

Izabela Kończak

Łódź

ABCHAZJA FAZILA ISKANDERA
— MUZUŁMAŃSKA TRADYCJA I KULTURA, SOWIECKIE CZASY

Fazil Iskander urodził się 6 marca 1929 roku w Suchumi. W jednym z wywiadów, powiedział sam o sobie: „piszę po rosyjsku, ale urodziłem się w Abchazji i praktycznie wszystko, co piszę, jest jej poświęcone. Tak więc można powiedzieć, że jestem pisarzem rosyjskim, opiewającym Abchazję”¹. Ten niewielki kraj, wchodzący formalnie w skład Gruzji, dziś faktycznie od niej niezależny — choć do tej pory przez nią, jak i przez społeczność międzynarodową nieuznawany za niepodległy byt państwowy, uległ islamizacji w XV w. za sprawą Turcji. Proces ten trwał długo, bo aż do XIX w., kiedy to Rosja rozpoczęła kolonizację Kaukazu, w wyniku której Abchazja weszła w skład imperium Romanowów. Po zwycięstwach Armii Czerwonej ten muzułmański kraj stał się republiką autonomiczną w składzie Gruzińskiej Socjalistycznej Republiki Radzieckiej. Abchazi należą do grupy rdzennych ludów zachodniego i północnego Kaukazu, które wyznają islam sunnicki oraz prawosławie². Jednak aż do XX wieku zachowały one większość zasad prawa zwyczajowego (adatu)³ decydujących o lokalnym kolorycie miejscowych obyczajów czy norm społecznych.

Abchazja Iskandera to kraj zadziwiający, w którym między niebem a morzem znajduje się „maleńki Babilon”⁴ — Suchumi i położona wysoko w górach wieś — Czegem⁵. Autor epepei abchaskiej, jaką niewątpliwie jest ogromna powieść *Sandro z Czegemu*, miał praktycznie od samego początku niebywałą możliwość obserwacji tego, jak

¹ С. Цыганкова: *Фазиль Искандер: «Я снова, как и в молодости, стал писать стихи». Знаменитый прозаик считает себя русским писателем и певцом Абхазии* <<http://www.abkhaziya.org/server-articles/article-ecb2114716ff7d30198805892a9cfa0e.html>>.

² *Abchazowie*. W: *Ludy i języki świata. Leksykon PWN*. Red. K. Damm, A. Mikusińska. Warszawa 2000.

³ *Abchazko-adygejskie ludy*. W: *Ludy i języki świata...*,

· Termin „maleńki Babilon” został użyty przez autora powieści na określenie harmonijnego współżycia różnych grup narodowościowych i etnicznych (Abchazów, Gruzinów, Megrelów, Greków, Turków, Ormian i Rosjan)

⁵ <http://www.biograph.comstar.ru/bank/iskander_fa.htm>.

współlistnieją, oddziałują wzajemnie na siebie elementy muzułmańskie i sowieckie. Cała jego twórczość prozatorska jest świadectwem „koegzystencji” dwóch tak różnych rzeczywistości, w których przyszło autorowi dorastać. Konstrukcja powieści sprzyja odnajdywaniu w niej tych dwóch światów. Na całość składają się 32 opowiadania⁶ dość luźno ze sobą połączone. Spoiwem łączącym poszczególne historie jest Czegem — ich bohaterowie bądź są mieszkańcami tej wioski, bądź też tam właśnie sięgają ich korzenie rodowe. Natomiast tytułowy Sandro nie we wszystkich częściach utworu pojawia się osobiście. Często jednak wspomnienie o nim towarzyszy przedstawianym wydarzeniom. Autor, prezentując kolejnych bohaterów opowiadań wchodzących w skład epopei, przedstawia ich powiązania rodzinno-sąsiedzkie m.in. z wielkim tamadą⁷ — tytułowym bohaterem. Opowiadania nie są ułożone w porządku chronologicznym. Pierwsze prezentują Sandra jako leciwego, powszechnie szanowanego starca. Kolejne odnoszą się do lat minionych, gdzie zaprezentowano wydarzenia z czasów jego młodości. Taka konstrukcja sprawia również, że zawarte w opowiadaniach opinie i komentarze odnoszące się do wydarzeń historycznych nie są stałe i ulegają zmianom. W jednym miejscu odnaleźć można krytykę polityki Stalina wobec górali kaukaskich, a w innym, znacznie dalej przedstawia się go w jak najlepszym świetle, opisując jego uczestnictwo w wielkim przyjęciu. W całej tej zmienności czasu i opinii Iskander nie gubi najistotniejszego waloru swojej powieści — olbrzymiego zasobu informacji na temat życia i śmierci, trosk i zabaw, nakazów i zakazów — wszystkiego, co składa się na abchaską tradycję.

Będąca w zasadzie zawołowaną autobiografią powieść *Sandro z Czegemu* jest kopalnią wiedzy o zwyczajach przede wszystkim muzułmańskiej części społeczności. Jednak z przyczyn natury obiektywnej bezpośrednich odniesień do islamu na kartach epopei nie znajduje się wiele. Praktyka literacka (zresztą nie tylko literacka) w Związku Radzieckim była daleka od uwypuklania czy nawet dokładnego opisu praktyk i tradycji religijnych. Opis odmienności mógł, co najwyżej, przyjąć formę etnologicznego wywiadu-zapożyczenia. Stąd u Iskandera, zamiast bezpośredniego i wyraźnego opisu muzułmańskiej tradycji na pierwszym planie, dużo więcej jest subtelnych sygnałów świadczących o muzułmańskich korzeniach abchaskiego pisarza czy też wpływie otaczającej go kultury.

Najwięcej miejsca poświęca autor dwóm kwestiom — zasadzie okupu krwi, czyli znanej od wieków zemście rodowej, oraz zakazowi spożywania wieprzowiny, a co za tym idzie — negatywnemu stosunkowi do tych zwierząt.

⁶ Na polskim rynku księgarskim ukazała się w 1976 r. powieść *Sandro z Czegemu*, lecz zawiera ona tylko osiem opowiadań, inne części epopei znaleźć też można w zbiorach opowiadań: *W letni dzień* (Warszawa 1979) oraz *Drzewo dzieciństwa* (Warszawa 1975). W niniejszej analizie korzystam jednak przede wszystkim z oryginału rosyjskiego zamieszczonego na stronie internetowej <<http://lib.ru/FISKANDER/>>, ponieważ polskie tłumaczenia pomijają niektóre istotne dla analizy fragmenty — patrz np. przypisy 38.

⁷ Gospodarz i mistrz ceremonii uczy (gruzińskiej), bankietu, przyjęcia. W. Kopaliński: *Słownik wyrazów obcych i zwrotów obcojęzycznych*. Warszawa 1989.

