zwraca uwagę na kult książki w buddyzmie, u podstaw którego leży przekonanie, że przepisanie tekstu (własnoręcznie lub na zamówienie u mnicha-skryby) przynosi ogromną zasługę religijną. Ponieważ w rękopisach zgromadzona jest mądrość (a nawet „doskonałość mądrości”), są one źródłem wartości nieprzemijających.

Przedstawiając afrykańskie tradycje rękopiśmienne, Ewa Siwierska mówi o roli języka arabskiego i pisma arabskiego w Afryce. Zwraca uwagę nie tylko na graficzne, ale także na kulturowe aspekty rozpowszechnienia odmian alfabetu arabskiego do zapisu afrykańskich języków rodzimych. W Afryce Subsaharyjskiej, gdzie tzw. pismo *adżami* przyczyniło się do rozwoju tradycji rękopiśmiennej, alfabet arabski przetrwał nawet tam, gdzie zmieniła się norma zapisu języka. Posługiwanie się pismem arabskim stało się świadectwem identyfikacji ze światem islamu i szeroko pojmowaną kulturą muzułmańską, natomiast sama tradycja rękopiśmienna stała się częścią dorobku rodzimego, oryginalnego w swej formie, stylistyce, sposobie kopiowania i odbiorze treści.

Ponieważ tekst mówiony i tekst pisany ma w kulturach Azji i Afryki odmienną rangę, już samo pismo jest nośnikiem wartości, odczytywanych jako symbole kulturowe. Pisma służą bowiem nie tylko do zapisu mowy, ale też do notowania wartości kulturowych. Poza kręgiem europejskim funkcjonują różne formy pisma, oparte zarówno na rejestrowaniu wyrazów, sylab, jak i głosek, z licznymi wariantami i modyfikacjami wynikającymi z łączenia systemów. Nie są to tylko odmienne alfabety, ale także odmienne systemy kodowania informacji. To rodzi wiele konsekwencji związanych z przenoszeniem mowy na tekst pisany i dekodowaniem tekstu pisanego. **Komunikacyjne aspekty pism orientalnych** są tematem trzech kolejnych opracowań tomu.

Janusz Danecki szczegółowo omawia istotę pisma sylabicznego z notowaniem tylko spółgłosek rozpoczynających sylaby. Ta forma znajduje przejrzystą reprezentację w zapisie języka arabskiego. Obok funkcji rejestrowania mowy, tekst prezentuje liczne przykłady stosowania pisma w funkcji artystycznej. Oso-

bliwości komunikacyjne pisma arabskiego odnotowywane są w obu płaszczyznach. Tak jak w mowie ważne są style komunikacyjne, tak tu w piśmie funkcjonują odrębnie style, w których funkcja zdobnicza jest dostosowana do charakteru arabskiego jako języka świętego. Samo pismo natomiast wyróżnia się tym, że nie oddaje języka mówionego, tylko notuje odmianę inną niż ta, która jest używana.

Ewa Zajdler przedstawia zasady funkcjonowania pisma opartego na znakach semantycznych, co jest zasadniczo odmienne od systemów opartych na notowaniu dźwięków. Pismo chińskie rejestruje więc jednolicie to, co może być wymawiane różnie i na tym polega jego siła komunikacyjna, która łączy użytkowników różnych języków i dialektów chińskich. Ta systemowa odmienność stawia także nowe wyzwania w dydaktyce, gdzie kojarzenie dźwięku z zapisem przebiega wedle innych zasad niż w językach z zapisem fonetycznym.

Ewa Wołk demonstruje zasady funkcjonowania pisma sylabicznego, kładąc nacisk na kulturotwórczą rolę tego systemu zapisu, zwanego powszechnie sylabariuszem etiopskim. Niezmiennosc i unikatowy charakter tego pisma są nierozłącznie związane z państwowością etiopskiego cesarstwa i religią chrześcijańską, która wyodrębniła kulturę etiopską spośród innych kultur afrykańskich.

Kolejne opracowania dotyczą samych języków i koncentrują się na **stylach i kontekstach komunikacyjnych**. Tekst Danuty Stasik odnoszący się do języka hindi nawiązuje do dwu- i wielojęzyczności – zjawiska powszechnego na wielu obszarach Azji i Afryki. Sytuacja socjolingwistyczna tego języka z jednej strony jest więc normą, z drugiej można ją uznać za wyjątkową ze względu na repertuar odmian jednego języka i języków uczestniczących w komunikacji. System odmian języka hindi funkcjonuje w pewnym porządku hierarchicznym, zrozumiałym dla użytkowników. Odmiany regionalne i style funkcjonalne są przywoływane na okoliczność kontekstu komunikacyjnego, uwzględniającego tematykę dyskursu, status rozmówców i miejsce prowadzenia rozmowy.

Kontekstowość zaznaczaną w strukturze języka japońskiego analizuje Romuald Huszcza. Zamieszczone przykłady zdań i większych fragmentów wypowiedzi pokazują, jak kontekst zewnętrzny wpływa na sytuowanie składników treściowych w strukturze tematyczno-rematycznej zdania i wyznacza jego reguły gramatyczne. Spójność wypowiedzi zapewnia tu jednak nie tylko uporządkowanie tematyczno-rematyczne, pozwalające skupić uwagę adresata na wybranym fragmencie wypowiedzi, ale także zaznaczanie pragmatycznych ról nadawcy oraz adresata jako fatycznie powiązanych ze sobą uczestników komunikacji językowej.

Sięgając do języka staroegipskiego, Edyta Kopp pokazuje, że także w tekstach powstałych w odległych epokach historycznych można mówić o stylistyce wynikającej z charakteru dyskursu. W języku zapisywanym znakami hieroglificznymi podstawą stylu są stałe elementy określonych tekstów, które charakteryzują poszczególne gatunki. W egipskiej korespondencji urzędowej wyróżnia się zbiór epistolograficznych formuł, używanych stosownie do hierarchii urzędniczych stanowisk. Na uwagę zasługuje też specjalny zaimek bezosobowy, pozwalający mówić o faraonie bez przywoływania jego imienia.

