

Barbara OSTAFIN

WALKA – PYTANIE – BŁĄDZENIE
Życie perskiego medyka Burzuwayha
w świetle księgi *Kalila i Dimna*

Burzuwayh dowiedział się o istnieniu w Indiach niezwyklej rośliny, która przywracała zmarłym życie, a jako medyk żywo zainteresowany był sprowadzeniem do Persji tak cennego specyfiku, toteż udał się na poszukiwanie cudownego zioła. Jego wysiłek okazał się jednak bezskuteczny, roślina taka bowiem nie istniała. Jeden z wtajemniczonych mnichów powiedział mu natomiast, że przez życie wracane zmarłym należy rozumieć wiedzę, jaką ignorantom daje pewna trzymana w ukryciu księga zawierająca mądrość.

Poszukiwanie prawdy i sensu istnienia, swojego miejsca w świecie, uzasadnianie własnego bytu czy pragnienie odnalezienia drogi do szczęścia stanowi immanentne dążenie każdego człowieka ujawniającego w życiu wrażliwość. Obraz wędrowki, poszukiwania Boga, istoty życia to zarazem jeden z ważniejszych toposów literatury światowej. Celem artykułu jest przedstawienie tego motywu literackiego – jednego z najstarszych w dziejach piśmiennictwa – w formie, w jakiej zachował się do naszych czasów we fragmencie dzieła, które z kręgu kultury indyjskiej poprzez perską zostało przejęte i wchłonięte przez arabską kulturę muzułmańską. Przeprowadzona będzie analiza struktury wspomnianego fragmentu – jednego z rozdziałów dzieła, który stanowi autonomiczną jego część. W oparciu o dokonaną analizę w artykule zostaną pokazane wahania i rozterki jednego bohatera, a także przedstawiona ewolucja jego poglądów. Zadaniu temu towarzyszyć będzie próba uchwycenia wpływów poszczególnych kultur, jakim ulegał przekaz w swojej wędrowce na zachód. Końcowym punktem będzie wykazanie i ocena różnic, jakie pojawiają się w dwóch istotnych edycjach dzieła.

Podstawą niniejszych rozważań jest jeden z początkowych rozdziałów księgi *Kalila i Dimna* (*Kalīla wa-Dimna*)¹, dzieła, które odegrało istotną rolę w kształtowaniu się średniowiecznej prozy arabskiej. Pochodzi ono z Indii, gdzie znane jako *Pañczatantra*, w szóstym wieku zostało przełożone na język średnioperski (pahlavi). Okoliczności i historię przekładu z sanskrytu, języka

¹ W przypadku imion własnych i rzeczowników pospolitych, których nazwy występują w polskich opracowanych naukowych w wersji spolszczonej, stosuję tę właśnie formę, kiedy jednak termin pojawia się po raz pierwszy, podaję go w transkrypcji naukowej.

oryginału, na średnioperski opowiadają rozdziały zamieszczone w przekładzie arabskim na początku dzieła.

SANSKRYCKI ORYGINAŁ

Sanskrycki oryginał, *Pañczatantra*, składał się tylko ze wstępu i pięciu opowieści głównych, całość miała budowę ramową (szkatułkową), przy czym ramę główną stanowiła rozmowa mędrca z leniwymi synami króla. Każda z opowieści głównych zawierała także liczne przypowieści przekazywane przez jej bohaterów. Zadaniem uczonego było przekazanie synom władcy zasad zarządzania państwem i poddanymi oraz utrzymywania przez władcę właściwych relacji ze swoim otoczeniem na dworze, na przykład z ministrami, zarządcami czy dowódcami wojska. Podstawowym warunkiem tego procesu nauczania było, aby odbywał się on w sposób lekki i przyjemny, tak by młodzi adepci nie zostali znudzeni ani zniechęceni. Mędrzec kształcił młodych, podając zasady zachowania i reagowania w rozmaitych okolicznościach, a swoje rady, artykułowane w postaci maksym, ilustrował przypowieściami, których bohaterami nierzadko były postacie ze świata zwierząt. Bardzo trudno określić czas powstawania opowieści składających się na omawiany zbiór, ponieważ pochodzą one z różnych przekazów ustnych i pisanych, których najstarsze wątki kształtowały się nawet w dwunastym wieku przed naszą erą. Stworzenie zbioru jest przypisywane mędrce imieniem Wisznuśarman (Viṣṇuśarman), który miał żyć w trzecim wieku przed naszą erą. Do czasów obecnych nie zachowała się najstarsza sanskrycka wersja dzieła, w języku tym znane jest z późniejszych redakcji, z których najwcześniejsza to *Tantrakhjaika* (*Tantrākhyāika*).

PRZEKŁAD ŚREDNIOPERSKI

Nie zachował się również najstarszy średnioperski przekład zbioru, a o wszelkich zmianach wprowadzonych na gruncie perskim można wnioskować przede wszystkim na podstawie kolejnych przekładów dzieła, głównie na języki nowoaramejski i arabski, aczkolwiek i w tym przypadku należy brać pod uwagę innowacje wprowadzone w kolejnych tłumaczeniach. Pewne jest, że pochodzący z szóstego wieku przekład na język średnioperski zachował ramową konstrukcję całości, a główna rama to rozmowa już nie królewskich synów i mędrca, ale samego króla z filozofem. Tłumaczenie zostało wzbogacone o kilka historii pochodzenia indyjskiego, między innymi z *Mahabharaty* (*Mahābhāraty*), dodanych jako opowieści główne oraz przypowieści. Perso-

wie prawdopodobnie zmienili także tytuł zbioru, ponieważ po dodaniu nowych opowieści nie był on już adekwatny do zawartości². Tytuł dzieła pochodzi od imion Kalilag i Dimnag, należących do bohaterów pierwszej opowieści, którymi są dwa szakale, ministrowie króla Iwa. Być może oryginalny wkład perski polegał na dodaniu historii o pozyskaniu księgi i przywiezieniu jej na dwór perskiego władcy Chosroesa Anuszirwana (arab. Kisrā Anuširwāna, pers. Hōsrū Anuširwāna), panującego w latach 531-579, oraz opowieści o osobie, której udało się tego dokonać – medyku króla sasanidzkiego, Burzōē. Wątpliwości co do tej ostatniej zmiany wynikają z faktu, że prawdopodobnie stosunkowo wierny przekład na język nowoaramejski, którego dokonano w czasie nieodległym od powstania dzieła na perskim dworze, nie zawiera wspomnianych historii. Niewątpliwie powstały one w sasanidzkiej Persji i mogły funkcjonować niezależnie od całego zbioru.

