



Mateusz M. Kłagisz

*Ze studiów
nad średnioperskim utworem
Mādīgān-ī Jōszt-ī Fr(i)jān*

*Historia o młodzieńcu
z rodu Fr(i)jānów*

Ze studiów nad średnioperskim utworem

Mādīgān-ī Jōszt-ī Fr(i)jān

Historia o młodzieńcu z rodu Fr(i)jānów

MATEUSZ M. KŁAGISZ

Ze studiów nad średnioperskim utworem

Mādīgān-ī Jōoszt-ī Fr(i)jān

Historia o młodzieńcu z rodu Fr(i)jānów



KRAKÓW

© Copyright by Mateusz M. Kłagisz, 2019

RECENZJA

dr hab. Kinga Paraskiewicz, prof. UJ

dr hab. Tomasz Sikora, prof. UJ

REDAKCJA

Klaudia Kleczka

PROJEKT OKŁADKI

Marta Jaszcuk

Publikacja dofinansowana ze środków Wydziału Filologicznego Uniwersytetu Jagiellońskiego

ISBN 978-83-8138-092-8 (druk)

ISBN 978-83-8138-196-3 (on-line, pdf)

<https://doi.org/10.12797/9788381380928>

KSIĘGARNIA AKADEMICKA

ul. św. Anny 6, 31-008 Kraków

tel./faks: 12 431-27-43, 12 421-13-87

e-mail: akademicka@akademicka.pl

Księgarnia internetowa: <https://akademicka.pl>

Rodzicom i Rodzeństwu

Se non è vero, è molto ben trovato.

Jeśli to nie jest prawdziwe, to bardzo dobrze wymyślone.

(Giordano Bruno)

SPIS TREŚCI

11	•	o. [Wstęp]
16	•	1. [MJF]
25	•	2. [Ustność]
29	•	3. [Zapis]
33	•	4. [<i>Wisdom-literature</i>]
37	•	5. [Źródła]
50	•	6. [Bohaterowie]
52	•	JF. [Jōsht-ī Fr(i)jān]
60	•	A. [Acht]
73	•	H. [Hufrih]
78	•	BA. [Brat Achta]
79	•	M. [Māraspand]
80	•	N. [Nērjōsang]
80	•	Ar. [Aryman]
82	•	7. [<i>Szahr-ī frasznwizārān</i>]
85	•	8. [Zagadka]
99	•	I. [Zagadka 1.]
106	•	II.–IV. [Zagadki 2.–4.]
115	•	V. [Zagadka 5.]
119	•	VI. [Zagadka 6.]
126	•	VII. [Zagadka 7.]
131	•	VIII. [Zagadka 8.]
138	•	IX. [Zagadka 9.]
141	•	X. [Zagadka 10.]
145	•	XI. [Zagadka 11.]
155	•	XII. [Zagadka 12.]
159	•	XIII.–XXII. [Zagadki 13.–22.]
184	•	XXIII.–XXIV. [Zagadki 23.–24.]

189	• XXV. [Zagadka 25.]
191	• XXVI. [Zagadka 26.]
195	• XXVII. [Zagadka 27.]
198	• XXVIII. [Zagadka 28.]
199	• XXIX. [Zagadka 29.]
208	• XXX. [Zagadka 30.]
209	• XXXI. [Zagadka 31.]
210	• XXXII. [Zagadka 32.]
212	• XXXIII. [Zagadka 33.]
213	• XXXIV.–XXXVI. [1.–3. zagadka Jōsht-ī Fr(i)yāna]
222	• Przekład polski MJF
232	• Transkrypcja MJF
241	• Słowniczek średniopersko-polski
260	• Bibliografia
291	• Summary: A Study of the Middle Persian Text <i>Mādigān-i Yōšt-i Fr(i)yān: A Story of a Youth from the Family of Fr(i)yān</i>
293	• Indeks autorów oraz postaci mitologicznych, biblijnych, koranicznych i literackich
314	• Indeks tytułów
317	• Indeks terminów zaratusztriańskich

o. Krótki, bo kilkustronicowy tekst *Mādīgān-ī Jōszt-ī Fr(i)jān* (MJF) należy do ciekawszych zabytków literatury zaratusztriańskiej komponowanej/spisywanej między III a XI/XII w. w języku średnioperskim¹. Jest to dość szczegółowa relacja z potyczki między pobożnym młodzieńcem imieniem Jōszt-ī Fr(i)jān a bezbożnym czarnoksiężnikiem imieniem Acht, do której dochodzi w *Szahr-ī frasnwizārān*, tj. Krainie (ewentualnie: Mieście) Rozwiązujących Zagadki. W przeciwieństwie do potyczek innych mitycznych irańskich (anty)herosów opisanych w *Aweście* czy w *Szāh-nāme*, w tej jedynej bronią obu rywali pozostają zagadki. Historia przedstawiona w MJF ma dwa literackie pierwowzory: 1^o mit o walce między Jōishti Frjāną a Achtją przytoczony w bardzo szczątkowej formie w awestyjskim hymnie *Jaszt 5*; oraz 2^o mit o pojedynku proroka Zaratusztry z demonem Akōmanem i Arymanem wspomniany w awestyjskim zbiorze *Widēwdād*, poruszającym różnorodne zagadnienia religijne – od dogmatycznych po rytualne².

o.1. Tytuł MJF można przełożyć na język polski na kilka sposobów: 1^o *Księga Jōszt-ī Fr(i)jāna*; 2^o *Opowieść Jōszt-ī Fr(i)jāna*; lub 3^o *Opowieść o Jōszt-ī Fr(i)jānie*, gdyż śrp. *mādīgān* (*mātagdān*, *mādajān*) to ‘dokument, książka, tekst kanoniczny, tekst (s)pisany’³. Ponieważ *mādīgān* oznacza także ‘commemorabilia,

1 Sformułowanie ‘komponowanej/spisywanej’ uzasadnia charakter ówczesnej literatury zaratusztriańskiej, która w okresie przed- i wczesnomuzułmańskim przechodziła od twórczości ustnej do pisemnej. Zob. rozdział № 3. Na temat literatury średnioperskiej zob. Boyce [1968a]; Cereti [2001]; de Menasce [1983]; Pagliaro [1968]; Rypka [1970: 15–51]; Tafazzoli [1376]; Tavadia [1956].

2 *Jt 5:81–3. Wd 19:1–4.*

3 Wszystkie definicje słownikowe przygotowałem wg następującego klucza: aw. = Bartholomae [1904]; skr. = Apte [1957–9]; nwp. = Anwari [1382] / Steingass [1892]; stp. = Kent [1953]; śrp. = MacKenzie [1971a] / Nyberg [1974]. W przypadku innych języków każdorazowo przytoczono źródło.

memoriae’, tytuł ten można tłumaczyć jako: 4^o *Wspomnienie o Jōszt-ī Fr(i)jānie*; 5^o *Wspomnienie po Jōszt-ī Fr(i)jānie*; lub 6^o *Pamięć o Jōszt-ī Fr(i)jānie*. Co prawda w języku średnioperskim występuje rzeczownik *ajādgār* ‘wspomnienie, wspomnienia’, wydaje się jednak, że jego użycie ograniczało się raczej do tekstów krążących w przekazie ustnym, podczas gdy leksemu *mādigān*, będącego synonimem śrp. *nibēg* ‘książka, pismo’, używano wtedy, gdy była mowa o tekście w postaci (s)pisanej. Tytuł *MJF* pozostaje najpewniej wtórny względem treści i być może został nadany dopiero po spisaniu tekstu.

0.2. Tekst *MJF* doczekał się szeregu opracowań i przekładów na języki europejskie, nowoperski oraz gudżarati.

0.2.1. W 1872 opublikowano przekład na język angielski przygotowany przez Hauga i Westa we współpracy z parsyjskim duchownym Dżamaspdzi-Asą z Bombaju.

0.2.2. W 1885 opublikowano przekład na język gudżarati przygotowany przez Karaniego.

0.2.3. W 1888 opublikowano w № 21 czasopisma *Revue de linguistique et de philologie comparée* przekład na język francuski przygotowany przez Barthélemy’ego. Rok później, w 1889 Barthélemy wydał swój przekład jeszcze raz.

0.2.4. W 1892 opublikowano w № 127 czasopisma *Sitzungsberichte der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaft* artykuł Müllera o *Ardā Wirāz-nāmag* i *MJF*.

0.2.5. W 1958 opublikowano przekład na język ormiański przygotowany przez Abrahamjana.

0.2.6. W 1992 opublikowano w № 19 czasopisma *Altorientalistische Forschungen* przekład na język niemiecki przygotowany przez Weinreicha. W 1994 opublikowano w № 21 w/w czasopisma suplement w postaci słownika.

0.2.7. W 1996 opublikowano w № 2 czasopisma *Petersburgskoje Wostokowiedienie* przekład na język rosyjski przygotowany przez Ambracumiana.

0.2.8. W 2006 opublikowano w № 22 czasopisma *Aula Orientalis* przekład na język hiszpański przygotowany przez Canterę i Andrésa Toledo.

0.2.9. Do tej pory ukazały się cztery przekłady *MJF* na język nowoperski – trzy w Iranie, jeden w Niemczech.

0.2.9.1. W 1324[1945–6] i 1331[1952–3] opublikowano w odcinkach w czasopiśmie *Mād*, a następnie *Mehr*, przekład przygotowany przez Mokriego Kejwānpura.

0.2.9.2. W 1365[1986–7] opublikowano przekład przygotowany przez Dża'farięgo.

0.2.9.3. W 1367[1988–9] opublikowano przekład przygotowany przez Qejbiego. W przeciwieństwie do pozostałych został on wydrukowany poza Iranem.

0.2.9.4. W 1390[2011–2] opublikowano w № 3(10) czasopisma *Faslnāme-je elmi-je pażuheszi – Andiszehā-je adabi* przekład przygotowany przez Szodżā'i oraz Tabrizi-Szahruj.

0.2.10. W 1989 ukazało się opracowanie Aszaha poświęcone filozoficznym pytaniom i odpowiedziom w *MJF*.

0.2.11. W 2006 ukazały się w *Małej antologii literatury perskiej* fragmenty autorskiego przekładu na język polski.

0.3. Prezentowana książka składa się z wprowadzenia historyczno-literackiego w problematykę *MJF* (rozdziały №: 1.–8.), wprowadzenia teoretyczno-literackiego do problematyki zagadki (rozdział № 8.), komentarzy filologiczno-kulturoznawczych do zagadek (rozdziały №: I.–XXXVI.), przekładu na język polski, tekstu średnioperskiego w transkrypcji spolszczonej oraz słownika średniopersko-polskiego⁴. Przygotowując przekład, starałem się nadać mu przede wszystkim formę literacką, jak najbliższą polskim wymaganiom stylistycznym. Odsunąłem zatem na bok kwestie (nie)wiernego podążania za estetyką średnioperskiego pierwowzoru, a w komentarzu filologiczno-kulturoznawczym kwestie translatorskie przedstawiono w minimalnym stopniu. Warto zaznaczyć, że oba teksty, oryginał i przekład, dzieli nie tylko dystans czasowy (IX/XI w. *vs.* XXI w.), geograficzny (Iran *vs.* Polska) i kulturowo-religijny

4 Niektóre z problemów dyskutowanych w książce prezentowałem w ramach wystąpień konferencyjnych: 1^o *Middle Persian Mādīgān-ī Yōšt-ī Fr(i)yān as a magical text?* w ramach: International Interdisciplinary Conference. Magical Texts in Ancient Civilizations (Kraków, 27–28.06.2013); 2^o *Zoroastrian Version of rite de passage Presented in Middle Persian Mādīgān-ī Yōšt-ī Fr(i)yān* w ramach: Association for the Study of Persianate Societies. Sixth Biennial Convention (Sarajewo, 02–06.09.2013); 3^o *Middle Persian Yōšt-ī Fr(i)yān as a Propp's folktale* w ramach: Societas Iranologica Europaea. The Eighth European Conference of Iranian Studies (St Petersburg, 15–19.09.2015); 4^o *A Man and Two Oxen. An Odd Riddle Presented in the Mādīgān-ī Yōšt-ī Fr(i)yān* w ramach: Societas Iranologica Europaea. The Ninth European Conference of Iranian Studies (Berlin, 09–13.09.2019).

(krąg irańsko-zaratusztriański *vs.* krąg chrześcijańsko-polski), lecz także kanał transmisyjny (przekaz oryginalnie oralny / wtórnie (typo)graficzny *vs.* przekaz oryginalnie (typo)graficzny) – o ile tekst wyjściowy (oryginał), nim został spisany, krążył przez dłuższy czas w przekazie ustnym, o tyle tekst docelowy (przekład) powstawał od początku jako tekst pisany.

Tabela № 1

	Oryginał	Przekład
Datowanie	IX/XI w. n.e.	XXI w.
Lokalizacja	Iran	Polska
Krąg kulturowo-religijny	irańsko-zaratusztriański	chrześcijańsko-polski
Środek transmisji	ustny → pisemny	pisemny

Zagadnieniem, które wykracza poza ramy prezentowanej tu monografii, pozostaje dobór strategii translatorskich przy pracy nad przekładem *MJF*. Dotyczy to zarówno Jakobsonowskiego tłumaczenia intra- (średnioperski → nowoperski), jak i interlingwalnego (średnioperski → angielski/francuski/gudżarati/hiszpański/niemiecki/ormiański/polski/rosyjski)⁵. Dość wspomnieć, że poszczególne strategie winny uwzględniać nie tylko kwestie *stricte* językowe, lecz obejmować także pozajęzykowe aspekty samego tekstu i *skopos*, tj. cel, jakiemu ma służyć tekst docelowy (przekład)⁶.

o.4. W pracy stosuję spolszczoną (z zachowaniem długości samogłosek) transkrypcję terminów zaczerpniętych z języków: awestyjskiego, staro-, średnio- i nowoperskiego, arabskiego i innych języków nieposługujących się alfabetem łacińskim. Ponieważ *MJF* należy do piśmiennictwa średnioperskiego, za podstawowe uznaję średnioperskie wersje terminów zaratusztriańskich, np.: ‘Ormazd’ zamiast ‘Ahura Mazdā’, ‘Aryman’ za-

5 Szerzej na temat przekładu intra- i interlingwalnego zob. Jakobson [1989: 372nn].

6 Kłagisz [2008; 2009]. Zob. też: Kłagisz [2011].

miał 'Angra Mainju', 'Amahraspand(y)' zamiast 'Amasza Spanta, Amesza Spenta', 'jaza' zamiast 'jazata' itd. Imiona oraz terminy nowoperskie podaję w ich współczesnej postaci, stąd np.: 'Ferdousi' zamiast 'Firdausi', 'Szāh-nāme' zamiast 'Szāh-nāma'. Imiona oraz terminy arabskie przytaczam w ich nowoperskiej wersji, stąd np.: 'an-Nadim' zamiast 'an-Nadīm'.

* * *

W tym miejscu chciałbym serdecznie podziękować tym wszystkim, bez pomocy których ta nieduża książka nigdy by nie powstała – profesor Kin-dze Paraskiewicz, która podsunęła mi w ramach kursu *Historia literatury perskiej* tekst *MJF*, zachęcając do jego lektury; profesor Annie Krasnowolskiej za jej literaturo- i kulturoznawcze inspiracje oraz sugestie; Matthia-sowi Weinreichowi za dyskusje o losach bohaterów i liczne polemiki; Michałowi Adamiakowi za lektury; wreszcie Zuzannie Błajet za wszystkie pamiirskie tropy.

* * *

Skróty zastosowane w pracy: **aw.** = awestyjski / **chot.** = chotański / **goc.** = gocki / **gr.** = grecki / **ie.** = indoeuropejski / **ir.** = irański / **niem.** = niemiecki / **nwp.** = nowoperski / **os.** = osetyjski / **pl.** = polski / **ps.** = paszto / **scs.** = staro-cerkiewno-słowiański / **skr.** = sanskryt / **sr.** = serbski / **stin.** = staroindyjski / **stp.** = staroperski / **szug.** = szugni / **śrp.** = średnioperski / **wed.** = wedyjski

Skróty tytułów zastosowane w przypisach: **AZ** = *Ajādgār-ī Zarērān* / **A** = *Aogemadaecā* / **AWn** = *Ardā Wīrāz-nāmag* / **Bp** = *Brihadāranjakopanisad* / **Bd** = *Bundahiszn* / **ChKR** = *Chusraw-ī Kawādān ud rēdag-ē* / **CAP** = *Czīdag andarz-ī pōrjōtkēsān* / **Ćp** = *Āhādogjopanisad* / **DD** = *Dādestān-ī dēnīg* / **Dk** = *Dēnkard* / **Dz** = *Dzieje* / **HN** = *Hādōcht nask* / **Il** = *Iliada* / **Jn** = *Jasna* / **Jt** = *Jaszt* / **KAP** = *Kār-nāmag-ī Ardachszīr-ī Pābagān* / **KKK** = *Katechizm Kościoła Katolickiego* / **M** = *Mahābhārata* / **MCh** = *Mēnōg-ī chrad* / **PR** = *Pa-hlawi Riwājat* / **Pe** = *Persowie* / **Qn** = *Qābus-nāme* / **RGL** = *Rerum gestarum libri* / **SD** = *Sad Dar* / **SnS** = *Szājest nē-szājest* / **SzGW** = *Szkand-Gumānīk Wizār* / **Wd** = *Wendīdād* / **WCz** = *Wizāriszn-ī czatrang* / **WZ** = *Wizīdagihā-ī Zādspram* / **ZĀ** = *Zand Ākasih* / **ZBJ** = *Zand-Bahman Jasna*

1. Wydarzenia przedstawione w *MJF* zaczynają się w chwili, gdy do *Szahr-ī frasznuwizārān* przybywa wraz z wojskiem czarnoksiężnik Acht grożący zniszczeniem krainy, jeśli nie stawi się przed nim nikt, kto udzieliłby odpowiedzi na jego trzydzieści trzy pytania. Stawia przy tym jeden warunek – jego przeciwnik nie może mieć ukończonych piętnastu lat. Kara w przypadku przegranej jest sroga – każdy, kto nie podoła zadaniu, zostaje bez wyjątku zabity; tak stało się m.in. z dziewięciuset magami czy dziewięcioma siostrami z rodu proroka Zaratusztry, którzy, mimo że uchodzili za wyjątkowo pobożnych, nie potrafili podać właściwej odpowiedzi już na pierwszą z zagadek⁷. Tym, który podejmuje rzucone wyzwanie, jest niejaki Jōsht-ī Fr(i)jān – prawy i pobożny mieszkaniec *Szahr-ī frasznuwizārān*. Acht próbuje oszukać go, chowając w pomieszczeniu, gdzie będzie odbywał się sprawdzian, *nasā*. Termin ten określa co prawda ‘ciało zmarłego, zwłoki’, lecz chodzi tu nie tylko o fizyczne szczątki, a także m.in. o ścinki paznokci czy włosów, tj. przedmioty wykorzystywane szeroko w praktykach magicznych, stąd traktowane jako nieczyste *per se*⁸. Ich obecność nie powinna dziwić skoro, jak wynika z tradycji zaratusztriańskiej, ci którzy parają się czarną magią, oszukują, czy to posługując się *nasā*, czy też łapiąc swoje ofiary za słówka⁹. Ostatecznie wybieg Achta wychodzi na jaw,

7 *MJF* 1:11–7. Kapłani i przedstawicielki rodu Zaratusztry to osoby, które powinny *ex definitione* posiadać rozległą wiedzę religijną. Jeśli nie potrafią udzielić poprawnej odpowiedzi, oznacza to, że w zagadce pierwszej kryje się jakiś podstęp. Zob. rozdziały №: I.4.6.6.–8.

8 *Wd* 17:5–6. Zob. też: Boyce [1989a: 107]; Mendoza Forrest [2012: 110–1]; Moazami [2016]. Zdaniem Kowalskiego [2017: 199], obdarzanie włosów czy ścinków paznokci cechami typowymi dla istot żywych wynika z pierwotnego braku rozróżnienia między tym, co żyjące, a tym, co nieżyjące, tj. martwe. Brak tego rozróżnienia sprawiał, że przedmioty materialne uznawano za zdolne do samodzielnego działania.

9 Mendoza Forrest [2012: 69]. To w jakim stopniu zaratusztrianizm przesiąknął elementami magicznymi wciąż stanowi przedmiot sporów [por. Panaino 2008]. Biorąc pod uwagę szerszy kontekst irańsko-zaratusztriański, przyjmuję, że jest to współdziałanie z siłami tak pozytywnymi, jak i negatywnymi. Zaratusztriańscy duchowni uważali się za przeciwników magii uprawianej przez czarnoksiężników (śrp. *džādūgān*), czarowników (śrp. *kundagān*) czy wiedźmy (śrp. *parīgān*). Własnych działań, które nosiły znamiona działań magicznych, nie klasyfikowali jednak jako magiczne. Tymczasem obie formy można analizować

czarnoksiężnik poleca więc oczyścić całe pomieszczenie, a Jōszt-ī Fr(i)jān przystępuje do sprawdzianu, pozostając pod opieką Ormazda i Amahraspandów¹⁰. Co ważne, we wstępie nie pojawia się informacja o warunku, jaki Jōszt-ī Fr(i)jān stawia Achtowi – chodzi o możliwość zadania własnych trzech zagadek. Jeśli Acht odpowiedziałby na nie błędnie lub nie udzieliłby żadnej odpowiedzi, wówczas Jōszt-ī Fr(i)jān zastrzega sobie prawo do pozbawienia go życia. Informacja o takiej umowie pojawia się dopiero, gdy Jōszt-ī Fr(i)jān kończy udzielać odpowiedzi¹¹. Acht w swej pysze i ignorancji przystaje na tę propozycję, nie przeczuwając, że wydaje tym samym na siebie wyrok. Mimo prośb o pomoc, które kieruje do swojego mentora – Arymana, zostaje przez niego wyśmiany i ostatecznie ginie z ręki Jōszt-ī Fr(i)jāna.

1.1. Ograniczenia wiekowe stawiane przez Achta rozmówcom mają kluczowe znaczenie w interpretacji *MJF*. Zgodnie z podstawowymi założeniami zaratusztrianizmu nie można bowiem uznać osoby poniżej piętnastego roku życia za pełnoprawnego członka gminy wyznaniowej. Jest ona co prawda zaratusztrianinem poprzez narodziny w rodzinie zaratusztriańskiej, ale jako niepełnoletnia nie przeszła jeszcze uroczy-

w ramach rozróżnienia zaproponowanego przez Evansa-Pritchada [2008: 23nn] na magię pozytywną, białą (*sorcery*), i złą, czarną (*witchcraft*). Zob. też: Bremmer [1999]; Szyjewski [2008: 90nn].

- 10 *MJF* 1:24–7. Zachowanie Achta jest sprzeczne z ówczesnym *savoir-vivrem*, który nakazywał witać gościa w drzwiach [por. Khaleghi-Motlagh 1998]. W *MJF* zamiast serdecznego przyjęcia mowa o agresywnej wymianie korespondencji, która zastępuje kurtuazyjną wymianę grzeczności. Tymczasem, udający się w zaświaty kapłan Wīrāz zostaje przecież przywitany pierwszej nocy przez swoich przyszłych przewodników – *jazdów* Srōsza i Ādura: „Wīrāz polecił mu, by pisał co następuje. Pierwszej nocy, prawy Srōsz i *jazd* Ādur wyszli mi na spotkanie. Pozdrowili mnie i powiedzieli: «Bądź pozdrowiony Wīrāzie, chociaż to jeszcze nie twój czas». Ja zaś im odpowiedziałem: «Jestem posłańcem»” [*AWn* 4:1–2]. Niektóre z dusz cierpiących katusze w piekle, trafiły tam właśnie za sprawą niegościnnosci: „Ujrzałem dusze tych, którzy spadli do piekła głową w dół. Od góry spowijał je dym i palił żar, od dołu smagał zimny wiatr. Zapytałem: «Jakiego grzechu dopuściły się te ciała, skoro ich dusze cierpią teraz takie katusze?» Odpowiedział prawy Srōsz i *jazd* Ādur: «Są to dusze tych, którzy odmawiali schronienia podróżnym. Tych, którzy nie okazywali innym gościny. Tych, którzy nie pozwalali ogrzać im się przy piecu lub palenisku, a jeśli pozwalali to tylko za opłatą»” [*AWn* 93:1–3].

- 11 *MJF* 3:1–2.

stości inicjacyjnych nazywanych dziś w Iranie *sadrepuszi/sadrapuszun*¹², a w Indiach *nawdžote*¹³. Podstęp Achta nosi wszelkie znamiona celowego działania na szkodę przeciwnika, ponieważ czarnoksiężnik liczy przede wszystkim na braki w jego wiedzy wynikające z młodego wieku¹⁴. Abstrahując od kwestii rozmyślnych posunięć Achta, jego egzamin stanowi modelowy przykład van Gennepowego rytuału przejścia, którego cel to sprawdzenie kompetencji nowicjusza przed przyjęciem go do grupy¹⁵.

Tabela № 2

<i>MJF</i>	Jōszt-ī Fr(i)jān udaje się na zaproszenie Achta do jego siedziby	Jōszt-ī Fr(i)jān udziela odpowiedzi na 33 zagadki i zadaje 3 własne	Jōszt-ī Fr(i)jān pokonuje Achta, ratuje siebie (i mieszkańców Krainy)
van Gennep	wyjście	przejście	włączenie
Turner	faza preliminalna	faza liminalna	faza postliminalna
Relacje społeczne	izolacja, stare prawa i obowiązki względem grupy	samotność, brak praw i obowiązków względem grupy	przyjęcie, nowe prawa i obowiązki względem grupy
Symbolizacja	umieranie	śmierć	powrót do życia

Życie jednostki, w tym przypadku Jōszt-ī Fr(i)jāna, jawi się tu jako sekwencja kolejnych doświadczeń układających się w model binarnych opozycji wywyższania oraz poniżania – dwóch typów doświadczeń wpisanych *ex definitione* w rytuał przejścia ze względu na swoje funkcje organizacyjno-

12 Boyce [1989a: 238–40]; Niechciał [2013: 114nn].

13 Boyce [1988: 229]; Modi [1922: 169–86].

14 Kapłani i przedstawicielki rodu Zaratusztry byli osobami dorosłymi, gdy przystępowali do sprawdzianu. Dlaczego w ogóle do niego podeszli, jeśli Acht wyraźnie żądał, by jego przeciwnik był niepełnoletni? Ta sprzeczność zdaje się celowym zabiegiem literackim. Acht jest przecież pod wrażeniem komentarza Jōszt-ī Fr(i)jāna, stąd przywołanie wymienionych postaci podkreśla tylko wyjątkową wiedzę głównego bohatera.

15 van Gennep [2006: 40nn]. Zob. też: Eliade [1997]; Nowicka [2012: 302nn]; Turner [2010: 43nn].

-normalizacyjne. Zdaniem Eliadego te organizacyjno-normalizacyjne aspekty rytuału przejścia ujawniają się przede wszystkim w postaci osobistego zaangażowania tak mistrza, jak i nowicjusza czy nawet całej wspólnoty. Każde z nich dostrzega bowiem w rytuale konkretny cel. Wejście w nowy etap życia wiąże się ze zmianą statusu społecznego jednostki, w tym także z nadaniem jej nowych praw i określeniem nowych obowiązków, które są konieczne dla zapewnienia dalszego rozwoju zbiorowości¹⁶. Z analogiczną sytuacją mamy do czynienia w przypadku *MJF*. Acht odgrywa tu rolę surowego mistrza-egzaminatora. Jōszt-ī Fr(i)jān jest nowicjuszem, który, pozostając czasowo poza własną społecznością, zostaje poddany trudnemu sprawdzianowi wiedzy. Mieszkańcy *Szahr-ī frasznwizārān*, których reprezentantem jest niejaki Māraspand, to z kolei bierni obserwatorzy wyczekujący ostatecznego rezultatu potyczki między egzaminującym a egzaminowanym.

Tabela № 3

	Acht	Jōszt-ī Fr(i)jān	Māraspand/mieszkańcy <i>Szahr-ī frasznwizārān</i>
Rola	egzaminator	egzaminowany	zbiorowość

1.2. Struktura *MJF* odzwierciedla pod wieloma względami strukturę bajki magicznej, np. zgodnie z założeniami Proppa bohater (*gieroj*) nie może pojawić się na początku opowiadania ot tak, musi zostać zapowiedziany przez osobę wysyłającą (*otprawitiel'*) – w przypadku *MJF* osobą wprowadzającą bohatera na scenę jest Māraspand, ponieważ to on mówi Achtowi o młodzieńcu, który jest godnym jego przeciwnikiem¹⁷. Istotą

16 Eliade [1997: 18]. Literatura etnograficzna dostarcza nam szeregu mniej lub bardziej szczegółowych opisów rytuałów związanych ze zmianą statusu społecznego chłopca → mężczyzny, np.: w kulturze huculskiej miały one formę dwuetapową. Nowicjusz zostawał najpierw giermkim, a później leginiem – tylko wtedy zyskiwał status dorosłego człowieka, tj. jednostki gotowej do pracy i do walki [Kolberg 1970: LIV 299–300].

17 *MJF* 1:8–10. Szczegółowy opis funkcji siedmiu postaci składających się na bohaterów bajki magicznej zob. Propp [2011: 75–83]. Zob. rozdział № 6 i Tabela № 6.

bajki są ujawniające się kolejno kolektywne wyobrażenia na temat świata i rządzącej nim dychotomii *sacrum* i *profanum*, która leży także u podstaw rytuału przejścia. Co więcej, bajka wyraża nierozzerwalny związek między życiem a śmiercią, a trzydzieści jeden Proppowych funkcji odzwierciedla strukturę rytuału przejścia umieszczanego przez każdą ze społeczności w centrum jej życia obrzędowego¹⁸. Szersza lektura *MJF* pozwala wyłuskać niektóre z tych trzydziestu jeden funkcji – w nawiasach kwadratowych umieszczono te wątki, które nie zostały wyrażone w treści, ale ich obecność jest niezbędna dla zachowania ciągłości i logiczności narracji¹⁹.