Już w pierwszym rozdziale pojawia się motyw zemsty rodowej, rozwijany na kolejnych jej kartach, a obecny także w innych opowiadaniach. Okup krwi polega na bezwzględny nakazie pomszczenia śmierci członka własnej rodziny. Jest on bezterminowy i może dotknąć przyszłe pokolenia, które nie muszą nawet pamiętać szczegółów jego narodzin. Zadana gwałtem śmierć musi zostać pomszczona śmiercią sprawcy bądź kogoś z jego rodziny. Jest to obowiązek nie podlegający przedawnieniu, złagodzeniu czy też uchyleniu. Poza nieuchronnością wiąże się z nim również zasada równowagi. Zadany w odwecie cios powinien dotknąć równie mocno jak poprzedzający go czyn. Najlepiej, by zabity miał podobny status społeczny, co pierwsza ofiara. Zasada okupu krwi nie jest tylko i wyłącznie domeną Abchazji czy szerzej obszaru Kaukazu. Występuje również w innych częściach świata. Pozostając na obszarze kultury islamu, można wspomnieć, że na Półwyspie Arabskim została zaadaptowana przez muzułmanów z tradycji okresu dżahiliji. Tak naprawdę trudno stwierdzić, czy w przypadku Abchazji ma charakter napływowy (wraz z innymi wpływami muzułmańskimi), czy autochtoniczny. Tym bardziej że na Kaukazie rozpowszechniona jest hanaficka szkoła prawna, uważana za najbardziej liberalną⁸. Głosi ona, że miejscowe zwyczaje, o ile nie zaprzeczają zasadom islamu, mogą być kultywowane bez przeszkód⁹. Stąd też wiele obrzędów, które nie są *stricto* muzułmańskie, przyjęło się w niej i przez wyznawców utożsamiane są z szariatem. Oczywiście zasada zemsty nie została w Abchazji usankcjonowana państwowo-prawnie (zresztą we współczesnym świecie muzułmańskim obowiązuje ona głównie w prawie zwyczajowym¹⁰). Jednak trwała, opierając się na sile sumienia. Pomszczenie śmierci członka rodziny stawało się moralnym obowiązkiem wszystkich jej członków, sprawą ich sumienia, ponieważ przelana krew woła o pomstę. Osoby niechętne podporządkowaniu się nakazom tradycji, hołdujące nowym, świeckim prawom, musiały liczyć się z negatywną opinią otoczenia. Sandro wytyka im brak honoru. Z drugiej jednak strony bohaterowie nie są bezwolnie i ślepo jej posłuszni. Nie jest to podyktowane tylko i wyłącznie chłodną kalkulacją utraconych korzyści, ewentualnych następstw i niebezpieczeństw czy wpływem nowej radzieckiej rzeczywistości. Przy całym szacunku do muzułmańskiej tradycji i nakazu zemsty bohaterowie zdają sobie sprawę z wagi tego obowiązku i skutków sankcjonowanego zwyczajem zabójstwa. Zanim podejmą decyzję o uśmierceniu kogoś rozważają wszystkie konsekwencje, mniej lub bardziej oczekiwane efekty. Śmierć (nawet ta zgodna z zasadami zemsty) jest zbyt poważna, by nią bezmyślnie szafować. Jeśli sprawa nie dotyczy ich bezpośrednio, to raczej się nie mieszają,

⁸ Patrz: M. M. Dziekan: *Prawo muzułmańskie wczoraj i dziś*. W: *Oblicza współczesnego islamu*. Red. E. Machut-Mendecka. Warszawa 2003, s. 47.

⁹ S. Chazbijewicz: *Wpływ sufizmu (tasawwuf) na zwyczaje muzułmanów w Polsce*. „Życie Muzułmańskie” nr 9, 1409 H/88, s. 34.

¹⁰ M. M. Dziekan, *Zew krwi: wendeta w kulturze staroarabskiej*. „Albo albo. Problemy psychologii i kultury” 2002, nr 1, s. 119.

ponieważ jak stwierdził sędziwy staruszek: „bolszewicy z mieńszewikami albo się pogodzą, albo powybijają nawzajem, a krwawa zemsta rodowa będzie trwała całymi latami”¹¹.

W opowiadaniu *Zakazany owoc*, zawierającym elementy autobiograficzne, autor wspomina, że w jego domu „zgodnie ze wschodnim zwyczajem” nie jadano wieprzowiny. Zasada ta nie wiąże się jednak z żadnym konkretnym regionem czy stroną świata, lecz z wyznaniem. Muzułmanie na Wschodzie i Zachodzie, podobnie zresztą jak Żydzi, mają zakaz spożywania rytualnie nieczystego pokarmu, a za takie właśnie uchodzi mięso świni. Zakaz konsumpcji wieprzowiny zawarty jest w Koranie (2: 173, 5: 3, 6: 145), a wziął się stąd, że, jak twierdzą średniowieczni muzułmańscy uczeni, świnia żywi się śmieciami, odpadkami, jest brzydka, gruba i ma złe maniery. Posądzano też świnię o nawyki homoseksualne¹². Z racji tego, że świnia jest zwierzęciem nieczystym, w islamie istnieje nie tylko zakaz spożywania, ale i hodowli oraz handlu tymi zwierzętami. Przyjaciel Sandry z Czegemu — muzułmanin Micha — choć było to źle widziane wśród jego sąsiadów, parał się jednak takim zajęciem. Zarzucano mu, że jest złym Abchazem, czyli właściwie złym muzułmaninem. Starzy prawowierni muzułmanie uważali nawet, że może to spowodować na nich nieszczęście. Przekonanie o nieczystości świń było na tyle silne, że pogardliwa opinia dotknęła nie tylko zwierząt, ludzi nimi się zajmujących, ale nawet tak abstrakcyjnej i wydawałoby się odległej od chlewu materii jak pieniądze. Zarobione „przy wieprzowinie” środki uważano za równie nieczyste jak same zwierzęta, choć, jak twierdził Micha, był to proceder bardzo opłacalny. Stosunek do zajęcia Michy był równie negatywny u zachowawczych mieszkańców gór, jak i — najwyraźniej otwartych na wszelkie nowości — mieszkańców nizin, w tym miast. Ale nawet tym drugim trudno było zaakceptować hodowlę i handel świnią przez kogoś, kto uważa się za muzułmanina. Brak akceptacji dla zajęcia ich rodaka wyrastał z dwóch przyczyn: mieszkańcy miast zazdrościli mu majątku, jakiego dorobił się przy tak nieczystym procederze, wieśniacy zaś, jako bardziej ortodoksyjna część społeczeństwa, byli zdania, że takie zajęcie po prostu uwłacza muzułmaninowi. Sam Micha pozostał po części wierny temu zakazowi. Radykalny zakaz dotyczący świń i wszystkiego, co z nimi związane, uznawał wprawdzie za przejaw konserwatyzmu, ale sam nie zapominał o religijnych wytycznych, usprawiedliwiając swoje działanie słowami: „Ja sam nie jem [...], ja tylko niewiernym sprzedaję”¹³. To stwierdzenie wydaje się nie tylko ripostą na stawiane z zewnątrz zarzuty, ale także deklaracją przynależności do muzułmańskiej wspólnoty. Micha to nie nowoczesny Abchaz „nawrócony” na radziecki system wartości, gardzący zasadami przodków, ale umiejący wykorzystać sytuację muzułmanin, pamiętający o nakazach Koranu.