PRZEKŁAD NOWOARAMEJSKI

Na język nowoaramejski praca została przełożona pod koniec wieku szóstego przez pewnego mnicha podpisującego się imieniem Būd. Tłumaczenie to zachowało się do naszych czasów. W wersji nowoaramejskiej pozostawiona została ramowa struktura całości, a ramę główną stanowi rozmowa między królem a filozofem. Imię władcy tworzą spółgłoski rdzeniowe: D.b.š.r.m, które można odczytać na przykład jako Dabašarim, natomiast filozof nosi imię Bīdūg. Całość składa się dziesięciu opowieści głównych, a zatytułowana prawdopodobnie była tak samo, jak wersja średnioperska. Tłumaczenie nie przyczyniło się do rozpowszechnienia dzieła w średniowieczu, odgrywa jednak obecnie inną bardzo istotną rolę – będąc prawdopodobnie bliskie wersji średnioperskiej, pozwala na wykazanie zmian wprowadzonych na gruncie arabskim³.

PRZEKŁAD ARABSKI

W połowie ósmego wieku praca dostała się do kręgu kultury i literatury arabskiej dzięki Abd Allahowi ibn al-Mukaffie (°Abd Allāhowi ibn al-Muqaffa°ie), perskiego pochodzenia sekretarzowi stryja dwóch pierwszych kalifów abbasydzkich. Przełożył on dzieło z języka średnioperskiego na arabski, ale

² Termin „pañcza-tantra” w sanskryckim oznacza pięć traktatów.

³ Wersja aramejska wraz z przekładem na język niemiecki została dwukrotnie wydana krytycznie (zob. *Kalilag und Damnag. Alte syrische Uebersetzung des indischen Furstenspiegels. Text und Uebersetzung. Mit einer Einleitung von T. Benfey*, red. G. Bickell, F.A. Brockhaus, Leipzig 1876; *Kalila und Dimna. Syrisch und Deutch*, red. F. Schulthess, G. Reimer Verlag, Berlin 1911).

dokonał też pewnych zmian zarówno w treści, jak i w układzie całości – dodał jedną opowieść główną, prawdopodobnie własnego autorstwa, oraz kilka innych opowieści i przypowieści pochodzących z indoiirańskiego kręgu kulturowego. Dostosował nieco wymowę dzieła, tak aby otwarcie nie kolidowała z duchem islamu. Zarabizował imiona bohaterów niektórych historii, także tych, które w perskiej wersji posłużyły do nadania tytułu zbiorowi. To właśnie dzięki niemu dzieło przeszło do historii literatury jako *Kalīla wa-Dimna*. Zachowana została w nim ramowa struktura całości. W wersji arabskiej ramę główną stanowi rozmowa króla Dabšalima z pouczającym go filozofem Baydabą, a więc także imiona bohaterów opowieści głównej bliskie są przekładowi nowoaramejskiemu i można domniemywać, że również w wersji średnioperskiej miały one zbliżoną formę. Całość poprzedzają dwa rozdziały wstępne pochodzenia perskiego; pierwszy przekazuje informacje o zdobyciu księgi, drugi, opowiedziany w pierwszej osobie, przedstawia dylematy moralne osoby, której przypisuje się zdobycie księgi w Indiach i dostarczenie jej na dwór perski. Jak wspomniano, istnieją przesłanki, żeby sądzić, iż ta część dzieła została dodana do całości przez arabskiego tłumacza, a w literaturze perskiej funkcjonowała niezależnie. W kalifacie praca ta cieszyła się znacznym zainteresowaniem, o czym świadczą informacje o licznych przeróbkach i kolejnych przekładach dzieła ze średnioperskiego na arabski, tę ostatnią informację należy jednak przyjmować z rezerwą, ponieważ to, co w średniowiecznych opisach dzieł arabskich określane jest mianem przekładu, mogło być po prostu przeróbką przekładu Ibn al-Mukaffy. O popularności pracy w średniowieczu świadczy też liczba zachowanych rękopisów, z których dwa, wydane krytyczne, przekazują tekst – jak się wydaje – zbliżony do przekładu Ibn al-Mukaffy, jego pierwszego arabskiego tłumacza.

BURZŌĒ – BORZŪYA – BURZUWAYH ŹRÓDŁA WIEDZY

Przemyślenia zawarte w jednym z początkowych rozdziałów dzieła, w których obecny jest duch filozofii i religii Indii, Iranu oraz islamu, stanowią analizowany w niniejszych rozważaniach tekst źródłowy. Autorem tych dywagacji jest wspomniany już medyk sasanidzkiego władcy noszący imię Burzōē lub Borzūya⁴ (są to warianty transkrypcji perskiej, w wersji arabskiej jego imię zazwyczaj odczytywane jest jako Burzuwayh).

Burzuwayh jest postacią historyczną, aczkolwiek źródła wiedzy o nim są bardzo skromne. Najpełniejsze informacje zawarte zostały właśnie w *Kalili*

⁴ Zob. D. K h a e g h i - M o t l a g h, hasło „Borzūya”, w: *Encyclopaedia Iranica*, t. 4, red. E. Yarshaker, Eisenbrauns, New York 1990, s. 381.