Tabela № 4

Nr	Symbol	Opis	MJF
0	α	sytuacja początkowa	Acht przybywa do <i>Szahr-ī frasnwīzārān</i>
1	β	odejście (członek rodziny opuszcza dom)	—
2	γ	zakaz (bohater otrzymuje zakaz)	—
3	δ	naruszenie (naruszenie zakazu)	—
4	ε	poszukiwanie (antagonista usiłuje dokonać zwiadu)	Acht żąda, by stanęły przed nim kolejne osoby
5	ζ	udzielenie informacji (antagonista otrzymuje informację o swojej ofierze)	—
6	η	podstęp (antagonista usiłuje oszukać swoją ofiarę, aby zapanować nad nią lub jej mieniem)	[Acht egzaminuje kolejne osoby]
7	θ	mimowolna pomoc (ofiara ulega oszustwu i mimowolnie pomaga wrogowi)	[Acht oszukuje kolejne osoby, które nie udzielają poprawnych odpowiedzi]
8	A	szkodzenie (antagonista wyrządza jednemu z członków rodziny szkodę lub krzywdę)	Acht zabija kolejne osoby

18 Propp [2003: 14–9; 2011: xxvii]. Zob. też: Vaz da Silva [2016: 859–60]; Czeremski [2009: 64–71].

19 Oznaczenia i opisy trzydziestu jeden funkcji wg Proppa [2011: 27–62].

8a	a	brak (jednemu z członków rodziny czegoś brakuje, pragnie on coś posiadać)	[brak bezpieczeństwa]
9	B	pośrednictwo (bohater dowiaduje się o nieszczęściu lub braku, zostaje poproszony o coś lub otrzymuje polecenie, zostaje wysłany lub pozwala mu się odejść)	Māraspand informuje Achta o Jōszt-ī Fr(i)jānie
10	C	początek przeciwdziałania (poszukujący zgadza się lub decyduje na przeciwdziałanie)	[Jōszt-ī Fr(i)jān zgadza się wziąć udział w egzaminie Achta]
11	↑	wyprawa (bohater opuszcza dom)	Jōszt-ī Fr(i)jān przybywa do siedziby Achta, wspierany przez Ormazda i Amahraspandy odkrywa oszustwo czarnoksiężnika
12	D	1. funkcja darczyńcy (bohater zostaje poddany próbie, jest wypytywany, atakowany itd., co przygotowuje otrzymanie przez niego magicznego środka lub pomocnika)	[Ormazd wspiera Jōszt-ī Fr(i)jāna]
13	E	reakcja bohatera (bohater reaguje na działanie przyszłego darczyńcy)	—
14	F	przekazanie, otrzymanie magicznego środka (bohater wchodzi w posiadanie magicznego środka)	Nērjōsang pomaga Jōszt-ī Fr(i)jānowi, udzielając podpowiedzi
15	G	przemieszczanie w przestrzeni między dwoma królestwami, przewodnictwo w drodze (bohater przenosi się, jest przenoszony lub zostaje doprowadzony do miejsca, gdzie znajduje się przedmiot poszukiwań)	—
16	H	walka (bohater i jego antagonistą przystępują do bezpośredniej walki)	Jōszt-ī Fr(i)jān odpowiada poprawnie na zagadki Achta
17	I	nacechowanie (bohater zostaje nacechowany)	—

18	J	zwycięstwo (pokonanie antagonisty)	Acht nie potrafi odpowiedzieć na zagadki Jōszt-ī Fr(i)jāna / Jōszt-ī Fr(i)jān zabija Achta
19	K	usunięcie nieszczęścia lub braku (usunięcie początkowego nieszczęścia lub braki)	[Jōszt-ī Fr(i)jān usuwa początkowe nieszczęście]
20	↓	powrót (powrót bohatera)	[Jōszt-ī Fr(i)jān powraca do <i>Szahr-ī frasznwīzārān</i>]
21	Pr	ściganie, pościg (bohater jest ścigany)	—
22	Rs	ratunek (bohater ratuje się przed pościgiem)	—
23	O	nierozpoznane przybycie (bohater przybywa nierozpoznany do domu lub innego kraju)	—
24	L	bezpodstawne roszczenia (fałszywy boha- ter wysuwa bezpodstawne roszczenia)	—
25	M	trudne zadanie (bohater otrzymuje propozycję trudnego zadania)	—
26	N	wykonanie (wykonanie zadania)	—
27	Q	rozpoznanie (bohater zostaje rozpoznany)	—
28	Ex	zdemaskowanie (fałszywy bohater lub antagonistą, złoczyńca zostaje zdemaskowany)	—
29	T	transfiguracja (bohater przybiera nową postać)	—
30	U	ukaranie (wróg zostaje ukarany)	—
31	W	wesele (bohater zawiera małżeństwo i zostaje królem)	—

Biorąc pod uwagę tę analizę, schemat *MJF* można przedstawić w postaci Proppowego wzoru: $\alpha \in [\eta] A B [C] \uparrow [D E F] H J [K \downarrow]$. To, że niektóre z funkcji nie pojawiają się w *MJF*, lecz wynikają z logicznego ciągu przyczynowo-skutkowego narracji, można tłumaczyć oralnym charakterem utworu oraz tym, że współcześnie dostępny nam tekst stanowi nie tyle ostatecznie wypracowane dzieło, co jego luźny i/lub skrótowy zapis²⁰.

1.3. Zasadniczą częścią *MJF* jest opis pojedynku, w którym jedyną bronią uczestników pozostaje wiedza. Zamiast kolejnych pchnięć szablą czy uderzeń toporem wymierza się przeciwnikowi coraz to nowe razy zagadkami i celnymi odpowiedziami²¹. Ważne pozostaje to, że już w pierwszych chwilach starcia Acht popada od takiego ataku w stupor²². Zdaniem Weinreicha wątek ciosu i utraty przytomności należy rozpatrywać w kontekście uderzenia, które Ormazd wymierza Arymanowi, gdy ten usiłuje wtargnąć w jego części kosmosu²³. Zmówiwszy modlitwę *Ahunwar* (aw. *ahuna wairja*)²⁴, demonstrowuje przeciwnikowi swoją potęgę i obnaża jego słabość. W efekcie Aryman spada na samo dno piekła, gdzie przebywa przez dłuższy czas w stanie otępienia²⁵. Pamiętając o starciu Ormazda z Arymanem, możemy spojrzeć na *MJF* nie tylko jak na literacką wizję van Gennepowego rytuału przejścia skonstruowaną na kształt Proppowej bajki magicznej, lecz także jak na eschatologiczną opowieść o walce dobra ze złem, o ostatecznym zniszczeniu kłamstwa (śrp. *drō*;

20 Zob. rozdział № 2.5.

21 Zob. rozdział № 8.1.

22 *MJF* 2:7–8.

23 Weinreich [2016: 40]. Acht wpadnie jeszcze raz w stupor, tym razem na trzy dni i noc, gdy z pomocą przybędzie Jōszt-ī Fr(i)jānowi boski posłaniec Nerjōsang [por. *MJF* 1:153–5]. Zob. rozdziały №: N.; XXIX.4.2.

24 *Ahunwar* to jedna z trzech najważniejszych modlitw zaratusztriańskich, której treść można przełożyć jako: „Ponieważ On jest tym jedynym, którego wybiera świat / Dlatego sąd pochodzący z samej prawdy / Przekazany w czynach dobrych myśli świata / Tak jak i siła, jest oddany Ahura Mazdzie, którego ludzie wyznaczają jako pasterza biednym” [por. Boyce 1990: 56; Insler 1975a: 419–20]. Choć autorstwo *Ahunwar* przypisuje się Zaratusztrze, to uważa się także, że była to pierwsza modlitwa, jaką zmówił Ormazd. Stąd jest to pierwsza modlitwa, jakiej uczy się dzieci [por. Rivetna 2002: 21]. Zob. też: Boyce [1988: 54–5]; Humbach, Ichaporia [1994: 18–9]; Nanavutty [1964: 4–6].

25 *ZĀ* 1:29.

aw. *drudž*) i zwycięstwie prawdy (śrp. *aszō*; aw. *asza*)²⁶. Rywalizacja między Jōszt-ī Fr(i)jānem a Achtem stanowi zatem symboliczną, mikrokosmiczną rekonstrukcję makrokosmicznego pojedynku między Ormazdem a Arymanem, pozostającego w analogii do walki Zaratusztry z *dēwami* (aw. *daēwa*). Idąc tym tropem, można powiedzieć także, że jest przykładem Arystotelesowskiej *mimesis*, w której (uniwersalny/uniwersalistyczny) model kosmicznej walki Ormazda z Arymanem zostaje przełożony na nowy język symboli, jakimi posługiwali się ówcześni zaratusztrianie.

1.4. Obecny w tekście MJF motyw bohatera podejmującego walkę z przeciwnikiem stanowi wyraźne nawiązanie do wątku bohatera zabijającego węża-smoka, który zalicza się razem z mitem o stworzeniu świata z ciała bliźniaka czy prometejskim mitem o kradzieży ognia do kulturowo-literackiej spuścizny okresu wspólnoty indoeuropejskiej²⁷. Czy możemy uznać rywalizację między Jōszt-ī Fr(i)jānem a Achtem za zaratusz-

26 Cantera, Andrés Toledo [2006: 76–81]. Stanowiąca jeden z filarów nauczania Zaratusztry zależność między życiem doczesnym a nagrodą lub karą po śmierci nie jest tyle pomysłem proroka, co ideą, która natchnęła go do stworzenia autorskiej wizji boskiego planu obejmującego cały wszechświat [por. Boyce 1988: 49nn].

27 Fortson [2010: 26–8]; Watkins [1995: 301nn]. W tradycji irańskiej mit o stworzeniu świata z ciała bliźniaka pojawia się jako opowieść o Zurwanie, tj. praprzyczynie wszystkiego, personifikacji czasu i bóstwie nieograniczonym przestrzenią. By zapewnić sobie potomstwo, składa wielokrotną ofiarę, z której rodzi się Ormazd. Z chwilowego zwątpienia w skuteczność odprawianych ceremonii wylęga się jednak Aryman. Irański Zurwan to odpowiednik indyjskiego bóstwa Pradžapati [Widengren 2008: 71nn]. Co się tyczy mitu o kradzieży ognia, w tradycji irańskiej przybiera on formę opowieści o Huszangu: „W dali zjawiało się coś długiego, czarnego, szpetnego, pędzącego prędko. A oczy miało jak dwa źródła krwawe, a dymem z paszczy zasnuwało ziemię. Spojrzał na nie król Huszang rozumnie i chwycił kamień, zamierzył się celnie, z królewską siłą puścił kamień z ręki. Uskoczył smok, palący oddechem, przed mocą zdobywcy świata. Padł kamień mały na kamień ogromny, oba kamienie w pył rozbił bohater. I z dwóch kamieni trysnęły iskry, i serce zabłysło płomieniem. Nie zginął smok, lecz w sposób tajemny ze zderzenia kamieni powstał ogień. Oddał pan świata cześć Stwórcy świata i chwałę Jego imienia głosił, jako że wielki dar dał mu w iskrze” [Dulęba 2004: 19–20]. W greckiej wersji mitu Prometeusz zostaje ukarany, ponieważ, jak pisze Kowalski [2017: 164–5], bogowie obawiali się, że zamiast troszczyć się o sprawy religijne, ludzie zajmą się rozwojem techniki. Jego zdaniem takie rozumowanie wynika z (pra)dawnego deprecjonowa-

triańską redefinicję takich mitycznych zmagania herosów z antyherosami-potworami jak np.: 1^o Triti Āptji z Writrą; 2^o Traētaony z Aži-Dahāką; czy 3^o Keresāspy z Aži-Srnwarą²⁸? Mowa tu nie tyle o genetycznym pokrewieństwie poszczególnych (anty)bohaterów, co o obecnej na płaszczyźnie symboli i funkcji analogii między poszczególnymi (anty)postaciami.

2. Świadectwem ustnego charakteru *MJF* jest to, co Ong określa jako: 1^o zabarwienie antagonistyczne; 2^o konceptualizację; oraz 3^o werbalizację wiedzy o świecie²⁹. Za sprawą tych trzech elementów odbiorcy przestają być biernymi słuchaczami i wkraczają w świat narracji, stając się aktywnymi uczestnikami intelektualnych zapasów, w tym wypadku między Jōszt-ī Fr(i)jānem a Achtem.

2.1. Ongowskie zabarwienie antagonistyczne to zachęta do aktywnego udziału w przedstawianej opowieści. By wciągnąć słuchacza, narrator stosuje szereg chwytów i zabiegów stylistycznych, m.in. przechwałki czy docinki rzucane pod adresem przeciwnika, które są werbalizowane w trakcie opowiadania. Niezyczliwość, miejscami wręcz wrogość dostrzegalna w treści *MJF*, ujawnia najpełniej swoją obecność w rozpoczynającym każdą odpowiedź Jōszt-ī Fr(i)jāna przekleństwie kierowanym w stronę Achta³⁰. Wyzwiska czy bluzgi, którymi Jōszt-ī Fr(i)jān obrzuca Achta, nie spotykają się, co ciekawe, z jego reakcją. Nie oznacza to, że pozostaje na nie głuchy. Ostatecznie to on jako pierwszy ujawnia swoją prowokacyjną naturę, strasząc mieszkańców *Szahr-ī frasznwizārān*. Obrażliwe słowa Jōszt-ī Fr(i)jāna mają wartość performatywną, ponieważ jak każda klątwa stawia sobie za cel podporządkowanie obiektu. Connerton wyraźnie podkreśla, że głośne wyrażenie przekleństwa określa los przedmiotu lub osoby³¹.

2.2.–3. Ongowska konceptualizacja oraz werbalizacja wiedzy o świecie dokonuje się poprzez bezpośrednie odnoszenie jej do jednostki i zbioru

nia rzemieślników na rzecz wojowników, którzy zapewniali gotowe produkty w postaci łupu. Zob. też: Blumenberg [2009: 285–372].

28 Shaw [2006: 153–60]; Slade [2008; 2009].

29 Ong [2011: 85nn]. Zob. też: Czapliński [2010]; Skjærvø [2005–6; 2012b].

30 *MJF* 2:3nn.

31 Connerton [2012: 123–4].

rowości. Zabieg ten pozwala uczestnikom kultury ustnej na usuwanie ze świata przedstawianego jakichkolwiek cech obcości – odwrotnie niż w kulturze (typo)graficznej, w której pismo, dzięki swojej naturze analitycznej, umożliwia porządkowania wiedzy przez dystansowanie się względem codziennego doświadczenia. Usuwanie cech obcości wiąże się z pierwotnymi wyobrażeniami o bezładzie kosmosu, którego poznawanie, rozumiane jako jego porządkowanie, odbywa się na drodze obserwacji, ta zaś nie ma formy jednokrotnego zabiegu, lecz nieustannie powtarzanego doświadczenia³². Skoro, jak pisze Wierciński, kultura stanowi system świadomej adaptacji człowieka do otoczenia, to opowieść, zasadniczy komponent kultury, także musi być takim świadomym aktem adaptacyjnym³³. Wymusza ona bowiem na opowiadającym zastosowanie takich szablonów, które, pozostając w holistycznych relacjach z owym otoczeniem, są rozpoznawalne przez jej odbiorców, tj. pozostałych uczestników kultury. Tylko pod takim warunkiem opowieść może zostać w pełni przyswojona przez słuchaczy. Jeśli zamiast opanowanych zawczasu wzorców narracyjnych pojawią się zupełnie nowe, podstawowy cel kompozycyjny rozumiany jako realizacja potrzeb uogólnionego poznania świata może nie zostać spełniony. Nie chodzi tu jedynie o zastosowanie określonych środków stylistycznych, lecz także o wykorzystanie przez opowiadającego znanych odbiorcom schematów narracyjnych, jak np. wspomnianego już odziedziczonego z tradycji indoeuropejskiej motywu bohatera zabijającego węża-smoka. Celem opowiadającego jest stworzenie jak najlepszego horyzontu poznawczo-interpretacyjnego, na którym umieści swój utwór. Zastanović się trzeba także nad sprzężeniem istniejącym między rozumieniem tekstu, tj. jego interpretacją, przez odbiorcę-słuchacza, a sensem, jaki nadaje mu autor-narrator – tekst jest odpowiedzią na jakieś zapytanie, a rozumienie polega przecież na zwracaniu się ku sensowi samego tekstu. Autor-narrator operuje wiedzą oczywistą, dlatego nie wprowadza jej w otwarte pole tekstu, zmuszając nas do mimowolnego przywoływania w podświadomości pytania o to, co nieprzemysłane i niewprowadzone. Problem w tym, że w przypadku kultury ustnej zamiast jednokrotności aktu twórczego wpisanego w natu-

32 Ong [2011: 83–5].

33 Wierciński [1997: 88].

rę przekazu pisemnego stykamy się z tworzonymi wciąż na nowo kolejnymi wersjami krążącymi pomiędzy poszczególnymi pokoleniami, które, jak mawia Gadamer, zawsze rozumują inaczej³⁴. W tym sensie każdy tekst, również *MJF*, jest otwarty na nowe odczytania, a powtarzalność doświadczenia treści, wpisana w tradycję przekazu ustnego, sprawia, że opowieść musi nieustannie krążyć, inaczej zawarta w niej wiedza przepada³⁵.

2.4. Ustny charakter *MJF* sprawia, że, trzymając w ręce jego (s)pisaną/(wy)drukowaną formę, mamy właściwie do czynienia ze szkicem opowieści, która swoje walory ujawnia dopiero w trakcie prezentacji³⁶. Zarówno forma, jak i jakość każdego z wystąpień musiały być i były różne, uzależnione od warsztatu narratora czy sposobu, w jaki wchodził on w interakcję ze słuchaczami. Wzorem Lorda możemy powiedzieć, że adepci częściej wspierali się gotowymi formułami, podczas gdy mistrzowie swobodnie improwizowali³⁷. Kim byli owi autorzy-wykonawcy? W okresie przedmuzułmańskim mógł być to *gōsān* ‘minstrel’, po najeździe arabsko-muzułmańskim: *rāmeszgar* ‘poeta [dworski]’, *chonjāgar* ‘poeta-śpiewak’ czy też *motreb* ‘bard, śpiewak’ – twórcy mniej lub bardziej utalentowani, posiadający pewną wiedzę w zakresie motywów literackich, technik mnemotechnicznych czy operowania utartymi zwrotami lub metaforami³⁸. Mając na względzie religijny charakter *MJF*, nie sposób nie wspomnieć także o tej części duchowieństwa zaratusztriańskiego, która zajmowała

34 Gadamer [2004: 506–9]. Mówiąc o czerpaniu wzorców z otoczenia, odwołuję się do Gadamerowskiego stwierdzenia, że język jest niezwykle bliski myśleniu i że proces rozumienia realizuje się właśnie w języku [por. Gadamer 2004: 514].

35 Ong [2011: 58].

36 Choć w tekście pisany brak (poza obelgami Jōsht-ī Fr(i)jāna) elementów emotywnych, to mogły i zapewne pojawiały się one w trakcie opowiadania, ponieważ głos jest podstawową warstwą mowy [por. Sapir 1978: 72nn]. Tekst pozostaje niematerialny i konkretyzuje się dzięki przekaźnikowi, którym dziś jest papier, lecz kiedyś był to po prostu głos [por. Eco 2003: 7].

37 Lord [2010: 36nn]. Zob. też: Czapliński [2010: 13nn].

38 *Qn* 232–9. Zdaniem Kowalskiego [2017: 202], Fortsona [2010: 22, 32–3] czy Watkinsa [1995: 76] relacje między poetą a jego zleceniodawcami reprezentującymi wyższe warstwy społeczne nosiły wszelkie znamiona wymiany. Zleceniodawcy chcieli utrwać w pamięci całej społeczności własne dokonania, dlatego przekazywali poetom-zleceniobiorcom stosowne dary, a w zamian otrzymywali dobrze przygotowany produkt w postaci pieśni/opowieści. Zob. też: Boyce [1957].

się komponowaniem pieśni religijnych; sam Zaratusztra był *mątrą* 'układającym mantry, tj. hymny modlitewne'. Wszyscy oni stanowili jedną z klas społeczeństwa (indo)irańskiego, tj. grupę profesjonalnych bardów postrzeganych jako rzemieślnicy wyspecjalizowani w komponowaniu poezji świeckiej i religijnej, działający obok niezawodowych pieśniarzy³⁹. Sięgając w swojej pracy po wzorce wypracowane jeszcze w okresie indoeuropejskim, przekazywali je kolejnym pokoleniom twórców⁴⁰.

2.5. Kwestia pojedynczej, kanonicznej wersji *MJF* nie może zostać rozstrzygnięta. Albo przyjmujemy, że to, czym współcześnie dysponujemy, to jeden z kilku wariantów krążących ongiś w przekazie ustnym⁴¹, albo, że jest to rezultat złożonego procesu kompilacji poszczególnych opowieści w jeden utwór – namacalny rezultat działalności anonimowego skryby, który dodawał i/lub usuwał pojedyncze wątki i fragmenty, przelewając całość na papier. Za drugim rozwiązaniem przemawiają dwa fakty. Po pierwsze, w przypadku tekstów krążących w kulturach ustnych niemożliwe jest w sytuacji jakichkolwiek zastrzeżeń konsultowanie ich zawartości z zawartością rękopisu/rękopisów. Jedynym sposobem rozwiewania wszelkich wątpliwości jest odwoływanie się do pamięci godnych zaufania osób, w przypadku literatury średnioper-

39 Boyce [1975: 7–9].

40 Fortson [2010: 32–7]. Zob. też: Schaeder [1940: I 339–408].

41 Gorgāni stwierdza we wstępie do poematu *Wis-o Rāmin*, że historia romansu Wis – żony króla Mobada – i Rāmina – jego brata – była mu znana dzięki kompilacji w języku pahlawi przygotowanej przez sześciu uczonych. Jego słowa potwierdzają to, że proces przechodzenia od literatury typu *uzwānīg* do literatury typu *nibēsisznīg* dotyczył nie tylko tekstów religijnych, lecz także poezji [zob. rozdział № 3.]. Zdaniem Minorskyego [1946: 743–4] pod terminem 'pahlawi' kryje się język nowoperski. Innego zdania jest Boyce [1957: 37, przypis № 5], która uważa, że Gorgāni mówi o języku średnioperskim. Niezależnie od tego uwaga Gorgāniego porusza jeszcze jedną ważną kwestię – zjawisko produkowania wersji pisanych, które mogą służyć innym poetom-śpiewakom za materiał do pracy. W tym sensie to, że podjęto się spisania *MJF*, należy rozumieć nie tylko jako chęć ocalenia od zapomnienia jego zawartości, lecz także jako chęć przygotowania tekstu, który mógłby służyć przyszłym wykonawcom za materiał gotowy do prezentacji. O podobnym procesie pisze Blum [1974: 89, 100], który badał twórczość ludową w Chorasanie, obserwując zjawisko przywiązywania coraz większej wagi do drukowanych zbiorów piosenek.

skiej – przede wszystkim do pamięci kapłanów zaratusztriańskich⁴². Po drugie, *MJF* nie reprezentuje – jak postaram się wykazać – dzieła jednorodnego pod względem zawartości, choć poszczególne zagadki łączy wspólny mianownik ideologiczny, to niektóre z nich różnią się zarówno formą, jak i treścią.

3. *MJF* spisano ok. IX w., ale najstarszy zachowany rękopis pochodzi dopiero z XIII stulecia⁴³. Wiek IX był okresem intensywnych zmian społecznych, kulturowych i politycznych wywołanych przez islam „przyniesiony” do Iranu w VII w. przez kolejne wojska arabsko-muzułmańskie⁴⁴. Pojawienie się nowej religii, która posiadała status państwowej i która szybko zaczęła przyciągać nowych wyznawców, wymusiło rewaloryzację i reinterpretację wielu z dotychczasowych komponentów kultury perskiej⁴⁵. Przygotowanie pisemnej wersji *MJF* należy rozumieć zatem jako jeden z komponentów zachodzących wówczas przemian, w tym przypadku zapoczątkowanego wcześniej przechodzenia od przekazu ustnego (śrp. *uzwānīg*) do przekazu pisemnego (śrp. *nibēsisznīg*)⁴⁶. Nie oznaczało to zupełnego zarzucenia zwyczaju pamięciowego opanowywania tekstów, niemniej mając za wzór *Koran* jako dzieło istniejące praktycznie od samego początku w postaci pisanej, tradycja rękopiśmiennicza zaczynała być coraz powszechniejsza⁴⁷. Przygotowanie pisemnej wersji *MJF* było także udaną próbą ocalenia choć części literatury zaratusztriańskiej przed jej pełnym zapomnieniem. Jak metaforycznie ujmuje to Boyce, wiele z przedmuzułmańskich utworów rozplynęło się w gorącym słońcu islamu tylko dlatego, że nie doczekały się nikogo, kto podjąłby się trudu przelania ich na papier⁴⁸. Ich utrata jest tym boleśnieszka, że zawarte w nich informacje istniały dopóty, dopóki był ktoś, kto nadawał im bieg.

42 Shaked [1994: 30].

43 Cantera, Andrés Toledo [2006: 69]; Weinreich [1992: 44–6].

44 Krasnowolska [2010: 289nn].

45 Yarshater [1988: 3–4]. Zob. też: Bausani [2000: 1–5]; Bosworth [1973: 51].

46 Boyce [1957: 36].

47 Równocześnie nie sposób pominąć rozbudowaną tradycję pamięciowego opanowywania *Koranu* czy *hadisów* proroka Muhammada [por. Holmberg 2007].

48 Boyce [1968b: 1].

Gdy zaś takich osób zaczęło brakować, najzwyczajniej w świecie przepadała też niespisana wiedza.

3.1. Gdy w IX w. spis(yw)ano *MJF*, użyty do tego celu język średnioperski był już od kilku wieków martwy. Dla Sasanidów (224–651) był to język administracyjny i drugi, obok awestyjskiego, język religii zaratusztriańskiej⁴⁹. Przejęcie przez nich w III w. władzy w Iranie spowodowało, że jej prestiż został znacznie podniesiony – perszczyzna przestała być medium ograniczonym tylko do prowincji Pārs (pd.-zach. Iran), lecz zaczęła zyskiwać status *lingua franca* całego państwa, wypierając partyjski i grecki wykorzystywane przez Arsakidów (238 p.n.e.–224 n.e.). W ten sposób zaczęła stopniowo powiększać zasięg swojego występowania i wchodzić w kontakty z językami wschodnioirańskimi, głównie sogdyjskim czy baktryjskim⁵⁰. Najazd arabsko-muzułmański zachwiał pozycją średnioperskiego, ale nie wymazał go tak, jak zrobił to m.in. z językiem koptyjskim w Egipcie⁵¹. Język średnioperski utrzymał się jeszcze przez pewien czas jako język administracji, a następnie ustąpił arabskiemu, a potem nowoperskiemu, tj. swojej własnej, żywej, kolokwialnej odmianie ze wschodnich regionów dawnego imperium⁵². Na korzyść odmiany wschodniej

49 Oranskij [1963: 76–80]. Język średnioperski nazywa się także pahlawijskim, chociaż przymiotnik ‘pahlawijski, pehlewijski’ oznaczał pierwotnie ‘partyjski, tj. dotyczący wschodnioirańskiego plemienia Partów i ich państwa’ a nie ‘perski, tj. dotyczący południowo-zachodniej prowincji Iranu – Persji’ [por. Oranskij 1960: 158; Rastorgujewa 1966: 7–8; Reczek 1986: 143].

50 Lazard [1971; 1975: 595nn]. Zob. też: Daryaei [1396].

51 Danecki [2001: 150] stawia tezę, że w pierwszych wiekach islamu za punkt odniesienia w procesie kształtowania własnej tożsamości obierano bądź to dotychczasową religię, bądź też język. Jeśli jakaś grupa pozostawała przy religii przodków, adaptowała język arabski, np.: chrześcijanie w Syrii i Egipcie. Jeśli zaś zachowywała język, przechodziła na islam, np.: Irańczycy czy Kurdowie.

52 Pierwsze zapisy w języku nowoperskim pojawiają się dopiero dwa wieki po upadku państwa Sasanidów (651). Okres ten nazywa się dwoma wiekami milczenia. Arabsko-muzułmański historiograf an-Nadim (X w.) pisze w *Ketāb-ol-fehrest*: „Ebn-e Moqaffā’ mówi: «Język perski to pahlawi, dari, pārsi, chuzi i sorjāni. W języku pahlawi mówi się w Fahlahu (Media – MMK), czyli w regionie Isfahānu, Reju, Hamadānu, Māh-Nihāwandu i Azerbejdżanu. Dari to język miast Madā’in (Ktezyfont i Seleucja – MMK); mówili w nim ci, którzy należeli do dworu królewskiego; jego nazwa odnosi się do obecności na dworze; pośród mieszkańców

przemawiało kilka czynników: 1^o to tam w IX w. powstało pierwsze irańsko-muzułmańskie królestwo Tahirydów (821–73); 2^o to tam przesunęły się po najeździe arabsko-muzułmańskim główne ośrodki kultury perskiej; 3^o to tam podjęto w IX w. pierwsze próby poetyckie z wykorzystaniem lokalnej odmiany perszczyzny; 4^o to tam wreszcie wypracowano klasyczne wzorce literackie obowiązujące przez kilka kolejnych stuleci⁵³.

3.1.1. Wykorzystanie języka średnioperskiego, który postrzegano już w IX w. jako język kapłanów zaratusztriańskich, ma uzasadnienie w religijnym charakterze *MJF*. Ograniczyło jednak krąg potencjalnych odbiorców tekstu, który stał się dostępny tylko dla osób posiadających chociaż podstawową znajomość tego języka.

3.1.2. Kolejne ograniczenie kręgu potencjalnych odbiorców wynikało z zastosowania do zapisu grafii średnioperskiej. Opowieści o Jōszt-ī Fr(i)jānie i Achcie można było wysłuchać, ale by zapoznać się z treścią *MJF*, w grę wchodziła już zdolność czytania po średniopersku. Grafia średnioperska, różna od pisma persko-arabskiego, jest mało przejrzysta i wieloznaczna, a przez to dość trudna w użyciu⁵⁴. Co więcej, niestaran-

Chorasanu i wschodu jest językiem mieszkańców Balchu, gdzie dominuje. Pārsi to język, którym mówią mobedzi, uczeni i ich uczniowie; to język mieszkańców Fārsu (Pārsu). Chuzi to język, którym mówią władcy i szlachta prywatnie, podczas zabaw, ze swoją świtą. Sorjāni to język, którym mówią mieszkańcy Sawād; korespondencja była prowadzona przez królów w dialekcie języka sorjāni nazywanym(?) pārsi» [an-Nadim 1366: 22]. Język chuzi to język z Chuzestanu (pd.-zach. Iran) – najpewniej pozostałość elamickiego, a sorjāni to aramejski [por. Lazard 1971: 393; 1990]. Cytowany fragment pokazuje, że pārsi i dari to dwie regionalne odmiany języka perskiego. Pārsi to język literacki, w szczególności zaratusztriańskiego piśmiennictwa religijnego, oraz odmiana regionalna z południowego Iranu. Dari to język używany na dworze i w północno-wschodniej części Iranu. Pahlawi to partyjski, tj. język, w którym zachowała się stara tradycja epicka w różnych regionach Iranu, nawet po tym, jak przestał on być językiem urzędowym. Zob. też: Lazard [1975; 1990; 1993]; Mękarska [2005].

53 Rypka [1970: 53–5].

54 Āmuzegār, Tafazzoli [1382: 45–61]; Rastorgujewa [1966: 22–6]. Pismo średnioperskie wywodzi się ze zmodyfikowanego pisma aramejskiego używanego jeszcze w imperium Achemenidów (550–330 p.n.e.). Tak jak w przypadku innych semickich systemów zapisu obowiązywał w nim kierunek od prawej do lewej. Początkowa liczba dwudziestu dwóch grafemów uległa stopniowej redukcji do osiemnastu [Reczek 1986: 144], piętnastu [Rastorgujewa 1966: 21],

ność kopistów pozostawiła w pośpiesznie spisywanych tekstach liczne błędy ortograficzne, które przekładają się na problemy interpretacyjne⁵⁵.

3.2. Późna, posasanidzka redakcja tekstu pozostawiła w warstwie gramatycznej i leksykalnej *MJF* szereg aberracji w postaci nowoperskich innowacji. Tego typu odstępstwa od czegoś, co możemy nazwać umownie średnioperską normą pisaną, nie są niczym niezwykłym. Jedną z cech grafii średnioperskiej była jej postępująca anachroniczność względem języka mówionego. Pismo raz dostosowane do fonetyki języka średnioperskiego nie podlegało żadnym reformom ortograficznym⁵⁶. W ten sposób z czasem pogłębieniu ulegał rozdzźwięk między stroną graficzną a dźwiękową poszczególnych wyrazów⁵⁷. Z podobnym zjawiskiem mamy do czynienia w warstwie gramatycznej czy leksykalnej. Skrybowie, posługując się określonymi wzorami stylistyczno-składniowymi, łamali je w miarę jak skostniały język pisany odbiegał coraz wyraźniej od żywej codziennej mowy.