¹¹ F. Iskander: *Sandro z Czegemu*. Przeł. T. Gosk. Warszawa 1976, s. 129.

¹² Patrz: M. M. Dziekan: *Symbolika arabsko-muzułmańska*. Warszawa 1997, s. 100.

¹³ F. Iskander: *Sandro z Czegemu...*, s. 113.

We wspomnianym już opowiadaniu *Zakazany owoc* Iskander mówi też o innym zakazie islamu — dotyczącym napojów alkoholowych. Spożywanie alkoholu jest wśród muzułmanów zabronione na podstawie jednoznacznych zapisów w Koranie: „O wy, którzy wierzycie! Wino, majsir, bałwany i strzały wróżbiarskie — to obrzydliwość wynikająca z dzieła szatana. Unikajcie więc tego! Być może będziecie szczęśliwi!” (5: 90)¹⁴. Jednak nie wydaje się, by na Kaukazie przywiązywano doń właściwą wagę. Swobodny stosunek Abchazów do religijnego nakazu abstynencji najprawdopodobniej wiąże się z wpływami kulturowymi ze strony sąsiednich narodów. Relatywizacja pewnych obyczajów (w tym abstynencji) jest pochodną zjawiska akulturacji, czyli procesu zmian kulturowych. Ma ona miejsce w sytuacji długotrwałej i bezpośredniej konfrontacji odmiennych systemów kulturowych i prowadzi do stopniowych zmian w jednym lub wszystkich wchodzących w interakcję systemach¹⁵. Niewielki naród abchaski w swej historii miał nieprzerwany kontakt z chrześcijańskimi Gruzinami, a później także z Rosjanami, którzy spożywali alkohol. Mógł więc stworzyć własną odmianę kultury muzułmańskiej, zawierającą wiele elementów mieszanych — chrześcijańsko-muzułmańskich — w tym swobodny stosunek do alkoholu. Nic więc dziwnego, że na kartach powieści Iskandera wszelkim zabawom i uroczystościom towarzyszą napoje alkoholowe. Tak jest m.in. na stypach, które — jak twierdzi autor — są zazwyczaj bardzo wesołe i suto zakrapiane, choć nie wykraczają poza pewne ramy. Lokalny obyczaj zabrania bowiem upijania się do nieprzytomności oraz śpiewów.

Opisana przez Iskandera tradycja pogrzebu i powiązanych z nim wydarzeń jest interesującym tematem analizy — wyszukiwania różnic i podobieństw z muzułmańskim obyczajem sepulkralnym. Suchołapy — bohater opowiadania pod tym samym tytułem — przeżywa rozmaite perypetie związane z własnym pogrzebem. Pewien bliskiej śmierci wybiera sobie odpowiednie — jak zauważa, „suche” — miejsce na cmentarzu. Los okazuje się jednak nad wyraz łaskawy i bohater nie kończy żywota w szpitalu, lecz wraca cały i zdrowy do domu. Spotyka tam przybyłych na „pewny” już pogrzeb i stypę gości. Niecodzienność tej pomyłki i związana z nią dwuznaczność nie jest oczywiście oryginalnym pomysłem Iskandera. Motyw ten wykorzystywali różni autorzy — przed i po Iskanderze. Jednak u autora *Sandro z Czegemu* staje się on okazją do przedstawienia bogatego obyczaju pogrzebowego i żałobnego. Przybyli zewsząd krewniacy i sąsiedzi (poinformowani o zgonie bohatera) szykują się na stypę. Zgodnie z obyczajem ma to być okazałe przyjęcie, na które wszyscy przynoszą dary w postaci potraw czy produktów do przygotowania poczęstunku już na miejscu. Obfitość zgromadzonych potraw i przedmiotów prowadzi nawet Suchołapego do pewnej refleksji, że „wszelkiego rodzaju stypy i wspominki obchodzi się tak hucznie, że gdyby wszystko miało się

¹⁴ *Koran*. Z arabskiego przełożył i komentarzem opatrzył J. Bielawski. Warszawa 1986, s. 144.

¹⁵ *Integracja imigrantów a asymilacja, segregacja i marginalizacja — słowniczek podstawowych pojęć* <http://www.iom.pl/res/files/integracja/integr_zaj2.doc>.

odbywać na rachunek rodziny nieboszczyka, to pozostali przy życiu nie mieliby innego wyjścia, tylko kłaść się i umierać zaraz po zakończeniu uroczystości”¹⁶. Taki zwyczaj przynoszenia własnych produktów na uroczysty posiłek po pogrzebie istnieje w niektórych krajach muzułmańskich¹⁷. Z opisu Iskandera wynika, że był on praktykowany również w Abchazji. Zresztą okazją do ponownego spotkania, a tym samym podjęcia gości uroczystym posiłkiem, było zakończenie żałoby — okresu tzw. czterdziestodniówki. W tym czasie, czyli 40 dni od śmierci, trwa okres żałoby, podczas którego rodzina zmarłego recytuje Koran¹⁸.

Na stypę po Suchołapym przybyły również płaczki. Zdziwionemu bohaterowi oznajmiły zwięźle: „Przyjechałyśmy przecież ciebie oplakiwać”, z czego płynie wniosek o powszechności pośmiertnej lamentacji w abchaskiej tradycji. Zwyczaj ten jest rozpowszechniony w całym świecie muzułmańskim. Choć jego źródła są starsze niż sam islam. Najprawdopodobniej wywodzi się od prastarych obyczajów semickich¹⁹, które były na tyle silnie zakorzenione w społeczeństwie, że prorok Muhammad nie zdołał ich wykorzenić, a jedynie zniwelował ich siłę, adaptując do nowej religii. Sam islam zabrania głośnych lamentacji, nie uznając śmierci za coś złego. W eschatologii muzułmańskiej śmierć nie jest czymś negatywnym, lecz tylko przejściem z jednego (ziemskiego) do drugiego (niebiańskiego) — lepszego życia. Nakaz w miarę szybkiego pogrzebu i unikanie zbyt gwałtownego pożegnania zmarłego służą też uniknięciu sytuacji, w której mogłyby narodzić się wątpliwości co do wszechobecnego miłosierdzia i mądrości Boga. Wypracowana w muzułmańskim świecie praktyka łączy ze sobą prastarą tradycję i czysto religijne zalecenia, dając w efekcie przyzwolenie dla umiarkowanych form wyrażania żalu po stracie bliskiej osoby. Ich warunkiem jest jednak zachowanie godności i opanowania.