Cennym przewodnikiem po kulturze są imiona osobowe. **Kulturowy status imion** analizują trzy kolejne opracowania tomu. Małgorzata Sandowicz sięga do antroponimii akadyjskiej, pokazując uniwersalność i kulturowe odniesienia w sposobach nadawania imion, które w tym przypadku są znakiem czasów, a o których inne źródła mówią niewiele. Bogactwo form i skojarzeń prowadzących do nadania imienia jest tu przeglądem 'systemów' wykształcania się imion w języku.

Danuta Chmielowska szczegółowo omawia tureckie tradycje nadawania imion i zakres ich funkcjonowania we współczesnym państwie tureckim. Stwierdza, że bogactwo źródeł, z jakich czerpie się inspiracje, pozwala na wybór imienia zgodnie z wolą i gustami rodziców dziecka, zauważa jednak, że imię jest swoistą etykietą, która odzwierciedla także preferencje kulturowe, wśród nich poglądy religijne, przywiązanie do tradycji lub też podążanie za nowoczesnością.

W kontekście form adresatywnych Małgorzata Religa rozważa niuanse chińskiej etykiety językowej, której rodzima nazwa *li* oznacza także obrzęd, ceremonię, ład społeczny, ogłódę towarzyską, dobre prowadzenie się, uprzejmość, moralność, a więc wszystko to, co składa się na umiejętność współżycia i porozumiewania się ludzi ze sobą. Autorka kładzie nacisk na fakt, że reguły grzecznego zachowania, przejawiające się między innymi w sposobie zwracania się do siebie rozmówców, stanowią normę płynną i zależą od aktualnej sytuacji komunikacyjnej, a przy tym podlegają zmianom pod wpływem kontaktów z innymi kulturami. Te skomplikowane zasady są jednak zawsze jasne i czytelne dla rodzimych użytkowników. Dla cudzoziemców uczących się języka chińskiego cenna może być uwaga, że w razie wątpliwości grzeczne pozostaje pytanie: jak się do pana/pani zwracać?

Odrębny rozdział poświęcono porozumiewaniu się za pomocą **kodów alternatywnych** względem bezpośredniej komunikacji językowej. Zofia Podobińska opisuje charakterystyczny styl poetycko-muzycznych prezentacji w języku suahili, zwany *taarabi*, w których następujące po sobie krótkie utwory rymo-

wane z podkładem muzycznym tworzą swoistą strategię komunikacyjną. Jest to styl prezentacji, zdominowany przez kobiety, który pozwala manifestować poglądy niemieszczące się w tradycyjnym wizerunku kobiecej aktywności. Chociaż przedstawienia mają charakter rozrywkowy, przekazują jednocześnie treści wymagające reakcji publiczności lub osób, do których są adresowane. Wiedza o lokalnych wydarzeniach jest tu warunkiem zrozumienia treści, a poprzez scenę widowiska rozstrzygane są ważne społeczne konflikty. Jednocześnie ten styl przekazu przywraca cechy komunikacji oralnej, w której doraźne znaczenie, odwołujące się do okoliczności prezentacji, staje się główną atrakcją przyciągającą publiczność.

Izabela Will i Mustapha Ahmad interpretują gesty wykonywane przez użytkowników języka hausa w kategoriach komunikatów. Opis zawiera szczegółowe objaśnienia terminów, które są nazwami poszczególnych gestów i konteksty, w jakich są używane. Niektóre gesty funkcjonują w kulturze Hausa jako niezależne przekazy niewerbalne, inne towarzyszą określonym przekazom werbalnym i są częścią etykiety akceptowanej w zachowaniach międzyludzkich. Na ich kulturowy charakter wskazują także niektóre ograniczenia w użyciu komunikatów słownych, które są zastępowane gestami.

Współczesna komunikacja jest połączeniem odmienności wynikających z różnic geograficznych i obecności w niej różnych epok rozwoju cywilizacyjnego. Stwarza to osobliwą mieszaninę stylów i reguł użycia samego języka. Niniejsza zbiorowa publikacja próbuje wskazać niektóre kulturowo zdeterminowane wartości komunikacji językowej, mające wpływ na zachowania językowe. Książka pokazuje, że kultury pozaeuropejskie nie są cywilizacjami bez pisma, a są w nich i takie, w których tradycja jest dłuższa niż europejska. Osobliwością procesu globalnej komunikacji jest natomiast to, że włączają się do niego kultury w niewielkim stopniu przekształcone znajomością pisma, wśród nich kultury afrykańskie.

Jeśli można mówić o swoistym profilu komunikacyjnym języków orientalnych i afrykańskich, to tworzy go przede wszystkim wysoka kontekstowość i postrzeganie trójwymiarowe: wszystko (ludzie, działania, przedmioty) jest ze sobą powiązane, ale też każda osoba, czynność, przedmiot ma swój specyficzny kontekst i swoje właściwe miejsce. Języki, które taki sposób postrzegania świata utrwały w systemie językowym, różnią się istotnie od tych, które tej kontekstowości nie zaznaczają. Na tym tle możliwe są istotne nieporozumienia w komunikacji interkulturowej.

Książka ma charakter podręcznikowy i jest owocem doświadczeń dydaktycznych zdobytych podczas wykładów „Język i komunikacja międzykulturowa”

prowadzonych w Studium Stosunków Międzykulturowych Instytutu Orientalistycznego w latach 2004-2007 w Uniwersytecie Warszawskim. Były one wielkim wyzwaniem dla kadry orientalistów skupionych dotychczas na poznawaniu kultur pozaeuropejskich i ich niekontrastownym opisie. Odnajdywanie tych obszarów dziedzictwa kulturowego Orientu i Afryki, które w globalnym świecie były najbardziej wystawione na bezpośrednią konfrontację z innymi cywilizacjami, w tym zwłaszcza z cywilizacją europejską, nie było łatwe i następowało stopniowo. Pomogła w tym dociekliwość samych studentów i ich otwartość na podejmowanie dialogu z innymi kulturami.