3.2.1. W warstwie gramatycznej takimi aberracjami-innowacjami są, np.: 1^o zastosowanie postpozycji *-rā* także na oznaczenie dopełnienia bliższego; 2^o przekształcenie partykuły czasownikowej *tūwān* ‘móc; potrafić’ w czasownik o pełnym paradygmacie fleksyjnym; 3^o zastosowanie sufiksu *-ihā* na oznaczenie liczby mnogiej⁵⁸.

3.2.2. W warstwie leksykalnej takimi aberracjami-innowacjami są, np.: 1^o zastosowanie czasownika *szodan* w nowym znaczeniu ‘stawać się,

czternastu [MacKenzie 1971a: xi], a nawet trzynastu [Junker 1955: 6], w efekcie czego niektóre z fonemów oznaczano jednym znakiem. Osobliwością tego pisma były heterogramy, tj. wyrazy zapisywane po aramejsku, ale odczytywane po średniopersku. Układano je w specjalne słowniki (śrp. *frahang*), np.: *Frahang-i pahlawīg* liczy ok. tysiąc trzystu haseł ułożonych w układzie rzeczowym [por. Junker 1955: 5–9].

55 Maciuszak [2002]. Teksty manichejskie, inskrypcje naskalne, a także starsze teksty średnioperskie spisane staranniejszą odmianą pisma średnioperskiego pozwalają czasami rozwiewać niejasności wynikające z błędów kopistów działających w okresie późno- i posasanidzkim [por. Boyce 1968b: 66].

56 MacKenzie [1971a: xiv–xv].

57 Podobny proces zaszedł w przypadku inskrypcji w języku staroperskim – im młodsza, tym częstsze w niej nieregularności, które możemy uznać za błędy ortograficzne wynikające z powiększającego się rozdzźwięku między językiem pisanym a mówionym [por. Kent 1953: 20–1].

58 Tafazzoli [1376: 254]; Tavadia [1956: 108]; Weinreich [2011: 4, przypis № 2].

zostawać obok archaicznego ‘iść, jechać’; 2^o zastosowanie spójnika *chijōn* ‘gdy’ jako zaimka względnego⁵⁹.

4. *MJF* reprezentuje średnioperską literaturę zaratusztriańską, o której Gershevitch pisze, że operuje ona żywą wyobraźnią ujętą w sztywne rygory logiki i pragmatyczności⁶⁰. Wrażenia estetyczne, jakie pozostawia po sobie jego lektura, są mieszane. Z jednej strony wywołują u czytelnika zaciekawienie tematem. Z drugiej, głębokie rozczarowanie formą. Zdaniem Boyce te mieszane wrażenia wynikają z tego, że nasza znajomość średnioperskiej literatury zaratusztriańskiej pozostaje ograniczona w znacznej mierze tylko do tekstów religijnych. Co prawda przechowały one pewne przetworzone elementy literatury pięknej, ale bez materiału porównawczego nie sposób ich wyłowić⁶¹.

4.1. Ponieważ *MJF* to utwór wyraźnie dydaktyczny, zalicza się go razem z m.in. *Mēnōg-ī chradem* czy *Dracht-ī asūrīgēm* do *wisdom-literature*, tj. literatury poruszającej kwestię szeroko rozumianej mądrości (śrp. *chrad*; aw. *chratu*) i uprawianej raczej przez duchownych niż minstrelów⁶².

4.2. Mądrość to pojęcie wymykające się jasnym definicjom – jest mało precyzyjne i wieloznaczne, określa najczęściej znajomość prawdy, wykształcenie, słuszny osąd lub opinię, biegłość w podejmowaniu decyzji, dojrzałość i dalekowzroczność w sposobie działania. Mądrość postrzegam zatem jako szczególną właściwość ludzkiej osobowości i umożliwiającą czy ułatwiającą jednostce osiągnięcie zakładanych celów⁶³. Zdaniem Ahmadiego aw. *chratu* jako ‘siła duchowa’ istnieje w opozycji do aw. *manah* ‘wgląd w istotę’⁶⁴. Pytanie, na które nie udziela on jednak odpowiedzi, brzmi, czy owa siła wynika z obserwacji świata czy też może

59 Tafazzoli [1376: 254]; Tavadia [1956: 108]; Weinreich [2011: 4, przypis № 2].

60 Gershevitch [1953: 71].

61 Boyce [1957: 34].

62 Boyce [1957: 31; 1968a: 51–5]; Tavadia [1956: 107–8]. Zob. rozdziały №: XXXIV.–XXXVI.4.

63 Szewczuk [1998: 224–30]. Zob. też: Strunk [1975].

64 Ahmadi [2014: 2]. Bartholomae [1904: 1126–32] tłumaczył aw. *manah* m.in. jako ‘wewnętrzny zmysł, umysł; obszar myślenia, postrzegania i woli; zmysł, umysł, myślenie, myśli, pragnienie’.

jest pozyskiwana na drodze objawienia (śrp. *āszkārāgīh*) lub edukacji (śrp. *frahang*). Przywołuje za to fragment inskrypcji Dariusza I (550–485 p.n.e.) z Naqsz-e Rostamu, w którym czytamy, że Ormazd obdarzył Dariusza zarówno szczęściem, jak i wiedzą (w domyśle: praktyczną) (stp. *chratu*)⁶⁵. Znaczenie mądrości zostało uwypuklone już w *Gātāch*, gdzie powiązano ją z *dēnem* (aw. *daēnā*). Połączenie *chradu* i *dēna* sugeruje, że jest ona jednym z warunków zbawienia⁶⁶. Oznacza to także, że mądrość interpretowana jako ‘zdolność do optymalnego wykorzystania czegoś; sprawność; inteligencja’⁶⁷ czy też ‘zdatność’⁶⁸ konkretyzowała się w codziennym życiu w postaci porad, wskazówek czy zaleceń składających się na *andarzy*.

4.3. *Andarz* (także: *pandnāmag*), tj. zbiór porad, zaleceń, maksym i prze-myśleń na tematy religijne, moralne, etyczne jak również ogólne, to gatunek literacki mieszczący się w ramach *wisdom-literature*. Popularnym środkiem stylistycznym wykorzystywanym przez autorów *andarzów* jest pytanie, zagadka lub paradoks wywołujący w odbiorcach zdziwienie usuwane przez logiczne rozwiązania problemu⁶⁹. Zagadka staje się zatem sposobem na przekazanie oraz kontrolowanie jakości wiedzy. W kulturze ustnej nadaje się jej jednak dodatkowe funkcje – zagadka ma wciągać słuchacza w zabawę i zmuszać do tego, by, siłując się z nią, sam propo-

65 Ahmadi [2014: 2]. Stp. *chratu*, które można zestawić z skr. *kratu* ‘siła’ i gr. *kratus* ‘silny’ (*kratos* ‘siła’), pojawia się tylko w jednej inskrypcji: „Wielkim bogiem jest Auramazda, / który stworzył ten wspaniały świat widzialny, / który zesłał człowiekowi radość, / który ofiarował Dariuszowi królowi wiedzę i aktywność” [Kent 1953: 138, 140]. Zob. też: Benveniste [1969: II 71–83].

66 Ahmadi [2014: 7nn]. Aw. *daēnā* (śrp. *dēn*) to świadomość człowieka obecna w postaci zmysłów, istniejąca w binarnej opozycji do *gaētā*, tj. fizycznego ciała [por. Bode 1960: 17nn; Modi 1922: 393]. Jeśli zmarły był za życia pobożny, to po śmierci materializuje się ona w postaci piętnastoletniej dziewczicy [*AWn* 4:9]. Jeśli był grzeszny, przybiera formę staruchy [*AWn* 17:8–9]. Taillieu [1999: 249] uważa, że w *Wizīdagihā-i Zādspramie* rolę podobną do *dēna* pełni boski posłaniec – Nērjōsang, ten sam, który w *MJF* przynosi Jōszt-i Fr(i)jānowi odpowiedź na jedno z pytań Achta. Zob. też: Azarpay [1976]; Calmeyer, Gaube [1985]; Molé [1960]; Shenkar [2014: 93–5].

67 Tak ‘mądrość’ tłumaczy Ahmadi [2014: 3–4, przypis № 17].

68 Tak ‘mądrość’ tłumaczy Kellens, Pirart [1990: 231].

69 Shaked [1979: xxiii–xxiv]. Zob. też: Shaked, Safa [1985].

nował jej rozwiązania⁷⁰. Skoro tak, dysputa Jōsht-ī Fr(i)jāna i Achta jest sprawdzianem nie tylko wiedzy religijnej czy sposobów jej efektywnego wykorzystania w praktyce, lecz także testem, przed jakim staje nie kto inny jak sam słuchacz-czytelnik (o tym poniżej). Nie bez znaczenia pozostaje również to, że już Zaratusztra, stając przed Ormazdem, zadawał mu pytania (aw. *āhūirisz frasnō* ‘pytania skierowane do Ormazda’) i otrzymywał od niego odpowiedzi (aw. *āhūirisz tkaēsō* ‘odpowiedzi udzielone przez Ormazda’)⁷¹, czy to, że, w ograniczonym stopniu, pytania stanowią także oś, wokół której skonstruowane zostały poszczególne *Gāty*⁷². Późniejsza zaratusztriańska tradycja literacka rozwinęła ten model m.in. w *Mēnōg-ī chradzie* i *Ardā Wīrāz-nāmagu*. Równocześnie *andarzy*, które zawierają m.in. maksymy poruszające kwestie zachowania, codziennych i/lub odświętnych, domowych i/lub religijnych obowiązków, zawdzięczają siłę oddziaływania doświadczeniu tego, kto je prezentuje. Jest to zatem przekaz od osoby starszej do młodszej, od mistrza do ucznia, od autorytetu (władcy, jego doradcy) do ogółu. Stąd autorstwo *andarzów* przypisywano, niekiedy umownie, ważniejszym osobistościom czy postaciom mitologicznym, np.: Jimie lub pochodzącemu z rodu mitycznych Kajanidów Ōsznarowi. Wprowadzenia oraz zakończenia w tekstach *andarzowych* miały jednak zazwyczaj charakter pseudohistoryczny i dlatego nie mogą służyć za wiarygodne źródło informacji⁷³. Tym samym historia przybycia Achta do krainy *Szahr-ī frasn-wizārān* to najpewniej fikcja literacka, a nie fakt historyczny. Mimo że *MJF* zawiera szereg przemyśleń i informacji na tematy zwłaszcza religijne, nie ma jednak formy klasycznego *andarzu*. Jego forma sprawia, że zdaniem Tafazzoliego jest to jedyny w literaturze średnioperskiej przykład kategorii *czistān* ‘zagadka’⁷⁴.

4.4. Pragmatyczność tego typu twórczości podkreśla instruktażowy charakter *wisdom-literature*. Wzorem Onga możemy powiedzieć, że empatia i zaangażowanie wplecione w tekst zastępują obiektywizujący dystans

⁷⁰ Ong [2011: 85].

⁷¹ *Jn* 57:24; 71:12.

⁷² Hintze [2009a: 39–40].

⁷³ Boyce [1968a: 51–2].

⁷⁴ Tafazzoli [1376: 251–5].

między jego nadawcą a odbiorcą⁷⁵. Pytania i odpowiedzi zawarte w tekście, także w *MJF*, wciągają odbiorcę w dialog – odbiorca zadaje pytanie dziełu, które cierpliwie tłumaczy, rozwiewając (wszelkie) wątpliwości. Bezpośrednie angażowanie odbiorcy charakterystyczne dla kultury ustnej zdaje się na tyle silne, że, zdaniem Skalmowskiego, jeszcze w literaturze nowoper-skiej doby klasycznej (X–XIV w.), to nie autor, a tekst bawił się ze swoimi odbiorcami. Podstawą tego triku, który nazywa on lustrem, jest to, że zaimek 1. osoby ‘ja’/‘my’ ma wartość deiktyczną. Za naturalne należy zatem uznać utożsamienie 1. osoby z tekstem, a 2., tj. ‘ty’/‘wy’, z jego odbiorcą⁷⁶.

4.5. Pojedynek Jōsht-ī Fr(i)jāna z Achtem zdaje się nawiązywać do starszej, (indo)irańskiej tradycji poetyckich agonów, które możemy określić awestyjskim terminem *jāh* ‘werbalne zawody; sztuka oratorska’. Rozgrywane między różnymi poetami, podobnie jak w tradycji indyjskiej, należały one do sfery *sacrum*⁷⁷. Śladem takich zawodów jeszcze w okresie posasanidzkim jest inny średnioperski tekst *Gizistag Abālisz*, a także persko-muzułmańska tradycja *Rangstreitliteratur* reprezentowana przez poematy *monāzere* ‘dyskusja, dyspyta, debata; walka, spór’, m.in. *Arab-o-adžam* (między Arabem a Irańczykiem), *Moq-o-mosalmān* (między zaratusztrianinem a muzułmaninem), *Āsmān-o-zamin* (między niebem a ziemią), *Szab-o-ruz* (między nocą a dniem) czy *Nejze-wo-kamān* (między włócznią a łukiem) wszystkie autorstwa Asadiego z Tusu (XI w.)⁷⁸. Najpełniejszy wyraz znalazła jednak w postaci *moszā’ere*, tj. zawodów rozgrywanych między pro-

75 Ong [2011: 88–9].

76 Skalmowski [1984: 296nn; 2004: 115nn]. Przykładem takiego triku jest *Mēnōg-ī chrad* – zbiór sześćdziesięciu dwóch pytań i odpowiedzi na różne, w tym religijne tematy. Pytania zadaje Dānāg, a odpowiedzi udziela wrodzona wiedza (śrp. *āsn chrad*) personifikowana w postaci Ducha mądrości (śrp. *mēnōg-ī chrad*). We wstępie czytamy, że Dānāg podróżował długi czas przez wiele krain, poznając świętych i uczonych. Gdy wreszcie dostrzegł wartość wiedzy, pojawił się przed nim jej duch gotowy udzielić odpowiedzi na każde z pytań. Dotyczą one przede wszystkim kwestii praktycznych, religijnych, czasami nawiązują do starych legend i wyobrażeń kosmologicznych. Wyraźny w *Mēnōg-ī chradzie* jest wpływ myśli zurwackiej [por. Boyce 1968a: 54]. Zob. rozdziały №: V.4.; XXXIII.4.; XXXIV.–XXXIV.4.

77 Kellens [2000: 11–2]; Skjærvø [2001]. Zob. też: Galewicz [1992]; Kuiper [1960]; Rakowiecka-Asgari [2007; 2009; 2011: 49nn].

78 Khaleghi-Motlagh [1987]. Zob. też: Michalak [2011: 36–7].

fesjonalnymi i/lub amatorskimi poetami(-pieśniarzami), w czasie których prezentują oni swoje umiejętności oraz zaznajomienie z literaturą⁷⁹.

5. Źródła historii przedstawionej w *MJF* należy szukać w awestyjskim *Jaszcie* 5, tj. hymnie poświęconym *jazdowi* wód – Ardwīsūrze Anāhicie⁸⁰. *Jaszt* 5 razem z *Jasztem* 8 (poświęconym Tishtarowi – *jazdowi* deszczu), 10 (Mitrze – *jazdowi* umów i kontraktów), 11 (*frawahrom* – duszom przodków), 17 (Aszi – *jazdowi* ognia) czy 19 (*chwarana*h – boskiej chwale) składa się na kanon i wzór strukturalno-metryczny, powielany w chronologicznie młodszych *Jasztach* 1–4, 12, 18 oraz 20.

5.1. Wspólną cechą zachowanych dwudziestu *jasztów* jest to, że pierwsze dwie (ewentualnie trzy) zwrotki przybierają formę laudacji pod adresem konkretnego bóstwa⁸¹. Kolejną są wplecione w nie nawiązania do mitologicznych (anty)bohaterów i ich (wy)czynów. Ten prosty zabieg literacki stanowi koherentny element procesu konstruowania przez odbiorców własnych wyobrażeń o *jazdach*, które, wspierając bohaterów i zwalczając antybohaterów, ujawniają swoje przymioty czy cechy charakteru. Część badaczy widzi w tych nawiązaniach ślady starych pieśni

79 Boyce [1957].

80 Czytamy w nim: „Jej to Jōszt, jeden z Fr(i)jānów, złożył ofiarę z setki koni, tysiąca wołów i dziesięciu tysięcy baranów, nad rzeką Arang. Błagał o dobrodziejstwo, mówiąc: «Pomóż mi, o dobra, o szczodra Ardwīsūro Anāhito, bym mógł pokonać czyniącego zło Achta, potomka ciemności, bym mógł udzielić mu odpowiedzi na jego dziewięćdziesiąt dziewięć trudnych zagadek, które zada mi w złym zamiarze on, siejący zło Acht, dziecię mroku». Ardwīsūra Anāhita obdarzyła go dobrodziejstwem, ponieważ złożył jej należną ofiarę z napitku, podarków i zwierząt, błagając o jej pomoc. Dla jej blasku i chwały, złożę jej ofiarę” [Jt 5:81–3]. Termin *jazd* (aw. *jazata*) określa zbiorczą kategorię różnych bóstw niższego rzędu (*dieux subalternes*) reprezentujące m.in. przyrodę (nie)ożywioną, które Zaratusztra zaadaptował ze starszych wierzeń lokalnych. Zachowały często pierwotne funkcje, a wierni zwracali się do nich z prośbą o pomoc czy wsparcie [por. Afifi 1383: 451–2]. Zob. też: Boyce [1975: 194nn; 1988: 39nn]; Kempniński [2001: 210]; Poniatowski [1969: 192]. Zob. też rozdział № 5.3.4.

81 Gershevitch [1968: 21]; Tafazzoli [1376: 45]. Zdaniem Darmestetera [1882: 2–3] czy Geldnera [1896–1904: 7] liczba *jasztów* sięgała oryginalnie trzydziestu, ponieważ wiązano je z *sīrōza* – zestawem inwokacji kierowanych do poszczególnych *jazdów* podczas kolejnych trzydziestu dni każdego z dwunastu miesięcy.

należących do tradycji epickich poprzedzających działalność religijną proroka Zaratusztry. Błędem byłoby jednak twierdzić, że są one, tak jak pisze Haug, śladami utworów śpiewanych na dworze medyjskich władców⁸². Zdaniem Christensena niezarusztriańskie fragmenty *jasztów* są równie stare jak *Gāty*, których autorstwo przypisuje się Zaratusztrze. Zapożyczone z obrządków pogańskich zostały świadomie przeredagowane tak, by zyskać formę zgodną z nowymi, zreformowanymi wierzeniami. Nie sposób zaprzeczyć tezie, że poszczególne *jaszty* zawierają motywy odwołujące się do starszych, (indo)irańskich kultów, ale ich język to język kolejnych opracowań, różny od języka *Gātów*⁸³. Można co prawda przyjąć tezę Meilleta, że różnice między starszymi *Gātami* a młodszymi tekstami awestyjskimi mają raczej charakter dialektalny, a nie diachroniczny, ale nie rozwiązuje to ani kwestii pochodzenia *jasztów*, ani ich datowania⁸⁴. Może dlatego Gershevitch proponuje, w obronie też Christensena, by *jaszty* postrzegać nie jako przekłady, lecz próby opowiedzenia na nowo tego wszystkiego, co wiadano już wcześniej na temat poszczególnych *jasztów*⁸⁵. Stare legendy zostały zaadaptowane wraz z pogańskimi hymnami, ponieważ należały do ówczesnych tradycji poetycko-religijnych. Wraz z adaptacją różnych wątków, które weszły następnie w skład poszczególnych *jasztów*, przyswojono sobie także zamiłowanie do takich mitycznych opowieści rozwijanych później na podstawie źródeł zaratusztriańskich lub świeckich. Jak ma się to do *MJF*? Opowieść o pojedynku Jōsht-ī Fr(i)jāna z Achtem musi pochodzić co najmniej z czasów, gdy stare, mityczne wątki podlegały redefiniowaniu w duchu zaratusztrianizmu.

5.2. Materiał epicki zawarty w *jasztach* jest szczątkowy i występuje w postaci luźnych nawiązań lub skrótowych wtrąceń, które odwołują

82 Haug [1878: 194]; Gershevitch [1968: 21]; Rypka [1968: 9]. Zob. też: Kellens [1975; 1996].

83 Gershevitch [1968: 23–4]; Shaked [1994: 12]. Zob. też: Boyce [1975: 181–246]. Zaznaczyć należy, że reforma religijna Zaratusztry to konstrukt intelektualny wsparty analizami komparatystycznymi w obrębie filologii indoiraniańskiej. Jak zauważa Stausberg [2002: I 115–7; 2009: 219], tezy o linearnym rozwoju religii (indo)irańskiej, która zostaje następnie zreformowana przez proroka Zaratusztrę, pozostają problematyczne zarówno w kwestii teoretycznej, jak i metodologicznej.

84 Meillet [1917: 195].

85 Gershevitch [1967: 22–6; 1968: 24].

się do szerszej wiedzy odbiorców. Równocześnie owe niedopowiedzenia nie otwierają przed odbiorcami dowolności w hermeneutycznej interpretacji *sensu largo*, ponieważ ich zadanie polega jedynie (lub aż) na odsłanianiu tego, co dzieje się w poszczególnych fragmentach, tj. na konceptualizacji treści. Problemem, który pojawia się na marginesie prezentowanych tu rozważań, jest Gadamerowskie stwierdzenie o istocie naszej skończoności wynikającej z przemian w rozumieniu treści przez kolejne pokolenia⁸⁶. Powtarzalność wpisana w tradycję przekazu ustnego sprawia, że opowieść musi nieustannie krążyć, inaczej zawarta w niej wiedza przepada. Pytanie, czy percepcja tej wiedzy nie podlega jednak przemianom? Badacze wyróżniają trzy typy szczątkowego materiału epickiego zawartego w *jasztach*.

5.2.1. Pierwszy typ to legendy związane z dawnymi herosami, np.: Keresāspā, oraz królami, np.: Jimā, reprezentującymi pierwsze generacje ludzi.

5.2.2. Drugi typ to zmitologizowane wydarzenia historyczne, np.: walki Kawi Haosrawaha z Frangrasjanem czy rywalizacja między Naotarami a Hwōwami.

5.2.3. Trzeci typ to zmitologizowane opowieści o życiu i działalności proroka Zaratusztry⁸⁷.

5.2.4. Jaki typ reprezentuje pojedynek Jōszt-ī Fr(i)jāna z Achtem? Burkert uważa, że zwyczaj snucia opowieści stanowi realizację naturalnej potrzeby człowieka do relacjonowania wydarzeń, w pierwszej kolejności realnych, wtórnie fikcyjnych. Jego zdaniem źródeł mitów należy szukać w indywidualnym doświadczeniu jednostki adaptowanym wtórnie przez całą społeczność w procesie stopniowego przechodzenia od pragmatyczności do niepragmatyczności języka⁸⁸; Gadamer widzi ten proces szerzej, podkreślając, że rozmowa nie zamyka się na jednostronnym forsowaniu własnego stanowiska, lecz na przemianie w coś wspólnotowego⁸⁹. Zdaniem Proppa mit staje się z czasem na tyle niejasny, że prowadzi to do jego wewnętrznej dezintegracji i funkcjonalnej (niekoniecznie tematycz-

86 Gadamer [2004: 508].

87 Gershevitch [1968: 23].

88 Burkert [2006: 97].

89 Gadamer [2004: 515].

nej) desakralizacji w bajkę. Meletinskij zgadza się z sugestią, że dalsze aktywizowanie bohatera bajki doprowadza do przekształcenia go w bohatera epickiego – objawia się to tym, że jego wrogowie coraz częściej wykorzystują siłę fizyczną, a nie magię⁹⁰; czy można uznać magię za formę wiedzy? Równocześnie on, a także Hüsing czy Goody krytykują tezę Proppa o ewolucji od mitu przez bajkę po tekst epicki⁹¹. Hüsing stwierdza, że nie każda bajka daje się zredukować do mitu, ponieważ obie formy różnią podstawowe funkcje wbudowane w tekst – choć mit jest opowieścią o tym, jak i dlaczego świat czy człowiek został stworzony, bajka umieszcza akcję w określonym czasie ('dawno temu') i przestrzeni ('za górami za lasami')⁹². Goody podkreśla praktyczny wymiar bajek, ograniczając ich literacką użyteczność jedynie do potrzeb dzieci⁹³. Jaka jest różnica między tymi dwiema formami narracji? Jeśli mit uzupełnia *sacrum*, w którym zanurzony jest jego adresat, bajka przedstawia mitologizowaną opowieść w taki sam sposób jak operator wyświetlający w kinie film. Oznacza to, że adresat nie uczestniczy w historii jak w przypadku mitu (perspektywa pierwszoosobowa), lecz może ją oglądać z zewnątrz (perspektywa trzecioosobowa). Mit nie jest obrazem pewnej rzeczywistości, ale samą rzeczywistością, która powstała w trakcie komentowania mitu. To przesunięcie może mieć miejsce, ponieważ mit wyraża złożoność światopoglądu społeczności plemiennej, która próbuje strukturyzować otaczającą ją rzeczywistość pełną nadprzyrodzonych mocy uważanych za przyjazne i/lub wrogo nastawione. Utrzymując, że jest w pełni uzależniona od takich sił, każda wspólnota podporządkuje się im i równocześnie próbuje przejąć nad nimi kontrolę.

5.2.5. Mity wplecione w *jaszty* nie są przytaczane w całości, lecz w skrótowej formie z co najmniej dwóch powodów.

5.2.5.1. Po pierwsze, wychwalano w nich *jaszdy*, a nie herosów. Działalność herosów jest tłem dla działalności różnych bóstw⁹⁴. W tym sensie poszczególni bohaterowie nie są w szczególny sposób przywiązani do

90 Meletinskij [2009: 74].

91 Meletinskij [2009: 12–7]; Propp [2011: xxix].

92 Hüsing [1989].

93 Goody [2015: 74nn].

94 Gershevitch [1968: 23].

konkretnych *jazdów* i mogą podlegać wymianie. Istotą jest aktywność samych bóstw i to, co mogą zaoferować człowiekowi pod warunkiem, że spełni on zawczasu określone wymagania.

5.2.5.2. Po drugie, opowieści krążące w przekazie ustnym były na tyle popularne, że wystarczyła wzmianka, by wywołać u odbiorców cały wachlarz niezbędnych skojarzeń⁹⁵. Lapidarne czy lakoniczne przywołania nie obejmują całej treści przekazu, ponieważ taki zabieg pozostaje redundantny – słuchacz zna (powinien znać) opowieść, dlatego wystarczy słowo-klucz, by przywołać zestaw odpowiednich skojarzeń.

5.2.6. Operowanie skrótami uniemożliwia współcześnie szerszą analizę tych mitów bez odwołania się do późniejszego materiału literackiego – średnio- oraz nowoperskiego, zwłaszcza *Szāh-nāme* Ferdousiego (X/XI w.), które, jak zauważa Foltz, stanowi syntezę wcześniejszych syntez różnych motywów mitologicznych i historycznych⁹⁶. Co więcej, nie wszystkie nowoperskie wątki muszą odwoływać się do materiału awestyjskiego i nie wszystkie awestyjskie muszą mieć swoje późniejsze kontynuacje. Za przykład może posłużyć tu cykl wschodnio-irańskich opowieści o Rostamie, których brak w *Aweście*, a które, zyskawszy popularność w czasach Sasanidów, wyparły skutecznie z obiegu niektóre inne legendy awestyjskie⁹⁷. Nie można zatem wykluczyć, że tekst *MJF* to jeden z (kilku) wariantów oryginalnego mitu.

5.3. Wszystkich bohaterów i antybohaterów występujących w mitach składających się na *Jaszt* 5 można podzielić na dwie grupy.

5.3.1. Pierwsza grupa to ci, którzy pojawiają się później w *Szāh-nāme*: 1^o Haoszjangha (*Szāh-nāme*: Huszang)⁹⁸; 2^o Jima (Dżamszid)⁹⁹; 3^o Aži Dahaka (Zahāk)¹⁰⁰; 4^o Traētaona (Ferejdun)¹⁰¹; 5^o Keresāspa (Garszasp)¹⁰²;

95 Gershevitch [1968: 23].

96 Krasnowolska [2004: xi–lix]. Zob. też: Bahār [1377: 559–77]; Foltz [2013: 32–3]; Nöldeke [1895–904].

97 Boyce [1975: 476–7]; Krasnowolska [2004: xxxiv–l].

98 *Jt* 5:21–3.

99 *Jt* 5:25–7.

100 *Jt* 5:29–31.

101 *Jt* 5:33–5.

102 *Jt* 5:37–9.

6^o Frangrasjan (Afrasjab)¹⁰³; 7^o Kawi Usa (Kaj Kawus)¹⁰⁴; 8^o Husrawah (Kaj Chosraw)¹⁰⁵; 9^o Tūsa (Tus)¹⁰⁶; 10^o synowie Waēsaki (Pirān(?))¹⁰⁷; 11^o Džāmāspa (Džāmāsp)¹⁰⁸; 12^o Zaratusztra (Zaratusztra)¹⁰⁹; 13^o Kawi Wīstāspa (Wisztāspa)¹¹⁰; 14^o Zajri-wajri (Zarir)¹¹¹; 15^o Aradżataspa i Wandaremajni (Ardžāsp i Andarimān)¹¹².

5.3.2. Druga grupa to ci, których brak u Ferdosiego: 1^o Pāurwa¹¹³; 2^o–3^o Aszawazdah syn Pourudāchsztaja oraz Aszawazdah i Trity – synowie Sājuždrii¹¹⁴; 4^o Wistaraw syn Naotary¹¹⁵; czy właśnie 5^o Jōisza Frjāna¹¹⁶.

5.3.3. Z *Jasztu* 5 wiemy, że na wsparcie Ardwīsūry Anāhity mogą liczyć tylko prawi i że warunkiem koniecznym, by je uzyskać, jest dopełnienie stosownej ofiary. Jako pierwszy składa ją Ormazd nad rzeką Weh Dāitī (aw. Wanghwī Dāitja)¹¹⁷, a po nim pojawiają się kolejni (anty)bohaterowie. Celem systematyzacji poszczególnych darów w ujęciu Huberta i Maussa, należy stwierdzić, że wszystkie mają charakter prośbalny¹¹⁸. Ardwīsūra Anāhita wyjaśnia, że żadna z prośb zanoszonych przez wyznawców *dēwów*, tj. tych, którzy nie przyjęli nauczania Zaratusztry, lecz

¹⁰³ Jt 5:41–3.

¹⁰⁴ Jt 5:45–7.

¹⁰⁵ Jt 5:49–51.

¹⁰⁶ Jt 5:53–5.

¹⁰⁷ Jt 5:57–9.

¹⁰⁸ Jt 5:68–70.

¹⁰⁹ Jt 5:104–6.

¹¹⁰ Jt 5:108–10.

¹¹¹ Jt 5:112–4.

¹¹² Jt 5:116–8.

¹¹³ Jt 5:61–6. Zdaniem Darmestetera [1882: 68, przypis № 3] jest to jedyny w *Aweście* ślad cyklu mitycznego związanego z postacią Traētaony. Motyw porwania przez ogromnego ptaka pojawia się także w drugiej przygodzie Sindbada [por. Radziwiłł, Zeltzer 1986: 140–8]. Zob. też: Thieme [1975: 348–54].

¹¹⁴ Jt 5:71–4.

¹¹⁵ Jt 5:76–9.

¹¹⁶ Jt 5:81–3.

¹¹⁷ Jt 5:17–9.

¹¹⁸ Hubert, Mauss [2005: 16–7] wyróżniają trzy podstawowe rodzaje ofiar: 1^o prześlągalne (*Sühnopfer*); 2^o dziękczynne (*Dankopfer*); oraz 3^o prośbalne (*Bittopfer*). Jak jednak podkreślają, granice tych kategorii są płynne, a one same zachodzą na siebie.

pozostali przy dawnych wierzeniach, nie zostanie nigdy wysłuchana¹¹⁹. Mamy tu wyraźnie do czynienia z zasadą odwzajemniania – ludzie wspomagają *jazdy* modlitwą, a *jazdy* odwdzięczają się, spełniając ich prośby. Ta zasada zdaje się odwoływać do obecnego już na etapie indoeuropejskim zwyczaju wymiany¹²⁰.