i Dimnie. Należy jednak dodać, że Burzōē (Borzūya) czy (po arabsku) Burzuwayh jest bohaterem apokryficznych opowieści zamieszczonych w wybitnych dziełach literatury perskiej. Ponieważ dotyczą one epizodu związanego z okolicznościami zdobycia *Kalili i Dimny*, warto przytoczyć jedną z wersji. Otóż Burzuwayh dowiedział się o istnieniu w Indiach niezwyklej rośliny, która przywracała zmarłym życie, a jako medyk żywo zainteresowany był sprowadzeniem do Persji tak cennego specyfiku, toteż uzyskawszy zgodę władcy na podróż do Indii, udał się na poszukiwanie cudownego zioła. Jego wysiłek okazał się jednak bezskuteczny, roślina taka bowiem nie istniała. Jeden z wtajemniczonych mnichów powiedział mu natomiast, że przez życie wracane zmarłym należy rozumieć wiedzę, jaką ignorantom daje pewna trzymana w ukryciu księga zawierająca mądrość. Burzuwayh uzyskał zgodę na dostęp do tajemnicy i lekturę owej księgi. Nie mógł jednak jej przepisać i dlatego, czytając ją, starał się zapamiętać poszczególne fragmenty, a po powrocie do swojej komnaty odtwarzał je z pamięci i zapisywał. W ten sposób zanotował całość, a następnie wysłał zapis księgi do Persji, gdzie została przełożona. Warto zwrócić uwagę, że według tej opowieści autorem przekładu *Pañczatantry* z sanskrytu nie jest Burzuwayh, a jeden z bardziej wpływowych wezyrów sasanidzkiego władcy. Ta wersja historii o wyprawie perskiego medyka do Indii cieszyła się stosunkowo dużą popularnością i zamieszczona została w tekstach średnioperskich, skąd przedostała się do literatury perskiej, na przykład do *Szachname* (*Šāh-nāma*), dzieła zredagowanego i przełożonego pod nadzorem Abu Mansura Ma'mariego (Abū Mansūra Ma'mariego) (z dziesiątego wieku), a stamtąd do *Szachname* (*Šāh-nāma*), czyli *Księgi królewskiej*⁵) Ferdousiego (Ferdawsiego) (z przełomu dziesiątego i jedenastego wieku)⁶.

Źródła arabskie nie przynoszą nowej wiedzy na temat postaci Burzuwayha; większość, co nie może dziwić, pomija jego postać milczeniem lub wzmiankuje o nim w kontekście jego wyprawy do Indii. Jedyną konkretną informację zamieszcza al-Istahri, wspominając, że Burzuwayh był związany ze środowiskiem uczonych z miasta Abrašahr⁷, późniejszego Niszapur.

Burzuwayh jest bohaterem dwóch początkowych rozdziałów *Kalili i Dimny*. Narratorem pierwszego z nich jest Buzurġmihir (to arabska wersja jego imienia, wersja perska to Bozorgmehr, a średnioperska – Wuzurgmihir), na poły legendarny wezyr Chosroesa Anuszirwana, który na rozkaz króla miał przybliżyć dzieje misji medyka w Indiach. Opowiada zatem historię podróży

⁵ Zob. Ferdousi, *Księga królewska. Wybór*, tłum. i oprac. W. Dulęba, PIW, Warszawa 1981.

⁶ Zob. Khaeghi-Motlagh, dz. cyt.

⁷ Por. Al-Istahri, *Kitāb masālik al-mamālik = Viae regnorum*, red. M.J. de Goje, E.J. Brill, Lugduni Batavorum 1927, s. 262.

Burzuwayha oraz przedstawia okoliczności zdobycia przezeń cennych ksiąg, w tym *Kalili i Dimny*. W nagrodę za trudy i niebezpieczeństwa, na jakie narażony był medyk, władca rozkazuje opowieść o jego podróży zamieścić na początku zdobytego dzieła. Jest to jedyna wzmianka potwierdzająca dodanie owej historii do całości opowieści w sasanidzkiej Persji. Jednakże należy uznać za możliwe, że podobnie jak inne historie poświęcone misji Burzuwayha, ta również funkcjonowała samodzielnie, a arabski tłumacz tekstu mógł ją włączyć do całości zbioru i zamieścić na jego początku, wprowadzając przy tym zmiany wskazujące na Chosroesa jako inicjatora zachowania pamięci o misji w Indiach. Jeśli jednak wziąć pod uwagę samą postać Burzuwayha, jego pochodzenie, karierę zawodową i duchowe rozterki, znacznie ciekawszy jest rozdział drugi, ponieważ mamy tu do czynienia z historią opowiedzianą przez niego samego. Jeśliby historię tę uznać za prawdziwą, to byłaby ona pierwszą autobiografią zachowaną w literaturze arabskiej, co zauważył jeszcze w ubiegłym stuleciu Franz Rosenthal⁸. W pewnym sensie można czytać ten rozdział jako tekst autobiograficzny, z zastrzeżeniem jednak, że o ile dane dotyczące zdarzeń z życia Burzuwayha mogły w nim ulec co najwyżej niewielkim modyfikacjom, to już jego przemyślenia, jego poglądy czy przedstawiona filozofia życia mogą być wypadkową relacji tak jego samego, jak i wizji tłumacza, który być może zaprezentował rozważania medyka w taki sposób, aby nadmiernie nie kolidowały z duchem kultury, w której tekst miał funkcjonować.

Podróży Burzuwayha do Indii poświęcone jest też współczesne opracowanie autorstwa Francois de Blois, który skupia się przede wszystkim na badaniach nad zachowanymi wersjami tego epizodu i analizuje ich rozwój⁹, podkreślając także autobiograficzny aspekt drugiego rozdziału początkowego¹⁰.

STRUKTURA DRUGIEGO ROZDZIAŁU POCZĄTKOWEGO

Do poniższej analizy wykorzystane zostały dwa najlepiej opracowane wydania krytyczne *Kalili i Dimny*. Pierwsze to edycja Louisa Cheikho, zatytułowana *La version arabe de Kalīla et Dimna d'après le plus ancien Manuscrit arabe daté*¹¹, której wersja poprawiona ukazała się w roku 1923. Drugie zaś,

8 Por. F. R o s e n t h a l, *Die arabische Autobiographie*, w: *Studia Arabica*, red. A. Pohl SJ, Pontificium Institutum Biblicum, Roma 1937, s. 10.

9 Zob. F. d e B l o i s, *Burzōy's Voyage to India and the Origin of the Book Kalīlah wa Dimnah*, Royal Asiatic Society, London 1990.

10 Por. tamże, s. 58-60.

11 Zob. *La version arabe de Kalīla et Dimna d'après le plus ancien Manuscrit arabe daté*, red. L. Cheikho, Imprimerie Catholique, Beyrouth 1905.

zatytułowane *Kalīla wa-Dimna*¹², zostało opracowane przez °Abd al-Wahhāba °Azzāma. Rękopisy, które były podstawą tych edycji, różnią się pod względem liczby przypowieści, a także w nieznacznym stopniu ich wymową, dlatego też oba wydania traktowane są jako komplementarne.