Kolejnym zwyczajem, związanym z obrzędowością sepulkralną, jest grzebanie zwłok. Zgodnie z relacją Iskandera powszechną w abchaskiej tradycji formą pochówku jest złożenie ciała do grobu w trumnie bez wieka. Zdaniem autora zabieg ten ma ułatwić zmartwychwstanie²⁰. W zwyczaju tym można doszukiwać się analogii do obrzędów innych społeczności muzułmańskich. Szeroko praktykowaną formą pochówku w świecie islamu jest ułożenie ciała zmarłego w pozycji siedzącej²¹, koniecznie z twarzą zwróconą w kierunku Mekki (lub leżącej na prawym boku z twarzą również skierowaną ku Mekce, w specjalnie w tym celu wykonanej w grobie niszy). Po złożeniu ciała do grobu zmarłego odwiedzają dwaj aniołowie Munkar i Nakir, pytając duszę o życie nieboszczyka. Od wyników przesłuchania zależą dalsze jego losy — jeśli wypadło ono pozytywnie, zmarły może spać spo-

¹⁶ F. Iskander: *Sucholapy*. W: *W letni dzień*. Warszawa 1979, s. 157.

¹⁷ Patrz: E. Szymański: *Zwyczaje, obrzędy i symbole religijne w islamie*. W: *Zwyczaje, obrzędy i symbole religijne*. Red. J. Keller. Warszawa 1974, s. 504.

¹⁸ A. Mazaheri: *Życie codzienne muzułmanów w średniowieczu (X–XIII w.)*. Warszawa 1972, s. 43.

¹⁹ E. Szymański: *Zwyczaje, obrzędy i symbole religijne w islamie...*, s. 505.

²⁰ F. Iskander: *Nocna przygoda*. W: *Letni dzień*. Warszawa 1979, s. 39.

²¹ A. S. Tritton: *Djanaza*. W: *The Encyclopedia of Islam*. CD-Rom Edition v. 1.1.

kojnie i czekać na dzień Sądu Ostatecznego, jeśli nie — aniołowie zabierają go na tortury. W chwili tej na krótko dusza wstępuje raz jeszcze w ciało zmarłego, które podnosi się i siada²². Stąd powszechna u wyznawców Allaha siedząca pozycja grzebalna. Tym też można tłumaczyć zwyczaj pogrzebowe u Abchazów. Wieko trumny uniemożliwiałoby przyjęcie pozycji siedzącej przez nieboszczyka. Inne próby wyjaśnienia sposobu pochówku opisanego przez Iskandera również wiążą go z tradycją muzułmańską. Ciało zmarłego w świecie islamu jest składane do grobu owinięte jedynie w całun. Nie praktykuje się wykorzystania trumien. Stąd w muzułmańskiej kulturze sepulkralnej pojawia się nieobecne np. w naszej sferze kulturowej akcesorium pogrzebowe — specjalne nosze do przenoszenia ciała na miejsce pochówku. Nosze, zwane marami, mogą przybrać formę otwartej trumny. Być może właśnie o marach, a nie trumnice *sensu stricto* pisał Iskander. Poza tym brak wieka mógł mieć to samo znaczenie, co otwarte nagrobki w innych częściach muzułmańskiego świata. Brak nagrobka lub (po ich rozpowszechnieniu się na cmentarzach) obecność specjalnego otworu w płycie nagrobnej umożliwia dostęp uświęconej wody do grobu²³.

Obowiązek pochowania zmarłego zgodnie z normami muzułmańskiej tradycji tylko i wyłącznie w ziemi podejmowany jest również w opowiadaniu *Charlam-po i Despina*. Abchazi ściśle przestrzegają religijnego nakazu i złożenie ciała do ziemnego grobu traktują jako bezwarunkową konieczność, od której nie może być żadnych — podyktowanych modą, nowym obyczajem czy wyjątkowym nakazem — odstępstw. Według tradycji muzułmańskiej ze zwłokami nie wolno nic robić, poza ich umyciem i przygotowaniem do pogrzebu. Dlatego też z wielkim niezrozumieniem, a nawet oburzeniem odnieśli się do kwestii mumifikacji zwłok wodza rewolucji, którego w rozmowach między sobą nazywali Ten, Który Chciał Dobrze, Lecz Nie Zdążył. Tak haniebny występki jak zbezczeszczenie zwłok — nawet niemuzułmanina — musiał głęboko dotknąć Boga. Tym też tłumaczono wiele nieszczęść, które spadały na Związek Radziecki. Dla mieszkańców Czegemu nieoddanie ziemi zwłok zmarłego oraz tak wyraźna pogarda dla uświęconego obowiązku, jaki żywi mają wobec zmarłych, objawiająca się w publicznym prezentowaniu ciała Lenina w „domu” zwanym wśród nich „Amauzoleum” nie mogły znaleźć uznania.

Olbrzymie znaczenie ma również miejsce pochówku. Zgodnie z tradycją abchaską ciało zmarłego należy złożyć do grobu w rodzinnej ziemi. Nawet jeśli zmarły w momencie śmierci znajdował się z dala od domu, zwłoki za wszelką cenę trzeba oddać rodzinnej ziemi, ponieważ, zgodnie z miejscowymi wierzeniami, tylko wtedy dusza zmarłego się uspokoi i nie będzie nękać bliskich²⁴. W przedstawionej sytuacji można dostrzec pewne paralele ze współczesną rzeczywistością muzułmańską.

²² R. Lewis: *Życie codzienne w Turcji Osmańskiej*. Warszawa 1984, s. 46.

²³ A. S. Tritton: *Djanaza*. W: *The Encyclopedia of Islam*. CD-Rom Edition v. 1.1.

²⁴ Ф. Искандер: *Чегемские сплетни* <<http://lib.ru/FISKANDER/sandro1.txt>>.

Często wyznawcy islamu, którzy praktycznie całe życie przeżyli (przeważnie ze względów natury ekonomicznej) na emigracji w krajach niemuzułmańskich, na łożu śmierci wyrażają życzenie złożenia ich ciał w kraju swojego pochodzenia²⁵. Jako prawowici muzułmanie pragną spocząć w miejscu, nad którym rozciąga się muzułmańska jurysdykcja. Islam dzieli świat na dwie strefy: *dar al-islam* i *dar al-harb* (muzułmańską, podległą zasadom Koranu i nieuznającą tych zasad część pod rządami niewiernych). Pragnienie pochówku w pierwszej z nich jest przejawem wiary, mimo że jest to zabieg czasami kłopotliwy i zazwyczaj bardzo kosztowny.

Muzułmańska tradycja nie przewiduje specjalnej troski o wygląd grobu. W pierwszych wiekach istnienia nowej religii nie przywiązywano w ogóle wagi do nagrobków, które pojawiły się później — z reguły jako wpływ zastanych lub obcych kultur. Nawet dziś wystrój grobu jest bardzo skromny, czasami wręcz ascetyczny. Nie sadi się na nim żadnych roślin, a miejsce spoczynku zaznaczone jest jedynie kamiennymi płytami: jedną w głowie zmarłego, a drugą w nogach. Zwyczaj ten dotyczył również Abchazji, choć jej mieszkańcy mogli mieć styczność z innymi tradycjami w tym zakresie, np. u swoich sąsiadów. Część z nich starali się zaadaptować do własnych potrzeb z uwzględnieniem lokalnych warunków. Suchołapy posadził na swej mogile drzewka brzoskwiniowe i tungowe, ponieważ „bardzo mu się spodobała ta nieznaną w naszym kraju kultura”. Mimo że nie ma tu mowy o przyozdobieniu mogiły wykorzystywanymi w kulturze chrześcijańskiej kwiatami, wieńcami czy lampkami, to i tak czyn Suchołapego mógł być uznany za coś niezwykłego.