Zagadnienia omawiane w tomie nie wyczerpują tematyki zachowań językowych i komunikacji międzykulturowej obejmującej kultury Azji i Afryki. Można jednak mieć nadzieję, że tematyka tomu stanie się inspiracją do podjęcia dalszych badań, które pomogą ludziom pochodzącym z różnych kultur lepiej się rozumieć i lepiej porozumiewać.

Warszawa, maj 2008

Nina Pawlak

Czym jest język w kulturach Azji i Afryki



Język w kulturach Indii: od ubóstwienia do filozofowania, od cywilizowania do uniezależniania

Wstęp

Spoglądając ogólnie na języki indyjskie (zwłaszcza indoaryjskie) i ich status kulturowy w wymiarze historycznym i geograficznym, należy uznać za uprawnione wyróżnienie dwóch aspektów języka jako takiego¹.

Z jednej strony pewna forma mowy (np. sanskryckie ogólne *vāc*, czyli ‘mowa’, lub konkretniej *śabda*, czyli ‘słowo; autorytatywne Słowo’) może stanowić dla określonej grupy – jako kryterium jej tożsamości – absolutyzowane źródło wiedzy o prawdziwej rzeczywistości oraz sferze powinności religijnych. Grupa tak zdefiniowana będzie bronić autorytetu takiego medium w tym zakresie – jak i samego istnienia ponadświatowej dziedziny, do której dostęp daje wybrany język – dla obrony i zachowania własnej tożsamości. Ci, którzy będą próbować jego autorytet podważać czy nawet obalać, a zatem traktować na przykład filozofowanie jako krytykę języka właśnie, lokowani będą automatycznie poza sferą wybranej i uświęconej wspólną sakralną mową społeczności – będą ignorowani, a nawet zwalczani jako „obcy”.

Z drugiej strony mamy język jako czynnik cywilizujący i kulturotwórczy (np. sanskryt, tamilski), budujący społeczeństwo wedle określonego planu, artykułowanego w świętym języku. Reakcją na to są formy wyłamywania się z tej opresji – zjawiska występujące od czasów najdawniejszych po współczesność – czyli rozwijanie się języków potocznych, ludowych (zwanych w sanskrycie początkowo *mānuṣaṃ vākyam*, czyli „ludzką wypowiedzią” – por. Cardona 1997: 557, później zwykle *bhāṣā*, czyli ‘język; środek komunikacji’), obieranie tego, a nie innego dialektu czy języka w komunikacji ustnej czy literackiej itd.

¹ Terminu „język” używam tutaj w najszerszym znaczeniu, mając na myśli każdy system wypowiedzi służący do komunikacji, przy czym – w duchu indyjskim – zakres komunikacji nie musi ograniczać się do społeczności ludzkiej.

Przyjrzymy się tutaj bliżej obu tym aspektom na konkretnych przykładach, koncentrując się na językach indoaryjskich, odwołujących się w Indiach do tradycji świętych zbiorów hymnów – Wed, podwalin (nawet jeśli często tylko nominalnych) złożonego zjawiska, jakim jest współczesny hinduizm, oraz fundamentalnej składowej kultury indyjskiej w ogóle.

Język w aspekcie poznawczym i religijnym – od ubóstwienia do filozofowania

1. Najstarszym świadectwem literackim kultury indoaryjskiej, które znamy i do pierwotności którego ona sama się odwołuje, są zbiory hymnów wedyjskich, pochodzące z okresu od ok. XV-XII do III-II w. p.n.e. (zob. np. Koc 2002: 19). Będąc głównie pieśniami sławiącymi bogów i o bogach opowiadającymi, przynoszą one również odniesienia do mowy (*vāc*), ubóstwianej, ale i animizowanej – porównywanej, zgodnie z wszechobecną wedyjską metaforą pasterską, do krowy czy też bawolicy (Koc 2002: 21-22; 44). To mowa wylewa stwórcze wody świata, ożywiając go i użyźniając (Koc 2002: 22-23). Mowa jest podstawą wszystkich bogów, podtrzymuje ich, z nimi się porusza (zob. na przykład poświęcony mowie – *vāc* – hymn rygwedyjski *Ṛgveda* 10.125; por. Koc 2003: 101-102). Mowa konstruuje znaną nam i poznawalną, bo możliwą do nazwania, sferę doświadczenia. Jest źródłem istnienia wszelkich form bytu. Nadawanie imienia jest nadawaniem bytu (Padoux 1990: 7).

Hymny wedyjskie objawiają się już w pierwszej, światotwórczej ofierze (por. *Ṛgveda* 10.90; por. Koc 2003: 117). Mowa w postaci formuły ofiarnej przynosi upragniony owoc ofiary. Nośnikiem ofiary, łącznikiem z bogami, jest ogień (*agni*). Święte płomienie unosi ofiarę do bogów, trafiając z nią do celu (*artha*; termin, który zaczął później oznaczać również ‘obiekt, przedmiot’, ale i ‘znaczenie’ słowa itd.; zob. np. Jurewicz 2007), czyli nadając ofierze sens.