Analizowany tu rozdział nie wchodzi w skład struktury ramowej całej książki, ale ma niezależną konstrukcję ramową. Narratorem głównym edycji °Abd al-Wahhāba °Azzāma jest wezyr króla Chosroesa Anuszirwana Buzurǧmihr, którego rola sprowadza się jedynie do otwarcia opowieści i przekazania głosu Burzuwayhowi: „Powiedział Buzurǧmihr: Burzuwayh, naczelnny medyk Persji, sporządził kopię tej książki i przełożył ją wśród wielu innych ksiąg indyjskich”¹³. Potem głos oddany zostaje już Burzuwayhowi, który sam opowiada swoją historię. Narrator w edycji Cheikho jest anonimowy, przedstawia jedynie bohatera i przekazuje mu głos: „Powiedział Burzuwayh, naczelnny medyk Persji, a jest to ten, któremu powierzone zostało sporządzenie kopii tej książki i przełożenie jej wśród wielu innych ksiąg indyjskich”¹⁴. Następnie, podobnie jak w edycji °Abd al-Wahhāba °Azzāma, głos przejmuje Burzuwayh i prowadzi narrację w pierwszej osobie. Opowieść Burzuwayha budują trzy typy przekazu: pierwszy to garść chronologicznie ujętych zdarzeń z jego życia, na początku rozdziału podany w postaci prostych komunikatów, drugi stanowi dialog wewnątrz prowadzony przez mędrca z własną duszą, trzeci zaś to rodzaj monologu obrazującego jego rozterki życiowe, do którego wplatane są informacje autobiograficzne. Tok dialogu wewnętrznego i monologu wzbogacają liczne maksymy i mądrości, których przesłanie jest w pewnych wypadkach ilustrowane rozbudowanymi przykładami. Na szczególną uwagę zasługują cztery przypowieści, będące również komponentą dialogu i monologu, podporządkowane tworzonej przez nie – dialog i monolog –ramie głównej. Drobne różnice między edycją Cheikho a wydaniem °Abd al-Wahhāba °Azzāma w przypadku tych przykładów i przypowieści dotyczą treści, nie zaś układu przekazu i nie mają one wpływu na strukturę całego rozdziału.

PRZEKAZ ZAWARTY W ZDARZENIACH FAKTY

Mimo autobiograficznego charakteru całości rozdziału czytelnik nie zyskuje bezpośrednio dużej wiedzy o faktach z życia Burzuwayha. Narrator

¹² Zob. *Kalīla wa-Dimna*, tłum: °Abd Allāh ibn al-Muqaffa°, red. °Abd al-Wahhāb °Azzām, Dār aš-Šurūq, Bayrūt 1981.

¹³ Tamże, s. 61.

¹⁴ *La version arabe de Kalīla et Dimna d'après le plus ancien Manuscrit arabe date*, s. 30.

nadrzędny przedstawia go jako głównego medyka Persji lub zwierzchnika wszystkich lekarzy, a więc czytelnik poznaje go, gdy znajduje się on u szczytu kariery. Przedstawia bohatera również jako osobę, której zlecono sporządzenie kopii i przekładu ksiąg indyjskich, można zatem wnosić, że Burzuwayh znał dobrze sanskryt w mowie i piśmie, a w Indiach, gdzie przebywał – o czym czytelnik dowiaduje się od niego samego – musiał mieć kontakt z grupą osób wykształconych, które ułatwiły mu pozyskanie ksiąg.

Wedle słów samego Burzuwayha – jak podaje edycja Cheikho – jego ojciec był wojskowym, matka pochodziła zaś ze znamienitego rodu kapłanów zoroastryjskich. Do kręgu tego edycja ^cAbd al-Wahhāba ^cAzzāma dodaje jeszcze „uczonych w ich wierze”¹⁵, co nie zmienia przekazu, ale stanowi pewne jego uzupełnienie. W obu edycjach dla przybliżenia rodu matki stosowany jest arabski termin „az-zamāzima”, wywodzący się od „zamzama” („mruczeć, mamrotać”). Określenie to stosowano we wczesnych źródłach muzułmańskich w odniesieniu do kapłanów zoroastryjskich ze względu na manierę odprawiania przez nich modlitw¹⁶.

W dalszej części Burzuwayh podkreśla, że był najbardziej kochanym dzieckiem swoich rodziców. Posłali go do szkoły, kiedy miał siedem lat. Po jej ukończeniu postanowił zgłębić nauki medyczne, a jego wybór motywowany był pożytkiem, jaki niesie leczenie ludzi. Ukończywszy studia, rozpoczął praktykę. Po pewnym czasie pojawiły się jednak u niego pierwsze wahania, wątpliwości co do sensu takiego życia, co do ideałów, którymi powinien się kierować. Te właśnie dywagacje podane zostały w postaci dialogu wewnętrznego prowadzonego przez medyka z jego duszą, a następnie monologu. Na podstawie tego wywodu można wnioskować, że przemyślenia i doświadczenia Burzuwayha doprowadziły do trzech momentów przełomowych w jego życiu, które łączyły się z podjęciem istotnych decyzji. Jedną z nich było postanowienie, że praktykę lekarską będzie prowadzić bez pobierania opłaty. W wyniku kolejnego przełomu w życiu porzucił praktykę medyczną. W jeszcze innym takim momencie wyjechał do Indii, gdzie zgłębiał zasady tamtejszych systemów religijnych. Próbował także oddawać się ascezie, ale zdał sobie sprawę, że może nie podołać jej trudom. Wtedy porzucił myśli o ubóstwie i powrócił do swojego pierwotnego wyboru – leczenia ludzi, świadom, że życie nie jest w stanie zaoferować jedynie słodyczy i spokoju, jego immanentnymi cechami są bowiem gorycz i rozterka. Burzuwayh opuścił więc Indie i powrócił do Persji, przywożąc na dwór Chosroesa Anuszirwana cenne indyjskie księgi. W swojej opowieści Burzuwayh nie czyni żadnej wzmianki o misji powierzanej mu przez sasanidzkiego władcę, można natomiast odnieść wrażenie,

15 *Kalīla wa-Dimna*, s. 61. Tłumaczenie cytatów z języka arabskiego – B.O.

16 Zob. hasło „Zamzama”, w: *The Encyclopaedia of Islam*, t. 11, Brill, Leiden 2002, s. 442.

że przywiezienie ksiąg z Indii, a także ich wybór były inicjatywą samego medyka.