5.3.4. Ardwišūra Anāhita (śrp. Ardwišūr Anāhīd; aw. Aradwī Sūrā Anāhitā) to żeńska *jazd* wody i mityczna rzeka Harahwaiti identyfikowana z Wenus i Drogą Mleczną¹²¹. Zdaniem Herzfelda była to oryginalnie baktryjska bogini, której sakralna osobowość okazała się na tyle ekspansywna, że wraz z rozwojem zaratusztrianizmu wchłonęła cechy wielu innych bóstw, m.in. bliskowschodniej Ishtar czy greckiej Artemis¹²². Jedną z cech Ardwišūry Anāhity pozostaje wojowniczność, która jest najpewniej spuścizną po Ishtar, a śladem której są poszczególne mity wspomniane w *Jaszcie* 5, a także zwyczaj(?) ofiarowywania jej głów wrogów jako rodzaju wotum – Ardaszir I (224–42) miał zawiesić w jej świątyni m.in. głowę Mihrgāna, a Szapur II (309–79) – głowy prześladowanych chrześcijan¹²³. Równocześnie mit o Jōšt-ī Fr(i)jānie i Achcie porusza problem związku między Ardwišūrą Anāhitą a mądrością/wiedzą, którego możemy doszukiwać się w tym, że to ona, a nie Ormazd, jest odpowiedzialna za oświecenie, jakiego doznaje Zaratusztra, zostając prorokiem nowej wiary¹²⁴. Choć te relacje między nią a mądrością/wiedzą nie są tak wyraźne jak w przypadku jej indyjskiej odpowiedniczki Saraswatī, to jednak z *Jasztu* 5 wyraźnie wynika także to, że kapłani modlą się do niej, prosząc o wsparcie intelektualne¹²⁵. Co ważne, jej postać nie pojawia się w *MJF*.

119 *Jt* 5:85–96.

120 Shaked [1994: 67]. Zob. też: Fortson [2010: 20–1].

121 Por. Boyce [1975: 41nn; 1982a: 29nn; 1991: 48nn]; Boyce, Chaumont, Bier [1989]; Lommel [1954]; Saadi-nejad [2013]. Zob. też: Shenkar [2014: 66–79]. Zob. rozdział № XVI.4.1.1.

122 Herzfeld [1947: II 516].

123 Kaim [1997: 114, 122–3]. Czy są to ślady przeżytków dawnych wierzeń religijnych? Zachowały się przecież wzmianki o składaniu Spendārmad wotów w postaci żywcem zakopywanych ludzi. Zob. rozdział № XIX.4.4.

124 *Jt* 5:18. Z kolei Zaratusztra miał modlić się do Ardwišūry Anāhity, by nawróciła króla Wisztāspę [*Jt* 5:105].

125 *Jt* 5:86.

5.4. Historia Jōszt-ī Fr(i)jāna przedstawia się wyjątkowo na tle pozostałych mitów przytoczonych w *Jaszie* 5 dlatego, że jako jedyny nie jest on typowym wojownikiem. Poszczególni bohaterowie ofiarowują Ardwiśūrze Anāhicie hekatombę złożoną ze stu koni, tysiąca wołów i dziesięciu tysięcy owiec, prosząc o pomoc w walce z przeciwnikiem i za każdym razem ta walka ma formę starcia zbrojnego. Jedynie Jōszt-ī Fr(i)jān musi odpowiedzieć na dziewięćdziesiąt dziewięć zagadek, których treści niestety nie znamy. Pojedynek z Achtem ma zatem charakter starcia intelektualnego, co nie powinno dziwić, skoro już Ormazd tłumaczy Ardwiśūrze Anāhicie, że wielu będzie prosiło ją o to, by obdarzyła ich wiedzą¹²⁶.

5.5. Motyw walki na zagadki występuje nie tylko w *MJF*, lecz pojawia się także w micie o spotkaniu Zaratusztry z demonem Akōmanem i Arymanem przytoczonym w *Widēwdādzie* i powtórzonym częściowo w *Dēnkardzie*¹²⁷. Pytania, które Aryman zadaje Zaratusztrze, różnią się od zagadek Achta. Różnica dotyczy również odpowiedzi, których udzielają

¹²⁶ *Jt* 5:86–7.

¹²⁷ *Wd* 19:1–9. *Dk* VII 4:36–7. Gdy Aryman poleca demonom zgładzić Zaratusztrę, prorok odpięra ich atak, zmawiając modlitwę *Ahunwar*. W tej sytuacji do walki stają demon Akōman i sam Aryman: „Wstał Zaratusztra i ruszył niewzruszony trudnościami zagadek zadawanych w złości, trzymając w rękach kamienie, wielkie niczym dom, które otrzymał od stwórcy – Ormazda. Aryman pyta go: «W jakiej części tej rozległej, okrągłej krainy, której granice leżą daleko, w wąwozie rzeki Dradźja przy domu Pouruszasy trzymasz te kamienie?» Odpowiedział Zaratusztra Arymanowi: «Wichrzycielski Arymanie, zniszczę kreatury stworzone przez demony. Zniszczę Nasu stworzonego przez demony. Zniszczę wiedźmę Chsznatajti, nim zbawca wyłoni się z wód jeziora Kāsaoja na wschodzie, we wschodnim regionie». Znów rzekł mu Aryman, ten od złych poczwar: «Nie niszc moich dzieł, prawy Zaratusztro. Jesteś synem Pouruszasy zrodzonym ze swojej matki Zāwisz. Porzuć dobrą religię mazdejską i zdobądź uznanie jak pan kraju Wadhaghana». Odpowiedział Zaratusztra: «Nie wyrzeknę się dobrej religii mazdejskiej, nie oddzielę kości, oddechu i świadomości». Odpowiedział Aryman, ten od złych poczwar: «Jaką pokonasz je modlitwą? Jaką usuniesz je modlitwą? Jakiej użyjesz modlitwy przeciw moim demonicznym stworom?». Odpowiedział Zaratusztra Spitama: «Moździerzem, pucharom i *hōmem*. Modlitwą zmówioną przez Ormazda (*Ahunwar* – MMK). Moją bronią jest najlepsza modlitwa. Tą modlitwą pokonam je, tą modlitwą usunę je (...). Tę modlitwę stworzył Spanta Mainju w nieograniczonym czasie, stworzona przez Amahraspandy, dobre i dobroczynne» [*Wd* 19:4–9].

Zaratusztra czy Jōszt-ī Fr(i)jān. Zdaniem Cantery i Andrésa Toledo, o ile w przypadku Jōszt-ī Fr(i)jāna jego trzy zagadki mają przede wszystkim charakter etyczny, bo odnoszą się do trzech filarów zaratusztrianizmu i problemu walki ze złem, o tyle w przypadku Zaratusztry odwołują się do konkretnych wyobrażeń teologicznych¹²⁸. Mimo tych zasadniczych różnic można wskazać kilka podobieństw, zwłaszcza na płaszczyźnie języka i jego pragmatyki. Zaratusztra wychodzi z pojedynku obronną ręką, choć pytania, na które odpowiada, są zadawane po to, by wyrządzić mu krzywdę. Pojawia się tu awestyjskie sformułowanie *chrūždja tbaēšzōparsztanām* ‘trudność [zagadek] zadanych z wrogości’, analogiczne do frazy z *Jasztu* 5 – *fraszna nawaca nawajtīmca chrūždanām tbaēšzōparsztanām* ‘dziewięćdziesiąt dziewięć trudnych zagadek zadanych z wrogości’¹²⁹. To, że Akōmanowi nie udaje się wyrządzić krzywdy prorokowi, znajduje swoje umocowanie w wiedzy, jakiej depozytariuszem pozostaje Zaratusztra; otrzymuje ją przecież od samego Ormazda pod postacią napoju¹³⁰. Podobnie dzięki wiedzy z pojedynku obronną ręką wychodzi Jōszt-ī Fr(i)jān – on jednak nie spożywa żadnego trunku.

5.6. Mówiąc o *MJF*, warto przywołać postać indyjskiego herosa Judhiszthiry – jednego z pięciu Pāndawów, tj. głównych bohaterów *Mahābhāraty*¹³¹. Choć jego imię oznacza ‘mocny w walce’, to nie włada on bronią szczególnie dobrze. Swoje zdolności prezentuje natomiast w czasie różnych intelektualnych potyczek, m.in. rozwiązując zagadkę-ostrzeżenie o tym, że jego kuzyn – Durjodhana, chce spalić jego i jego braci żywcem¹³². Jeden z ciekawszych wątków to *Jaksza Prasza* – historia pojedynku z zagadkami między Judhiszthirą a Jakszą, którym okazuje się jego ojciec – Dharma. Jak można przeczytać w tej opowieści, pod koniec trwającego dwanaście lat wygnania Pāndawowie natknęli

128 Cantera, Andrés Toledo [2006: 81].

129 *Wd* 19:4. *Jt* 5:82.

130 *ZBJ* 3:6–8. Szczegółowych badań wymaga kwestia relacji między wodą a wiedzą. Czy woda może być źródłem wiedzy? A może jest jej siedzibą? Czy jest to echo wcześniejszych wyobrażeń? Zob. rozdział № 5.6.3.

131 Por. Walker [1968: II 129–31, 178–80].

132 Milewska [2006: 280] uważa, że w ten sposób przeszedł zwycięsko próbę i dowiódł umiejętności żądanych od władcy. Zob. też: Milewska [2013].

się na bramina, który rozpacział, ponieważ jeleni uniósł w porożu *arani*, dlatego nie mógł odprawić rytuału religijnego¹³³. Ruszyli zatem, by odzyskać utracony przypadkowo przedmiot. Pościg za jeleniem trwał dość długo, zmęczeni się i zaczęło doskwierać im pragnienie. W tej sytuacji jeden z braci, Nakula, wyruszył na poszukiwanie wody, aż znalazł piękne jezioro. Kiedy próbował zaczerpnąć wody, tajemniczy głos ostrzegł go, że zamieni się ona w truciznę, jeśli nie odpowie uprzednio na jego pytania. Nakula zignorował ostrzeżenie i padł martwy na brzegu. Podobny los spotkał Sahadewę, Ardżunę i Bhīme. Zaniepokojony nieobecnością braci Judhiszthira dotarł nad jezioro, gdzie ujrzał ich ciała. Zrozpaczony zamierzał odszukać sprawcę. Zanim jednak wyruszył w drogę, postanowił się napić nieco wody z jeziora. Gdy tylko tajemniczy poinformował go, czym to grozi, jeśli nie odpowie na jego zagadki, zrozumiał, co wydarzyło się tu wcześniej. Cnotliwy Judhiszthira udzielił odpowiedzi na każde z pytań Jakszy, który w nagrodę przywrócił do życia martwych braci¹³⁴. Egzamin, choć skierowany do wszystkich Pāndawów, wymagał nie sprawności fizycznej – Ardżuna nie potrafił zabić głosu strzałą – lecz pokory i wiedzy, której nie ma nikt prócz Judhiszthiry. Nic dziwnego, jest on przecież symbolem sprawiedliwości, prawości i prawdomówności.

5.6.1. Judhiszthira nie jest indyjską kopią Jōsht-ī Fr(i)jān ani *vice versa*. To najstarszy z pięciu braci, podczas gdy Jōsht-ī Fr(i)jān jest najmłodszym członkiem rodu. Choć obu cechuje duża mądrość, Judhiszthira daje się naiwnie oszukać w grze w *paććisī*¹³⁵. Przegrywa, traci wszystko i musi razem z braćmi i wspólną żoną – Draupadī, udać się na wygnanie. Tymczasem Jōsht-ī Fr(i)jān słusznie przeczuwa, że Acht będzie chciał go oszukać. Wreszcie Judhiszthira, tak jak reszta Pāndawów, jest *anszāwatāra*, tj. póławatarem, ponieważ ma półboskie pochodzenie – jego ojcem jest Dharma. O (pół)boskim pochodzeniu Jōsht-ī Fr(i)jāna nic nie wiadomo.

133 *Arani* to kawałek drewnianego klocka służącego do wzniesienia ognia [por. Frédéric 1998: I 71].

134 *M* III 38:1–4.

135 *Paććisī* to rodzaj gry w szachy lub tryktraka, w której zamiast pionkami dwóch lub czterech graczy posługuje się skorupami, a najwyższy rzut wynosi dwadzieścia pięć [por. Frédéric 1998: II 103; McGregor 2013: 591].

Tabela № 5

	Judhiszthira	Jōst-ī Fr(i)jān
Wiek	najstarszy z braci	najmłodszy w rodzie
Walka	walczy z kuzynami – Kaurwasami; posiada cechy króla, brakuje mu jednak cech <i>kśatriów</i>	—
Wiedza	wiedzę wykorzystuje podczas różnych sprawdzianów	wiedzę wykorzystuje podczas egzaminu Achta
Naiwność	dwa razy daje się oszukać Szakuni, dlatego traci królestwo i musi udać się na banicję	nie daje się oszukać Achtowi
Boskość	+	—

Analogia między Judhiszthirą a Jōst-ī Fr(i)jānem obejmuje wzorce kulturowo-literackie, o których piszą Dumézil czy Watkins¹³⁶. Indoirańskie paralele widać wyraźnie w przypadku: 1^o brata Judhiszthiry – Bhīmy i irańskiego herosa Rostama; 2^o kuzyna Judhiszthiry – Durjodhana, i Afrajsaba; a także 3^o syna Aśoki – Kunāla, i Sijāwasza. Zdaniem Skjærvø uznanie takich paralel za przypadkowe byłoby błędem. Analogie te stanowią bowiem echo starych indoirzańskich wzorców literackich, które reinterpretują jeszcze starszy prototyp indoeuropejski¹³⁷.

5.6.2. Różnice między zagadkami Achta a pytaniami Jakszy mają charakter ilościowy (22 *vs.* 33), przede wszystkim zaś jakościowy. Zagadki Achta dotyczą w głównej mierze kwestii religijnych, podczas gdy pytania Jakszy – moralnych, etycznych i ogólnych¹³⁸. Co więcej, Acht tak formułuje niektóre ze swoich zagadek, by oszukiwać rozmówcę. Tymczasem Jaksza zachowuje się cały czas uczciwie.

5.6.3. Luźnym motywem łączącym egzamin Judhiszthiry i Jōst-ī Fr(i)jāna jest obecność wody. Judhiszthira jest egzaminowany nad jeziorem.

¹³⁶ Dumézil [1968; 1971]; Watkins [1995].

¹³⁷ Skjærvø [1998a: 656; 1998b: 166]. Zob. też: Darmesteter [1887]; Krasnowolska [2004: xliv]; Skjærvø [1997]; Wikander [1949].

¹³⁸ Milewska [2004: 339–41; 2006: 286–8].

Z kolei, jak można wyczytać w *Jaszie* 5, Jōst-ī Fr(i)jān składa Ardwīsūrze Anāhicie ofiarę na brzegu rzeki Arang¹³⁹. Skojarzenia z Saraswatī – świętą rzeką, matką obdarzającą życiem, rozjaśniającą umysły, opiekunką bra-minów i studentów, twórczynią sanskrytu, personifikacją mądrości, wyższej świadomości i boskiej doskonałości – są tu chyba na miejscu¹⁴⁰. O semantycznym powiązaniu wody i wiedzy czytamy w *Zand-Bahman Jasnie*, a Ormazd zamienia wiedzę w wodę i podaje ją do wypicia Zaratusztrze – w ten sposób prorok staje się wszechwiedzący niczym on na siedem dni i nocy¹⁴¹. Widać je także w hydronimie Wachs, tj. awestyjskiej nazwie rzeki Oxus utożsamianej zdaniem części badaczy z Ardwīsūrą Anāhitą, który jest interpretowany jako '(wy)artykułowane słowo'¹⁴².

5.7. Bez jednoznacznego rozstrzygnięcia pozostaje ewentualna nowoperska kontynuacja *MJF*¹⁴³. Mo'in czy Tafazzoli wskazują na uderzające podobieństwo tego tekstu do starcia między dewem Gāwpājem i prawym mędrce (nwp. *dānā-je dini*) opisanym w *Marzbān-nāme* z XIII w.¹⁴⁴. Choć swoją szkatułkową konstrukcją i rozbudowaną fabułą wzoruje się on wyraźnie na *Pañcatantrze* i jej średnioperskim przekładzie *Kalile wa Demne*, to sięga także do rodzimej, irańskiej literatury¹⁴⁵.

5.7.1. Głównym bohaterem jest prawy mędrzec z Babilonu, który wierzył w jednego Boga. Akcja toczy się w czasach, gdy dewy wciąż mieszkaly pośród ludzi i często wodziły ich na pokuszenie. Ponieważ swoim życiem i nauczaniem prawy mędrzec zaczął przyciągać do siebie coraz to nowych ludzi, wśród dewów zapanował strach i przerażenie. By uniemożliwić mu dalszą działalność, zwróciły się one o pomoc do najpotężniejszego

139 Zob. rozdział № 7.3.

140 Saraswatī to personifikacja jednej z najświętszych rzek Indii, bogini obdarzona darem leczenia, symbol płodności, bogactwa i ochrony, patronka wiernych, uczonych i poetów, wynalazczyni pisma *devanāgarī* [por. Frédéric 1998: II 208]. Zob. też: Jakimowicz, Jakimowicz-Shah [1982: 273–7]; Kempieński [2001: 383].

141 *ZBJ* 3:6–8.

142 Litvinsky, Pichikiyan [1981: 153].

143 Przykładem średnioperskiego tekstu, który doczekał się nowoperskiego opracowania jest m.in. *Ardā Wirāz-nāmag* przygotowany przez zaratusztriańskiego kapłana Bahrāma Pażdu w XIII w. [Pażdu 1343].

144 Mo'in [1324]. Zob. też: Houtsma [1898]; Tafazzoli [1376: 255].

145 Crewe Williams [2014].

spośród nich – Gāwpāja (dosłownie: ‘o krowich/byczych nogach’). Ten, poradziwszy się swoich doradców, zdecydował, że spotka się z prawym mędrcem, by poddać go egzaminowi i w ten sposób ostatecznie pokonać. W czasie egzaminu zadał mu dziesięć pytań, na które prawy mędrzec odpowiedział poprawnie, wprowadzając Gāwpāja w osłupienie swoimi doskonałymi wyjaśnieniami¹⁴⁶.

5.7.2. Zdaniem Dża’fariego podobieństwa między *MJF* a *Marzbān-nāme* dotyczą dziewięciu kwestii: 1^o w obu przypadkach rywalizacja ma formę dysputy; 2^o dysputa ma miejsce między osobą pobożną a grzeszną; 3^o antybohaterowie są przywódcami innych antybohaterów; 4^o bohaterowie są sławni zanim przystępują do dysputy; 5^o antybohaterowie zjawiają się z wojskiem; 6^o inicjatywa wychodzi od antybohaterów; 7^o antybohaterowie są sprytni, ale bohaterowie inteligentniejsi; 8^o antybohaterowie są zaskoczeni błyskotliwością odpowiedzi swoich przeciwników; 9^o mądrość zwycięża głupotę, prawo bezprawie, prawda fałsz¹⁴⁷.

5.8. Zdaniem Weinreicha na ostateczną formę *MJF* nie miały wpływ miała historia irańskiego mistyka Bājazid-e Bestāmiego (IX w.)¹⁴⁸. Jest ona znana bliżej dzięki XIV-wiecznej antologii *ar-Rawz al-Fā’iq fil-Mawā’iz war-Raqā’iq* autorstwa Szajcha al-Hurajfisa.

5.8.1. Jak można w niej przeczytać, Bājazid-e Bestāmi przywdziewa strój mnicha i rusza do chrześcijańskiego klasztoru, w który zgromadzili się już mnisi, by odprawić uroczystości religijne i wysłuchać kazania opata. Opat nie jest w stanie wygłosić kazania, ponieważ, jak wyjaśnia, uniemożliwia mu to obecność muzułmanina. Mnisi chcą zabić intruza, lecz opat oświadcza, że chce go przepytac na różne tematy religijne. Jeśli potrafiłby odpowiedzieć na jego pytania poprawnie, mógłby odejść wolno. Jeśli nie, powinien zginąć. Bājazid-e Bestāmi ujawnia się przed zgromadzonymi i zgadza na propozycję opata, który zadaje mu serię pytań. Udziela poprawnych odpowiedzi i sam zadaje swojemu przeciwnikowi jedno. Opat odmawia jednak odpowiedzi, podając jako powód to, że mnisi nie zgodziliby się z jego odpowiedzią. Mnisi protestują, mówiąc, że zawsze apro-

¹⁴⁶ Qazwini [s.d. 79–102].

¹⁴⁷ Dża’fari [1368: 18–9].

¹⁴⁸ Zob. Attār [1355: 160–210].

bowali działania opata i tym razem także zgodzą się z nim. Opat wyjaśnia zatem, że kluczem do raju, o który pytał Bājazid-e Bestāmi są słowa: „Nie ma boga prócz Boga”. Mnisi są tak zachwyceni słowami swojego opata, że zrzucają chrześcijańskie stroje, przechodzą na islam i zamieniają klasztor w meczet.

5.8.2. Zdaniem Weinreicha takie cechy jak: 1^o obecność zagadek liczbowych 1–10; 2^o motyw boskiej pomocy; 3^o kontrpytania o znaczeniu eschatologicznym; 4^o–5^o czarny charakter – opat (odmawia on początkowo udzielenia poprawnej odpowiedzi, mimo że ją zna, i dopiero po jakimś czasie za namową innych mnichów decyduje się na jej przedstawienie); 6^o przemiana czarnego charakteru w bohatera pozytywnego; 7^o brak motywu pokonania czarnego charakteru; czy wreszcie 8^o zniszczenie demonów świadczą o możliwych genetycznych wpływach tradycji muzułmańskiej na zaratusztriańską. Pamiętać jednak należy, że w rzeczywistości punkty 5^o–8^o w takim kształcie, w jakim przedstawia je Weinreich, są interpretacjami odwrotnymi do rzeczywistych zachowań czarnego charakteru w *MJF*, tj. Achta. Ten przecież nie udziela poprawnej odpowiedzi, nie zostaje zamieniony w bohatera pozytywnego, lecz ginie z ręki Jōszt-ī Fr(i)jāna. Swoją tezę Weinreich buduje na podstawie stwierdzenia, że o ile historia Bājazid-e Bestāmiego mogła służyć propagowaniu islamu pośród niemuzułmanów, o tyle historia Jōszt-ī Fr(i)jāna miała konsolidować wspólnotę zaratusztriańską od środka – w tym sensie Acht i jego wojsko jawią się jako zagrożenie z zewnątrz i mogą być interpretowani jako metafora wojska arabsko-muzułmańskiego¹⁴⁹.

6. Główni bohaterowie *MJF* to: 1^o Jōszt-ī Fr(i)jān; i 2^o Acht. Drugoplanowi to: 3^o Hufrih – siostra Jōszt-ī Fr(i)jāna i żona Achta; 4^o bezimienny brat Achta; 5^o mężczyzna imieniem Māraspand; 6^o Aryman; oraz 7^o Nērjōsang – posłaniec Ormazda i Amahraspandów. Każda z tych postaci reprezentuje szereg funkcji składających się na siedem Proppowych kręgów działania¹⁵⁰.

149 Matthias Weinreich, *Between Zoroastrian Mytho-History and Islamic Hagiography. Trajectories of Mutual Influence on the Example of the Mādayān ī Jōišť ī Friyān* – maszynopis wystąpienia wygłoszonego w ramach: Societas Iranologica Europaea. The Ninth European Conference of Iranian Studies (Berlin, 9–13.09.2019).

150 Por. Propp [2011: 75–83].

Tabela № 6

7 postaci		
Krąg	Funkcje	MJF
Złoczyńca	szkodzi (A), prowadzi bój lub inną formę walki z bohaterem (H)	Acht
Osoba wysyłająca	wysyła bohatera (B)	Māraspand
Pomocnik	usuwa szkodę lub brak (K), umożliwia wykonanie trudnego zadania (N)	Nērjōsang/Hufrih/ brat Achta
Królowna i jej ojciec/ poszukiwana postać	zadaje 3 trudne zadania (M), nadaje bohaterowi znamię (J), demaskuje (Z), rozpoznaje (Q), karze drugiego złoczyńcę (U), przygotowuje wesele (W*)	—
Darczyńca/ dawca	przygotowuje środek magiczny (D), przekazuje go bohaterowi (F)	Ormazd/ Amahraspandowie
Bohater	wyrusza na poszukiwania (C↑), reaguje na żądania darczyńcy (E)	Jōszt-ī Fr(i)jān
Fałszywy bohater	wyprawia się i poszukuje (C↑), reaguje na żądania darczyńcy (E _{neg}), wysuwa bezpodstawne roszczenia (L)	—

Ponieważ wymienieni główni bohaterowie MJF to bohaterowie literaccy, podlegają opisowi w ramach arystotelesowskiej kategorii *mimesis*. Każdego z nich cechuje szlachetność natury (lub jej brak), jej stosowność, podobieństwo do rzeczywistości i wreszcie konsekwencja działania. Pozwala to podzielić bohaterów na szlachetnych lub nikczemnych w zależności od ich scenicznego charakteru, który stanowi projekcję ludzkiego temperamentu wyróżnianego przez cnoty i wady¹⁵¹.

¹⁵¹ Arystoteles [1989: 317nn].

JF. Jōszt-ī Fr(i)jān to jeden z dwóch głównych bohaterów *MJF*. Pobożny i prawy młodzieniec, który odważnie staje przed Achtem niczym Ormazd przed Arymanem czy Zaratusztra przed Akōmanem i Arymanem. Mitologiczny pierwowzór Jōszt-ī Fr(i)jāna pojawia się w *Jaszcie* 5¹⁵² i 13¹⁵³. W *Zand-ī Bahman Jasnie*¹⁵⁴, *Dādestān-ī dēnīgu*¹⁵⁵ i *Wizīdagihā-ī Zādspramie*¹⁵⁶ występuje jako jeden z nieśmiertelnych, którzy wezmą czynny udział w walce ze złem i w odnawianiu kosmosu podczas *fraszegirdu* i *ristāchēzu*¹⁵⁷.

JF.1. Imię 'Jōszt-ī Fr(i)jān', w wersji awestyjskiej *Jōishta Frjāna*, składa się z dwóch elementów: 1^o *jōszt/jōishta*; oraz 2^o *fr(i)jān/frjāna*. Jak pisze Milewski, *nomina*, tworząc system, który stanowi część tradycji prawnobyczajowych każdej zbiorowości, umożliwiając orientację w obrębie grupy, a ich analiza pozwala na klasyfikację członków takiej społeczności¹⁵⁸. Pamiętać trzeba jednak, że imię nie służyło eksponowaniu autonomii jednostki, lecz było określeniem pewnej cechy lub dyspozycji, a nade wszystko potwierdzało więzi łączące nosiciela z jego wspólnotą¹⁵⁹.

JF.1.1. Pierwszy element – *jōszt* – pochodzi od aw. *jōishta* 'najmłodszy', tj. *superlativum* przymiotnika *jwan/jawan* 'młody', i jest interpretowany jako 'najmłodszy członek rodziny' wzorem skr. *jawisztha* 'najmłodszy brat; najmłodszy syn'. Może wzorem kuszkańskiego imienia Kaniszka pochodzącego od chot. *kan* 'mały; młody; świeży, nowy'¹⁶⁰ i tłumaczonego jako 'ten, który posiada najwięcej ze wszystkich zapału; najenergiczniejszy z młodzieńców'¹⁶¹ należałoby go uznać za hipokorystyk? W materiale baktryjskim natrafiamy na imię Jet/Jest, które nosił producent wina z miejscowości Golg. Etymologia tego *nomen* stanowi jednak przedmiot dyskusji, ponieważ może być ono ekwiwalentem skr. *jesztha* 'najszybszy'. Sims-Williams wskazuje, że taka forma nie jest jed-

152 *Jt* 5:81–3.

153 *Jt* 13:120.

154 *ZBJ* 3:1–2.

155 *DD* 90:3.

156 *WZ* 35:4.

157 Zob. rozdziały №: I.4.6.4.; XVI.4.2.

158 Milewski [1969: 147–8].

159 Kowalski [2017: 257–8]. Zob. też: Justi [1895b].

160 Bailey [1979: 50]. Zob. też: Gafurow [1978: 155nn].

161 Henning [1965: 83].

noznacznie poświadczona w materiale irańskim, przywołując przykład imienia Jōiszta¹⁶².

JF.1.2. Drugi element – *fr(i)jān* – to *patronimicum* ‘potomek Frji’ derywowane przy użyciu sufiksu *-āna/-ana*¹⁶³ wzorem takich imion jak np.: Sakāna ‘potomek Sakā’¹⁶⁴ czy Tachmāna ‘potomek Tachma’¹⁶⁵, od aw. *frja* ‘kochany, ukochany, przyjacielski’, ewentualnie *frāj* ‘zadowalać, zaspokajać’; sugestię Dża’farię, by za podstawę derywacyjną uznać aw. *frājah* ‘wiele, więcej, wystarczająco’, należy uznać za błędną¹⁶⁶. *Patronimicum* Fr(i)jān pojawia się w materiale: 1^o elamickim: Pir-ri-ja-na¹⁶⁷ i Pir-ir-e-na¹⁶⁸; 2^o sarmato-scytyjskim: Flianos¹⁶⁹; 3^o sogdyjskim: Brj’n’k¹⁷⁰ i Prj’n’k¹⁷¹; oraz 4^o średnioperskim: Frijān – nosił je ojciec niejakiego Gusznasp-dāda czy ojciec kapłana Ādur-Ormazda¹⁷². Zdaniem Mayrhofera *nomen* Frja to skrót pełnego imienia w stylu np.: Frijāspa ‘posiadający dobre konie’¹⁷³.

JF.1.3. *Nomen* i *patronimicum* łączy w wersji średnioperskiej morfem izafetowy *-ī*, co jest zgodne z wymaganiami gramatycznymi¹⁷⁴.

JF.1.4. Forma Gōszt-ī Frjāno (oryginalny zapis: Gōšt-ī Fryānō) zaproponowana przez Hauga i Westa jest błędna¹⁷⁵. W rękopisie K26 pojawia się tu zbędny znak diakrytyczny w postaci dwóch kropek, zmieniający wartość fonetyczną grafemu z [j] na [g]. Zdaniem Weinreicha ten błąd

162 Sims-Williams [2010: 70].

163 Bailey [1952: 421]; Kellens, Pirart [1988: 6]; Mayrhofer [1973: 283]; Rastorgujewa, Edel’man [2007: 74]. Raczej nie jest to hipokorystyk z sufiksem *-ajana*, bo spodziewana forma miałaby postać *Frēna [por. Tavernier 2007: 184].

164 Mayrhofer [1973: 229].

165 Mayrhofer [1973: 147].

166 Dża’fari [1365: 6].

167 Mayrhofer [1973: 218].

168 Mayrhofer [1973: 218].

169 Harmatta [1970: 89–90]; Latyshev [1885: 101–2].

170 Lurje [2010: 146].

171 Lurje [2010: 304].

172 Gignoux [1986: 87].

173 Mayrhofer [1977: 45]. Por. chor. *thfj’n*, *thfj* ‘przyjaciół’, *thfj’nj’d* ‘przyjaźń’ [Henning 1950b: 432; MacKenzie 1970: 548; 1971c: 328]. Zob. też: Benveniste [1969: I 325–6].