Sygnalizowaną już w hymnach wedyjskich koncepcję magicznej nici wiążącej słowo z jego znaczeniem rozwijają teksty późniejsze, brahmany, aranżaki i upaniszady (zob. np. Mylius 2003: 56-73). Mowa utożsamiona zostaje z brahmanem (*bráhmaṇ*), czyli potężnym słowem sakralnym, kwintesencją wedyjskiego rytuału, wyrażającym wieczną zasadę wszechświata. W tym sensie brahman pełni funkcję i rytualną, i kosmogoniczną. Ten, kto ma do brahmana dostęp, uzyskuje nad nim władzę, a więc możliwość panowania za jego pośrednictwem nad wszechświatem. Subtelna nić łącząca potężne słowo ze znaczeniem niekoniecznie można jednak, czy też nawet nie należy, wyrażać wprost. Słowo, w swej sile poetyckiej, metaforycznej, pozwala uchwycić to, co wydaje się na pozór

słowami nieuchwytnie. Owa magiczna harmonia interpretowana była na kilku poziomach (zob. Schayer 1988). Z jednej strony to prosta ludowa magia zakładająca, że w świecie istnieje nieskończona liczba magicznych ekwiwalencji i żeby nad czymś zapanować, wystarczy opanować stosowny odpowiednik, wykonać jakieś działanie magiczne. Na wyższych poziomach natomiast magiczne ekwiwalencje zakładają pewną spójną strukturę wszechświata i potrójny paralelizm porządku liturgicznego, kosmicznego i fizjologicznego (Schayer 1988: 14). Wiedza o głębokich, skrytych powiązaniach między człowiekiem, światem a rytuałem oraz między zjawiskami czy stanami pozwalała ostatecznie wpływać na losy własne i kosmosu.

Narzędziem takiego porządkowania świata był rytuał wedyjski. „Ofiara jest nie tylko odzwierciedleniem kosmicznego i fizjologicznego porządku, ale jednocześnie [...] pierwowzorem mikrokosmosu i makrokosmosu” (Schayer 1988: 15). To ofiara reguluje harmonię wszechświata. A ważnym elementem rytuału jest recytacja hymnów i formuł wedyjskich. Odpowiedzialnymi za tę podtrzymującą świat działalność byli kapłani, bramini, stanowiący symboliczną głowę i usta pierwotnego Praczlówieka (*Ṛgveda* 10.90; zob. np. Koc 2003: 117). Oni byli strażnikami i depozytariuszami świętej mowy oraz Słowa, mocującego realizującego rytuał człowieka w wykraczającej poza sferę jego doświadczenia niedoczesności. Przekaz tekstów obdarzających tak potężną mocą opierał się na tradycji oralnej i był elitarny (pismo, znane dosyć wcześniej, stosowano raczej jedynie do działań codziennych, handlowych itp.; por. Mylius 2004: 23). Ta sekretność, interpretowanie Słowa i generalnie języka jako szyfru, a jednocześnie też klucza do sfer wymykających się ludzkiemu doświadczeniu, jest trwałym aspektem wielu tradycji indyjskich, na przykład tantrycznych (por. Padoux 1990; Dębicka 2005/2006).

W procesie absolutyzacji wedyjskiego przekazu, brahmana, stał się on najwyższą formą istnienia, z którego wszystko powstaje i do którego wszystko powraca. Takie oddalenie się najwyższego sensu jeszcze bardziej zawężyło ścieżkę dochodzenia do niego, słowa okazywały się wskazywać ten sens nie wprost, ale przez zaprzeczenie i wykluczenie wszystkiego innego. Ta intuicja miała być potem w tradycji indyjskiej rozwijana na różne sposoby – od mistycznych ekwiwalencji czy hierarchizacji uobecniania się absolutu w świecie ludzkim po odejście od uświęcania języka w ogóle, podważenie go i całkowite odrzucenie, a także zanurzanie się w niewerbalnej kontemplacji. Uważany za jeden z najstarszych tekstów upaniszadowych, *Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad* (ok. VII-VI w. p.n.e.; zob. Olivelle 1996: XXXVI), w kontekście rozważań nad imperatywem mówienia prawdy podaje następujący łańcuch zależności: ogień rytualny (*agni*),

personifikowany i ubóstwiany posłaniec ofiary do bogów „ma oparcie” w słowie właśnie, to z kolei zasadza się „w sercu” (*Brhadāraṇyaka-upaniṣad* 3.9.23-24; por. Olivelle 1996: 50-51; Kudelska 1999: 121). Komunikacja z bogami za pośrednictwem ofiary odbywać się ma zatem nie tylko w aspekcie fizycznym, zewnętrznym, ale też w formie uwewnętrznionej w człowieku ofiary. Wiązało się to z nasilającym się podkreśleniem wyższości ducha-duszy czy świadomości-umysłu nad mową, która jest tylko tego pierwszego niedoskonałym narzędziem. Milczenie, a raczej modlitwa w myślach (*mānasa*), okazuje się najwyższą formą komunikacji z absolutem (por. *Manusmṛti* 2.85, w: Olivelle 2005: 418; por. Dębicka 2005/2006: 42-43).

2. Skoro jedynym łącznikiem z niedoczesnością, środkiem komunikacji ze sferą sacrum oraz źródłem normy moralnej było obdarzone mocą Słowo, człowiekowi pozostawało jedynie wypowiadać je i ujęty Słowem komunikat realizować. Sens świętego Słowa, ujawniany przygotowanej do tego grupie w świętym języku, należało zrozumieć i właściwie zinterpretować. W sferze działania, realizującej werbalny komunikat, człowiek mógł się jedynie skupić na czynnościach sobie dostępnych, to znaczy na skrupulatnym wykonywaniu wszelkich elementów ceremoniałów codziennych i świątecznych, zapewniających przez realizację potencjału zawartego w przesłaniu wedyjskim (*codanā*) podtrzymywanie kontaktu z absolutem, a przynajmniej obiecujących nieokreślone niebo (*svarga*).

Komunikat wysłowny (osobowo lub bezosobowo) ze strony absolutu w postaci korpusu wedyjskiego był przez odbiorców realizowany w czynie (*karmaṇ*; *kārya*), zgodnie z właściwie powszechnym indyjskim przekonaniem o brzemienności (*phalatva*) wszelkich ludzkich działań. Człowiek – jako istota społeczna – działał, by utrzymać kontakt z absolutem, realizując wyrażające go w pouczeniu wedyjskim nakazy i zakazy. Natomiast w indywidualnie przeżywanym kontakcie człowiek komunikował się z absolutem bez słów, odnajdując tożsamość samego siebie z absolutem w sobie. Albo też, konsekwentnie, by zaburzyć ten kontakt, zerwać komunikację, zaznaczyć swoją jednostkowość, by zaraz potem rozłożyć na elementy również i ją samą, człowiek od realizacji wszelkich czynów (w tym w skrajnych ujęciach od jedzenia i oddychania, ale również od mówienia) odstępował. Obierał tym samym ścieżkę przewidywanego przez tradycję indywidualnego samodyscyplinującego rozwoju ku niebu (bądź wyzwolenia z kręgu doczesnych wcieleń – *saṃsāra*), bądź buntowniczo zrywał sieć zależności sytuujących go w porządkowanym rytualnie i językowo społeczeństwie.