PRZEŁOMOWE MOMENTY W ŻYCIU BURZUWAYHA

Życie Burzuwayha, przedstawione w jego opowieści, bez względu na to, czy postrzegać je jako fikcjonalne, czy też jako realne, pełne jest rozterek duchowych i poszukiwań, których celem jest osiągnięcie bytu nie tyle spokojnego i wygodnego, ile zgodnego z ideałami kształtującymi się w nim w miarę upływu czasu i nabywania doświadczenia życiowego. Właśnie na drodze poszukiwania ideałów i harmonii Burzuwayh kilkakrotnie podejmuje ważne decyzje będące wynikiem jego przemyśleń.

PIERWSZY MOMENT PRZEŁOMOWY PRZEKAZ ZAWARTY W DIALOGU Z DUSZĄ

Po ukończeniu studiów i rozpoczęciu praktyki, a także uzyskaniu pewnej sławy Burzuwayh zaczyna się zastanawiać, czy zapłata, którą otrzymuje od pacjentów, jest adekwatnym wynagrodzeniem za leczenie. Jego interlokutorką staje się wówczas jego własna dusza, która domaga się czegoś więcej: wyższej pozycji, większego majątku, większego uznania.

Edycja ʿAbd al-Wahhāba ʿAzzāma jest w tym miejscu nieco okrojona. Rozpoczyna się od postawienia przed duszą wyboru – to od niej oczekuje się odpowiedzi na pytanie, jaką drogę winien obrać medyk: czy powinien dążyć do zdobycia majątku, czy też celem jego życia ma być czerpanie zeń przyjemności, osiągnięcia sławy i renomy bądź nagroda ostateczna. W świetle rozszerzonej edycji Cheikho wydaje się, że sam Burzuwayh dokonał wyboru już wcześniej. Kiedy jego rozmówczyni zachęca go, by tak jak inni skupił się na gromadzeniu majątku bądź zdobyciu wysokiej pozycji, odpowiada: „O duszo! Czyż nie wiesz, kto tobie szkodzi? Czyż nie przestaniesz podzegać mnie do pożądanego tego, co zysku znikomego przysparza, a pomnaża trudności i zgryzoty. Rozstanie się z tym jest trudną do przejścia próbą, a przyzwyczajenie do tego gorsze niżli jego utrata. O duszo! Czyż nie pamiętasz, co czeka cię potem [po śmierci], czyż świadomość tego nie każe ci zapomnieć o pożądanym rzeczy doczesnych?”¹⁷.

Decyzja Burzuwayha jest wynikiem jego głębokich przemyśleń, a także sięgnięcia do wzorców, jakich dostarczają inni medycy, których jednak

¹⁷ *La version arabe de Kalīla et Dimna d'après le plus ancien Manuscrit arabe daté*, s. 32.

nie wymienia z nazwiska. Wspomina tylko, że studiował życie najlepszych lekarzy i dostrzegł, że nie interesowały ich zyski doczesne, a ich jedynym celem była nagroda ostateczna. Trudno dociec, po jakie dokładnie wzory sięgnął Burzuwayh, wiadomo jednak, że postawa starożytnych medyków wobec pobierania wynagrodzenia za leczenie nie była jednoznaczna¹⁸. Nie potępia współczesnych mu medyków, którzy zdobyli sławę i majątek, pobierając opłaty za leczenie, pod warunkiem że byli oni uczciwi w swoich działaniach. Naganne nie jest według niego gromadzenie majątku, lecz skupianie się na tym pragnieniu – przyznaje przy tym, że sam znacznie się wzbogacił, był bowiem hojnie obdarowywany przez władców, których wyleczył – już po rezygnacji z pobierania opłat za leczenie. Tym samym Burzuwayh nie odżegnuje się od bogactwa¹⁹. Jego decyzja nie wypływa zatem z chęci prowadzenia skromnego życia, pragnienia ubóstwa czy z pogardy dla dóbr doczesnych, jej motorem jest wiara w nagrodę po śmierci, i to ona sprawia, że Burzuwayh nie zabiega o ziemskie dobra. Jego zdaniem posiadanie majątku samo w sobie nie jest grzechem. Własny majątek i dobra, które otrzymał za leczenie możliwych, przekraczały jego potrzeby, ale – jak przyznaje – sprawiły mu radość. Radości tej, wpływającej z posiadania bogactwa i otrzymywania zaszczytów, towarzyszy jednak w jego przypadku świadomość efemeryczności wszystkich tych dóbr oraz kruchości samego życia. Dlatego też Burzuwayh uważa, że usilne zabieganie o pozycję i majątek jest działaniem zbędnym, właściwym głupcom. Rozmyślenia nad tą kwestią doprowadzają go do ciekawej konkluzji – otóż twierdzi on, że doczesna nagroda należy się na przykład powiernikowi, ponieważ w jego przypadku jest ona wystarczająca. Powiernik bowiem, wysłuchawszy zwierzeń, przynosi ulgę człowiekowi, który powierza mu swoje troski – zaledwie jednemu człowiekowi. Porównując jego rolę do działania lekarza, który lecząc, uzdrawia wielu pacjentów lub przynajmniej niesie im ulgę w cierpieniu, Burzuwayh uznaje, że wobec zakresu tych działań ziemską nagrodą okazuje się nieadekwatna – medyk godzien jest nagrody ostatecznej. Być może przez Burzuwayha przemawia дума, na pewno świadomość znaczenia posługi, którą czyni. Jednak w świetle tego rozumowania człowieka, który ma znaczne zasługi względem wielu ludzi, nie powinna cieszyć ziemską zapłatą, ponieważ miarę jego dokonań może oddać tylko nagroda ostateczna.

18 Por. W.S. A n d e r e c k, *Money, Medicine and Morals*, w: *The Health Care Professional as Friend and Healer: Building on the Work of Edmund D. Pellegrino*, red. D.C. Thomasana, J.L. Kissel, Georgetown University Press, Washington, D.C., 2000, s. 236n.; P. C a r r i c k, *Medical Ethics in Antiquity: Philosophical Perspectives on Abortion and Euthanasia*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht–Boston–London, s. 84.

19 W świecie islamu, gdzie trafiła opowieść o Burzuwayhu, postawa taka była akceptowalna, *Koran* nie potępia bowiem bogactwa, a niekiedy wręcz zachęca do gromadzenia majątku; potępia jednak brak gotowości do dzielenia się swoimi dobrami z potrzebującymi.