174 Rastorgujewa [1966: 73–4].

175 Haug, West [1882]; MacKenzie [1984: 383].

ortograficzny dowodzi dłuższej przerwy w przekazie ustnym¹⁷⁶. Manuskrypt K26 pochodzi z Indii, więc może na zmianę formy Jōszt na Gōszt miało wpływ imię Gōsžthadża ‘urodzony w bydlęcej skórze’¹⁷⁷.

JF.2. Pochodzenie Jōszt-ī Fr(i)jāna wciąż stanowi przedmiot badań. Zdaniem Cantery i Andrésa Toledo kolejność, w jakiej wymienieni zostają poszczególni herosi w *Jaszie* 5 pozwala założyć, że Jōszt-ī Fr(i)jān należy do rodziny Zaratusztry i urodził się nie więcej niż pięćdziesiąt lat przed prorokiem¹⁷⁸. Ich teza stoi jednak w sprzeczności z informacją z *Wi-zīdagīhā-ī Zādspramu* o tym, że Acht zginął osiemdziesiąt lat po zabójstwie Zaratusztry¹⁷⁹. Rozważając pochodzenie Jōszt-ī Fr(i)jāna, w grę wchodzi dwie możliwości: 1^o Jōszt-ī Fr(i)jān należał do jakiejś rodziny turańskiej (aw. *tūirja*)¹⁸⁰; lub 2^o jest Irańczykiem (aw. *airja*)¹⁸¹. O przynależności etnicznej decyduje interpretacja przydomku *tūirja* w imieniu Tūirja Frjāna, który uchodzi za jego przodka.

JF.2.1. Humbach w swoim tłumaczeniu *Gātów* z 1959 interpretuje imię Tūirja Frjāna jako ‘Frjāna Turańczyk’¹⁸². W tym sensie *tūirja* to etnonim ‘nie-*airja*, nie-Irańczyk, Turańczyk’. Taka analiza wiąże się ze wspomnianym już w *Aweście* podziałem świata między trzy ludy: 1^o *airja*; 2^o *tūirja*; i 3^o *sa-irima*¹⁸³, który znajduje realizację także w *Szāh-nāme*, gdzie mowa o trzech synach Ferejduna – Turze, Iradżu i Salmie – i dwóch wrogo do siebie nastawionych irańskich grupach etnicznych¹⁸⁴; źródeł tego podziału należy

176 Weinreich [1992: 44, przypis № 1].

177 Milewski [1969: 21].

178 Cantera, Andrés Toledo [2006: 73–4].

179 WZ 25:10.

180 Boyce [1975: 107].

181 Cantera, Andrés Toledo [2006: 73]. Zob. też: Kellens [2005].

182 Humbach [1959: I 132]. Zob. też: Insler [1975b: 85]; Kellens, Pirart [1988: 162].

183 *Jt* 13:143–4.

184 W *Szāh-nāme* czytamy, że: „Gdy już uczynił jawnym, co było ukryte, podzielił Feridun ziemię na trzy schedy. Jedną był Rum i Zachód, drugą – Turan i Chiny, a trzecią Stepy Wojowników i Iran. Najpierw na Salma spojrział, jemu Rum cały i Chawar przydzielił. Kazał mu wybrać sobie drużynę i godnie z nią ciągnąć na zachód. Wstąpił Salm tedy na tron królewski i obwołano go królem Chawaru. Turowi zasię dał ziemię Turanu, uczynił go panem Chińczyków i Turków. I jemu drużynę wyznaczył Feridun, i udał się Tur w swoją drogę. Przybił i zasiadł na tronie królewskim, i biodra przepasał, i darów nie skąpił. I obsypali go

szukać w odległej przeszłości, gdy Irańczycy zasiedlali Bliski Wschód i Azję Środkową¹⁸⁵. Zdaniem Skalmowskiego oba etnonimy *tūirja* i *airja* określały dwa różne modele społeczno-ekonomiczne. Pierwszy, tj. *tūirja*, powiązany etymologicznie z aw. *tūra* ‘szybki’, opisywał społeczności prowadzące koczowniczy tryb życia. Drugi, tj. *airja*, powiązany etymologicznie z skr. *ārja* ‘szlachetny’, stosowano względem tych grup, które prowadziły tryb osiadły. Dalsze badania spowodowały, że niemobilność zaczęto postrzegać metaforycznie jako stabilność sojuszy, wierność czy oddanie. Relacje między obiema grupami miały pierwotnie charakter pokojowy¹⁸⁶, z czym nie zgadza się Pur-e Dāwud, który uważa, że od samego początku miały one charakter wrogi¹⁸⁷. Co prawda w *Aweście* wielu przeciwników Zaratusztry zostało określonych jako *tūirja*. Niemniej niektóre fragmenty wyraźnie wskazują na to, że prorok miał pośród nich także wielu zwolenników¹⁸⁸. Abajew uważa, że etnonim *tūirja* to synonim etnonimu *saka* ‘Scyta’¹⁸⁹, w konsekwencji klasyfikuje ród Fr(i)jānów jako ród scytyjski¹⁹⁰.

JF.2.2. W swoim nowym opracowaniu z 1991 Humbach interpretuje imię *Tūirja Frjāna* jako ‘*Tūra syn Frji*’¹⁹¹.

JF.2.3. Kellens i Pirart uważają, że *tūirja* można rozumieć także jako ‘czwarty syn’ wzorem wed. *tura* ‘czwarty syn’, tj. przydomku Indry¹⁹². Jeśli

można perłami, i świętym władcą Turanu go zwali. Gdy po nich przyszła kolej na Iradża, wybrał go ojciec na króla Iranu i Stepu Włóczników, i tron królewski, i diadem wielkich królów dał jemu, co godny był korony i miecza, tron z kości słoniowej i pieczęci. / Zasiedli wszyscy trzej w zgodzie, w pokoju – strażnicy granic, wysokiego rodu” [Dulęba 2004: 68–9]. Wraz z pojawieniem się w Azji Środkowej żywiołu turkijskiego zaczęto utożsamiać *tūirja* z Turkami [por. Kowalski 1953: I 243–58; Krasnowolska 2004: 68, przypis № 29].

185 Ara [2008: 60nn]; Haarmann [2016: 275nn].

186 Skalmowski [2004: 239–41]. Zob. też: Bednarczuk [2018: 4]; Rastorgujewa, Edel’man [2000: 222]; Szemerényi [1977: 125–49].

187 Pur-Dāwud [1935: 21nn].

188 Gnoli [1990: 75].

189 Abajew [1956: 39, 41].

190 Abajew [1975: 1–2].

191 Humbach [1991: I 171]; Humbach [1994: 79].

192 Kellens, Pirart [1988: 6]. Por. aw. *tritta* ‘trzeci syn’, wed. *trita* ‘t.s.’, łac. *Quintus* ‘piąte dziecko’, *Sextus* ‘szóste dziecko’, *Septimus* ‘siódme dziecko’, *Octavus* ‘ósme dziecko’, *Nonius* ‘dziewiąte dziecko’ i *Decimus* ‘dziesiąte dziecko’ [por. Milewski 1969: 152].

tak, można uznać go za czwartego syna Frji i, zdaniem Cantery i Andrésa Toledo, starszego brata Jōszt-ī Fr(i)jāna¹⁹³.

JF.2.4. Możliwa jest także interpretacja *tūirja* jako ‘stryj’¹⁹⁴.

JF.3. Tradycja średnioperska przekazuje, że ród Fr(i)jānów przyjmuje zaratusztrianizm jeszcze z rąk proroka i odgrywa ważną rolę w ówczesnym życiu społeczno-politycznym. Informacje o nich są jednak nadzwyczaj skąpe i poza kilkoma wzmiankami w *Aweście* czy tekstach średnioperskich praktycznie żadne¹⁹⁵. Podejmowane przez Nyberga czy Wikandera próby odtworzenia chociaż ogólnej charakterystyki Fr(i)jānów spotkały się z wyraźną krytyką Boyce¹⁹⁶.

JF.3.1. Zdaniem Nyberga ród Fr(i)jānów reprezentuje plemię znad Jaksartesu (współczesna Syr-daria), które czci Ardwišūrę Anāhitę i którego herosem kulturowym jest Keresāspa¹⁹⁷.

JF.3.2. Zdaniem Wikandera ród Fr(i)jānów czci także *jazda* Wāju, a w *Jaszie* 15 zachowały się ślady ich dialektu oraz wierzeń¹⁹⁸.

JF.3.3. Zdaniem Molé i Gnolego późniejsza tradycja zaratusztriańska zalicza w poczet Fr(i)jānów również kapłana Ādurbād-ī Mahraspandāna¹⁹⁹. Ādurbād-ī Mahraspandān to jeden z wyższych kapłanów zaratusztriańskich działający za panowania Szāpūra II (309–79). Miał jakoby przejść pozytywnie ordalia, dowodząc siły swojego autorytetu i słuszności własnych poglądów religijnych²⁰⁰. Choć ostateczna wersja kanonu awestyjskiego została ustalona za panowania Chosrowa I (531–79), to właśnie Ādurbād-ī Mahraspandān był tym, który odegrał istotną rolę w jego opracowywaniu²⁰¹.

JF.3.4. Na koligacje rodzinne łączące Fr(i)jānów z Zaratusztrą wskazują różne informacje zawarte w *Jasie* 46 i 53 i przeanalizowane przez Kellensa i Pirarta²⁰².

193 Cantera, Andrés Toledo [2006: 73].

194 Szemerényi [1977: 53].

195 Dk IX 16:20. DD 90:3.

196 Boyce [1975: 107, przypis № 141].

197 Nyberg [1938: 252, 300, 307].

198 Wikander [1941: 163–78].

199 Gnoli [1990: 111, przypis № 127]; Molé [1967: 72–73, 198–9].

200 SzGW 10:70.

201 Bailey [1943: 173].

202 Kellens, Pirart [1988: 11].

Tabela № 7

Pokolenie 1 ^o	Frja		
2 ^o	Tūra		
3 ^o	Udži		
4 ^o	Hiczataspa	córka + Hugu(ua)	
5 ^o	Zaratusztra	Faraszaosztra	Dādžāmāspa
6 ^o	Wisztāspa	córki, m.in. Pouruczistā	—

Szczegółowa interpretacja koligacji rodzinnych łączących wymienione tu osoby nie jest możliwa. Społeczność przedstawiona w *Gātāch* była zorganizowana na zasadzie czterech koncentrycznych kręgów o zwiększających się zasięgach: 1^o *chwaētu*; 2^o *warazana*; 3^o *airjaman*; oraz 4^o *dahju*. Ich nazwy tłumaczy się, stosując współczesną terminologię: 1^o ‘rodzina’; 2^o ‘klan’; 3^o ‘plemię’; oraz 4^o ‘naród’, nadającą każdej z nich dość szerokie znaczenie²⁰³. Kwestie tego, jak wyglądają relacje między jednostkami w każdym z kręgów i na kolejnych poziomach pozostają niejasne. Wydaje się, że w przypadku Frji i pozostałych postaci w grę może wchodzić coś więcej niż *chwaētu*, ale na pewno nie *dahju*²⁰⁴.

JF.3.5. W *Wizīdagīhā-ī Zādspramie* czytamy, że Jōszt-ī Fr(i)jān jest potomkiem niejakiego Ērēza. Tekst nie wyjaśnia, kim był Ērēz ani jakie były jego koligacje z Frjā²⁰⁵.

JF.4. Wilhelm sugeruje, że ród Fr(i)jānów pojawia się w *Szāh-nāme* w osobie Pirāna – dowódcy i doradcy turańskiego władcy Afrāsajāba, namiestnika Chotanu²⁰⁶. Z jego postacią wiąże się historia irańskiego księ-

203 Benveniste [1932: 121nn]. Na analogiczny problem natrafiamy, analizując terminologię społeczeństwa indoeuropejskiego [por. Beekes 2011: 39; Szemerényi 1977]. Możliwe, że pod terminem *chwaētu* należy rozumieć dużą wielopokoleniową rodzinę (*Grossfamilie*), w której mężczy potomkowie zamieszkują z ojcem lub w jego sąsiedztwie [por. Beekes 2011: 39]. Zob. rozdział № H.4.

204 Kellens, Pirart [1988: 10–1; 2000: 85]; Humbach [1959: I 132, przypis № 12].

205 WZ 35:4.

206 Wilhelm [1890: 151]. Chotan oznacza tu prowincję na wschodzie świata irańskiego, a nie historyczną krainę na południu pustyni Takla Makan (zach. Chiny),

cia – Sijāwasza (śrp. Sijāwachs; aw. Sijāwarszan), niesłusznie oskarżonego przez macochę Sudābe o napaść i w konsekwencji poddanego ordaliom, które przechodzi pomyślnie, odzyskując zaufanie ojca – króla Kej Kāwusa²⁰⁷. Posłany przeciw Turańczykom zawiera z nimi sojusz, który jednak zostaje odrzucony przez władcę. W tej sytuacji decyduje się pozostać w Turanie, gdzie znajduje wsparcie właśnie w osobie Pirāna. To on, po zabójstwie Sijāwasza, otacza opieką jego żonę – Farangis, *nota bene* córkę Afrāsijāba, i syna, Kej Chosrowa²⁰⁸. Stosunek Pirāna do Irańczyków jest ambiwalentny. Z jednej strony, stara się chronić Sijāwasza i jego rodzinę. Z drugiej, prowadzi z Irańczykami wojny. Ta dwuznaczność Pirāna stanowi echo cech przypisywanych potomkom Waēsaki, którzy, choć postrzegani jako wrogowie, jeszcze w *Aweście* są nazywani *aurwa* ‘odważny, szybki, waleczny’²⁰⁹. Wilhelm nie utożsamia Jōszt-ī Fr(i)jāna z Pirānem, zastrzegając, że różnią ich funkcje społeczno-polityczne – Jōszt-ī Fr(i)jān reprezentuje klasę kapłańską, a Pirān – świecką²¹⁰. Czy Pirān może być w jakikolwiek sposób skoligacony z Jōszt-ī Fr(i)jānem? Po pierwsze, ojcem Pirāna jest Wesa (aw. Waēsaka). Po drugie, choć nie wymienia się go z imienia w *Jaszcie* 5, to wiadomo, że razem z braćmi broni twierdzy (lub przełęczy) Chsatrōsūka przed atakami Tūsa. Mimo że składa Ardwiśūrze Anāhicie ofiary, prosząc o pomoc, przegrywa²¹¹.

JF.5. To, że Jōszt-ī Fr(i)jān zostaje wymieniony w *Jaszcie* 13 poświęconym *frawahrom* (aw. *frawaszi*), ma tu duże znaczenie. *Frawahry* to bytujące w niebie, żeńskie, nadnaturalne istoty, które, połączone na wczesnym etapie rozwoju zaratusztrianizmu z koncepcją duszy (śrp. *ruwān*; aw. *urwan*) udającą się po śmierci w zaświaty, uległy przekształceniu w wojownicze i opiekuńcze dusze przodków zapewniające żyjącym m.in. opady deszczu. Ponieważ istnieją tak przed, jak i po śmierci człowieka, niektórzy badacze doszukują się w nich paraleli z platońskimi

ponieważ doszło tu do utożsamienia Chotanu z Chottalem [por. Marquart 1901: 227; Minorsky 1946: 756, przypis № 1]. Zob. też: Minorsky [1947; 1954; 1962].

207 Zob. też: Sa’adat [1390: 557–65].

208 Duleba [1981: 179–235].

209 Yarshater [1983b: 443].

210 Wilhelm [1890: 151]. Zob. też: Eslāmi-Noduszen [1349: 250–90].

211 *Jt* 5:53–5; 5:57–8.

ideami, uważając ziemskie byty za ich projekcje²¹². Szacunek, jakim je otaczano, znalazł wyraz w święcie Frawardīgān (aw. Hamaspatmaēdaja). Włączenie ich zaś do kalendarza obrzędowego umocniło tylko wyobrażenie o ich aktywnym udziale w cyklicznej odnowie kosmosu²¹³. Pojawia się zatem pytanie, czym zasłużył Jōszt-ī Fr(i)jān na tak szczególną nobilitację, zwłaszcza że, jak pisze Kowalski, w mitach wyrastających z tradycji indoeuropejskiej na plan pierwszy wysuwają się te wartości, które są związane z etosem wojownika²¹⁴. Ponieważ jedyne osiągnięcie Jōszt-ī Fr(i)jāna to pokonanie Achta, wyczyn ten musi dorównywać czynom np. Keresāspy, który dowodzi męstwa, zabijając m.in. Hitāspę, mordercę własnego brata, czy Snāwidkę przechwalającego się, że gdy dorósł, zbuduje z gwiazd rydwan i zaprzęgnie do niego Ormazda i Arymana²¹⁵. Pośród tych, którzy przysłużyli się w szczególny sposób religii zaratusztriańskiej, znalazł się także krewny Jōszt-ī Fr(i)jāna – Asām-ī Jamāhuszd (także: Jahmājuszd, aw. Aszamjahmājuszta), o którym wiadomo z *Bundahisnu*, że włada krainą leżącą nad rzeką Nājdāg (także: Nāwtāk, Nājōdak)²¹⁶ identyfikowaną dziś jako rzeka Szila w rejonie Jezior Sistańskich (wsch. Iran)²¹⁷.

JF.6. W *Zand-ī Bahman Jasnie*, *Dādestān-ī dēnīgu* i *Wizīdagihā-ī Zād-spramie* Jōszt-ī Fr(i)jān zostaje określony jako nieśmiertelny²¹⁸. To, że jego imię nie pojawia się na kolejnych takich listach, nie powinno dziwić. Sza-

212 Bode [1960: 93–6]. Zob. też: Boyce [2000]; Kellens [1989]; Skjærvø [2011a: 19]; Wierciński [1997: 174].

213 *Jt* 13:49–50. Wymienienie *frawahra* Jōszt-ī Fr(i)jāna, który jest Turańczykiem, sugeruje, że nauczanie Zaratusztry miało charakter uniwersalistyczny. Przekraczając ramy swojej społeczności, prorok poddawał krytyce ówczesną religijność, kwestie związane z podstawami społecznej hierarchii [por. Gnoli 1990: 68] i uderzał w klanowość środowisk kapłańskich [por. Wierciński 1997: 175].

214 Kowalski [2017: 247, 267].

215 *Jt* 15:28; 19:43. Choć dzięki takim czynom Keresāspa został umieszczony między tymi, których dusze zasługują na wieczny szacunek, jego literacka osobowość okazała się nietrwała i rozpadła się na kilku pomniejszych bohaterów występujących w *Szāh-nāme*: 1^o Garszāspa; 2^o Narimāna; i 3^o Sāma [por. Krasnowolska 2004: xlvi; Michalak 2011: 128–31].

216 *Bd* 29:5; *DD* 90:3.

217 Gnoli [1990: 111, 116–7].

218 *ZBJ* 3:1–2. *DD* 90:3. *WZ* 35:4.

leństwo katalogowania, o którym pisze Eco, nigdy nie przybierało stałej formy i zawsze owocowało różnorodnymi zestawami w ramach tych samych spisów²¹⁹; być może dlatego w *Bundahisznie* czytamy, że jednym z nieśmiertelnych jest nie Jōszt-ī Fr(i)jān, a Asām-ī Jamāhusd²²⁰. Powierzenie Jōszt-ī Fr(i)jānowi tak ważnej roli musi wynikać z dwóch faktów: 1^o z jego wieku – piętnaście lat symbolizuje w zaratusztrianizmie doskonałość, np.: *jazd* Tishtar w czasie walki z demonem suszy – Apōszem, przybiera m.in. postać piętnastoletniego młodzieńca²²¹; oraz 2^o z pokonania śmiertelnego wroga Zaratusztry – Achta²²². Nadanie mu cech bohatera eschatologicznego przybliżyło go w pewnym stopniu do Judhiszthiry, któremu po śmierci braci i żony ukazuje się Indra, wyjaśniając, że najbliżsi oczekują go w zaświatach. Gdy jednak Judhiszthira przekracza bramy raju, dostrzega swoich dawnych wrogów – Dhārtarāsztrów, otoczonych nimbem sławy. Jego krewni cierpią tymczasem w piekle. Zaskoczony decyduje się pozostać z rodziną. W tym samym momencie niebo jaśnieje, a Judhiszthira widzi wszystkich siedzących razem w zgodzie. Jak się okazuje, była to ostatnia próba, której został poddany.

A. Acht to drugi z bohaterów MJF. W *Aweście* pojawia się tylko raz jako adwersarz Jōszt-ī Fr(i)jāna, z kolei w *Wizīdagīhā-ī Zādspramie* oraz *Dēnkardzie* występuje jako oponent Zaratusztry. Stanowi całkowite zaprzeczenie proroka, a w tradycji zaratusztriańskiej urasta do rangi zła *par excellence*²²³.

A.1. Imię ‘Acht’, w wersji awestyjskiej *Achtja*, interpretuje się jako derywat od aw. *achtaj* ‘ból, choroba’ i traktuje jako refleks ir. **aka* ‘zły’²²⁴. Ponieważ różni się od dwuczłonowych *nomina* znanych z języka awe-

219 Rāszid-Mohassel [1385: 24]; Tafazzoli [1376: 252]. Zob. też: Eco [2009].

220 *Bd* 29:5–6. W *Dēnkardzie* [IX 22:1–2] rolę nieśmiertelnego powierzono Jūszt-ī Geurwowi(!).

221 *Jt* 8:11. Zob. rozdział № XXVI.3.5.

222 Cantera, Andrés Toledo [2006: 75].

223 *Jt* 5:81–3. *WZ* 25:10. *Dk* III 196.

224 Rastorgujewa, Edel'man [2000: 150, 286]. Echo tego tematu pojawia się w: 1^o śrp. *wasztagīh* ‘ból, choroba’; 2^o śrp. *chīndagīh* ‘choroba’; oraz 3^o nwp. *bimāri* ‘choroba’. Zob. też: Gershevitch [1985: 193]; Kanga [1989].

styjskiego i innych języków indoeuropejskich²²⁵, pojawia się pytanie, czy nie jest przypadkiem hipokorystykiem lub *appellativum*. Te pierwsze tworzą od imion dwutematowych²²⁶. Te drugie nadawano jednostkom niskiego pochodzenia²²⁷. Nie bez znaczenia pozostaje to, że rzeczowniki pospolite stają się imionami wtedy, gdy przestają określać konkretne klasy przedmiotów, konkretyzując swoje znaczenie na jednostce²²⁸. Na jednej z tabliczek z Persepolis widnieje imię Marszaktisz (zapis elamicki: Mar-sza-ak-ti-isz), którego drugi człon Mayrhofer analizuje jako *achtaj*, całość zaś jako imię obronne (*Abwehrname*)²²⁹. Co ciekawe, gdy Aryman napuszcza na ciężarną matkę Zaratusztry demony gorączki (śrp. *tab-dēw*) i bólu (śrp. *dard-dēw*), by zgładziły nienarodzonego jeszcze proroka, posłaniec Ormazda ostrzega ją przed wizytą u uzdrowiciela imieniem *stlk* (Starag(?)/Storko(?)), które West interpretuje jako 'bezczelny, zuchwały', co wskazywałoby na przezwisko²³⁰. Za tym, by imię 'Acht' uznać za przezwisko, przemawia jego znaczenie. Schwartz, który widzi w chorobie związek z grzechem, nieczystością czy zmazą, interpretuje *achtaj* jako 'odsunięcie na bok; pozostawanie usuniętym; bycie ograniczonym (przez coś); podleganie tabu' i uznaje za derywat ie. **h₂eg* 'usuwać; odsuwać na bok jako *sacer* (*homo sacer*) lub tabu; traktować jako nieczyste, przekłete lub przynależne do sfery *sacrum*'²³¹. Każdy chory, także Acht, miałby być usuwany poza grupę oraz obejmowany społecznym tabu, aż do czasu uzdrowienia. Leczenie takiej osoby to nie tylko czynność angażująca pacjenta, lekarza i całą zbiorowość, lecz także przywracanie rów-

225 Haarmann [2016: 60–1]; Mayrhofer [1973: 279–80]. Pulgram [1947: 206; 1960: 198] uważa, że obok imion dwutematowych istniała także duża grupa imion prostych, jednotematowych, które postrzegano początkowo jako skrócone wersje pierwszych. Zob. też: Milewski [1969: 9nn].

226 Mayrhofer [1973: 284–5].

227 Milewski [1969: 152–3].

228 Milewski [1969: 148].

229 Mayrhofer [1973: 193] identyfikuje pierwszy człon jako *marsza* i zestawia z ind. *mriszjate* 'zapomniane, negowane' [Mayrhofer 1963: 678–9], który przywołuje na myśl aw. *marszawan* 'wywołujący zapomnianie, sprowadzający amnezję', tj. imię demona niepamięci, i nwp. *farāmuszi* 'niepamięć, zapomnianie, amnezja'.

230 WZ 8:1–5. West [1897: 140].

231 Schwartz [1985: 492–3].

nowagi w mikro-/makrokosmosie. W tym sensie śmiertelny cios zadany Achтови przez Jōst-ī Fr(i)jāna ma podwójne znaczenie. Jest zabiegiem (*quasi*-(magiczno-))leczniczym, który równocześnie uwalnia wszystkich mieszkańców *Szahr-ī frasznwizārān* od grożącego im niebezpieczeństwa.

A.2. Prawdziwe imię Achta mogło brzmieć Kaj Wēp, ale jego lekcja i interpretacja nastroczą szeregu problemów²³². Forma średnioperska wskazuje na pojawiającego się w *Gātāch* Kawi Waēpē / Kawi Wēpa / Kawi Chwēpījē / Kawīnē Waēipjē, tj. kapłana, który nie okazuje Zaratusztrze pomocy, gdy ten zimą stoi przed jego bramą²³³. Imię to składa się z dwóch elementów: 1^o *kawi/kawīna*; oraz 2^o *waēpā/wēp/chwēpī/waēipja*.

A.2.1. Pierwszy element – *kawi*, pochodzi od aw. *kawīna* interpretowanego jako: 1^o derywat od *kawa* ‘garb’²³⁴; lub 2^o *kawi* ‘poeta, kapłan’²³⁵.

A.2.1.1. W pierwszym przypadku *kawīna* oznacza ‘garbus’. Przypuszczalnie chodzi tu o pokraczność charakterystyczną dla kreatur Arymana. Wszelkie fizyczne i psychiczne ułomności postrzegano bowiem jako jego destrukcyjną obecność w doskonałym świecie Ormazda, a dotknięte nią osoby obejmowano społecznym tabu i ograniczano ich swobodę zwłaszcza w obrzędowości religijnej, np. Ardwišūra Anāhita odmawia udziału w obrzędach tym, którzy są szaleni, chorzy, kłamliwi, tchórzliwi lub złośliwi, trędowaci, niewidomi, głusi lub w jakikolwiek inny sposób fizycznie zdeformowani²³⁶. Acht mógłby/miałby być ułomny na ciele, niekoniecznie na umyśle.

A.2.1.2. W drugim przypadku *kawīna* oznacza ‘wierszokleta; potomek kiepskiego poety’²³⁷. Chodzi tu o kapłanów nazywanych w tradycji zaratusztriańskiej: 1^o *kaj* (aw. *kawi*) ‘(wizjonerski) poeta, poeta-wizjoner, kapłan’²³⁸; oraz 2^o *karb* (aw. *karapan*) ‘bełkoczący’²³⁹, ‘błagający; twórca hymnów (religijnych)’²⁴⁰, którzy sprzeciwili się reformom Zaratusztry,

232 WZ 25:10.

233 Kellens, Pirart [1988: 183]; König [2010: 216–8].

234 Kellens, Pirart [1990: 230].

235 Kellens, Pirart [1990: 230].

236 *Jt* 5:92–93.

237 Skjærvø [2001: 374].

238 Watkins [1995: 88].

239 Henning [1951: 45].

240 Schwartz [1985: 479–80].

ponieważ podkopywały one podstawy ich polityczno-ekonomicznych interesów²⁴¹. Humbach tłumaczy *kawīna* jako ‘kłamliwy *kaj*’²⁴².

A.2.2. Drugi element – *waēpā/wēp/chwēpī*, to średnioperski zapis aw. *waēipja*. Jego interpretacja nastrocza jeszcze więcej trudności.

A.2.2.1. Zdaniem Kellensa i Pirarta jest to niejasny epitet używany w stosunku do przeciwnika. Ponieważ uznają oni *kawīna* za *nomen*, ewentualnie przezwisko, interpretują *waēipja* jako *patronimicum* ‘syn Wipji’. Nie odrzucają jednak możliwości interpretacji *waēipja* jako derywatu od aw. *waēp* ‘*pedicare aliquem*, dopuszczać się pederastii’²⁴³.

A.2.2.2. König zwraca uwagę, że w *Wizīdagihā-ī Zādspramie* pojawia się forma *chwēpī* ‘sodomita’. Przyznaje jednak, że w przypadku Achta kwestia ewentualnych zachowań nieheteronormatywnych pozostaje niejasna²⁴⁴. Żaden z fragmentów *MJF*, w których mowa o Achcie czy Kawi Waēpie, nie porusza tego tematu. Co prawda w średniowiecznym ormiańskim liście natrafiamy na irańskie zapożyczenie *acht* ‘choroba’ w znaczeniu ‘homoseksualizm’, ale nie może ono służyć za argument w dyskusji²⁴⁵. Ostatecznie Acht ma, zgodnie z tym, co czytamy w *MJF*, żonę.

A.2.2.3. Zdaniem Skjærvø *waēpā/wēp* to derywat od aw. *wip* ‘trząść się’ używany względem kogoś, kto znalazł się w szczególnym stanie poetyckiego uniesienia²⁴⁶. Taką możliwość wskazują również Kellens i Pirart²⁴⁷. Badacze wciąż spierają się, czy jednym z elementów reformy religijnej Zaratusztry było ukrócenie praktyk nadużywania środków psychotro-

241 Wierciński [1997: 175]; Schwartz [1985: 481].

242 Humbach [1959: I 153].

243 Kellens, Pirart [1990: 294; 1991: 258–9].

244 König [2007: 370nn; 2010: 2018]. Qejbi [1380: 124] pisze, że pederastia uchodziła za najcięższe ze wszystkich wykroczeń, dlatego pierwszym grzesznikiem, jakiego Wīrāz spotyka na swej drodze, jest sodomita [*AWn* 19:1–5]. Na liście trzydziestu najpoważniejszych niegodziwości zamieszczonej w *Mēnōg-ī chradzie* [36:1–3] jako pierwsza także pojawia się sodomia. W *Dādestān-ī dēnīgū* [72:1–12] wymieniono parę Wiftag i Wēbēnīdag, których imiona można interpretować jako odpowiednio pasywny i aktywny partner seksualny. Zob. też: Skjærvø [2004].

245 Russell [1987: 404].

246 Skjærvø [2001: 374].

247 Kellens, Pirart [1991: 258].

powych w postaci haomy (skr. *soma*; śrp. *hōm*) i odrzucenie objawienia pozyskiwanego na drodze intoksykacji²⁴⁸.

A.2.2.4. Propozycja Westa, by element *-usz-spaē* interpretować jako 'posiadający wiele oddziałów', jest błędna, bo oparta na informacji zaczerpniętej ze wstępu do *MJF*²⁴⁹.

A.3. Achta zostaje określony w *Aweście* jako *duždā tamanghā* 'odznaczający się mroczną myślą'²⁵⁰ lub 'skąpy (i) osłepiony(?)'²⁵¹. Przydomek ten przełożono w *Dēnkardzie* jako *duszdēn-ī tamachw*.

A.3.1. Przmiotnik *duždā* 'ten, kogo rozumienie jest błędne' podkreśla ignorancję Achta, który swój test opiera na oszustwie. Żądając od swoich przeciwników rozległej wiedzy, sam nie potrafi udzielić właściwych odpowiedzi na trzy pytania. Zastanawia, dlaczego w *Dēnkardzie* aw. *duždā* przełożono jako śrp. *duszdēn* '(wyznawca) religii *dēwów*', zamiast spodziewanego *duszdānāg* 'ignorant'.