Z jednej strony mowa, nazywając, czyli dostarczając narzędzia różnicowania i identyfikowania, buduje porządek świata i pozwala go rozpoznać, poznać

i opanować. Z drugiej strony, będąc mową świętą, językiem świętych tekstów, prowadząc człowieka do realizacji rytuału, na co dzień ten świat buduje i podtrzymuje. W ujęciu przedstawicieli nurtu hermeneutyki wedyjskiej i jednej z indyjskich filozofii języka, mimansy (*mīmāṃsā*; por. Nowakowska 2001; 2002), w wedyjskim wezwaniu (*codanā*) tkwi moc twórcza, której poddanie się stanowi jedyny trakt komunikacji człowieka ze sferą niedoczesną, wiecznotrwałą. Gwarancją trwałości tej komunikacji jest, wedle mimansy, odwieczny (*nitya*) związek słowa (*śabda*) z tym, co słowo nazywa (*artha*). Relacja ta musi być wieczysta i nieprzemijająca, ponieważ choćby chwilowe jej przerwanie zagrażałoby autorytetowi świętych tekstów, stanowiących o ważności rytuału wedyjskiego, a zatem i statusie społecznym funkcjonariuszy tejże rytualności, czyli braminów. Przedstawiciele mimansy w obronie niebłędności i pozaświatowego autorytetu słowa (*śabda*) wedyjskiego i wyrażającego go języka, by uprzedzić jakiegokolwiek pod jego adresem zarzuty i wątpliwości, obrali stanowisko skrajne: związek słowa z jego znaczeniem jest odwieczny i niezależny nie tylko od człowieka, ale również od jakiegokolwiek osobowego Boga-stwórcy (*apauruṣeya*).

Tak rozumiane Słowo (czyli ogólnie i zbiorczo przywoływane Wedy, a konkretnie obdarzone mocą wezwanie wedyjskie) stanowiło również, nie tylko według mimansy, jedno z miarodajnych źródeł poznawczych (*pramāṇa*). Było jedyną drogą dostępu do tego, co niepercypowalne lub niezapśredniczone w percepcji (*pratyakṣa*), a więc całej sfery skutku czynu rytualnego (*kārya*), której ostatecznym owocem miało być enigmatyczne niebo (*svarga*). Założenie stałej, odwiecznej i niezmiennej relacji słowa z jego znaczeniem gwarantowało sensowność rytuału i ostatecznie osiągnięcie dobra najwyższego (*niḥśreyasa*).

Język (czyli zespół rytualnych wypowiedzi nakazowych) w swej gramatyce, ale i warstwie semantycznej, nie tylko nie był tworem ludzkiej ugody czy konwencji, ale i nie został ludziom nadany przez Boga-stwórcę. Istniał od zawsze i od zawsze niósł w sobie ten właśnie bagaż semantyczny, o którym nauczali uprzywilejowani jego znawcy. Byli oni zatem elementem niezbędnym dla ujawniania sfery sacrum i uzyskiwania do niej dostępu. A sacrum ustanawiało zwrócenie porządek świata znanego człowiekowi.

3. Podkreśla się często, że tak jak w kulturze Zachodu u podstaw myślenia naukowego leży matematyka, stanowiąc jednocześnie idealny wzór abstrakcji, elegancji i klarowności myślenia, tak w kulturach bramińskich Indii wzorem jest gramatyka i etymologia, refleksja nad językiem, jego analiza. Rozważania nad naturą słowa i języka pojawiają się od razu w najstarszych znanych nam zabytkach literackich Indii i przewijają się w indyjskiej myśli nieprzerwanie w najróżniejszych formach aż do naszych czasów. Mogło się to pierwotnie

wiązać z przekonaniem o niezwykłej mocy Słowa oraz koniecznością pieczołowitego przekazu niezepsutego, a najprawdopodobniej długo niezapisywanego tekstu wedyjskiego. Założenie przy tym, że związek sakralnego Słowa z jego znaczeniem jest odwieczny, oznaczało skrupulatną dbałość o niezafalszowanie mowy również w brzmieniu. Tym bardziej, że Słowo w wydźwięku właśnie (nawet jeśli tylko w myśli) ujawniało swoją potęgę. Sprzyjało to rozwojowi namysłu nad językiem i jego strukturą. Fonetyka (*śikṣā*), gramatyka (*vyākaraṇa*; *śabdānuśāsana*), etymologia (*nirukta*) i metryka (*chandas*) zostały dosyć wcześnie zaklasyfikowane jako dyscypliny pomocnicze tradycji wedyjskiej (*vedāṅga*) i były obdarzane szacunkiem i poważaniem jako pierwsze traktaty Tradycji (*smṛti*), drugiego obok wedyjskiego Objawienia (*śruti*), filaru bramińskiej religijności. Ale analiza (*vyākaraṇa*) języka, uznana za podstawową i najważniejszą naukę, szybko zaczęła rozwijać się niezależnie od ośrodków bramińskich.

Po pierwsze, gramatyka służyła do klarowania mowy, zapewniania jej ważności rytualnej przez oczyszczanie i odpowiednie przygotowywanie (*saṁskṛtā vāc*; por. Cardona 1997: 557-561). Po drugie, analiza słowa i języka była fundamentem sądów zarówno o świecie, jak i o tym, co poza. Zwieńczeniem prawdopodobnie długiego procesu namysłu nad językiem jest dzieło słynnego gramatyka, Paniniego (ok. V-IV w. p.n.e.; zob. Wielińska 1994: 134). Odcisnęło się ono trwale na całej indyjskiej tradycji gramatycznej i nie tylko.