Godna uwagi jest również ta część obyczajowości muzułmańskiej, która bardzo wyraźnie zabrania kobiecie spotykania się sam na sam z mężczyzną, jeśli nie są ze sobą spokrewnieni. Nie do pomyślenia jest wizyta kogoś obcego w domu pod nieobecność męża. Bohaterowie utworów abchaskiego pisarza znają ten zakaz, jednak, podobnie jak w przypadku abstynencji, nie do końca go stosują. Kobieta imieniem Masza była zameżna. Jednak jej mąż stosunkowo rzadko odwiedzał rodzinę. Zajmował się wypasem owiec wysoko w górach i Masza praktycznie cały czas mieszkała w domu sama, nie licząc grona córek. Ponieważ była osobą charyzmatyczną, lubiącą ponad wszystko życie towarzyskie, nie przepuszczała żadnej okazji, by spotykać się z ludźmi czy to podczas miejscowych świąt i rodzinnych uroczystości, czy też bez specjalnej okazji, zapraszając znajomych do swego domostwa, gdzie przygotowywała wraz z córkami przyjęcia na cześć przybysza. Kiedy sąsiadka — w sposób raczej żartobliwy — zwróciła jej uwagę, że nie powinna zapraszać mężczyzny do domu pod nieobecność męża, ta, z właściwą sobie pogodą ducha, odrzekła, że nic złego nie może się jej stać, gdyż w pobliżu są rodzeni bracia²⁶. To właśnie ich obowiązkiem było — pod nieobecność męża

²⁵ Por. np. M. Widy: *Życie codzienne w muzułmańskim Paryżu*. Warszawa 2005, s. 109.

²⁶ Ф. Искандер: *Чегемские сплетни...*

— strzec honoru samej Maszy i honoru całej rodziny. Na takie „rozluźnienie” obyczajowości miał niewątpliwie wpływ sowiecki system wartości i odmienne w nim podejście do kontaktów między kobietą a mężczyzną. Znana w muzułmańskim świecie zasada separacji płci, polegająca, w skrajnej odmianie, na całkowitym wyeliminowaniu wzajemnych kontaktów między niespokrewnionymi ze sobą mężczyznami i kobietami, była w nim uznawana za co najmniej godny pożalowania anachronizm.

Z kulturą muzułmańską ściśle związany jest też motyw wielożeństwa (w społeczeństwach monogamicznych budzący tyleż zainteresowania, co rozmaitych emocji). Wątek poligynii zawiera w tle opowiadanie *Zaczarowane jezioro*. Iskander opisuje pewnego górala, który miał trzy żony, przy czym ostatnią z nich oddalił, gdyż go zdradziła. Nie uważał jej już za swoją żonę, choć wciąż kochał i dbał o jej los, czego najdobitniejszym dowodem było wybudowanie specjalnie dla niej własnego domu. Pozostałe przy boku mężczyzny żony nie wydawały się mimo to zawiedzione czy też pomijane. Obie kobiety, które przedstawia pisarz, wydają się zadowolone ze swego życia. Obie wiedzą, co należy do ich codziennych obowiązków i starają się dzielić je między siebie sprawiedliwie. Trzy żony w radzieckiej rodzinie to rzecz raczej niezwykła, ale należy w tym miejscu pamiętać o muzułmańskiej tradycji Abchazji i oceniać ten fakt nie w kategoriach radzieckiego kodeksu rodzinnego, lecz prawa obyczajowego islamu. Poligynia jest w islamie dozwolona. Koran sankcjonuje większą liczbę żon, ograniczając ją jednak do czterech. Przy czym wszystkie żony należy traktować tak samo, zarówno pod względem materialnym, jak i emocjonalnym. W Rosji wielożeństwo nigdy nie zyskało prawnego uznania. Przewrót październikowy dokonał (przynajmniej na początku) zmian obyczajowych, ale były one dalekie od usankcjonowania muzułmańskiej poligynii. Wręcz odwrotnie — wypływająca z prawa religijnego tradycja w państwie radzieckim nie mogła zostać zaakceptowana. Od 1927–1928 roku rozpoczęła się bardzo aktywna walka władz centralnych z tradycyjnym sposobem życia muzułmanów²⁷. Oczywiście stan faktyczny odbiegał od założeń teoretycznych władz moskiewskich. Nawet długotrwałe rugowanie tego zwyczaju (w państwie carskim i później radzieckim) nie mogło wykorzenić go ze świadomości rozrzuconych po całym imperium społeczności. Można tu wykazać analogię do sytuacji w Republice Tureckiej. Nawet tam na fali przyspieszonych zmian społeczno-ustrojowych — w tym także obyczajowych, zakaz wielożeństwa przyjmował się stopniowo. Pierwsi tradycję uznaną za przestarzałą (a przy okazji zakazaną przez nowe prawo) porzucili mieszkańcy miast²⁸. Wieśniacy zaś, zwłaszcza ci mieszkający w odległych i trudno dostępnych zakątkach rozległego kraju, przyzwyczajeni byli do dotychczasowego systemu wartości i obyczajowości. Nawet surowa, wydana specjalnie na tę okoliczność ustawa, nie była w stanie

²⁷ Patrz: P. Г. Ланда: *Ислам в истории России*. Москва 1995, s. 231.

²⁸ J. S. Łątka: *Tajemnice haremtów*. Kraków 1992, s. 209.

od razu zmienić ich mentalności. Nic więc dziwnego, że także na terytorium Związku Radzieckiego zdarzały się przypadki wielożeństwa. Tereny zamieszkałe przez ludność muzułmańską nie doświadczyły tak gwałtownej i skondensowanej w czasie zmiany, jak w przykładzie tureckim. Wręcz przeciwnie, proces rugowania wspomnianego obyczaju trwał już jakiś czas. Wydaje się, że lata opisywane przez Iskandera to końcowy jego etap, a siła tradycji wielożeństwa — jak się zdaje — malała. Autor nie porusza tego problemu na pierwszym planie swoich utworów. Raczej przytacza jednostkowe przypadki poligynii, które dla samych Abchazów w tym czasie nie były już codziennością. Najdłużej ów obyczaj zachował się, jak wynika z opisu Iskandera, na terenach trudno dostępnych, gdzieś wysoko w górach. Wszystkie te miejsca łączył jeden element — brak lub dosyć wąty wpływ władzy (a co za tym idzie również praw i zwyczajów) zewnętrznej, obcej — czy to rosyjskiej, czy to radzieckiej. Nawet jeśli aparat państwowy formalnie sprawował kontrolę nad odległymi przysiółkami, to zachowanie tradycyjnego obyczaju świadczyło o niskiej ocenie nowych porządków (jako mało wiarygodnych, pozbawionych autorytatywnej wartości). We wszystkich tych sytuacjach dobrze znana, praktykowana od wieków i mająca oparcie w religii tradycja muzułmańska wydawała się niezmienną i najlepszą receptą na życie górali.