A.3.2. Przmiotnik *tamanghā/tamahwant* 'skrępowany urojeniami, zaślepiony' należy łączyć z aw. *tamajha* 'ciemny, mroczny' i rewaloryzacją ówczesnych wierzeń polegającą na uwypukleniu rozdziału jasności od ciemności. Mrok staje się synonimem kultu *dēwów*, podkreśla jego chtoniczny charakter, a nocne obrzędy to czas, gdy składano ofiary z dzikich zwierząt²⁵². Gdy Zaratusztra pyta Ardwiśurę Anāhītę, co dzieje się z ofiarami składanymi jej przez ludzi po zmroku, ta stwierdza jednoznacznie, że nigdy ich nie przyjmuje i trafiają one do *dēwów*. Mrok, tak jak kierunek w dół, związany w tradycji zaratusztriańskiej z kultem *dēwów*, znalazł się w opozycji do jasności i kierunku w górę opisującego kult *jazdów*²⁵³. Wyrazem dychotomicznego podziału góra *vs.* dół jest fragment, w którym Acht, szukając pomocy u Arymana, schodzi do niego pod ziemię –

248 Foltz [2013: 35].

249 West [1897: 166, przypis № 1]. *MJF* 1:2–3.

250 Tafazzoli [1995: 295].

251 König [2010: 217, przypis № 271].

252 Ahmadi [2015: 351]. Zdaniem Kellensa [1994: 86] fragment ten sugeruje, że w czasach gdy go spisywano, potępienie *dēwów* było przymusowe. Stąd też słowo o odrzucaniu ich przytaczane kilkakrotnie w zaratusztriańskim wyznaniu wiary – *Frawarane* [por. Boyce 1990: 57–8].

253 *Jt* 5:94–5. Ahmadi [2015: 365–6].

kierunek w dół symbolizuje niewiedzę. W *Dēnkardzie* aw. *tamahwant* przełożono jako złożenie *tamachw*, gdzie: 1^o *tam* ‘ciemny(?)’ nieobecny w konsultowanych słownikach; a 2^o *achw* ‘istnienie, egzystencja; umysł, intelekt, wola’. Całość to neologizm(?) ‘o mrocznej woli; o ciemnym umyśle’ analogiczny do aw. *duždā tamanghā*. König odrzuca propozycję Westa, by *tamachw* tłumaczyć jako ‘o mrocznej egzystencji’, najpewniej dlatego, że jest to synonim piekła²⁵⁴.

A.4. Acht zostaje nazwany w *MJF* przezwiskiem *mar-ī druwand-ī sāsātār* ‘totr grzeszny i okrutny’ oraz *džādūg* ‘czarnoksiężnik’.

A.4.1. Rzeczownik *mar* ‘drań, łajdak, zbrodniarz’ pochodzi od aw. *mairja* ‘zwodniczy, zdradziecki; łajdak’. Leksem ten, zdaniem Wikandera, dowodzi istnienia tajnych męskich stowarzyszeń o społeczno-religijnym charakterze (*Männerbunde*), których totemem miał być wilk. Swoją tezę opiera na etnonimie Haumawaraka ‘homa-wilk’ oraz na fragmencie *Awesty*, w którym mowa o dwunożnych *mairja* i czteronożnych wilkach²⁵⁵. W *Wedach* rzeczownik *marja* oznacza ‘mężczyznę, młodzieńca; kochanka’, ale w *Aweście* występuje tylko w nawiązaniu do grup parających się wo-

254 König [2010: 217, przypis № 271]. Aw. *tamah* ‘ciemność, mrok’ [Bartholomae 1904: 648–9] jako epitet piekła pojawia się już w *Gātāch* [por. Stausberg 2009: 221]. Tak Srōsz oraz Ādur opisują piekło w rozmowie z Wīrāzem: „Pokażemy Ci ciemność i wąskość, niewygodę i zło, cierpienie i zło, ból i chorobę, przerażenia i strach, ból i odór piekła, a także różne rodzaje kar, którym podlegają demony, czarnoksiężnicy i grzesznicy” [AWn 5:5]. W sogdyjskim hymnie *Huwidagmān* czytamy, że piekło wypełnia mrok i mgła, a także odnajdujemy fragment, w którym dusza pyta: „Któż mnie uratuje od niebytu, od ciemnej doliny wypełnionej cierpieniem? / Gdzie wszystko jest bólem i dżgnięciem śmierci. I nie ma w niej pomocnika czy przyjaciela” [Boyce 1954: 87].

255 Jn 9:18. Wikander [1938: 22nn]. Figurki przedstawiające wilki lub wilcze głowy, a także malunki wilków odnaleziono na różnych stanowiskach archeologicznych od Turkmenistanu (Altyn Tepe) po Margianę i współczesną Quettę. Zdaniem Parpoli [1988: 218–9] wskazuje to na szczególny charakter tego zwierzęcia w okresie brązu na północy i wschodzie Wyżyny Irańskiej. Takie imiona jak Rachiosakos (ir. **frahwah*) ‘ten, który przeszywa (strzałą) jelenie’ i Ouragadakos (ir. **wrikadaka*) ‘(ten, który) je wilki’ sugerują, że dawny totemizm związany z oboma zwierzętami, został przełamany u Scytów przez nowy system wierzeń związanych z kultem *baga* [por. Milewski 1969: 160]. Zob. też: Azarnouche [2016]; West [2007: 450].

jaczką, które Zaratusztra nazywa 'niepasterzami pośród pasterzy'²⁵⁶, oraz jako epitet Frangrasjana²⁵⁷ i Aradżataspy²⁵⁸. Z tego powodu Wikander sięga po śrp. *mērag* 'młodzieniec, mąż', na co zwraca uwagę Boyce, zarzucając mu naginanie faktów celem obrony własnej teorii²⁵⁹. Przesunięcie semantyczne 'młodzieniec, wojownik → (okrutny) wojak → łajdak' stało się wyraźniejsze, gdy powstającą grupę zawodowych wojowników zaczęto określać aw. *rataēštā* 'ten, który jedzie w powozie'. W tej sytuacji *mairja* miałyby należeć do jednego z tajnych męskich stowarzyszeń, które wyróżniały się własnymi ceremoniami inicjacyjnymi i posiadały osobne obrzędy religijne²⁶⁰. Istnienie takich stowarzyszeń pośród ((proto)Indo)Irańczyków pozostaje jednak przedmiotem sporu. Boyce uważa, że dowody archeologiczne pozwalają widzieć w *mairji* nie zawodowego wojownika, lecz pasterza przemieszczającego się pieszo po stepie, uzbrojonego jedynie w kij i kamienie, łuk i strzały. Odrzuca sugestię, by wywodzić *mairja* od aw. *mar* 'umierać', co miałoby sugerować symboliczną śmierć adepta w chwili przyjęcia do stowarzyszenia, a także to, że adepci spędzali jakiś czas po inicjacji w domach mężczyzn i oddawali się seksualnej rozwiązłości. Jej zdaniem ceremonia wiązania świętego pasa *kustīg* w wieku piętnastu lat miała nie tylko wymiar religijny, ale i społeczny. Młodzieniec stawał się dorosły, więc oczekiwano od niego nie tylko gotowości do walki, lecz także założenia rodziny. Gdy więc sam osiągnie trzydzieści lat, można spodziewać się, że jego pierworodny syn będzie przechodził ten sam rytuał co on piętnaście lat wcześniej. Nie dysponujemy bezpośrednimi dowodami, by mężczyźni, żyjąc z dala od wspólnot, organizowali się w jakieś profesjonalne grupy. Ci, którzy są mniej więcej w tym samym wieku, mogą tworzyć stowarzyszenia, ale jedyna męska wspólnota, na której istnienie w okresie (proto(indo))irańskim mamy dowody, to związek mężczyzn powyżej piętnastego roku życia, tj. dorosłych, zajmujących się wypasem bydła i przygodnie wojaczką. Późniejsza epoka brązu przyniosła co prawda profesjonalnych wojowników zorganizowanych w grupy, ale

256 *Jn* 49:4.

257 *Jt* 5:41; 9:18, 22; 19:56, 82.

258 *Jt* 9:30.

259 Boyce [1987: 512nn].

260 Wikander [1938: 110nn].

jest to związane z rozwojem społecznym. Zdaniem Boyce, cechą społeczności indoirañskich epoki neolitu była jej względna homogeniczność²⁶¹.

A.4.2. Przmiotnik *druwand* ‘zły, grzeszny’ klasyfikuje Achta jako *duszdēn* ‘wyznawcę religii *dēwów*’ znajdujące się w opozycji do *māzdēsna* ‘tego, który wierzy w Ormazda’.

A.4.3. Rzeczownikiem *sāstār* ‘tyran’ określano władców niezarusztriańskich, w domyśle zatem okrutnych i niesprawiedliwych²⁶². Despotyzm, obok czarnoksięstwa, herezji, śmierci i prostytucji stanowi jeden z pięciu przejawów obecności kłamstwa w świecie²⁶³.

A.4.4. Rzeczownik *džādūg* ‘czarnoksiężnik’²⁶⁴ wskazuje na profesję Achta. Z *Dēnkardu* wiemy, że czarnoksiężnicy używają w magii *nasā*, posługują się złym okiem (śrp. *asz*, *czaszmīh*), a nawet uprawiają transmutację²⁶⁵. W *MJJF* mowa jedynie o ukrywaniu *nasā*, ale o wykorzystywaniu w czarnej magii ludzkich szczątków wiemy m.in. z *Pahlawi Riwājat*u. W jednym z jego fragmentów czytamy bowiem, że Zaratusztra został fałszywie oskarżony o praktykowanie czarów, po tym jak odkryto u niego czaszkę i kości podrzucone mu przez Arymana²⁶⁶. O ile zdaniem Molé

261 Boyce [1987: 513–4]. Problem (nie)funkcjonowania tajnych męskich stowarzyszeń wydaje się bardziej złożony, niż uważała Boyce. W swoich badaniach zajmował się nimi m.in. Tolstow [1948: 307–14], a wraca do niego m.in. Daryaei [2018]. Na istnienie *Männerbunde* już na etapie (proto)indoeuropejskim wskazuje wspólne słownictwo, którego refleksów badacze doszukują się m.in. w materiale germańskim, celtyckim czy greckim. Dostrzegają przy tym to, że nie znalazło ono wyraźnej kontynuacji w materiale indoirañskim [por. West 2007: 449]. Grupy składające się z młodych, nieżonatych mężczyzn żyjących i działających na marginesie społecznym zajmowały się m.in. grabieżą czy plądrowaniem [por. Fortson 2010: 21, 372]. Refleksem *Männerbunde* w kulturze irańsko-muzułmańskiej są *ajjārzy* czy zapaśnicy *zurchāne* [por. Rocher, Jallat 2018]. Zob. też: Eliade [1997]; West [2007: 447–503].

262 Paraskiewicz [2014: 109–10].

263 *Dk* III 295.

264 To, czy można postawić tu znak równości między *daēwajasna* a *jātūkih* ‘religią czarnoksiężników’, tak jak postulował Zaehner [1955: 13–6], czy też należałoby oddzielić te dwa zjawiska, jak uważa Ahmadi [2015: 359], pozostaje bez jednoznacznej odpowiedzi.

265 *Dk* III 169, 295, 369.

266 *PR* 47:5.

nasākesz, który rzucił to oskarżenie, był nekromantą²⁶⁷, o tyle według Williamsa – grabarzem²⁶⁸. O praktykach nekromantycznych w kulturze irańskiej pisze rzymski retor Lukian z Samosat (II w.), wspominając, że irańscy kapłani są zdolni otwierać bramy Hadesu²⁶⁹; podobny motyw pojawia się w tragedii Ajschylosa – *Persowie*²⁷⁰. Czy Acht jako czarnoksiężnik jest także nekromantą? Odpowiedź na to pytanie wymaga odwołania się do tego, co powiedzieliśmy wyżej na temat tajnych męskich stowarzyszeń i całej indoeuropejskiej tradycji organizacji wojowników. Ahmadi, podejmując na nowo dyskusję o *Männerbunde*, sugeruje bowiem, że wojownicy, czcząc bóstwa związane ze światem zmarłych i izolując się od społeczności, wierzą, że ich heroiczne życie i śmierć zapewniają im chwałę pośród żywych i w zaświatach – sława, uznanie żyjących czy pamięć pochwalnych czynach stanowiły jedno z konstytutywnych zadań poezji już w okresie praindoeuropejskim. Krwawe ofiary składane przez wojowników nie wiązały się jednak z odnową kosmosu, lecz były najpewniej częścią rytuałów przejścia. Stąd, jego zdaniem, irańskie kultury *dēwów* stanowią echo obrzędowości indoeuropejskich tajnych męskich stowarzyszeń²⁷¹. Nie wiemy jednak, czy Acht składa Ardwiśūrze Anāhicie lub jakimukolwiek innemu *jazdowi* ofiarę.

267 Molé [1967: 117].

268 Williams [1990: I 217].

269 Lukian przedstawia postać Menipposa – filozofa szkoły cynickiej (III/IV w. p.n.e.), który opowiada, że: „Kiedyś leżąc i nie śpiąc, postanowiłem udać się do Babilonu i prosić jednego z magów, uczniów i następców Zoroastra. Powiedziano mi, że stosując pewne inkantacje i rytuały, potrafią otworzyć bramy Hadesu, sprowadzić w dół tego, kogo wybiorą, i przywrócić go bezpiecznie” [Fowler, Fowler 1905: I 159].

270 Ajschylos przedstawia przywoływanie przez chór perskich dostojników ducha Dariusza. Wznoszą przy tym lamente, że duch pyta: „Wierni młodości mojej towarzysze, / Dziś starcy perscy, – skąd kraj w tej żałobie, / Że aż się ziemia od ciosów kołysze? / Wzruszony widzę żonę przy mym grobie, / Ale obiatę jej przyjmuję mile. / Z płaczem ciśnienie się przy mej mogile / I przyzywacie rozdzierającemi / Jękami duszy. (...)” [*Pe* 703–10]. Użyto tu gr. *goos* ‘płacz, lament, zawołanie’ łączonego z zaklęciami, lamentami i libacjami, ale nie z (pseudo) magicznym operowaniem szczątkami [por. Ahmadi 2015: 363]. Burkert [1962: 39; 1972: 164] zastanawia się, czy nie chodzi tu przypadkiem o praktyki szamańskie.

271 Ahmadi [2015: 368–70]. Zob. też: Fortson [2010: 32].

A.5. W *MJF* czytamy, że Achtowi towarzyszy siedmiomiriadowa armia. Co prawda nie nadano mu z tego powodu jakiegoś przydomku, ale warto przypomnieć, że w tradycji irańskiej pojawiają się i tacy bohaterowie, którzy noszą imiona wskazujące na ich siłę, a które zawierają w sobie liczebnik *bēwar* (nwp. *biwar*) '10.000'. Mowa tu np. o poświadczonym w materiale greckim scytyjskim *nomen* Boropsazos (ir. *Baiwara-spādā) '(mający) wiele (10.000) wojska'²⁷² czy nwp. *Biwārasb* 'mający 10.000 koni'²⁷³ – imieniu, które nosi tyran *Zahhāk*.

A.6. Jeśli *Jōst-ī Fr(i)jān* uosabia szczerość, Acht, znany także za sprawą swoich dziesięciu zaleceń stojących w sprzeczności z dziesięcioma wskazówkami Zaratusztry, symbolizuje nikczemność²⁷⁴. Uogólniając

272 Milewski [1969: 159].

273 W *Szāh-nāme* czytamy, że: „Syna miał człowiek ów zacny – jedyne go, umiłowanego nad życie. Młody ten śmiałek imieniem *Zahhak* zuchwały był, lekkomyślny, nieczysty. Zwali go *Biwarasp*, co z pahlawijska oznacza «dziesięć tysięcy koni», jako że w pahlawijskiej rachubie *biwar*, to w dari – dziesięć tysięcy” [Dulęba 2004: 28]. Zob. też: Milewski [1969: 100–2].

274 W *Dēnkardzie* czytamy: „Dziesięć kuszeń do grzechu występnych i grzesznych ludzi przez kierującego się złem Czarnoksiężnika Achta, a dziesięć przestróg świętego Zaratusztry, który posiada oświecony umysł, który dostrzega to, co niewidzialne, który śpiewa mantry i który poprowadził rodzaj ludzki w kierunku religii Ormazda. 1^o Niechaj będzie wiadome wszem i wobec, że przeciw słowom świętego Zaratusztry, który uważa, że człowiek winien być posłusznym wobec Boga oraz w pełni ufać Panu Wszechświata, kierujący się złem, występny Acht głosił zaprzestanie wierności Bogu lub nieposłuszeństwo wobec Niego. 2^o Przeciw słowom świętego Zaratusztry, który uważa, że człowiek winien odznaczać się solidną wiarą (...), występny Acht głosi, by czarną magią niszczyć dobrą religię. 3^o Przeciw słowom świętego Zaratusztry, który uważa, że w imię pomyślności i postępu ludzi, sprawiedliwość winna być ustanowiona na tym świecie, inspirowany złem występny Acht głosi, by sprawiedliwość wymierzać bez respektowania autorytetu władzy (...). 4^o Przeciw przestrodze świętego Zaratusztry, który uważa, że nikt nie powinien doświadczać krzywdy z ręki bliźniego, występny Acht o mrocznym sercu, wiedziony czarną magią i wrogością względem ludzi, głosi, że żadne dobro nie może być czynione przez nikogo, a każdemu winno być odpłacone za czynienie zła. 5^o Przeciw słowom świętego Zaratusztry, który uważa, że człowiek winien poprawiać swoją naturę, by móc odeprzeć od siebie *drudž* i pozwolić wejść do swego ciała *jazdom*, występny Acht, który pokłada w mroku zaufanie, wiedziony wrogo-

wywód, można porównać go do takich irańskich antybohaterów jak np.: Frāsijāw (aw. Frangrasjan), znany w *Szāh-nāme* jako Afrasjāb – budzący grozę dowódca turański, władca obdarzony magicznymi zdolnościami, pomocnik Arymana dążący do zniszczenia Iranu.

ścią względem ludzi, głosi, że natura ludzka powinna być zepsuta grzechem, aby *jazdy* nie mogły wstąpić w ciało, a demony mogły spokojnie w nim przebywać. 6^o Przeciw słowom świętego Zaratusztry, który uważa, że człowiek winien ulepszać swoją naturę dla pobożnych celów, robić wszystko to, co wie, że jest cnotliwe i zasięgać porady, uczyć się (...) tego, czego nie wiedział lub nie rozumiał, występny Acht, wiedziony wrogością względem ludzi, głosi, że człowiek powinien powstrzymywać się od czynienia tego, co uzna za cnotliwe, powinien też nie pytać o to i nie uczyć się o tym, czego nie wie lub nie rozumie. 7^o Przeciw słowom świętego Zaratusztry, który uważa, że człowiek, by zachować swoją czystość od grzechu i przyozdabiać swą duszę w zasługi, winien trzymać się z dala od złych ścieżek, którymi podążają słabi, powinien obcować z dobrymi, występny Acht, któremu podpowiada jego nikczemne serce, propaguje skłonność do zepsucia poprzez rozpowszechnienie grzechu pośród ludzi oraz poprzez ogromne zniszczenie dokonane przez czarną magię, a człowiek powinien obcować ze złem w złych czynach i trzymać się z dala od wszelakich przejawów dobra. 8^o Przeciw słowom świętego Zaratusztry, który uważa, że małżeństwo kazirodczne należy zawierać, by zadręczać demony i w ten sposób odganiać je od siebie oraz by wzbogacać się w błogosławieństwa dobrych duchów, występny Acht wiedziony zjadliwością w stosunku do ludzi, głosi, że nie należy zawierać małżeństw kazirodczych z dobrą osobą, a ludzie winni prowadzić nikczemne życie bez takiego związku. 9^o Przeciw słowom świętego Zaratusztry, który uważa, że mądre zasady należy precyzować celem odpuszczenia czyichś grzechów i otwarcia ludziom szerokiej ścieżki do wynagrodzenia za chwalebne czyny, kierujący się złem, występny Acht głosi nieposłuszeństwo wobec owych zasad, zapewnienie, że zadośćuczynienie za chwalebne czyny jest bezużyteczne, a także, że nie ma żadnej ulgi dla duszy od kary za popełnione grzechy. 10^o Przeciw słowom świętego Zaratusztry, który uważa, że człowiek winien dziękować Bogu za to, co osiągnął, winien chwalić, wychwalać i czcić Ormazda Stwórcę i Amahraspandy i *jazdy* za każde nowe dobrodziejstwo pochodzące od tych boskich istot, występny Acht o złym sercu głosi wrogość względem boskich istot, przywiązanie do demonów, powstrzymywanie się od czczenia dobrych istot (...)” [Dk III 196:1–10]. Zob. też porady i antyporady: 1^o Sēna i Raszna Rēsza [Dk III 197:1–10; 198:1–10]; 2^o Ādurbād-i Mahraspāndāna i Māniego [Dk III 199:1–10; 200:1–10]; 3^o Husrōwa Anōšzirwāna i Mara [Dk III 201:1–10; 202:1–10].

Tabela № 8

Acht	Frangrasjan/Frāsijāw/Afrasjāb
czarnoksiężnik	posiada pewne magiczne zdolności
dowódca siedmiomiriadowych wojsk	król i utalentowany dowódca wojskowy
grozi zniszczeniem <i>Szahr-ī frasznwizārān</i>	prowadzi wojny przeciw Iranowi
stronnik Arymana	stronnik Arymana
ginie z ręki Jōszt-ī Fr(i)jāna	ginie z ręki Giwa

Podobieństwo między Achtem a Frāsijāwem to wynik nałożenia na arystotelesowskiego antybohatera tych przymiotów, które w powszechnym odczuciu odbiorców opisują czarny charakter. Mowa tu o analogiczności funkcji realizowanych przez Proppowego przeciwnika (*wrieditel'*) *sensu lato*, a nie jedną i tę samą osobę. Podobnie analogie między Achtem a Aži-Dahāką są pozorne. Acht jawi się jako człowiek z krwi i kości. Tymczasem Aži-Dahāka to trójgłowy smok przybierający w *Szāh-nāme* postać Zahhāka – mężczyzny, któremu za sprawą pocałunku Szatana wyrastają z ramion dwa węże. Aži-Dahāka nie ginie pojmany przez Traētaonę (śrp. Frēdōn; nwp. Ferejdun), lecz zostaje przykuty do góry Damāwand i zostanie zgłodzony dopiero przy końcu świata przez Sāmāna Kersāspa²⁷⁵. Odgrywa ważną rolę z punktu widzenia eschatologii zaratusztriańskiej – to coś, czego o Achcie powiedzieć nie można²⁷⁶.

A.7. Acht to mąż Hufrih – siostry Jōszt-ī Fr(i)jāna. Zdaniem Rakowieckiej-Asgari sugeruje to etniczną bliskość obu bohaterów, którzy mieliby reprezentować dwie fratrie tej samej społeczności²⁷⁷. Czyżby ich małżeństwo miało charakter maussowej wymiany²⁷⁸? A może było to małżeństwo typu *cross-cousin marriage* badane przez Léviego-Straussa²⁷⁹? Herrenschmidt opi-

275 PR 48:30–6.

276 Hintze [1999: 72nn].

277 Rakowiecka-Asgari [2011: 105]. Zob. rozdział № H.3.

278 Lévi-Strauss [1969: 69nn].

279 Lévi-Strauss [1969: 134nn].

suje na przykładzie Achemenidów tego typu małżeństwo, w którym mężczyzna bierze za żonę córkę brata matki²⁸⁰. Zdaniem Kellensa taki model pozwala interpretować relacje rodzinne przedstawione w *Gātāch*²⁸¹. Kwestia małżeństwa jest ciekawa o tyle, że Acht w swoich antyporadach nawoływał o zaprzestanie zawierania małżeństw kazirodczych, które uważano za jeden ze sposobów zwalczania czarnoksiężników czy wiedźm²⁸².

A.8. Acht wyzywa na pojedynek, w którym zamiast mieczy używa zagadek. Wydawać by się mogło, że to dość wysublimowana broń, jak jednak pokazuje przykład słowiańskiej Południcy – niekoniecznie. Południca, znana na Łużycach jako Připołdnica lub Přezpołdnica, w Niemczech jako Mittagsfrau, a w Czechach jako Polednice, to żeński demon, który ukazuje się w gorące letnie dni chłopom pracującym w polu. Przybywa w południe, najczęściej pod postacią wirów powietrznych, przynosząc swoim ofiarom m.in. ból głowy. Bywa że wstępuje w swoje ofiary, sprowadzając na nie obłęd²⁸³. Co ciekawe, w jednej z łужицких historyjek Připołdnica/Přezpołdnica atakuje swoją ofiarę, zasypując ją pytaniami-

280 Herrenschildt [1987: 58–62]. W tekście *Ahd Ardaszir* czytamy, że aby uniknąć sporów o władzę, najlepiej, by tron obejmował syn córki swego stryja [por. Grignaschi 1966: 76].

281 Kellens [2000: 84–5].

282 Dk III 196:8. PR 56–7; 96–7. Zob. rozdziały №: XXXVI.4.1.–4.

283 Moszyński [1967: II(1) 689–93]; Pomierancewa [1978]; Reiter [1973: 187]; Stomma [1986: 160]. Kolberg tak pisze o Południcach w rejonie kalisko-sierdzkim, poznańskim czy łужицким: „Znane są jeszcze ludowi przypołdnice, czyli południce, które nie wszystkim widzialne, błagają się w samo południe po polach i lasach i ludzi pracujących na roli lub po pracy śpiących przestraszają” [Kolberg 1967: XLVI 480]. „Twierdzi pospólstwo, że wszelkiego rodzaju strachy i duchy pokazywać się zwykły o 12 godzinie (tak dziennej jak i nocnej), lecz szczególnie tak zwana Południca. Ona to ma mieć tę własność, iż gdy kogo w polu o tym czasie napotka, bez najmniejszej odwłoki urywa mu głowę. Dla tego też-to widziałem nieraz, jak kobiety, szczególnie ciężarne, mając pojedyńczo nakaz zostać w polu w południe, wymawiały się od tego nakazu najusilniej” [Kolberg 1962: XV 37]. „(...) wysoka ta postać w bieli, z sierpem, w południe między 12. a 2. godziną ukazuje się nagle tym, którzy w południe pozostali jeszcze w polu, i zadaje im pytania o uprawie lnu i przędzeniu. Gdy się zatną lub sprawy z tego zdać nie umieją, przed godziną 2. urywa im głowy, dusi ich, a przynajmniej ciężką chorobę (kolkę) im zadaje. Gdy pochmurno lub ma być burza, nie pojawia się wcale” [Kolberg 1985: LIX(1) 126].

mi²⁸⁴. Analogia między Achtem a Připołdnicą/Přezpołdnicą jest jednak powierzchowna, ponieważ jej pytania dotyczą tylko lnu i jego uprawy.

H. Postać Hufrih występuje tylko w *MJF*. Nie sposób zatem rozstrzygnąć, czy jest tworem *stricte* literackim wykreowanym przez anonimowego autora na własne potrzeby, czy może jednak należy do oryginalnego mitu przywołanego w *Jaszcie* 5.

H.1. Imię 'Hufrih' składa się z dwóch elementów: 1^o *hu*; oraz 2^o *frih*.

H.1.1. Pierwszy element to aw. *hu* 'dobry', który pojawia się w wielu innych imionach, np.: 1^o Huczitrā 'dobrego pochodzenia'²⁸⁵; 2^o Hufrawacz

284 W zbiorze opowiastek z górnołużyckiej miejscowości Biskopicy (niem. Bishofswerda; pl. Biskupice) pojawia się taka opowiastka o Południcy: „Choć w odległej wiosce dzwon dawno już wybił porę obiadową, dziewczyna chciała skończyć obrabiać małe pole lnu (...). Ni stąd, ni zowąd stanęła przed nią kobieta z sierpem i zapytała, co tu robi. Dziewczyna odpowiedziała gorączkowo: «Chciałabym, żeby to moje poletko lnu było już obrobione, ale mam tak mało czasu! (...)». «No cóż» – powiedziała chuda postać w białej sukience – «Powiedz mi coś o lnie!». Dziewczyna, zamiast kontynuować pracę, musiała opowiadać, jak pracowita jest droga od ziarna do gotowego płótna. Mówiła ze strachu przed sierpem i śmiercią, aż ponownie zabił zegar na wieży. W tym momencie zjawy zniknęła. Kolejnego dnia, około południa, młoda wieśniaczka leżała w polu u boku młodziana (...). W tym momencie przybiegła Południca, trzymając w ręce sierp, i zaczęła zadawać mu tyle pytań, że nie wiedział, jak sobie poradzić z odpowiedziami. (...) Zadawała coraz to nowsze pytania, bo wiedział oczywiście wszystko o lnie. Trwało to dopóty, dopóki dzwon na wieży ponownie nie zabił. Gdy dziewczyna się obudziła, jej oblubieniec leżał na trawie bladej. Południca sprowadziła na niego śmierć. (...) Później, w okolicy, południowe widmo przeraziło kolejną młodą kobietę, która w trosce o życie obrabiała swoje niewielkie pole ziemniaków. Troje jej dzieci bawiło się obok niej. Wiedziała o niebezpieczeństwie, które zagrażało jej i dzieciom w południe, więc schowała kilka ziół pod fartuszek. Gdy wybiła dwunasta, stanęła przed nią chuda postać z niebezpiecznym sierpem w dłoni. Jak się szybko pojawiła, tak szybko zniknęła, odegnana przez ochronne zioła. (...) Kobietę tak bardzo przestraszyło to spotkanie, że ona i jej dzieci w trymiga pobiegły do wioski. O tej samej godzinie kobiety z innych pól usłyszały piękne śpiewy, a kiedy spojrzały w górę, zobaczyły, ku swemu zdumieniu, żeńską postać owiniętą w białe szaty. Biała kobieta, z paczką lnu na plecach, przeszła obok nich i zniknęła w krzakach. To było w 1811 roku – od tego czasu tamtej kobiety już nie widziano” [Hüsni 1987: 54].

285 Mayrhofer [1977: 51].

‘o dobrym oświadczeniu’²⁸⁶; 3^o Hugu ‘bogaty w bydło’²⁸⁷; 4^o Humājā ‘przebiegła, posiadająca magiczne zdolności’²⁸⁸; 5^o Huszjaotna ‘charytatywny, dobroczynny’²⁸⁹; czy 6^o Hwaraczitra ‘ten, którzy przydziela słońce za sprawą swoich magicznych zdolności’²⁹⁰. Prefiks ten pojawia się także w języku scytyjskim jako element intensyfikujący *in plus*: 1^o Eubarnakos (ir. **huwarranaka*) ‘prawdziwy wyznawca’²⁹¹; 2^o Hodainos (ir. **hudaēna*) ‘prawdziwie odbarzony’²⁹²; 3^o Horoatos (ir. **huurwata*) ‘prawdziwie przyjazny, prawdziwy przyjaciel’²⁹³; 4^o Hofarnos (ir. **hufarnah*) ‘prawdziwie słynny’²⁹⁴; czy 5^o Hodardzos (ir. **hudarazra*) ‘prawdziwie mocny’²⁹⁵. Praindoeuropejskie imiona z takim prefiksem wartościującym *(e)su ‘dobry; dobrze’ należą do starego systemu antroponimicznego i są poświadczone w różnych, oddalonych od siebie geograficznie językach. Jego zastosowanie nie ogranicza się tylko do *nomen*, lecz obejmuje także rzeczowniki pospolite, np.: *hu* wraz z leksemem ‘żelazo’ oznacza ‘dobre żelazo → stal’ jak ps. *ospina/ospana* ‘żelazo, stal’ czy aw. *haosafnaena* ‘ze stali’²⁹⁶. W opozycji do nich stoją imiona wartościujące *in minus* z prefiksem **dus* ‘zły; źle’²⁹⁷.