Swoją decyzję zamyka konkluzją: „O duszo, nie odsuwaj się od spraw ostatecznych, skłaniając się ku doczesnym. Zadowolając się niewielkim, a wielkie za bezcen sprzedając, będziesz jak kupiec, o którym mówią, że dom miał pełen drewna sandałowego i rzekł: Jeśli będę sprzedawał je według miary, to będzie to trwało długo. Sprzedał je więc hurtem za najniższą cenę”²⁰.

Mimo że w rozmowie ze swoją duszą Burzuwayh skłania się ku przekonaniu, iż człowiek musi dokonywać wyboru między pieniędzmi, przyjemnością i sławą a przyzwoitym życiem prowadzącym do ostatecznej nagrody, to jednak sam zdaje się uważać, że – przynajmniej w omawianej fazie swojej ziemskiej drogi – starał się wszystkie te elementy godzić.

DRUGI MOMENT PRZEŁOMOWY PRZEKAZ ZAWARTY W MONOLOGU

Kolejny przełom następuje, kiedy Burzuwayh, kontynuując swoją praktykę i doskonaląc swoją wiedzę, uświadamia sobie, jak niewiele w istocie lekarz może oferować potrzebującym. Choć może leczyć jedną chorobę lub nieść ulgę w cierpieniu, to jednak jego wiedza i kompetencje nie zabezpieczają człowieka przed nawrotem tej lub niebezpieczeństwem innej dolegliwości. Dochodzi do przekonania, że jedynym lekiem, który uwalnia od wszelkich chorób, jest samodoskonalenie i baczenie na rzeczy ostateczne. Podejmuje więc decyzję o porzuceniu zawodu i oddaniu się religii – zapewne to właśnie wtedy wyjeżdża do Indii, a wyjazd ten stanowi dla niego początek poszukiwań właściwej wiary. W tym miejscu trudno jednak nie postawić pytań: Czym się kierował przed wyjazdem do Indii? W co wierzył, gdy ze względu na przekonania, mając na uwadze ostateczną nagrodę, zrezygnował z pobierania opłaty za leczenie jako nieadekwatnej rekompensaty wobec rozległości zasług? Czyżby ta decyzja była wynikiem wiary w jakieś uniwersum, czy wybraniem drogi powierzchownie znanej, a nie rozważonej? Taka postawa stoi nieco w sprzeczności z faktami z jego biografii podanymi na początku rozdziału. Wspomina bowiem, że jego matka pochodziła z szanowanego rodu kapłanów zoroastryjskich, nie mogła więc nie zadbać o religijne wychowanie ukochanego syna. Także działania samego Burzuwayha do czasu owego kryzysu wiary i sensu istnienia mogą wskazywać, że postępuje on zgodnie z duchem tej właśnie wiary, według której człowiek obdarzony wolną wolą odpowiada za swoje uczynki, a postępując dobrze i czyniąc dobro, zapewnia sobie po śmierci nagrodę.

²⁰ *La version arabe de Kalīla et Dimna d'après le plus ancien Manuscrit arabe daté*, s. 33.

Najpewniej zatem, będąc w Indiach i stykając się z różnymi systemami religijnymi, postanawia odnaleźć prawdę. Studiuje różne wyznania, rozmawia z przywódcami religijnymi i dostrzega, że każdy z nich przekonany jest o prawdziwości i uczciwości swojej wiary, co więcej, każdy z nich odrzuca inne wyznania niż swoje własne. Były medyk zauważa, że różnice między poszczególnymi systemami, które poznaje, dotyczą istoty Stwórcy i stworzenia, początku i końca. Studia i dysputy z uczonymi w wierze nie rzucają jednak, jego zdaniem, światła na kwestię wiary jedynej i prawdziwej. Obawia się, że jeśli jednemu z nich zawierzy, zostanie oszukany. Swoją rozterkę ilustruje przypowieścią o łatwowiernym człowieku, który naiwnie zaufał innemu, ten zaś celowo wprowadził go w błąd. Przypowieść ta, chociaż stanowi dobry przykład rozważań Burzuwayha, stylistycznie odbiega od toku jego myśli i przypomina inne przypowieści zamieszczone w zasadniczej części *Kalili i Dimny* – niewykluczone zatem, że jest pochodzenia indyjskiego.

Kiedy Burzuwayh odkrywa, że nie może zawierzyć napotkanym na swojej drodze uczonym w wierze, postanawia powrócić do wiary ojców. Po pewnym czasie uświadamia sobie jednak bezsens takiego wyboru, sam bowiem fakt odziedziczenia wiary po ojcach nie czyni jej prawdziwą. Konkluduje więc w następujący sposób: „I rzekłem: <<Jeśli to byłoby usprawiedliwieniem, to szaman, który ojca swego szamanem zastał, miałby wymówkę i nie zaprzętałby tym myśli. Przypomniałem sobie człowieka, był nieumiarkowany w jedzeniu i za to go ganiono, a usprawiedliwiał się mówiąc: ‘Moi ojcowie i dziadowie jadalі w ten sposób’>>²¹.

Postanawia zatem zakończyć poszukiwania, ponieważ nie jest w stanie znaleźć ani potwierdzenia prawości i prawdziwości tego czy innego wyznania, ani uzasadnienia wyznawania wiary przodków. Spoglądając z dystansem na swoje, jak je określa, „miotanie się między jednym a drugim”²², twierdzi, iż sprawiło ono, że zarzucił to, co było faktycznie dobre. Chociaż nie definiuje tego w taki sposób, wydaje się, iż wraca wówczas do ideałów, które wyznawał przed wyruszeniem na poszukiwanie prawdziwej wiary. Swoje wahanie ponownie przybliża za pomocą przypowieści – podobnie jak poprzednia, znacznie odbiegającej stylem i lekką treścią od poważnych dywagacji medyka, chociaż trafnie ilustrującej przykład człowieka, który nie potrafił podjąć żadnej decyzji i poniósł za to konsekwencje.

Niebagatelne znaczenie dla zaniechania poszukiwań jedynej właściwej i prawdziwej wiary miało uświadomienie sobie, że droga, którą szedł wcześniej, była dobra i że czynienie tego dobra zarzucił, oddając się działaniu, które w jego opinii okazało się bezowocne. Zdaje sobie sprawę, że jego życie w każ-

21 Tamże, s. 36. W edycji °Abd al-Wahhāba °Azzāma nie ma tego fragmentu.

22 Tamże. Por. *Kalīla wa-Dimna*, s. 66.

dej chwili może się skończyć, a nie jest pewien, czy wystarczająco dobrze je przeżył. Postawa taka bliska jest ideom zaratustriańskim, według których ważnym miernikiem oceny człowieka po śmierci będzie czynione przez niego dobro.