Władza radziecka poza zwyczajem wielożeństwa u Abchazów usilnie zwalczała inne przejawy tradycji — szczególnie te, które w oficjalnej propagandzie okrzyknięto mianem religijnych zabobonów. Tym bardziej, że muzułmańscy mieszkańcy Kaukazu (podobnie jak inni wyznawcy islamu) przywiązywali dużą wagę do znaków, przesądów i innych elementów tego, co kojarzy się z wiedzą tajemną. Zwierzęciem cenionym był na przykład kogut. Jego pianie wróżyło gospodarzowi przyszłość i chroniło przed chorobami, które z kolei miały być dziełem szatanów²⁹. Abchazi nie są odosobnieni w wyjątkowym stosunku do tego zwierzęcia. W kosmogonii muzułmańskiej mamy do czynienia z aniołem, który przybrał postać gigantycznego koguta. Jego miejsce jest zaraz pod tronem Allaha. Przez swoje pianie, które powtarzają wszystkie koguty na świecie ogłasza godziny modlitwy³⁰. Ze znaczenia, jakie odgrywa kogut, zdawały sobie sprawę nawet radzieckie władze. W opowiadaniu *Suchołapy* o tytułowym bohaterze napisano w notatce służbowej, że „pieje i demaskuje muzułmańskie zabobony”. Jego skłonność do przedrzeźniania, ośmieszania i deprecjonowania utrwalaonych tradycją wierzeń i przesądów była dla nowej władzy ze wszech miar pożyteczna. A umiejętność naśladowania czy wręcz zagłuszania tak poważanego koguciego piania wydawała się najcenniejsza z nich wszystkich.

Postać zwierzęcą w muzułmańskich wierzeniach przyjmując często złe duchy³¹. Zło i zagrożenie przybiera formę znaną z otoczenia. W opowiadaniu Iskandera mowa

²⁹ A. Marek, A. S. Nalborczyk: *Nie bój się islamu. Leksykon dla dziennikarzy*. Warszawa 2005, s. 34.

³⁰ Dik. W: *The Encyclopedia of Islam*. CD ROM.

³¹ E. Machut-Mendecka: *Świat tradycji arabskiej*. Warszawa 2005, s.29.

jest o tym, że w wierzeniach Abchazów szatan może przybrać postać kozła. Atrybuty tego zwierzęcia (rogi) ściśle odpowiadają powszechnemu wyobrażeniu diabła. Przed siłami nieczystymi może chronić wspomniany kogut oraz najróżniejsze amulety i talizmany. Stąd zwyczaj otaczania się nimi był na Kaukazie niezwykle popularny — podobnie jak w całym świecie muzułmańskim. Zjawisko to opisał Iskander pod koniec pierwszej części powieści *Sandro z Czegemu*. Kiedy żona głównego bohatera dochodzi do przekonania, że ich jedyną córkę nawiedza jakaś nadprzyrodzona siła, każe posłać po mułkę. Nad dzieckiem zostaje odprawiona modlitwa, mająca je ochronić przed złem. Po czym duchowny przygotowuje trójkątny amulet. Był to z pewnością fragment tekstu koranicznego, który — zdaniem muzułmanów — ma magiczną moc, jako że jest słowem pochodzącym od Boga i chroni przed złem³². Amulety takie może przygotowywać jedynie człowiek posiadający specjalną łaskę, a używać ich można w rozmaity sposób. Ten, przygotowany przez mułkę, należało zawiesić na szyi dziecka (co też matka niezwłocznie uczyniła). Zapewne dla „wzmocnienia” jego siły dołączyła doń cenne przedmioty (a przynajmniej za takie uchodzące). Dokumenty będące świadectwem zamożności i finansowej stabilności (obligacje i pokwitowanie opłaconego podatku) dokładały magicznej formule nieco ziemskiego, materialnego wymiaru, będąc jednocześnie znakiem nowych czasów.

Iskander na kartach swoich opowiadań nie ogranicza się tylko i wyłącznie do prezentacji tradycji i kultury muzułmańskiego Kaukazu. Uważny czytelnik znajdzie tam również opis wydarzeń autentycznych, a także czasem (co zdecydowanie bardziej wartościowe) opinie na ich temat krążące wśród abchaskiej społeczności. Jeden z jego drugoplanowych bohaterów, mieszkaniec Czegemu, Omar zgłosił się na ochotnika do Dzikiej Dywizji. Ta formacja wojskowa w armii rosyjskiej została utworzona z początkiem pierwszej wojny światowej. Miała gromadzić muzułmanów północnego Kaukazu. Władze carskie chciały osiągnąć nie tylko cele militarne (pozyskać na Kaukazie rekruta), ale i polityczne — dywizja miała być nie tylko narzędziem strategii wojskowej, lecz również elementem polityki wewnętrznej. Władze carskie zamierzały poszerzyć zasięg wpływów na Kaukazie i zdeintegrować nieprzyjaźnie nastawione środowiska, dając zajęcie miejscowym zawadiakom — ewentualnym inicjatorom i przywódcom antyrosyjskich wystąpień. Wyłączenie elementów niespokojnych pozwoliłoby „skanalizować” narastające niezadowolenie wśród społeczności muzułmańskiej. Przedsięwzięcie to nie przyniosło spektakularnego sukcesu. Dywizja nie była jednostką liczną. Władzom udało się zwerbować na służbę co najwyżej 1350 osób³³. Muzułmanie w Imperium nie identyfikowali się z celami wielkiej wojny, które były im obce i obojętne. Jeśli więc nie wyższe racje kierowały tymi żołnierzami, to co? Wydaje się, że ogromny wpływ miała sytuacja ekonomiczna znacznej części muzułmanów w Imperium. Rzadko zatrudniano ich w przedsiębiorstwach. Często po prostu nie było dla nich miejsca nie tyle ze względu na dyskryminacyjną politykę władz, co brak samych przedsiębiorstw.

³² Patrz: M. M. Dziekan: *Arabia magica. Wiedza tajemna u Arabów przed islamem*. Warszawa 1993, s. 135.

³³ Patrz: P. Г. Ланда: *Ислам в истории России*. Москва 1995, s. 172.