H.1.2. Drugi element *nomen* bywa interpretowany jako: 1^o *parsz*; 2^o *warsz*; 3^o *frih*; lub 4^o *frijā*.

H.1.2.1. Haug i West proponują formę Huparsz²⁹⁸, gdzie *parsz* to aw. *parszaw* ‘nierówno zabarwiny, plamisty’, który pojawia się w np.: 1^o Par-szatgu ‘posiadający łaciate bydło’²⁹⁹; czy 2^o ir. *Parszawa (zapis akadyjski: Par-szú-ú) ‘łaciaty, nakrapiany’³⁰⁰.

286 Mayrhofer [1977: 51].

287 Mayrhofer [1977: 51].

288 Mayrhofer [1977: 51–2].

289 Mayrhofer [1977: 52].

290 Mayrhofer [1977: 52]. Zob. też: Huyse [1990: 63]; Mayrhofer [1990: 43].

291 Hamp [1983: 210].

292 Hamp [1983: 210].

293 Hamp [1983: 210].

294 Hamp [1983: 210].

295 Hamp [1983: 210].

296 Danko, Witczak [1997: 363].

297 Milewski [1969: 115–7]. Zob. też: Kowalski [2017: 198].

298 Haug, West [1882: 228].

299 Bartholomae [1904: 877].

300 Tavernier [2007: 265].

H.1.2.2. Barthélemy proponuje formę Huwarsz (zapis oryginalny: Houvarche)³⁰¹, gdzie *warsz* to aw. *frasza* ‘odpowiedni, pasujący’ (z metatezą), który pojawia się w np. ir. *Dahjufrasza (zapis elamicki: Da-a-hu-pír-ra-szā) ‘(posiadający) wspaniały kraj(?)’³⁰².

H.1.2.3. Weinreich proponuje Hufrih³⁰³, gdzie *frih* to aw. *frja* ‘miłość; przyjaźń’, pojawiający się także w *patronimicum* Fr(i)jāna³⁰⁴. Formę tę można zestawić z np.: 1^o aw. Hwāfrita ‘ukochany’³⁰⁵; 2^o ir. *Haumfrja (zapis elamicki: Am-pi-ri-ia) ‘wzajemnie sobie drogi’³⁰⁶; czy 3^o ir. *(H)uwafrija (zapis elamicki: Ma-u-pír-ia) ‘dobra i droga’³⁰⁷.

H.1.2.4. Dża’fari i Qejbi proponują formę Hufrijā³⁰⁸ uważną dziś za anachronizm. Możliwe, że sugerują się imieniem Wispānfrjā ‘droga wszystkim’, które nosi córka Afrāsijāba i druga żona Sijāwasza³⁰⁹.

H.2. Colditz, analizując literacką osobowość Hufrih pod kątem kanonów piękna i wzoru pobożności³¹⁰, opisuje ją także w kategoriach *Schicksalsfrau*, tj. pośredniczki między światem doczesnym a wiecznym reprezentującą skrajne punkty życia – narodziny oraz śmierć, połączone losem, który, jak dowodzi Brednich, zawsze musi się wypełnić³¹¹. W tym względzie, Hufrih wypełnia podstawowy cel tekstu *MJF*, tj. przekaz eschatologiczny.

H.3. Małżeństwo Hufrih z Achtem nie przypomina żadnego z istniejących w okresie sasanidzkim kontraktów, tj.: 1^o *pātichszāj*³¹²; 2^o *cza-*

301 Barthélemy [1888: 332nn].

302 Tavernier [2007: 163].

303 Weinreich [1992: 69].

304 Zob. rozdział № JF.1.2.

305 Mayrhofer [1977: 53].

306 Tavernier [2007: 195].

307 Tavernier [2007: 212, 343].

308 Dża’fari [1986: 72nn]; Qejbi [1367: 11nn].

309 Justi [1895a: 371].

310 Colditz [2019].

311 Brednich [1963: 220]. Połączenie kobiecości i fatum to rezultat analogizującego przeniesienia naturalnych cech bycia kobietą na rzeczywistość [Wierciński 1997: 200–6].

312 *Pātichszāj* to małżeństwo zawierane na podstawie wcześniejszej umowy między dwiema rodzinami, w którym para żyje razem, mąż jest pełnoprawnym opiekunem żony, syn zrodzony w takim małżeństwie jest pełnoprawnym spadkobiercą ojca [por. Hjerrild 2003: 19nn]. Obok *pātichszāj* istniała także możliwość

*karīh*³¹³; 3^o *ajōkēnīh*³¹⁴; czy 4^o *chwēdōdah*³¹⁵. Tak jak w innych społecznościach indoeuropejskich, mamy tu do czynienia z systemem patriarchalnym, w którym żonę sprowadza się do domu (patrylokalność) i w którym dziedziczy się po ojcu (patrylinearność)³¹⁶. Hufrih mieszka z mężem, podlega więc jego opiece, a mimo to sprzeciwia się mu wbrew obowiązującym wówczas zasadom moralno-etycznym i prawnym³¹⁷. W sporze między Jōszt-ī Fr(i)jānem a Achtem zamiast stanąć po stronie męża, przyznaje rację bratu, a więc podkreśla swoją przynależność do rodziny, której członkinią przestała przecież być w chwili, gdy została żoną Achta. Colditz proponuje, by związek Hufrih i Achta postrzegać jako małżeństwo zawarte wbrew woli jednej ze stron, co zdaje się częścią indoeuropejskiej tradycji³¹⁸. Jej teza odbiega od interpretacji Rakowieckiej-Asgari, dla której jest ono częścią społecznie akceptowanej wymiany³¹⁹. Propozycja, by traktować związek Hufrih i Achta jako świadectwo zwyczaju porywania branek, nawiązuje do historii Aži-Dahāki, który uprowadza Aranawāczī oraz

swobodnego wyboru męża przez kobietę, która rezygnowała w ten sposób z prawnej opieki męża [por. Hjerrild 2003: 212].

313 *Czakarīh* to małżeństwo lewiratowe, tj. takie, w którym wdowa poślubia brata swojego zmarłego męża lub, w przypadku braku takiej możliwości, kogoś spoza rodu. Jeśli mąż zmarł przed spłodzeniem męskiego potomka, syn, który przyszedł na świat w małżeństwie lewiratowym, staje się pełnoprawnym spadkobiercą zmarłego ojca [por. Hjerrild 2003: 77–133].

314 *Ajōkēnīh* to kontrakt małżeński, zgodnie z którym syn staje się legalnym spadkobiercą majątku dziadka lub wuja ze strony matki [por. Hjerrild 1993; 2003: 134–65].

315 Zob. rozdział № XXXVI.4.1.

316 Fortson [2010: 17–8]. Na patriarchalność wskazuje rozbudowany zestaw terminów związanych z rodziną ojca i męża oraz porównywalnie mniejszy w przypadku rodziny matki i żony [por. Beekes 2011: 39; Fortson 2010: 18; Kowalski 2017: 254nn].

317 Colditz [2019: 55]. Wīrāz relacjonuje: „Ujrzałem powieszoną w piekle duszę kobiety, której wyciągano z ust jak najdalej język. Zapytałem: «Czyja to dusza?». Prawy Srōsz i *jazd* Ādur odpowiedzieli: «To jest dusza kobiety, która za życia gardziła swoim mężem i panem. Wyklinała go, znęcała się nad nim i nieustannie się z nim awanturowała» [AWn 26:1–3]. Zob. też: AWn 62:1–4; 63:1–5.

318 Colditz [2019: 5nn]. Zob. też: Fortson [2010: 18].

319 Zob. rozdział № A.7.

Sanghawācī³²⁰, a także wyrzutów *jazda* Aszi pod adresem tych, którzy porywają panny³²¹.

Tabela № 9

	<i>Awesta</i>	<i>MJF</i>	<i>Szāh-nāme</i>
Porywający	Aži-Dahāka	Acht	Ardžasp
Branka	Sanghawācī i Aranawācī	Hufrih	Humāji i Behāfarid

Mimo że Jōst-ī Fr(i)jān nie ratuje siostry, Hufrih odgrywa dość istotną rolę w *MJF*, podczas gdy Sanghawācī i Aranawācī to bierne uczestniczki wydarzeń³²². Kluczem do zrozumienia postaci Hufrih jest jej śmierć z ręki Achta. Przywodzi ona na myśl zabójstwa *mard-ī ahlawa* ‘pobożnego człowieka’, tj. Zaratusztry z ręki czarnoksiężnika Tūr-ī Brādōrēsza (także: Brātarwachs; aw. Bratrōraēsza)³²³. Sam czyn można zaś postrzegać w kategoriach aktu kosmogonicznego i przyrównać do śmierci Gajōmarda (aw. Gajamaratana), w wyniku którego powstało wielu gatunków żywych istot, w tym ludzie³²⁴.

Tabela № 10

Ofiara	Gajōmard	Zaratusztra	Hufrih
Zabójca	Aryman	Tūr-ī Brādōrēs	Acht
Rezultat	powołanie do istnienia różnych form życia	zainicjowanie boskiego zbawienia (<i>fraszegird</i>)	przyczynek do pokonania Achta, tj. zwycięstwa dobra nad złem

320 Motyw ten znalazł swoją kontynuację w *Szāh-nāme* w postaci historii Arnawāz i Szahrnāz.

321 *Jt* 5:34; 9:14; 15:24; 17:59.

322 Krasnowolska [s.d.: 86–7] wiąże Sanghawācī i Aranawācī z obrzędowością noworoczną, o której Widengren [1965a: 41] pisze, że jej tłem jest wizja smoka sprawującego kontrolę nad światem ogarniętym suszą. Pojawienie się herosa, który pokonuje potwora, traktuje się więc jako symboliczne zakończenie zimy i rozpoczęcie sezonu deszczowego. Gdy opady stymulują wegetację, heros żeni się z uwolnionymi kobietami. Motyw ten wydaje się stary, skoro także Aryman uniemożliwia wodom swobodny przepływ, a światu wzrastanie [por. *Jt* 13:78].

323 *DD* 72:8.

324 König [2005: 172–83].

H.4. W tekście *MJF* Hufrih zostaje nazwana *chwah* ‘siostrą’ Jōszt-ī Fr(i)jāna. Nie wiemy, czy jej postać pojawia się w oryginalnym awe-styjskim micie, ale warto przypomnieć, że w społecznościach indoeuropejskich terminem **swesōr* ‘siostra’ nazywano właściwie każdą kobietę z dużej rodziny; etymologia ie. **swesōr* to: 1^o *swe-sor* ‘swoja kobieta’; lub 2^o *su-h₁ésh₂ōr* ‘będąca swojej lub właściwej krwi; krewna’³²⁵. Śladem takiego szerokiego definiowania wyrazu ‘siostra’ są os. *cho* i *chwæræ*, których rozmówca używa zarówno w znaczeniu ‘siostra’, jak i względem ‘(wszystkich) kobiet ze swojego rodu’³²⁶. Pytanie, czy nie możemy mówić tu o czymś na wzór południowośłowiańskiej zadrugi (sr. *zadruga*), tj. wiejskiej wspólnoty rodzinnej składającej się z grupy osób wywodzącej się od wspólnego krewnego. Do ważniejszych cech takiej komuny należały: 1^o wspólnota produkcyjna i konsumpcyjna; 2^o wspólnota majątkowa; 3^o władza reprezentowana przez naczelnika. Zadruga powstała najpewniej w czasie migracji Słowian na Bałkany i przetrwała w niektórych regionach Bułgarii i Serbii aż do XX w.³²⁷. Argumentem w dyskusji mogą być słowa Benveniste’a, że na podstawowym poziomie wspólnot indoeuropejskich funkcjonowały rodziny oparte nie tyle na związkach biologicznych, co rody, klany lub grupy osób stowarzyszonych³²⁸.

BA. Brat Achta to dość tajemnicza postać. Nie wiemy o nim praktycznie nic, nie znamy nawet jego imienia. Możliwe, że podobnie jak Acht był wierszokletą i czarnoksiężnikiem. Z pewnością obaj stanowią demoniczne rodzeństwo na wzór Afrasjāba i Garsiwaza (śrp. Kersīwazd, Kar-sēwast; aw. Karasawazda) z *Szāh-nāme*.

325 Kowalski [2017: 255]; Szemerényi [1977: 36, 42]. Zob. też: Benveniste [1969: I 214–5]; Risch [1944: 118].

326 Abajew [1949: 62–3].

327 Leciejewicz [1990: 418]; Moszyński [1968: I 573].

328 Benveniste [1969: I 310]. Zob. rozdział № JF.3.4.

Tabela № 11

Brat Achta	Karasawazda/Kersiŵazd/Karsēwast/Garsiwaz
istota demoniczna, której ciało wypełniała trucizna <i>zahr</i>	demoniczny brat bliźniak Frāsijāka/Afrasjāba o wielu negatywnych cechach odpowiedzialny za śmierć Sjāwarszany/Sijāwasza
zabity na polecenie Achta	broni brata, gdy grozi mu śmierć

Jeśli brat Achta pojawia się tylko w *MJF*, to może jest wytworem wyobraźni literackiej narratora? Colditz uważa, że powierzono mu ważne zadanie do wykonania, ponieważ jego śmierć stanowi uwięczenie antyrytuału, podczas którego Acht składa go w kosmicznej antyofierze. Jego śmierć stanowi bowiem odwrócenie samoofiary Hufrih, która stanowi z kolei readaptację ofiary złożonej przez Jōszt-ī Fr(i)jāna nad rzeką Arang. Wielu (anty)bohaterów prosi *jazdy* o pomoc, zanosząc do nich modlitwy i żerty. Jeśli nawet Acht, zabijając brata, odtwarza ofiarę Hufrih, to z oczywistych względów jego prośba pozostaje bez odpowiedzi³²⁹.

M. Imię ‘Māraspand’ (ewentualnie: Mahraspand), które pochodzi od aw. *mātra spanta* ‘święte słowo’, nosiło kilka ważniejszych osób w sasanidzkim Iranie³³⁰. Poza tym jedynym momentem, gdy Māraspand staje przed Achtem, sprzeciwiając się jego groźbom i czynom, nie pojawia się on nigdzie więcej. Skoro to on prowadzi coś na wzór negocjacji, można uznać go za przedstawiciela mieszkańców *Szahr-ī frasznwizārān*, choć w *MJF* określono go po prostu jako *mard* ‘mężczyzna; człowiek’. Przywodzi na myśl Propową osobę wysyłającą, która wprowadza na scenę głównego bohatera, tj. Jōszt-ī Fr(i)jāna, co jest o tyle ciekawe, że w późniejszej tradycji zaliczono do rodu Fr(i)jānów kapłana Ādurbād-ī Mahraspandāna. Być może mamy tu do czynienia właśnie z nim. Nie byłoby to nic dziwnego, skoro w literaturze *andarzowej* pojawiały się pseudohistoryczne nawiązania³³¹.

329 Colditz [2019: 64].

330 Gignoux [1986: 116]; Justi [1895a: 191].

331 Shaked, Safa [1985].

N. Nērjōsang (aw. Nairjōsangha) to *jazd* personifikujący oryginalne modlitwy zanoszone przy ołtarzu ognia, który z czasem zostaje boskim heroldem i pełnomocnikiem do specjalnych poruczeń³³². Do jego ważniejszych zadań należy zebranie i przechowanie części nasienia Gajōmarda zabitego przez Arymana; resztę oddaje Spendārmad, która rodzi roślinę *riwas* – to z niej powstaje pierwsza para ludzi. Zbiera również nasienia Zaratusztry, które przekazuje następnie Ardwīsūrze Anāhicie³³³. Fragment *MJF*, w którym pojawia się jako Proppowy pomocnik (*pomoszcznik*), pozostaje dość intrygujący³³⁴. Acht zadaje Jōszt-ī Fr(i)jānowi zagadkę, której ten nie potrafi rozwiązać. Jōszt-ī Fr(i)jān prosi w tej sytuacji Achta, by pozwolił mu udać się w ustronne miejsce; nie przyznaje się, że nie ma na nią odpowiedzi. Gdy *abar maq be-niszas* ‘usiadł nad dołkiem(?)’, tj. załatwiał potrzeby fizjologiczne(?), z pomocą przybywa mu właśnie Nērjōsang, który przekazuje rozwiązanie przesłane przez Ormazda. Jōszt-ī Fr(i)jān nie jest początkowo pewien, czy nie padł ofiarą oszustwa ze strony Arymana, dlatego Nērjōsang musi ukazać mu się w całej swej postaci. Obawy Jōszt-ī Fr(i)jāna nie są bezzasadne. Tajemniczy głos bierze on bowiem za głos samego Arymana i *dēwów*. Chodzi tu o żeńskiego demona Udag (ewentualnie: Ōdaga; aw. Uta), który nachodzi człowieka, gdy ten jest zajęty potrzebami fizjologicznymi i kusi, by zaczął mówić. W ten sposób namawia do złamania religijnego nakazu zachowywania ciszy³³⁵. Obowiązek zachowywania ciszy w czasie toalety wynikał z rytualizacji i sakralizacji/tabuizacji szeregu codziennych zachowań rozpoczynanych i zamykanych formułą *bādž*³³⁶.

Ar. W tekście *MJF* Aryman (aw. Angra Mainju) to fałszywy przywódca duchowy Achta. Jest przeciwnikiem Ormazda i antytezą wszystkich jego cech³³⁷. Nie zajmuje jednak tej samej co on pozycji – Angra Mainju

332 Por. Boyce [1975: 60nn; 1982a: 18nn]; Dhalla [1963: 225, 257]; Duchesne-Guillemin [1973: 128nn]; Skjærvø [2011a: 20, 36].

333 *Bd* 14:5; 35:61.

334 Zob. rozdział №. XXIX.4.2.

335 *ZĀ* 27:23. Zob. też: Choksy [2002: 44, 48, 90, 106]; Dhalla [1963: 405].

336 Śrp. *bādž* to formuła konsekracyjna otwierająca i zamykająca różne czynności religijno-obrzędowe [por. Williams 1988]. Zob. też: Boyce, Kotwal [1971a; 1971b].

337 Por. Boyce [1975: 132nn; 1982a: 94nn; 1991: 6nn]; Duchesne-Guillemin [1973: 4nn; 1984a]; Panaino [2001; 2009].

to ‘grzeszna myśl’, a więc z etymologicznego punktu widzenia odwrotność Spanta Mainju ‘świętej myśli’, tj. jednej z emanacji Ormazda. Relacje Arymana i Ormazda zmieniają się w czasie. Początkowo to Spanta Mainju i Angra Mainju są głównymi bohaterami kosmicznego dramatu. Jako bliźniaki są aspektami samego Ormazda(!), który w takim ujęciu reprezentuje zarówno jasność, jak i mrok³³⁸.

Tabela № 12

Ormazd	
Angra Mainju	Spanta Mainju
mrok/zło/grzeszność	jasność/dobro/pobożność

Relacje te podlegają ewolucji w późniejszym okresie. Aryman nie jest już odwrotnością Spanta Mainju, lecz samego Ormazda. Można zatem powiedzieć, że awansuje w hierarchii z niższej pozycji ducha na wyższą pozycję antyboga. Nie oznacza to, że są oni całkowicie symetryczni. Ostatecznie Aryman w przeciwieństwie do Ormazda jest ograniczony tak w czasie, jak i przestrzeni. Zepchnięty w dół, zostanie unicestwiony przy końcu świata.

Tabela № 13

Aryman	Ormazd
mrok/zło/grzeszność	jasność/dobro/pobożność
ograniczony od góry	ograniczony od dołu
ograniczony w czasie	nieograniczony w czasie
śmierć	życie

Idea wspólnego pochodzenia obu boskich bytów przybiera postać mitu zurwanistycznego. To w nim Ormazd i Aryman stają się bliźniakami zrodzonymi przez przaprzyczynę wszystkiego – Zurwana. Ponieważ

³³⁸ Widengren [2008: 142–3].

to Aryman jako pierwszy wydostaje się z łona ojca-matki, jemu przypada władza nad światem. Ormazd to władca czasu przyszłego³³⁹.

Tabela № 14

Zurwan	
Aryman	Ormazd
mrok/zło/grzeszność	jasność/dobro/pobożność

Skoro Ormazd jest wszechwiedzący, Aryman musi być bezdennie głupi. Motyw głupoty często pojawia się w piśmiennictwie zaratusztriańskim, choć należałoby mówić raczej o niewiedzy niż głupocie *par excellence*³⁴⁰. To właśnie jego niewiedza/głupota powoduje, że godzi się na podjęcie walki z Ormazdem, w której nie ma żadnych szans. Wciągnięty w pułapkę musi ponieść klęskę, tak samo jak Acht, który, godząc się na trzy pytania Jōst-ī Fr(i)jān, ściąga na siebie nieuchronną zagładę. Aryman odmawia Achtowi pomocy, ponieważ sam Acht stwierdza, że przecież każdemu winno być odpłacone za czynienie zła.

7. Jak wynika ze wstępu do *MJF* Acht przybywa do krainy, która nosi dość enigmatyczną nazwę *Szahr-ī frasznwizārān* (*Kraina Rozwiązujących Zagadki*). Przybywa tam ze swoją liczną armią, grożąc śmiercią wszystkim jej mieszkańcom³⁴¹. Nie bardzo wiadomo, gdzie miałyby leżeć taka kraina.

339 Widengren [2008: 144nn]. Zob. też scs. *czvrtb ‘demon, diabeł’ [Yakubovitch 2017].

340 Weinreich [2011].

341 Nie sposób nie przywołać w tym miejscu sogdyjskiego tekstu o herosie Rostamie zaganiającym *dēwy* oraz o ich kontrataku: „Otwarli bramy miasta / Wielu łuczników / Wielu jeźdźców w powozach / Wielu jeźdźców dosiadających słonie / Wielu jeźdźców dosiadających śnieżne lamparty / Wielu jeźdźców dosiadających świnię / Wielu jeźdźców dosiadających lisy / Wielu jeźdźców dosiadających psy / Wielu jeźdźców na węzach / Dosiadających jaszczurki / Wielu pieszo / I wielu, którzy tę drogę / Przebyli lotem / Niczym sępy / Lub nietoperze / Wielu do góry nogami / Z głowami w dole / I nogami w górze / Demony ryczały / Przez dłuższy czas / Sprowadziły deszcz / Śnieg, grad / I wielką burzę / Otwarli swoje

Nie wiadomo także, czy była miejscem realnym czy może, co bardziej prawdopodobne, wytworem czyjejs wyobraźni.

7.1. Toponim *Szahr-ī frasznwizārān* składa się z dwóch elementów: 1^o *szahr*; oraz 2^o złożenia *frasznwizārān*. Całość łączy wykładnik konstrukcji izafetowej -ī.

7.1.1. Pierwszy element – *szahr* – to ‘kraina’. W takim znaczeniu występuje on w kilku toponimach, np.: 1^o Ērānszahr (także: Szahr-ī Ērān) ‘Imperium Iranu, Iran’³⁴²; oraz 2^o Szahr-ī Chjōnān ‘Państwo Chjōnów’³⁴³. Ponieważ tekst wykazuje pewne cechy gramatyczno-leksykalne typowe dla języka nowoperskiego, tłumaczenie *szahr* jako ‘miasto’ również warto brać pod uwagę³⁴⁴.

7.1.2. Drugi element to średnioperski rzeczownik *frasznwizārān* występujący tu w liczbie mnogiej i w znaczeniu ‘rozwiązujący zagadki, udzielający wyjaśnień, podający właściwe odpowiedzi’, który składa się z dwóch członów: 1^o *fraszn* ‘pytanie’; oraz 2^o *wizār* ‘wyjaśnienie, objaśnienie’ lub TT czasownika *wizārdan* ‘wyjaśniać, objaśniać, interpretować’.

7.1.2.1. Pierwszy element – *fraszn* – to aw. *frasna* ‘pytanie, wypytywanie, rozmowa, dyskusja, spotkanie’. Rzeczownik ten określa m.in. kształtowanie u rozmówcy określonych postaw i poglądów poprzez udzielanie odpowiedzi, pouczanie lub dawanie wzorów do naśladowania. Ponieważ wzorców dla tego typu intelektualnej aktywności dostarczają rozmowy Zaratusztry z Ormazdem przedstawione w *Widēwdādzie*, sam wyraz zyskuje wyraźny wydźwięk sakralny³⁴⁵.

7.1.2.2. Drugi element – *wizār* – można zestawić z śrp. *wizāriszn* ‘wyjaśnienie, objaśnienie’³⁴⁶, który w tym znaczeniu występuje np. w tytule dzieła *Wizāriszn-ī czatrang ud nihiszn-ī nēw-ardachszīr* opowiadającym o wezyrze Chosrowa I – Wuzurgmihrze, odkrywającym zasady gry prze-

paszcze / Zionęły ogniem / Płomieniami i dymem / Ruszyły na poszukiwania / Mężnego Rostama”. Motyw ten nie pojawia się w *Szāh-nāme*, ale posiada swoją malarską realizację w Niebieskiej Sali w Pendżykiencie [por. Lurje 2017: 250–1].

342 Gacek [2003: 137–46].

343 Gacek [2003: 348].

344 Gacek [2003: 156].

345 Zob. rozdział № 8.4.

346 Durkin-Meisterernst [2004: 351].

słanej przez indyjskiego władcę Dewasārmę i wymyślającym własną nazwaną Nēw-Ardachsżir, którą odesłano w ramach rewanżu³⁴⁷. Manichejscy autorzy używali rzeczownika *wizāriszn* jako synonimu alegorycznej interpretacji przypowieści występującej po tekście, tj. *epimythionu*³⁴⁸. Weinreich zwraca uwagę na to, że istnieje etymologiczny związek między *wizār* a *wizāriszn*, tj. czwartym etapem rozwoju kosmosu³⁴⁹.

7.1.2.3. Brak w języku średnioperskim związku frazeologicznego *fraszn wizārdan* w znaczeniu ‘rozwiązywać zagadki’. Występuje za to *chwymn wizārdan* ‘interpretować sny’, a w *Kār-nāmag-ī Ardachsżir-ī Pābagā-nie* pojawia się *chwymnwizār* ‘interpretator snów, onejromanta’³⁵⁰.

7.1.2.4. Analizując znaczenie śrp. *frasznwizārān*, należy brać pod uwagę: 1^o aw. *paitiparsztaj* ‘wypytywanie, zdobywanie wiedzy przez zadawanie pytań’; 2^o aw. *paitifrachsztar* ‘ten, kto zadaje pytania; dowiaduje się; bada; modli się’³⁵¹; a także 3^o *nomen agentis* poświadczone w materiale chotańskim w postaci rzeczownika *pharszawata* (także: *pharszata*, *pharszawa*, *pharsza*, *pharszsza*) ‘urzędnik, który zajmuje się zadawaniem pytań; sędzia’³⁵² rekonstruowanym jako ir. **fraszapati*³⁵³. Bailey zestawia chot. *pharszawata* z ir. **fraszanta* poświadczonym w jednej z inskrypcji króla Aśoki (304–232 p.n.e.) w postaci *praszamda* ‘członek sekty religijnej’³⁵⁴. Aśoka to propagator buddyzmu w Indiach i Azji Centralnej, w której żywy był także żywioł zaratusztriański, stąd pytanie, czy istnieje jakaś semantyczna korelacja między wymienionymi leksemami a śrp. *frasznwizār* ‘ten, który udziela odpowiedzi’. Czy pod terminem *frasznwizār* nie mogliby się kryć przedstawiciele jakiejś konkretnej grupy religijnej – w tym przypadku zaratusztrianie?

7.2. Justi pisze, że Frijānān to nie tylko nazwa rodu, lecz także toponim odnoszący się do okolic Marwu (wsch. Turkmenistan) – miasta

347 Boyce [1968a: 63]; Tavadia [1956: 139–40].

348 Sundermann [1984: 237–8].

349 Weinreich [2016: 43].

350 KAP 1:12, 11.

351 Paraskiewicz [2014: 40–1].

352 Bailey [1937a: 935; 1937b: 71; 1949: 139; 1952: 423–8].

353 Bailey [1948: 327; 1973: 227].

354 Bailey [1952: 427].

wspomnianego już w *Aweście*, którego lokację przypisywano później samemu Aleksandrowi Macedońskiemu³⁵⁵.

7.3. W *Jaszcie* 5 czytamy, że Jōszt-ī Fr(i)jān składa ofiarę na brzegu rzeki Arang (aw. Ranghā). Czy to tam należałoby lokalizować *Szahr-ī frasznwizārān*? Arang to mityczna rzeka opływająca ziemię od wschodu, zamieszkała przez *kar-māhīg* – najważniejsze ze wszystkich wodnych stworzeń Ormazda. Na jej brzegu ofiarę z mleka dla *jazda* Waju składa Keresāspa. Tu ma miejsce dziwna przygoda Pāurwy porwanego w przestworza przez Traētaonę, który przybrał postać sępa³⁵⁶. W *Bundahisznie* czytamy, że Arang opływa świat od zachodu, a w *Dādistān-ī dēnīg* utożsamia się ją z rzeką Arwand (Tygrys)³⁵⁷. Gnoli uważa, że Arang to hydronim określający dwie rzeki: 1^o mityczną; oraz 2^o realną. Realną rzekę lokalizuje w rejonie Kabulu, odrzucając propozycje innych badaczy, którzy widzieli w niej Wołgę, rzeki Pamiru, Indus, a nawet Jaksartes (Syr-darię)³⁵⁸. W *Widēwdādzie* czytamy, że jej region nawiedzały srogie zimy oraz hordy rabusiów, dlatego zdaniem Gnolego chodzi tu o obszar pograniczny³⁵⁹. Badacz ten uważa także, że występujący w tym fragmencie awestyjski rzeczownik *taoźja* ‘grabieżcy’ mógł również oznaczać nieirańską grupę etniczną. Kim mieliby oni być? Jego zdaniem byli to przedstawiciele (proto)Indoaryjczyków³⁶⁰. Czyżby przybycie Achta było echem takich łupieżczych najazdów?

8. Motyw przewodni *MJF* to pojedynek między Jōszt-ī Fr(i)jānem a Achtem, w którym obaj adwersarze używają zagadek.

8.1. Boyce uważa to starcie za przykład *contest of wit*, tj. rozgrywki, której uczestnicy wykazują się nie tyle tężyzną fizyczną, co posiadaną wiedzą, ponieważ tym, co liczy się tu najbardziej jest bystry umysł³⁶¹. Nie zmienia to faktu, że nosi ono wszelkie znamiona pojedynku *per se*, ponieważ, jak piszą Lakoff i Johnson, każda polemika ma wyraźny po-

355 Justi [1895a: 106]. Zob. też: Daryaei [2002c: 13–4, 18, 32–3].

356 *Jt* 5:61–5; 14:29; 15:27. Zob. rozdział № 5.3.2.

357 *Bd* 20:1. *DD* 92:2.

358 Gnoli [1990: 50–3].

359 *Wd* 1:19.