Ten ważny punkt zwrotny w życiu Burzuwayha oznacza nie tylko decyzję o zarzuceniu poszukiwań prawdy o Stwórcy, znacznie ważniejsze jest bowiem wyznaczenie przez niego własnego kodeksu postępowania, zasad, którymi postanawia się kierować. Nie zostaje agnostykiem, ale nie będąc w stanie wskazać właściwego systemu religijnego, postanawia kierować się nakreślonym przez siebie systemem wartości, który ma cechy uniwersalne i może zapewnić mu ostateczną nagrodę. Podstawowe zasady tego kodeksu są bardzo proste: powstrzymanie się od przemocy, walki, gniewu, zdrady, kradzieży, niemoralności, kłamstwa, oszczerstwa, obmowy i przysparzania ludziom bólu. Nie kłóć się one z nakazem wykonywania dobrych uczynków, wypowiedania dobrych słów i żywienia dobrych myśli, czyli z podstawowymi zasadami etyki zaratustrianizmu, zgodne są z Dekalogiem, etyką islamu czy zasadami hinduizmu określającymi postępowanie względem bliźnich, a ich uniwersalność sytuuje je również w innych religijnych systemach Indii. Jednakże Burzuwayh zarysowuje nie tylko reguły dotyczące relacji z otoczeniem, ale także zasady odnoszące się do wiary w dogmaty. Postanawia, że nie będzie im zadawać kłamu, a zatem będzie wierzyć w posłanie, zmartwychwstanie, nagrodę i karę (tak czytamy w edycji Cheikho)²³, a także (jak dodaje edycja ʿAbd al-Wahhāba ʿAzzāma) w rachunek – rozliczenie²⁴. Wymowa tej części wyznania Burzuwayha wydaje się wyraźnie nawiązywać do islamu, może być zatem śladem dostosowania przez tłumacza już na gruncie arabskim deklarowanych intencji bohatera do uwarunkowań wiary wyznawców Allaha. Wszystkie zastosowane tutaj pojęcia: posłanie (arab. baʿaṭ)²⁵, zmartwychwstanie (arab. qiyāma)²⁶, nagroda (arab. ṭawāb)²⁷, kara (arab. ʿiqāb)²⁸ czy rachunek (arab. ḥisāb)²⁹, pojawiają się w *Koranie*, a równie często powtarzany jest tam zwrot o zadawaniu lub niezadawaniu kłamu. Prawdopodobnie celem tego zabiegu było złagodzenie dla muzułmańskich czytelników wymowy rozterek, a może nawet i duchowego zbłądzenia Burzuwayha, którym było poszukiwanie prawdy. Warto jednak

23 Por. *La version arabe de Kalīla et Dimna d'après le plus ancien Manuscrit arabe daté*, s. 37.

24 Por. *Kalīla wa-Dimna*, s. 68.

25 Termin ten zazwyczaj pojawia się w formie czasownikowej (por. np. *Koran*, sura 16, w. 36: „P o s ł a l i ś m y do każdego narodu posłańca”, tłum. J. Bielawski, PIW, Warszawa 1986, s. 321; wyróżnienie – B.O.).

26 Por. tamże, np. sura 2, w. 85, s. 18; sura 18, w. 105, s. 362.

27 Por. tamże, np. sura 3, w. 195, s. 91; sura 83, w. 36, s. 716.

28 Por. tamże, np. sura 13, w. 32, s. 300; sura 13, w. 35, s. 301.

29 Por. tamże, np. sura 2, w. 212, s. 41; sura 13, w. 41, s. 309.

zaznaczyć, że perski medyk nie czyni żadnej wzmianki na temat istoty Boga i mimo że posiłkuje się terminologią koraniczną, koncepcja jego ethosu nie traci na uniwersalności. Swoją deklarację zamyka postanowieniem przyzwoitego i prawego zachowania – postępując przyzwoicie, czyniąc dobro, tym więcej się zyskuje, im więcej daje. Dobro jest niewyczerpywalne i – jak czytamy w edycji ^cAbd al-Wahhāba ^cAzzāma – jest on niezależne od zewnętrznej ingerencji: nie obawia się władzy ani żadnego zepsucia³⁰.

Manifest perskiego medyka kończy kolejna przypowieść, tym razem pokazująca, że człowiek opieszwały w czynieniu dobra może okazać się niezdolny do odnajdywania przyjemności w rzeczach drobnych, jakie codziennie napotyka w swoim życiu. Ilustruje ona zatem przemyślenia Burzuwayha jedynie pobocznie i – jak w poprzednich wypadkach – swoją lekką treścią i stylem odbiega od poważnych wynurzeń lekarza.

TRZECI MOMENT PRZEŁOMOWY PRZEKAZ ZAWARTY W MONOLOGU

Kolejny zwrot w życiu Burzuwayha przebiega w dwóch fazach i jest rezultatem przyjętych zasad, ma więc charakter mniej dynamiczny, bardziej spekulatywny, ale mimo to w jego wyniku dotychczasowe życie medyka może się diametralnie zmienić. W pierwszej fazie tego procesu, mimo że – jak już stwierdził – nie odnalazł prawdziwej wiary, postanawia oddać się Bogu i Mu służyć. Służbę tę pojmuje jako ascezę, przez którą rozumie całkowitą rezygnację z dóbr, jakie oferuje doczesność i oddanie się rozmyślaniom, a w ich wyniku doznanie Boskiej obecności. Im dłużej jednak nad tym rozmyśla, tym wyraziściej zdaje sobie sprawę, że trudom życia w ascezie może nie podołać. Jego wątpliwości się pogłębiają, gdyż patrząc na ludzkie życie, uświadamia sobie, że ono samo pełne jest bólu i cierpienia, a po każdej radości następuje smutek. Można nawet odnieść wrażenie, że Burzuwayh zrównuje niedogodności ascezy z trudami codziennego życia. Co więcej, ewentualne oddanie się ascezie wcale nie jest dla niego gwarancją poznania prawdy ani osiągnięcia harmonii. Swoje rozterki przyrównuje do zachowania psa, który biegnąc wzdłuż rzeki z kością w pysku, zobaczył jej odbicie w wodzie, porzucił więc tę, którą posiadał, i porwał się na to, co zobaczył na tafli wody. Druga faza namysłu Burzuwayha zaczyna się wówczas, gdy ta krótka przypowieść uświadamia mu bezsens nieustannych zwrotów i iluzoryczność ciągłych poszukiwań. Wydawać się może, że nazwał to, czego poszukiwał,

30 Por. *Kalīla wa-Dimna*, s. 69.

stwierdziwszy: „Stało się dla mnie jasne, że każde ziemskie pragnienie, każda słodycz nierozzerwalnie łączy się z męką i pozostawia smutek”³¹.