Fascynacja strukturą mowy jako języka, jej możliwościami o charakterze logiczno-matematyczno-abstrakcyjnym przejawiała się w wielu zabytkach literatury indyjskiej, nie tylko filozoficznej. Ale to w Indiach gramatyka uznana została za jeden ze sposobów ujmowania świata, filozoficzny światopogląd (*darśana*, dosł. ogląd), wiodący do poznania i wyzwolenia (por. Padoux 1992). W rozmaitych ujęciach język-mowa objawiał się człowiekowi: był absolutem, całym światem, stwarzał świat; a nawet sama gramatyka – narzędzie stwarzania świata, jak i poznawania go w jego skrytej strukturze, co pokazaliśmy już wcześniej, ulegała sakralizacji.

Świadectwem filozoficznej absolutyzacji języka w jego potędze gramatycznej, elegancji i twórczej potencji jest traktat *Vākyapadīya* filozofa-gramatyka Bhartryhariego (Bharṭṛhari, ok. V w. n.e.; zob. Aklujkar 1997: 21), choć odzwierciedla on również sceptycyzm wobec wszechpoznawczych kwalifikacji mowy, którą znamy. Z jednej strony Bhartryhari deklaruje, że nie ma nic poza językiem. Bez mowy nie ma myślenia. Co więcej, gramatyka stanowi podstawowe dopełnienie Wed, jest najwyższą formą ascezy, najbliższą brahmanowi, czyli najwyższej istocie, mającej postać mowy (*Vākyapadīya* I.11). Służy jako narzędzie osiągnięcia jedności z najwyższym bytem, którego istotą jest mowa (*śabdabrah-*

man; por. Cardona 1997: 561). Miarodajnymi źródłami wiedzy (*pramāṇa*) są percepcja (*pratyakṣa*), wnioskowanie (*anumāna*) i słowo (*śabda*, *brahman*), ale to właśnie słowo ma najwyższy autorytet, ponieważ wszelka wiedza formułowana jest w języku. Język stanowi zatem jedyne okno na świat (Bhate 1997: 67), ale jest to narzędzie niedoskonałe i nieadekwatne. Znaczenie (*artha*), czyli prawdziwa rzeczywistość, jest wszechmocne, słowo (*śabda*) ma moc ograniczoną (Bhate 1997: 68). Ale słowo włada w swój ograniczony sposób rzeczywistością, a więc obraz, jaki nam przekazuje, jest ograniczony. Choć istnienia niczego nie można stwierdzić bez słów, to jednak słowo w gruncie rzeczy nigdy nas do prawdziwej rzeczywistości nie doprowadzi, a co więcej zniekształca jej obraz. Jak buddyści (zob. poniżej) Bhartrihari twierdzi, że język zdaje tylko sprawę z naszych postrzeżeń (*buddhi*), czyli pełni rzeczywistości nie ogarnia (Bhate 1997: 73). Pojąć prawdziwą rzeczywistość, mogą tylko wieszczowie, ale wyrazić tego w języku nie mogą. Ten służy do komunikacji tylko w relacji z rzeczywistością doczesną (por. Bhate 1997: 71). Świat mentalny (zależny od słowa) i rzeczywistość nie pokrywają się.

Myśl Bhartrihariego później rozwijali także, twórczo z niej czerpiąc, przedstawiciele różnych szkół tantry. Tantryczne spekulacje nad językiem opierały się na założeniu, że Słowo, wypowiedziane w momencie zaistnienia czasu, jest twórczą i efektywną mocą, energią kosmiczną i ludzką, nad którą można zapanaować dzięki specjalnym formułom (*mantra*), które ją wyrażają (por. Padoux 1990; Dębicka 2005/2006). Tantry, absolutyzując słowo jako dźwiękową moc światotwórczą, rozwinęły koncepcję jego stopniowych, zhierarchizowanych emanacji oraz różnych wymiarów rzeczywistości. Stanem najwyższym będzie wówczas poziom ukojenia i wyciszenia, zupełnej jedności dźwięku i znaczenia (zob. Dębicka 2005/2006: 51). Następuje skrajne rozróżnienie gwarnej komunikacji społecznej międzyludzkiej, a doskonałej i milczącej komunikacji z absolutem.

4. Silne poczucie, że nazywanie wiąże się z różnicowaniem, wyodrębnianiem, klasyfikowaniem i porządkowaniem, i że jest narzucone, co w jakimś sensie rozwinął Bhartrihari (Bhartr̥hari), mogło odzwierciedlać wpływy bądź inspiracje myśli buddyjskiej (zob. Lindtner 1997). Buddyści jako reprezentanci sceptycyzmu teoriopoznawczego podważali absolutną wartość języka, wskazywali na jego indywidualne zakorzenienie w postrzeżeniach i konceptualizacjach. Już historyczny Budda (*buddha*, czyli „świadomy, przebudzony”; Siddhārtha Gautama; ok. V w. p.n.e.; por. Mejer 2001: 61) uciekał od sakralizacji i absolutyzacji języka, występując przeciw automatycznemu i pustemu rytualizmowi, którego wyznacznikiem było między innymi szczególne medium hymnów we-

dyjskich. Wychodząc od silnie gnostycznej soteriologii, buddyzm wskazywał na zagrożenie werbalnego mnożenia bytów nad potrzebę, zakłócającego docieranie do wyzwalającego poznania. Nie należało mówić o tym, o czym mówić nie trzeba było. Wskazywanie na jakąś pierwszą przyczynę świata poza czło- wiekiem niewiele zmieniało w codziennym losie samego człowieka.