Tereny przez nich zamieszkane, mimo postępującej kolonizacji i uprzemysłowieniu, wciąż pozostawały jednymi z najslabiej zagospodarowanych zakątków imperium. Jeśli już komuś udało się zatrudnić — zdobyć stałą posadę, to jego wynagrodzenie było dwukrotnie niższe niż pensja Rosjanina na podobnym stanowisku³⁴. Jeździec w Dywizji otrzymywał natomiast imponującej wysokości żołd — 25 rubli, w sytuacji, gdy zgłosił się na służbę z własnym koniem, a 10, kiedy przyszedł bez konia³⁵.

Z czasów bliższych Iskanderowi pochodzą wspomnienia dotyczące represji, jakie dotknęły Abchazów ze strony władzy radzieckiej. Opowieść, której narratorem autor roztropnie uczynił muła starego Chabuga — ojca Sandro, przywołuje ciężkie czasy dla mieszkańców Abchazji. W swym monologu zwierzę wspomina o niebezpieczeństwach jakie czyhają na mieszkańców miast: łapanie jednych ludzi przez drugich, ich wywózki do bardzo zimnego i dalekiego kraju, którego nazwę muł zdążył zapomnieć. Co gorsza, na tym nie koniec. Niekiedy jedni ludzie po prostu zabijają innych — co nie może się mieścić w głowie biednego zwierzęcia pytającego retorycznie: „a wszystko to za co?”. Nikt nie wie i nikt w powieści Iskandera nie odpowiada na to pytanie. Czytelnikowi musi wystarczyć niegroźny muł i jego rozważania w czasie pracy. Autor w ten sposób podejmuje ważki dla społeczności problem represji lat 30. W tamtych czasach wielu Abchazów aresztowano i zesłano na Sybir, a ich majątki sprzedawano za bezcen „zasłużonym” obywatelom. Najgorszy pod tym względem dla mieszkańców Kaukazu był rok 1937. Zjawisko masowych aresztowań mieszkańców nizinnej Abchazji nazwane zostało u Iskandera „dżumą” 1937 roku. W wyniku tej „choroby” wielu mieszkańców (przeważnie miast) zostało aresztowanych. Mniej dotknęła mieszkańców gór. Według nich należało ukryć się wysoko w górach i po prostu przeczekać ten niebezpieczny czas. Takie zresztą rady dawali swoim „nizinnym” przyjaciółom i krewnym. Nie wszyscy z ich rad skorzystali — wielu z niewiadomych przyczyn (możemy jedynie domyślać się, że z powodu obawy przed utratą honoru) nie chciało na to przystać. Tutaj też możemy odnaleźć kolejny wątek autobiograficzny Iskandera. To właśnie w okresie „dżumy” ojciec autora — z pochodzenia Pers — został aresztowany, po czym deportowany do Iranu. Z kart powieści dowiadujemy się, że miał możliwość ucieczki i schronienia się w górach, bo taka propozycja została mu złożona przez szwagra — mieszkańca górskiej wsi Czegem — pastucha Machaza. Dlaczego nie skorzystał, nie wiadomo.

Górale kaukaski w ucieczce od gwaru nizin i miast widzieli szansę na ocalenie, gdyż tak podpowiadało im doświadczenie i stara tradycja oporu. Tak żyli abrecy — bohaterowie walczący z wojskami i z administracją carską podczas przyłączenia Kaukazu do Imperium³⁶. Można tu doszukiwać się analogii ze środkowoazjatyckim ruchem basma-

³⁴ Tamże, s. 173.

³⁵ Tamże, s. 172.

³⁶ Por. *В либеральных газетах нашли исламофобию* <<http://www.islam.ru/pressclub/smi/libero-islamo-fobus/>>.

czy, czyli muzułmańskich powstańców walczących z wojskami carskimi w Turkiestanie i Chorezmie. Obydwa ruchy miały ściśle umocowanie regionalne — abrecy na Kaukazie, basmacze w Azji Środkowej, będąc charakterystycznym — można by rzec „endemicznym” elementem historii tych regionów. Jednak w obydwu przypadkach, mimo braku powiązań personalnych czy chronologicznych, zbieżne były intencje walczących muzułmanów. Obrona tradycyjnych wartości, utrwalonego porządku społecznego, a co za tym idzie, również politycznego, sprzeciw wobec kolonizacji i płynącej z nią fali zmian — wszystko to pchnęło muzułmanów do walki. Wprawdzie u Iskandera nie pojawiają się (poza opisanym niżej przypadkiem) abrecy, jako aktywni bojownicy i obrońcy starego porządku, ale nie brakuje Abchazów uciekających przed nowymi zwyczajami, szukających w odległych zakątkach miejsca, gdzie mogliby ocalić resztki swojego dziedzictwa — nawet w imię osobistych wyrzeczeń. Tacy bohaterowie to też abrecy — ludzie, którzy złożyli obietnicę (bliskim, sobie, Bogu), zgodnie z którą będą unikali wszelkich uciech w życiu, a w boju i pojedynkach wykażą się walecznością i wielką odwagą. Obietnicę taką abrek składał na ściśle określony czas, a jej elementem mogło być zerwanie więzi z bliskimi, odcięcie się od rodziny i przyjaciół³⁷. Uciekający przed „dumą” Abchazi, mający nadzieję na przeczekanie nowych porządków strażnicy tradycji, to abrecy czasów Iskandera.

Abchaski pisarz umieszcza też na kartach swojej powieści bohatera-abreka — Nacharbeja. Starzec, będący przed laty uczestnikiem wypraw, na czele których stał Szamil³⁸, cieszy się szacunkiem lokalnej społeczności oraz władz. Nikomu nie przeszkadza nawet, że wydarzenia osadzone głęboko w czasach młodości Nacharbeja zatarły się w pamięci samego uczestnika. Nikt już nie może dociec, czy słynnym Szamilem, który tak dodał mu splendoru, był Szamil awarski (imam Czeczenii i Dagestanu, przywódca wojny kaukaskiej), czy może Szamil abchaski (według samego Iskandera znany abrek o miejscowych korzeniach). Sam Nacharbej miał duże problemy z wyborem właściwej osoby, ale zdawał sobie sprawę z idących za tym wyborem konsekwencji. Nie bez powodu uznawano go za człowieka mądrego — w zależności od panującej w danym momencie opcji politycznej głównym aktorem opowieści z czasów młodości czynił bądź jednego, bądź to drugiego bohatera³⁹. W swych poszukiwaniach poparcia na Kaukazie (najpierw w walce z mienszewikami, później w trakcie umacniania pozycji władzy radzieckiej) bolszewicy sięgnęli po postać Szamila awarskiego. Nic więc dziwnego, że w opowiadaniu *Bitwa nad Kodorem* Nacharbejowi przypisuje się zaszczyt walki

³⁷ Ф. А. Брокгауз, И. А. Ефрон: *Энциклопедический словарь* <<http://infolio.asf.ru/Sprav/Brokgaus/0/12.htm>>.

³⁸ W polskim wydaniu powieści *Sandro z Czegemu* postać Szamila nie występuje. Akapit traktujący o przywódcy wojny kaukaskiej został po prostu pominięty.