Konstatacja ta sprawia, że rozmyślania dotyczące właściwej drogi i prawdy o Stwórcy schodzą na dalszy plan. W centrum uwagi Burzuwayha znajdują się teraz człowiek i jego życiowe zmagania. Analizuje ludzkie życie, zjawiska, które się w nim zdarzają, procesy, jakim podlega, a wszystko to prowadzi go do wniosku, że życie człowieka jest nieustannym zmaganiem się ze złem.

Na swojej drodze człowiek może napotkać radość, ta jednak jest iluzoryczna i jedynie rozprasza, odciągając uwagę od rzeczy istotnych. Na początku nie wiadomo, jak Burzuwayh rozumie te istotne rzeczy, i dopiero pod koniec swoich dywagacji ujawnia czytelnikowi, że ma na myśli wybawienie. Dzięki uświadomieniu sobie kruchości życia i zagrożeń, jakie czyhają w jego trakcie na człowieka, dostrzega ponownie to, co najważniejsze – potrzebę skupienia się na tych działaniach, które najprostszą drogą prowadzą do ostatecznej nagrody. Niezwykle trafnie oddaje to swoista rekapitulacja jego rozważań stanowiąca zarazem ich podsumowanie: „Kiedy tak myślałem o świecie i jego sprawach, i o tym, że człowiek jest na nim najszlachetniejszym i najlepszym stworzeniem, ale w życiu swoim potyka się tylko o zło i tylko podług niego jest określany, uświadomiłem sobie, że każdy, nawet ten najmniej rozumny, ma świadomość tego, a jednak nie postępuje roztropnie i nie czyni nic dla wybawienia. Zadziwiło mnie to niepomierne, przemyślałem sprawę i pojąłem, że wstrzymuje go przed tym ta maleńka, żalosna, nikczemna słodycz czerpana zmysłami powonienia, smaku i dotyku. Ma bowiem nadzieję, iż dzięki nim zyskuje przyjemność, a może łąkanie czegoś tak nieznacznego, czego małości i szybkości przemijania nie sposób opisać. To jest to, co odciąga go od troski o siebie i od poszukiwań wybawienia”³².

Zmagania człowieka z otaczającym go w życiu złem ilustruje kolejna dłuższa przypowieść. Mówi ona o człowieku, który schronił się w studni symbolizującej świat i rozglądając się wkoło, dostrzega czyhające na niego zagrożenia ze strony żmii, szczurów i węży będących symbolami niebezpieczeństw, jakie człowiek napotyka w swoim życiu. Uwięziony i zewsząd przez nie otoczony, odwraca uwagę od zagrożenia, starając się skosztować miodu, który dostrzegł w gnieździe pszczoł w zagłębieniu studni. Kiedy skupia się na tym i zdobywa nieco miodu, traci z pola widzenia otaczające go zagrożenia i traci życie. Przypowieść ta w sposób niemal plakatowy przedstawia przyjętą przez Burzuwayha koncepcję życia. Podsumowaniem tej fazy jego rozmyślań

31 *La version arabe de Kalīla et Dimna d'après le plus ancien Manuscrit arabe date*, s. 39. Por. *Kalīla wa-Dimna*, s. 70.

32 *La version arabe de Kalīla et Dimna d'après le plus ancien Manuscrit arabe date*, s. 42n. Por. *Kalīla wa-Dimna*, s. 73.

jest przyjęcie postawy, która ma prowadzić go do wybawienia, deklaracja ograniczenia czczych radości i obietnica udoskonalenia wszelkich działań. Powraca z Indii do Persji i stara się żyć tak, by z pola widzenia nie tracić tego, co oczekuje go na końcu drogi.

*

Zwroty w życiu Burzuwayha nie doprowadziły go do „jedynej” prawdy o Bogu. Nie jest też wcale przekonany, czy wybór przyjętej postawy – umiarkowania i baczenia na zło, jakie niesie los – jest dlań wyborem ostatecznym. Jedno jest pewne, wysunięte wnioski zapewniły mu względny spokój i dały nadzieję, że być może znajdzie jeszcze wskazówkę prowadzącą wprost do wiecznej nagrody. Swoją podróż rozpoczął – w sensie dosłownym – wyruszając z Persji do Indii, by powrócić do swojego kraju bogatszy w doświadczenia. Analogicznie – podjęte spekulacje doprowadziły go do punktu wyjścia, znacznie go przy tym wzbogacając, uwrażliwiając i wyczulając na to, co w życiu najważniejsze i niepodważalne. Zatem topos podróży obecny jest w opowieści w dwójnasób jako podróż fizyczna i duchowa.

Podsumowując przekaz zawarty w omawianym rozdziale, trudno pominąć prawdopodobną rolę tłumacza dzieła na język arabski Abd Allaha ibn al-Mukaffy. Powszechnie wiadomo, że ów z pochodzenia Pers, zaratustrianin, przeszedł na islam. Istnieje jednak duże prawdopodobieństwo, że jego konwersja nie była wyrazem przekonań, a wynikiem nacisków zewnętrznych, zresztą za pretekst do zgładzenia go posłużyło oskarżenie o herezję³³. Poszukiwania Burzywayha mogą być zatem obrazem zmagania samego tłumacza, który przedstawiając w taki sposób rozterki duchowe medyka, de facto ujmuje je zgodnie z wiarą swoich ojców, w nieznacznym jedynie stopniu nadając im ducha islamu.

³³ Abd Allah ibn al-Mukaffa został oskarżony o herezję, oskarżenie to doprowadziło do wydania nań wyroku śmierci wykonanego między rokiem 754 a 757.