W duchu jednak bardzo indyjskim pozostaje buddyjski nacisk na działanie, na konsekwencje ludzkich myśli, słów i czynów (ich wydzźwięk etyczny) i ogra- niczenie uwagi świadomego poszukiwacza prawdy do kręgu zdarzeń mu naj- bliższych, wiązanych z kontrolowanym przez niego chociaż częściowo światem jego „osoby”. Na poziomie poznawczym skłaniało to myślicieli buddyjskich do rozwijania subtelnych i często niezwykłych teorii poznania, analizujących z ko- nieczności proces budowania języka i ludzką komunikację ze światem. Wycho- dziły one od podstawowej obserwacji, że wszelkie werbalizowane postrzeżenia, wiążące określone dane zmysłowe z innymi, i nadawanie im nazwy już są kon- ceptualizowaniem, uwarunkowanym doświadczeniem obserwatora i jego kon- tekstu społecznego. Co więcej, nazywając, tak naprawdę nie przyszpilamy kon- kretnego rzeczywistego przedmiotu, a jedynie zakreślamy próbnie obszar w naszej sferze zmysłowego doświadczenia, odcinając całą resztę zbioru, co umożliwia nam skuteczne funkcjonowanie i działanie (*arthakriyā*). Nie nazy- wamy wprost, tylko mówimy o tym, czym coś nie jest. Bo tylko o tym, czym coś nie jest, jesteśmy w stanie miarodajnie powiedzieć.

Skoro słowa nie denotują żadnej rzeczywistości, są tylko środkiem komu- nikacji, która jest o tyle dobra, o ile jest skuteczna, to naturalne wydaje się, że do różnych adresatów można się zwracać w różny sposób, a zatem i na wiele sposobów przekazywać naukę Buddy. Ważny jest adresat i jego z jednej strony potrzeby, a z drugiej możliwości pojmowania. W takim ujęciu istotna jest sku- teczność komunikacji, przede wszystkim komunikacja międzyludzka. Nie ko- munikacja z absolutem.

Język w aspekcie cywilizacyjnym – od cywilizowania do uniezależniania

Rozumiany jako święta mowa, umożliwiająca dostęp do świata pozaziem- skiego i będąca gwarantem porządku i moralności świata, sanskryt (czy, wcześ- niej, wedyjski) był oczywiście pojmowany jako język jedyny w swoim rodzaju. Jako język właściwy. O jego czystość i doskonałość należało dbać, bo od jego nieskazitelności zależała czystość i poprawność realizowanego przez Indo-

aryjczyków sposobu życia (por. np. Halbfass 1990: 178). Jak wskazywaliśmy, już w ujęciu wedyjskim mowa (*vāc*) porządkuje pierwotne wody chaosu, pełni zatem rolę cywilizacyjną i kulturotwórczą (por. Koc 2002: 22). Choć język w sposób oczywisty jest narzędziem uspołeczniania (np. proces tzw. sanskrytyzacji, odzwierciedlony choćby w eposie indyjskim), nie oznacza to, że każdy musi się tym instrumentem posługiwać, czy władać nim w pełni świadomie. Gramatyka Paninego stanowiła opis wzorcowego języka elit (Cardona 1997: 553). Sytuowanie się elity bramińskiej na czele społecznego organizmu implikowało branie przez nią odpowiedzialności za niższe organy społeczne, niższe stany. Ale komunikacja z nimi nie musiała odbywać się w świętej mowie, i – jak możemy wnioskować – wcale się nie odbywała (już najwcześniejsze świadectwa wskazują na nieustanną różnorodność językową na obszarze subkontynentu). Językowe zróżnicowanie odzwierciedlało społeczną i rytualną hierarchię. Jeden z wielkich gramatyków indyjskich, Patañjali (II w. p.n.e.), nawoływał do studiowania gramatyki (sanskrytu), by nie mówić jak barbarzyńscy cudzoziemcy (*mleccha*; por. Cardona 1997: 545) i aby, jak dodaje jego komentator Kātyāyana, zyskiwać określoną zasługę moralną (*dharmaniyama*; por. Cardona 1997: 546-547), a ostatecznie także najwyższe szczęście. To komunikacja różnicująca, wertykalna, zwrócona w górę i ukierunkowana na wywyższanie.

Grupy wyłamujące się z tej struktury czy nigdy do niej nienależące obierały zatem inne media. Na przykład buddyzm zaproponował inną formę komunikacji społecznej w sensie rytualno-religijnym, odchodząc od tych wszystkich działań, które uznawał za nieistotne dla indywidualnie rozpatrywanego wyzwolenia z bolesnego kręgu wcieleń, ale także w sensie językowym, świadomie decydując się na języki średnioindoaryjskie. Podważanie autorytetu świętego języka – sanskrytu (wedyjskiego) – mogło się dokonywać (przynajmniej w pierwszej fazie rozwoju buddyzmu) tylko za pomocą języków do tej pory uznawanych jedynie za narzędzia komunikacji codziennej, powszechnej i łączącej, a nie dzielącej, wyrównującej, a nie hierarchizującej. Budda miał wygłaszać swoje kazania w językach średnioindoaryjskich, bo zwracał się, dając wyraz między innymi powątpiewaniu w zasadność wedyjskiego rytualizmu, do wszystkich ludzi, nie do wykształconych w zakresie obciążonej rytualnie świętej mowy kapłanów (por. Mylius 2004: 22). Buddyzm wskazuje więc komunikację horyzontalną, ukierunkowaną na powszechność i wszechstronność. Język to tylko narzędzie, aktualnie i chwilowo użyteczny instrument, odrzucany, gdy spełni już swoją rolę.