³⁹ Tylko za czasów Stalina ocena działalności imama Szamila zmieniała się kilkakrotnie w zależności od sytuacji politycznej. W latach 30. Stalin wyrażał się o Szamilu jak o bohaterze, dwadzieścia lat później natomiast przedstawiał imama jako angielsko-tureckiego agenta i reakcjonistę. Patrz: P. Г. Ланда: *Ислам в истории России...*, s. 112.

w jego szeregach. Imam Szamil — postać historyczna, nie jedyna zresztą w eposie abchaskiej — był działaczem religijnym, politycznym i wojskowym, bohaterem wojny kaukaskiej. Jego młodość przypadła na czasy ostatecznego przyłączenia Kaukazu do Imperium Romanowów. W 1834 roku stanął na czele imamatu i przez 25 lat skutecznie walczył z wojskami carskimi w Północnym Kaukazie, stając się symbolem walki o niezależność górskich narodów. Do tej legendy bolszewicy próbowali dołączyć własną, budując krucho analogie zawarte w hasłach wspólnej walki z caratem, poszanowania i obrony odrębności kulturowej Kaukazu.

Inną opisaną przez Iskandera postacią historyczną związaną z Abchazją był Nestor Apollonowicz Łakoba, którego czytelnik poznaje przy okazji przyjęcia wydanego na cześć „wielkiego” Stalina i innych „znamienitych” gości z Moskwy. Łakoba od 1912 roku był członkiem partii komunistycznej i w 1918 roku brał udział (był jednym z przywódców) w powstaniu przeciw gruzińskiemu rządowi utworzonemu przez mieńszewików. U szczytu kariery znalazł się w latach 1922–1930, kiedy został przewodniczącym Rady Komisarzy Ludowych Abchaskiej Autonomicznej Republiki Radzieckiej. Iskander, opisując przyjęcie, odkrywa wzajemne sympatie i antypatie jego uczestników. Dzięki czemu czytelnik może się dowiedzieć, że najzacieklejszym wrogiem Łakoby był od samego początku Ławrentij Beria. Autor nie pomija nawet plotek na temat okoliczności śmierci Łakoby, wiążąc ją właśnie z Bериą (ponoć z jego osobistego rozkazu Nestor Apollonowicz⁴⁰ został otruty i nie pomogła mu nawet przytaczana przez autora przyjaźń ze Stalinem). Iskander nie ogranicza się oczywiście do tych plotek i domysłów. W jego opisie przywódcy Abchazji nie brakuje też informacji tyleż przyziemnych, co błahych — przedstawia Łakobę jako mężczyznę mającego problemy ze słuchem, znakomitego strzelca i gospodarza wszelkich imprez.

Poza motywami muzułmańskimi i sowieckimi na kartach utworów Iskandera pojawiają się też inne — chociażby wywodzące się dawnych, zastanych obyczajów — często zdecydowanie starszych niż socjalistyczna władza czy nawet tradycja muzułmańska na tych terenach. Mogły to być lokalne (ściśle ograniczone geograficznie i kulturowo), przekazywane z pokolenia na pokolenie zachowania, co nie wyklucza ich zbieżności z podobnymi praktykami w innych miejscach globu. Należy do nich na przykład, wspomniany przez abchaskiego autora, zwyczaj przynoszenia na grób zmarłego jadła i napojów. Najwyraźniej należy on do grona resztek ocalałych, dawnych miejscowych obyczajów. Wiadomo, że zwyczaj ten był znany przed islamem — i to nie tylko w Abchazji, ale w wielu regionach świata. Wierzono, że zmarły towarzysz bał się pragnienia. Dlatego też przynoszono na jego grób wino⁴¹. Podobnie po dzień dzisiejszy czynią np. Romowie. Należy pamiętać, że Abchazi nigdy nie żyli w izolacji, zawsze mieli kontakt z innymi kulturami. Nie pozostało to bez wpływu na ich obraz islamu i wizerunek prawowiernego muzułmanina. Poza tym obserwowana na tym terenie niewielka liczba miejsc kultu

⁴⁰ <<http://www.peoples.ru/state/party/lakoba/index.html>>.

⁴¹ G. Jacob: *Altarabisches Beduinenleben, Nach den Quellen geschildert*. Hilderheim 1967, s. 143.

religijnego sprzyjała rozwojowi obyczajów poza oficjalnym kanonem tradycji muzułmańskiej. Sam Iskander twierdzi, że „Abchazowie — zarówno ci, którzy określają siebie mianem chrześcijan, jak i ci, którzy są muzułmanami, nie chodzą ani do cerkwi, ani do meczetów z tej prostej przyczyny, że ich prawie w ogóle nie ma w abchaskich wsiach”⁴². Szczupłość oficjalnej struktury uniemożliwiała wręcz zapanowanie nad lokalnym żywiołem, który potrafił zaadaptować na własne potrzeby obce tradycje i zwyczaje.

Ukazane w powyższych rozważaniach przeplatanie się obyczajów i tradycji doprowadziło do wytworzenia się specyficznej, typowej dla tego regionu wizji islamu.

Изабела Коньчак

АБХАЗИЯ ФАЗИЛЯ ИСКАНДЕРА
— МУСУЛЬМАНСКАЯ ТРАДИЦИЯ И КУЛЬТУРА, СОВЕТСКИЕ ВРЕМЕНА

Резюме

Данная статья посвящена вопросу содействия элементов мусульманских и советских затронутых в романе Фазилы Искандера *Сандро из Чегема*. Анализу подвергаются следующие общественные явления: кровная месть, религиозные запреты есть свинину и пить алкоголь, многоженство. Описываются отношения абхазцев и советских властей ко всем этим обычаям. Много места посвящено также ритуалам, связанным со смертью и похоронами (таким как, напр., оплакивание, забота о умерших). Кроме того статья указывает на исторические события и лица, использованные Искандером в романе (Дикая дивизия, имам Чечни и Дагестана — Шамиль, И. В. Сталин, Н. А. Лакоба).

Izabela Kończak

FAZIL ISKANDER'S ABKHAZIA — MUSLIM TRADITION AND CULTURE, SOVIET TIMES

Summary

The publication provides an analysis of selected cultural phenomena characteristic for the Muslim world that are described in Fazil Iskander's novel *Sandro from Tchegem*. The following customs are analysed: polygamy, ban on eating pork and drinking alcohol, the rule of clan vengeance. The author devotes much space to elaborate on rich sepulchral rites and its realisation on the Abkhazian ground. The aim of the article is to show the attitude of both the Abkhazians and Soviet authorities to the above mentioned rituals and customs as well as to indicate changes that highlanders' ceremonial underwent under the Soviet influence. Moreover, the article contains descriptions of historical events and individuals that had a substantial impact on the course of history in Abkhazia (Wild division, the imam of Chechnya and Dagestan — Shamil, N. A. Lakoba, J.W. Stalin, W. I. Lenin).

⁴² Ф. Искандер: *История молеельного дерева* <<http://lib.ru/FISKANDER/sandro1.txt>>.