Jeśli jednak spojrzeć na indyjską sytuację językową w ogóle, to już niemal w najwcześniejszej literacko udokumentowanym (a więc nam znanym) okresie

mamy do czynienia z językową różnorodnością (por. Witzel 1999). I o ile, jak wskazywaliśmy, dla grup, które były wyrazicielami tych świadectw literackich, zachowanie szczególnego statusu języka rytualnego było kwestią budowania i utrzymania tożsamości, tak inne grupy, reprezentujące być może inne rodziny językowe, ale i kierujące się innymi interesami życia społecznego, posługiwały się innymi językami. Badania w tej dziedzinie nabrały ostatnio nowego impetu i rzucają z pewnością nowe światło na wczesne kultury subkontynentu indyjskiego, natomiast sama kultura głównego nurtu bramińskiego o codziennym użyciu innych języków wyraźnie nam donosi. O języku nawet barbarzyńskich cudzoziemców (*mleccha*) wspominają obok gramatyków także główni przedstawiciele mimansy, Śabara (ok. V w. n.e.) czy Kumāṛila Bhaṭṭa (VII w. n.e.; por. np. Halbfass 1990: 183-184; także Deshpande 1994). Dobitne odzwierciedlenie różnorodności i jednocześnie hierarchiczności języków znajdziemy w sanskryckim dramacie. Przedstawiane postacie posługują się różnymi językami w zależności od swojego statusu społecznego i płci (por. np. Mylius 2004: 190; a także uwagi o językach indoaryjskich, Mylius 2004: 20-22). Samskryt (bo już nie język wedyjski) w takim ujęciu trwał jako język kultury, władzy i prestiżu, nie tylko jedyny stosowny środek łączności ze sferą sakralną, ale właśnie środek komunikowania treści godnych szacunku, poważanych i skłaniających do poważania. Niezależnie od rozwijających się stale i różnicujących języków potocznych, z których wywodziły się współczesne języki indyjskie, sanskryt pozostawał językiem kultury i nauki (por. Pollock 2007). Nawet buddyzm w pewnym momencie uznał za stosowne przyjęcie także tego medium komunikacji z wiernymi i dyskusji z przeciwnikami (por. np. Mejor 2001; Mylius 2004: 22).

Jak to się mogło kiedyś odbywać, widzimy również współcześnie. Samskryt pozostaje dla Północy Indii podstawowym tradycyjnym zasobem leksykalnym i symbolem dziedzictwa kulturowego. To z sanskrytu czerpią współczesne języki nowoindaryjskie, na przykład hindi, które jest z powodów politycznych oczyszczane z leksyki persko-arabskiej i różnicowane względem jednego z języków urzędowych Indii, ale i języka urzędowego Pakistanu, urdu (o wspólnym rodowodzie hindi i urdu, zob. np. Stasik 1998: 16-19). W związku z tym, z drugiej strony, na przykład dla drawidyjskiego Południa sanskryt pozostaje symbolem kulturowej opresji i imperialistycznych skłonności północnych Indii. Wykorzystywany dla celów politycznych, wiązany z próbami narzucania sanskrytyzowanego języka hindi całemu państwu jako języka narodowego dla powstałej w 1947 roku Republiki Indii, sanskryt odrzucany jest też między innymi z powodu swoich ścisłych relacji z Wedami i tradycją nazywaną współcześnie hinduską, a zatem z określoną grupą religijną, głęboko zhierarchizowaną (system

warnowo-kastowy). W takiej sytuacji nie może dziwić spontaniczne obieranie przez obywateli wielkiego ponadmiliardowego państwa jako *lingua franca* języka angielskiego. Angielski, choć jest spadkiem po byłych kolonizatorach, paradoksalnie gwarantuje równość i niezależność użytkownikom wszystkich języków, bez względu na ich status i liczebność w ogólnej populacji. Otwiera też na świat zewnętrzny, udostępniając znowu drogę wyjścia z rodzimej, tradycyjnej struktury społecznej. Na miejscu zaś zmienia i kształtuje współczesną kulturę indyjską, wdzierając się z impetem również do zasobów leksykalnych języków rodzimych. A opowiadanie się za konkretną tradycją, a zatem na przykład używanie tzw. „czystego”, sanskrytyzowanego hindi, albo wręcz przeciwnie, kultywowanie współczesnej, kolokwialnej odmiany hindustani (por. Stasik 1998: 19), bądź uciekanie od tradycji w angielszczyznę, jest decyzją społeczną, zdradzającą w znacznym stopniu światopogląd, status i wyznanie danego użytkownika języka.

W tym ogólnym i siłą rzeczy pobieżnym zasygnalizowaniu procesów sytuowania języka (wybranego, świętego wobec innych, codziennych sposobów komunikacji) w strukturze świata oraz religijnym i poznawczym wartościowaniu go (od maksymalnego zaufania i zależności soteriologicznej po skrajną nieufność i dekonstrukcję) widać, że już sama kultura indoaryjska w swej rozległości czasowej i geograficznej obejmuje całą skalę ujęć mowy. Obraz staje się jeszcze bogatszy i bardziej złożony, gdy próbujemy rozpatrywać wszystkie języki indyjskie i wyrażane w nich kultury (od obficie udokumentowanych literacko tradycji drawidyjskich, przez tybetańsko-birmańskie, po egzystujące dotąd głównie oralnie i dopiero od niedawna ujawniane nauce kultury na przykład austroazjatyckie). Intensywna i pogłębiona praca badawcza w tej dziedzinie ciągle się toczy.

Bibliografia

- Aklujkar A., 1997, *An Introduction to the Study of Bhartṛhari*, w: Bhate S., Bronkhorst J. (red.), 7-36.
- Bhate S., 1997, *Bhartṛhari on Language and Reality*, w: Bhate S., Bronkhorst J. (red.), 67-73.
- Bhate S., Bronkhorst J. (red.), 1997, *Bhartṛhari. Philosopher and Grammarian. Proceedings of the First International Conference on Bhartṛhari (University of Poona, January 6-8, 1992)*, Delhi: Motilal Banarsidass Publishers Pvt. Ltd.
- Cardona G., 1997, *Pāṇini: His Work and Its Traditions. Volume One. Background and Introduction*, Delhi: Motilal Banarsidass Publishers Pvt. Ltd.
- Deshpande M.M., 1994, *The Changing Notion of Śiṣṭa. From Patañjali to Bhartṛhari*, w: Bhate S., Bronkhorst J. (red.), 95-115.