360 Gnoli [1990: 50–2].

361 Boyce [1975a: 107].

smak militarnego starcia³⁶². Dostrzegalna w tej rywalizacji afirmacja rozumu stanowi być może echo (indo)irańskiej polaryzacji świata między *ahury* (skr. *asura*) i *daēwys* (skr. *dewa*) – pierwsze, na drodze analogizacji i symbolizacji wiązano z możliwościami poznawczymi umysłu, drugie – raczej z siłą oraz krzepą fizyczną. Zdaniem Russella, Zaratusztra jako kapłan czcił początkowo obie kategorie bóstw i dopiero z czasem, dzięki samodzielnym spekulacjom intelektualnym, doszedł do przekonania, że pierwsze zachowują się w stosunku do człowieka przyjaźnie, podczas gdy drugie, ze względu na swój temperament, wrogo³⁶³. Owe etyczno-moralne spekulacje, które legły u podstaw poważnych zmian w życiu religijnym ówczesnych Irańczyków, stały się źródłem napięć społecznych w bliższym i dalszym otoczeniu Zaratusztry. Odpowiedzią na procesy (za)burz(aj)ące dotychczasowe *status quo* stał się ostry sprzeciw tych grup, w które uderzały najmocniej przemiany postulowane przez Zaratusztrę – chodzi tu oczywiście o kapłanów reprezentujących stare wierzenia i depozytariuszy wielopokoleniowej tradycji urzeczywistnianej w postaci obywatelskości religijnej³⁶⁴. Pojawia się zatem pytanie, czy pojedynek Jōst-ī Fr(i)jāna z Achtem można rozumieć jako polemikę między czcicielem *ahur*, tj. zreformowanej religii irańskiej, reprezentowanym przez osobę Jōst-ī Fr(i)jāna, a wyznawcą *dēwów*, tj. starych, przed-reformacyjnych rodzimych wierzeń reprezentowanych przez osobę Achta³⁶⁵. Z lektu-

362 Lakoff, Johnson [1988: 26nn].

363 Russell [1987: 438]. Awestyjskie terminy *ahura* i *daēwa* pochodzą z protohistorycznych wierzeń indoirañskich. Pierwszym, *ahura*, określano pierwotnie takie istoty boskie jak np. para Mitrā-Warunā. Drugim, *daēwa*, nazywano młodsze bóstwa, które zastąpiły z czasem te pierwsze. W toku zmian, na gruncie indyjskim doszło do przesunięcia części bóstw z kategorii *asura* do kategorii *dewa* w postaci nowej klasy – *dewāwasurā*, tj. *dewa*, który był *asurą*. Resztę nazwano *asurā adewāh*, tj. *asura*, która nie stała się *dewem*. To przedstawiciele drugiej kategorii zaczęto postrzegać jako byty nieprzyjazne, wrogie człowiekowi [por. Kuiper 1984: 683]. Kowalski [2017: 211] pisze, że w najstarszym okresie kultur pierwotnych idea świętości łączyła w sobie często przeciwstawne elementy – zarówno pozytywne, jak i negatywne. Zob. też: Boyce [1975a: 18nn; 1982a: 160nn; 1991: 12nn]; Kellens [2015b]; Shaked [1994].

364 Gnoli [1990: 68]; Wierciński [1997: 175].

365 Na to, by *daēwa* uznać za irańskie bóstwa protohistoryczne, wskazują zabytki onomastyki sogdyjskiej, w których odnajdujemy rzeczownik *dēw* w znaczeniu

ry *Jasztu* 5 jasno wynika, że Jōszt-ī Fr(i)jān może liczyć na wsparcie Ardwiśūry Anāhity, dlatego że dopełnienia stosownej ofiary – stosownej, tj. zgodnej z nakazami religijnymi przekazanymi ludzkości przez Ormazda za pośrednictwem Zaratusztry. Nie wiemy, czy Acht także nie składa jej przypadkiem hekatombi. Nie sposób odrzucić tę możliwość, skoro w *Jaszie* 5 Zajri-Wajri i Aradżataspa, zwalczając się nawzajem, zwracają się o pomoc do jednej i tej samej *jazd*, tj. Ardwiśūry Anāhity. Jak wynika z tego samego hymnu, odrzuca ona stanowczo wszelkie błagania zanoszone przez wyznawców *dēwów*³⁶⁶, dlatego nie reaguje na ofiarę Aradżataspy. Stąd można wysunąć wniosek, że gdyby nawet Acht zwrócił się do niej z prośbą o wsparcie, nie miałby co liczyć na jej pomoc. Wydaje się, że motyw rywalizacji między nową a starą obrzędowością religijną jest jedną z kilku możliwych i wzajemnie niewykluczających się interpretacji składających się na całokształt *MJF*.

8.2. Pojedynek Jōszt-ī Fr(i)jāna z Achtem trudno postrzegać w kategoriach sokratejskiego dialogu, skoro pytający nie naprowadza w żaden sposób odpowiadającego na (właściwy) trop, by ukazać mu ewentualną alogiczność jego odpowiedzi lub inne potencjalne rozwikłania problemu. Jeśli już, mamy tu do czynienia z ostrym, miejscami zjadliwym, sprzeci-

'bóg' [por. Azarpay 1975: 19, przypis № 1], a także imię *Dēwāšštīcz*, które nosił sogdyjski władca Pandżykientu (zach. Tadżykistan) panujący w latach 708–22 [por. Grenet, de la Vaissière 2002; Lurje 2010: 189–91]. Z drugiej strony, jak zauważa Molé [1963: 5–7], rzeczownik *dēw* występuje w znaczeniu 'bóg' przede wszystkim w kontekście buddyjskim, dlatego nie sposób odrzucić tezy o wpływie sanskrytu. Kwestia inwersji semantycznej obu klas – *ahura* i *dēwa* – do której doszło na gruncie irańskim, od dawna stanowi przedmiot zainteresowania badaczy. Fenomen podniesienia statusu *ahura* i jego obniżenia w przypadku *dēwa* doczekał się szeregu interpretacji. Uważa się ją m.in. za echo pierwotnej demonizacji zapoczątkowanej jeszcze w okresie pogańskim i wzmocnionej reformą Zaratusztry, lub za świadome działanie samego proroka [por. Herrenschildt, Kellens 1993: 599nn]. Milewski [1969: 157–8] wskazuje na fakt zastąpienia ir. **daiwa* (skr. *dewa*) 'bóg' rzeczownikiem **baga* 'rozdawca' (skr. *bhaga* 'ten, który rozdaje') już w okresie achemenidzkim (VI–IV w. p.n.e.) – jego zdaniem opozycja **baga* vs. **daiwa* obecna w staroperskich napisach klinowych odpowiada zaratusztriańskiej *ahura* vs. *dēwa*. Zob. też: Boyce [1975a: 85–108]; Christensen [1941]; Mendoza Forrest [2012].

366 *Jt* 5:85–96.

wem odpowiadającego wobec postulowanego przez autora zagadki rozwiązania. Acht nie stara się, jeśli nawiążemy do myśli Gadamera, wejść w istotę tych rzeczy, o które pyta, a zagadek używa po to tylko, by dowodzić własnych, częstokroć błędnych racji³⁶⁷. Jōszt-ī Fr(i)jān tymczasem umiejętnie operuje swoimi trzema łamigłówkami, skutecznie rozbrajając przeciwnika. Okazuje się zatem, że nie ten potrafi zadawać pytania, kto uważa, jakoby posiadał całą wiedzę, lecz ten, kto, pokornie realizując sokratejską *docta ignorantia*, pragnie tę wiedzę zdobyć³⁶⁸.

8.3. Jōscht-ī Fr(i)jān i Acht posługują się w swoim sporze zagadkami, tj. gatunkiem literackim często obecnym tak w twórczości ludowej, jak i wysokiej³⁶⁹. Sławiński opisuje zagadkę jako dwuelementową konstrukcję złożoną z: 1^o pytania; oraz 2^o odpowiedzi. Pytanie obejmuje pośrednie określenie/określenia jakiegoś przedmiotu zazwyczaj w postaci opisu, ewentualnie parafrazy, omawiającego jego cechy. Zadaniem odpowiadającego jest wskazanie, o który przedmiot chodzi, a więc dokonanie przekładu pośrednich określeń na konkret³⁷⁰. Taka definicja stanowi jednak daleko posunięte uproszczenie samego fenomenu zagadki. W prezentowanych tu rozważaniach traktuję ją jako zjawisko językowe (s)konstruowane na wzór trójelementowego znaku semantycznego Peirce'a składającego się z: 1^o medium; 2^o przedmiotu; i 3^o znaczenia³⁷¹. Tak jak znak nie zastępuje całego przedmiotu, lecz jedynie jakąś jego cechę lub funkcję, tak zagadka nie stanowi pełnego substytutu tego, o co (się w niej) pyta. Triadyczne rozumienie zagadki pozwala mi zobrazować różnicę

367 Gadamer [2004: 494nn].

368 Gadamer [2004: 494nn].

369 Moszyński [1968: II(2) 789nn]. Zob. też: Rypka [1968: 701–9]; Vámbéry [1885: 295–6]. W tradycji europejskiej będzie to m.in. pojedynek minstrela, jaki miał mieć miejsce w XIII w. w Wartburgu i znany jest jako *Wartburgkrieg* lub *Sängerkrieg*, w skład którego wchodzi *Rätselspiel* – poetycka rywalizacja między Wolframem von Eschenbachem (postać realna) a węgierskim czarnoksiężnikiem Klingsorem (postać fikcyjna). Wolfram okazuje się trudnym przeciwnikiem, dlatego zmęczony Klingsor wzywa na pomoc diabła, by ten kontynuował za niego. Kiedy jednak Wolfram zaczyna śpiewać o chrześcijańskich misteriach, diabeł zostaje pozbawiony swoich mocy [por. Simrock 1858: 50–143]. Zob. też: Hultgård [2009].

370 Sławiński [1988: 585].

371 Peirce [1997: 159nn].

między rzeczywistością a symbolicznością. O ile ta pierwsza pozostaje dana wprost, o tyle ta druga pozostaje zakotwiczona w elementach pośrednich i mówi coś więcej niż to, co zawarte w samym przedmiocie. Pozbawiając odpowiadającego bezpośredniego kontaktu z przedmiotem, otwiera przed nim cały ciąg zapośredniczeń, wychodząc poza to, co dane, i rozszerzając jego horyzont poznawczy³⁷². Choć zagadka mówi mniej niż przedmiot *per se*, ujmując tylko jakiś jego aspekt, to, interpretując przedmiot poprzez pewne znaczenia, dopełnia go tym sensem, który wobec przedmiotu jest zewnętrzny, gdyż nie tkwi w nim inherentnie. Tak więc zagadka, tracąc na bezpośredniości i związanej z nią pełni, ujawnia zarazem nowe związki i aspekty przedmiotu, których nie daje bezpośredni ogląd. Zadaniem odpowiadającego jest wskazać potencjalne odczytania i wyłowić spośród nich to, które stanowi przedmiot zainteresowania pytającego. Widać to w różnych fragmentach *MJF*, m.in. podczas omawiania liczb '4', '5', '8' czy '10', dla których dobór znaczeń symbolicznych przedstawionych w odpowiedziach Jōsht-ī Fr(i)jāna zdaje się arbitralny, skoro możliwe są również inne odczytania.

8.3.1. Zagadka jest w swojej istocie zjawiskiem heterogenicznym i wielokształtnym, gdyż przyjmuje postać m.in. kalamburu, łamigłówki, problemu, pytania, szarady czy zagwozдки³⁷³. Ma naturę kolektywną, bo istnieje tylko za sprawą dialogu dwóch osób – pytającej i odpowiadającej. Ma naturę dydaktyczną, bo stanowi narzędzie umożliwiające międzypokoleniowy transfer wiedzy i, równocześnie, instrument pozwalający na weryfikację jej znajomości m.in. w czasie rytuałów inicjacyjnych³⁷⁴. Immanentną cechą zagadki pozostaje jej społeczny charakter. Agony, w czasie których rywalizuje się na zagadki, angażują zarówno jednostkę, jak i całą grupę – odpowiedzi udzielane przez jednostkę, jej wygrana lub przegrana, rzutują na jej przyszłą pozycję w obrębie wspólnoty, tj. stosunek, w jakim do jej osoby pozostaje reszta społeczności³⁷⁵. Ostatnią, ale nie mniej ważną cechą zagadki jest jej agresywne nastawienie względem

372 Buczyńska-Garewicz [1980: 185].

373 Rakowiecka-Asgari [2011: 17nn]. Zob. też: Cook [2006].

374 Eliade [1997: 8nn].

375 Chadwick, Zhirmunsky [1969: 186]. Zob. też: Moszyński [1968: II(2) 791]; Rakowiecka-Asgari [2011: 45–88].

odbiorcy – owa zaczepność wymusza na atakowanym odpowiedź, a dla biernych uczestników agonu przekształca się w zachętę do aktywnego partycypowania w omawianym problemie. Zagadka nie istnieje zatem ani bez odpowiedzi, ani bez ostrego języka, którym się posługuje, a który w swej naturze jest niczym ostre narzędzie wykorzystywane m.in. w czasie pojedynku³⁷⁶.

8.3.2. Zagadki odgrywają taką samą rolę jak kamienie, łuki czy włócznie – są narzędziami stosowanymi celem dowiedzenia czegoś. Jak pisze Moszyński, broń służy w czasie pojedynku do określania fizycznej sprawności zawodników, a zagadka do określania ich sprawności intelektualnej³⁷⁷ – Acht, który nie budzi respektu ze względu na (nie)posiadaną wiedzę, a jedynie ze względu na swoje wojsko, musi ostatecznie uznać nie krzepę, a argumenty Jōszt-i Fr(i)jāna. To rozróżnienie na sprawność fizyczną i intelektualną jest jednak mniej ostre, niż mogłoby nam się wydawać. Dowodzi tego przykład pojedynku Edypa ze Sfinksem. Znana dziś powszechnie wersja tego mitu mówi o potyczce, w której narzędziem walki jest pojedyncza zagadka (ewentualnie dwie). Tymczasem ich starcie miało pierwotnie formę walki wręcz³⁷⁸. Bój z potworem, w tym przypadku ze Sfinksem, był przede wszystkim aktem odwagi i dowodził znacznej siły fizycznej. Przykład Edypa i jego rywalizacji ze Sfinksem przywodzi na

376 Lakoff, Johnson [1988: 72]. Zob. też: Ong [2011: 85nn].

377 Moszyński [1968: II(2) 791]. O subtelny związek łączący zagadkę i broń białą czy miotającą świadczy fragment *Upaniszad*: „Mówi Gargi: / Tak jak waleczny syn Kaśi czy Wihedy mógłby stanąć / Naprzeciw ciebie, Jadźniawalkjo, napinając cięciwę łuku, / Biorąc w rękę dwie przeszywające wrogów strzały, / Podobnie ja stoję naprzeciw ciebie z dwoma pytaniami, / Odpowiedz mi na nie!” [Bp 3:8:2], czy wyimek z *Jasztu* 13: „Dzięki ich (*frawahrów* – MMK) błaskowi i chwale rodzi się człowiek, który przewodzi zgromadzeniom i spotkaniom. Który słucha uważnie świętych słów. Którego wiedza ceni szczególnie. I który powraca zwycięsko z debaty z heretykiem Gaotamą” [Jt 13:16]. Imię Gaotamy, nieobecnego w innych fragmentach *Awesty*, to, zdaniem Herzfelda [1947: II 628nn], sanskryckie zapożyczenie *gotama/gautama* ‘potomek Gotama’, tj. przydomek Buddy. Taka interpretacja sugerowałaby polemikę między zaratusztrianinem a buddystą, ale teza ta została odrzucona za sprawą Mayrhofera [1992: 467].

378 Sofokles [1952: ix–x; ix przypis № 2; 1969: 222].

pierwszy rzut oka przywołane już tezy Meletinskiego, że przekształcanie się bohatera bajkowego w epickiego polega na zamianie działania magicznego w siłowe³⁷⁹. Analogia pozostaje oczywiście częściowa, jako że mamy tu do czynienia z jakościowym charakterem zmian – siła fizyczna zostaje zastąpiona zdolnościami intelektualnymi Edypa. Przekształcenia, jakim uległ ten mit uświadamiają nam to, że w kulturach ustnych treść nie jest czymś danym raz na zawsze i to, że to czym dysponujemy w postaci zapisu stanowi *de facto* jeden z wariantów. Jak pisze Goody, problem w tym, że gdy pojawia się zapis, nawet taki przygotowany *ad hoc*, jego odbiorcy zaczynają traktować go jako punkt odniesienia dla innych wersji. Dostrzegają różnice, które starają się niwelować, uznając wersję pisaną za kanoniczną³⁸⁰. W ten sposób zapis jakiegoś mitu zostaje poddany symbolizacji, a symbolizacja, stanowiąc koherentny moduł ideologicznego podsystemu sterującego, który obejmuje światopogląd i sprzężone z nim instytucje społeczne jako jego nośniki, znajduje realizację w procesie adaptacji człowieka do otaczającego go środowiska przyrodniczego, rozumianej jako porządkowanie kosmicznego chaosu³⁸¹. Przekładając to na interesujące nas zagadnienie, nie ma znaczenia, czy zagadka dotyczy konkretnego przedmiotu czy abstrakcyjnej idei, ponieważ wszystko przyjmuje w niej rolę znaku semantycznego – znajomość znaczeń wpisanych w znaki czyni przekaz możliwym do (prze-/po-)prowadzenia i wzajemnie, tj. zarówno dla nadawcy, jak i odbiorcy, zrozumiałym³⁸². Podczas rytuału przejścia znajomość symboliki ukrytej np. w liczbach stanowi taki sam wymóg pomyślnego ukończenia obrzędu, jak m.in. odkrycie znaczeń ukrytych w symbolach graficznych, rozwinięcie jakiejś myśli, poddanie się wyczerpującym zadaniom fizycznym czy bolesnym zabiegom (*quasi*-)chirurgicznym³⁸³.

8.3.3. Stwierdziłem wyżej, że zagadka to byt trójelementowy (s)konstruowany na wzór trójelementowego znaku semantycznego Peirce'a,

379 Meletinskij [2009: 74].

380 Goody [2012: 147–8].

381 Wierciński [1997: 88nn].

382 Znajomość symboli obejmuje trzy sfery: 1^o zewnętrzną formę i obserwowalną charakterystykę; 2^o interpretację specjalisty i laika; oraz 3^o kontekst występowania [por. Turner 2006: 28].

383 Turner [2006: 63nn]. Zob. też: Eliade [2009b].

wyróżniając w niej: 1^o medium; 2^o przedmiot; oraz 3^o znaczenie. Na medium składają się: 1^o strona językowa; oraz 2^o strona typologiczna³⁸⁴.

8.3.3.1. Strona językowa obejmuje: 1^o leksykę; 2^o morfologię; oraz 3^o konstrukcje gramatyczno-składniowe.

8.3.3.1.1. Pośród leksemów wykorzystywanych przez pytającego, szczególne znaczenie posiadają te słowa, które w relacji z pozostałymi elementami traidy, tj. przedmiotem oraz znaczeniem, przybierają funkcje elementarnych jednostek semantycznych zagadki; zapożyczam i przekształcam tu termin obecny w pracach Wierzbickiej opisujący nieredukowalne *indefinibilia*, pozwalające kreślić znaczenia innych leksemów³⁸⁵. W mojej analizie elementarne jednostki semantyczne to podstawowe, nieredukowalne i niewymienne leksemy niezbędne w procesie konstruowania zagadki celem przedstawiania właściwego rozwiązania poprzedzonego przez proces przyswajania i odczytywania treści. Traktuję je jako podstawowe, ponieważ kodują treść zagadki. Jako nieredukowalne, ponieważ ich analiza nie odwołuje się, w myśl Arystotelesowskiej wiarygodnej analizy semantycznej, do pojęć niższego rzędu – same w sobie są fundamentem znaczenia. Jako niewymienne, ponieważ niosą ze sobą treści znaczące – ich wymiana skutkuje zafałszowaniem treści zagadki, a w konsekwencji jej przekłamaniem.

8.3.3.1.2.–3. Analiza leksykalno-morfologiczna języka zagadek składających się na *MJF* ujawnia jego klarowność i schematyczność – pytania o przedmioty zostają przedstawione w sposób jak najprostszy, uniemożliwiający ewentualne nieporozumienia, a dobór elementarnych jednostek semantycznych jest, praktycznie zawsze, wzorcowy. Za uniwersalny model ekspozycyjny samej zagadki służy pierwsza rozpoczynająca się od frazy *nachust fraszn Acht-ī džādūg az Jōszt-ī Fr(i)jān ēn pursīd (...)* ‘pierwsza zagadka, którą Acht zadał Jōszt-ī Fr(i)jānowi, brzmiała tak (...)’³⁸⁶. Każda kolejna zaczyna się od niemal identycznego sformułowania: *dowom/sejom/czahārom/(...) fraszn ēn pursīd kū (...)* ‘druga/trzecia/czwarta (...) zagadka, którą mu zadał, brzmiała tak (...)’³⁸⁷.

384 Peirce [1997: 159nn]. Zob. rozdział № 8.3.

385 Wierzbicka [2010: 25nn].

386 *MJF* 2:1.

387 *MJF* 2:17, 20, 23.

8.3.3.1.4. Szczególnego znaczenia nabiera fraza, którą Jōszt-ī Fr(i)jān rozpoczyna każdą z odpowiedzi *zīwandagān pad škōh bāsz mar-ī druwand-ī sāsītār ud murdagān ō duszoch ōft* ‘niechaj twe życie, obmierzła gnido, będzie marne, a po śmierci niech pochłonie cię piekło!’³⁸⁸. Jak w soczewce skupia się w niej agresywny charakter wypowiedzi, a równocześnie ujawnia ona z całą stanowczością negatywny stosunek odpowiadającego do pytającego wyrażony jawnym łamaniem jednej z naczelnych zasad sasanidzkiego *savoir-vivre’u*, tj. grzecznego zachowania względem gospodarza³⁸⁹. Owa napastliwość Jōszt-ī Fr(i)jāna zakodowana w jego odpowiedziach to echo antagonistycznego zabarwienia tekstów powstających i krążących w przekazie ustnym. Wciągając nadawcę i odbiorcę w świat przedstawiony, zmusza ich ona, tj. zagadka, do podjęcia intelektualnych zapasów. Przekaz ustny, w przeciwieństwie do zapisu, nie kreśli bowiem granicy między historią, którą opowiada, a rzeczywistością, plasując treść bezpośrednio w otoczeniu odbiorcy³⁹⁰.

8.3.3.2. Strona typologiczna poszczególnych zagadek pozostaje zróżnicowana. Jedne przypominają te zanotowane przez Szakurzādego na chorasąńskiej (pn.-wsch. Iran) wsi³⁹¹. Inne mają z kolei postać pytań, które wymagają szczegółowych komentarzy, lub są poleceniami sprowadzającymi odpowiedź nie do udzielenia rozwiązania, lecz do wyrażenia opinii. Odwołując się tu do klasyfikacji Petscha, część z nich określiłbym jako zagadki prawdziwe (*real riddles*), tj. takie, które zawierają w sobie odpowiedź, nawet w najbardziej niejasnej formie. Inne jako zagadki nieprawdziwe (*unreal riddles*), tj. takie, które wymagają pewnej wiedzy *a priori*³⁹². Choć zdaniem Rakowieckiej-Asgari taki podział jest wtórny, ponieważ społeczności operujące zagadkami jako realnymi narzędziami nie odróżniają sprytu od sprawności intelektualnych³⁹³, nie sposób nie wspomnieć o pytaniu, na które Jōszt-ī Fr(i)jān odpowiedzieć nie potrafi, więc z pomocą przybywa mu boski

³⁸⁸ MJF 2:3.

³⁸⁹ Khaleghi-Motlagh [1998].

³⁹⁰ Ong [2011: 85–8].

³⁹¹ Szakurzāde [1346: 463–8]. Zob. też: Seyed-Gohrab [2010].

³⁹² Cook [2006: 120–2].

³⁹³ Rakowiecka-Asgari [2011: 85–6].

posłaniec – Nērjōsang³⁹⁴. Czy nieznajomość rozwiązania wynika z niejasności języka zagadki czy też z braku odpowiedniej wiedzy odpowiadającego? Jak wspomniałem, język zagadek pozostaje klarowny, w grę wchodzi zatem braki w wykształceniu. Wiele z zagadek Achta balansuje na granicy *real vs. unreal*, a ich klasyfikacja, przedstawiona w prezentowanym studium, bywa niejednoznaczna – w każdy z przypadków zaznaczam tę ambiwalencję.

8.3.4. Zagadka składa się z pytania oraz odpowiedzi, dlatego warto przyrzeć się również jej drugiemu elementowi, zwłaszcza że Jōszt-ī Fr(i)jān koryguje w nim niektóre z tez Achta³⁹⁵. Okazuje się zatem, że to odpowiedź istnieje przed pytaniem, którego antycypacja zakłada, że ten kto pyta, w tym przypadku Acht, pochodzi z tej samej kultury co ono samo³⁹⁶. Stwierdzenie, że odpowiedź wyprzedza pytanie, oznacza, iż pytający projektuje własne schematy myślowe i analityczne na odpowiadającego tak, by ten zastosował je podczas rozplątywania stojącego przed nim problemu. Innymi słowy, ustala to, o co chce zapytać i dopiero wtedy konstruuje pytanie. Taki zabieg jest możliwy dzięki odpowiedniemu doborowi elementarnych jednostek semantycznych, które otwierają się w dalszej kolejności na określone kolokacje. Stąd i w odpowiedzi mamy do czynienia z elementarnymi jednostkami semantycznymi – dobrze skonstruowane pytanie i odpowiedź, choć operują innymi zestawami elementarnych jednostek semantycznych, winny doprowadzić nas, tj. osoby zainteresowane ich analizą, do tego samego rdzenia, w którym umieszczona została istota problemu³⁹⁷.

8.4. Cloditz uważa, że tłumaczenie śrp. *fraszn* jako ‘zagadka, pytanie’ jest (nad)interpretacją, ponieważ wyraz ten pochodzi od aw. *frasna* ‘pytanie, wypytywanie’ oznaczającego także ‘rozmowa, dyskusja’, a nawet ‘spotkanie’. Jej zdaniem, tradycja zaratusztriańska wyraźnie podkreśla, że wypytywanie wiąże się z kształtowaniem u rozmówcy określonych postaw i poglądów poprzez pouczanie go lub dostarczanie określonych

394 Zob. rozdziały №: N.; XXIX.4.2.

395 Zob. rozdział № 8.3.

396 Gadamer [2004: 513].

397 Gadamer [2004: 513nn].

wzorów do naśladowania³⁹⁸ – dla Lakoffa i Johnsona rozmowa zamyka się na poziomie metaforycznym języka w przekazywaniu komuś światła, a rozumienie stanowi ekwiwalent widzenia³⁹⁹. We wstępie napisałem, że mądrość umożliwia lub ułatwia jednostce osiągnięcie zamierzonych celów⁴⁰⁰. Jeśli przypomnimy, że już w *Gātāch* wiążano mądrość z *daēnā* i interpretowano jako warunek konieczny zbawienia, to trzeba wspomnieć, znów za Gadamerem, że nabywanie i przetwarzanie wiedzy zamyka się w dialektyce pytania⁴⁰¹. Skoro żądza wiedzy, rozumiana jako doświadczanie mądrości, jest jednym z przyczynków do zbawienia, drogą do niego pozostaje m.in. właśnie zagadka. Literackim wzorcem kształcenia poprzez wypytywanie i odpowiadanie pozostają przytoczone w *Widēwdādzie* rozmowy Zaratusztry i Ormazda, w której pierwszy nieustannie dopytuje się o coś, a drugi cierpliwie udziela mu wyjaśnień⁴⁰². Stąd rzeczownik *fraszna* należy do pojęć zakotwiczonych w sferze *sacrum* – wskazują na to m.in. awestyjskie konstrukcje *āhūirisz frasznō* ‘pytanie do Ormazda’ czy *āhūirisz tkaēsō* ‘odpowiedź Ormazda’⁴⁰³. Prócz tego, w *Jaszcze* 5 i w *Widēwdādzie* 19 pojawia się aw. *tbaēszoparszta* ‘zapytany z wrogości i we wrogich zamiarach’ tłumaczone w tekstach średnioperskich jako *bēszpursiszn* ‘pytanie mające wywołać ból czy cierpienie’. Średnioperski ekwiwalent wyraźnie wskazuje na to, że podstawowy cel *bēszpursiszn* to spowodowanie u rozmówcy uszczerbku na zdrowiu (może nawet śmierci), to zaś wpisuje się w szeroko rozumiane praktyki magiczne. Czy podobnemu celowi służą trzydzieści trzy zagadki Achta i trzy zagadki Jōszt-ī Fr(i)jāna? Tylko pozornie. Nie sposób dopatrzeć się w rzeczowniku *fraszn(a)* takich znaczeń jak ‘czar, urok, zaklęcie’, które, zgodnie z tezami Malinowskiego, składają się z trzech komponentów: 1^o emocjonalnego zaangażowania mówcy; 2^o jednoznacznie określonego celu; oraz 3^o aluzji intelektualnych⁴⁰⁴. Na

398 Colditz [2019: 55, przypis № 20].

399 Lakoff, Johnson [1988: 73].

400 Zob. rozdział № 4.1.

401 Gadamer [2004: 494].

402 Colditz [2019: 55, przypis № 20]. Zob. też: Hintze [2009: 39–40]; Zaehner [1961: 43–5].

403 *Jn* 57:24; 71:12.

404 Malinowski [1987: 384]. Zob. też: Szyjewski [2008: 96–7].

próżno szukać tych elementów w pytaniach Achta czy Jōszt-ī Fr(i)jāna, zwłaszcza że wymienione tu trzy moduły, w których zamknięte pozostaje zakłęcie, można raczej uznać za ramy konstrukcyjne samego pojedynku przedstawionego w *MJF* – mamy tu do czynienia z emocjonalnym zaangażowaniem bohaterów, konkretnym celem ich starcia i określonymi aluzjami, choć nie na każdym z etapów. Nie oznacza to jednak, że samo starcie nosi znamiona pojedynku magicznego *par excellence*.

8.5. Acht głośno mówi na początku o trzydziestu trzech zagadkach, które zamierza zadać swojemu adwersarzowi, w rzeczywistości jednak zadaje ich tylko dwadzieścia cztery – po pytaniu trzynastym przechodzi do dwudziestego drugiego. Liczbę trzydziestu trzech zagadek należy rozpatrywać w kontekście dziewięćdziesięciu dziewięciu, o których mowa w *Jaszcze* $5 - 3 \times 33 = 99$. Nie bez znaczenia pozostaje bowiem symbolika liczby '3' i jej wielokrotności⁴⁰⁵. Ponieważ obok '3' także liczby '5' i '7' uważano za szczególnie ważne⁴⁰⁶, wraz z Achtem przybywa siedem miriad – 7×10.000 – wojaków⁴⁰⁷, on sam żąda zaś, by osoba, która przed nim stanie, nie ukończyła piętnastu lat – $5 \times 3 = 3 \times 5$ ⁴⁰⁸. Ogólna liczba zagadek wynosi zatem trzydzieści sześć – trzydzieści trzy zagadki Achta plus trzy zagadki Jōszt-ī Fr(i)jāna, tj. $33 + 3 = 3 \times 3 \times 4 = 3 \times (5 + 7)$, lub, pamiętając o brakujących dziewięciu, dwadzieścia siedem – dwadzieścia cztery zagadki Achta plus trzy zagadki Jōszt-ī Fr(i)jāna, tj. $24 + 3 = 3 \times 3 \times 3 = 3^3$. Jako że mamy tu do czynienia z rozbieżnością między deklarowaną a faktyczną liczbą zagadek, a także dlatego, że nie znamy tych, o których mowa w *Aweście*, to, czym dziś dysponujemy, można uznać za oryginalny zestaw opracowany przez autora podczas spisywania *MJF*.

405 Ambracumian [1996: 110–1]. Koń Zarēra rzy po śmierci swego pana 999 razy = 3×333 [AZ 102]. Aryman zsyła na ziemię 99.999 chorób = 3×33.333 [Wd 22:1–23]. Tyle samo żyje w świecie czarnoksiężników, demonów czy heretyków. Bram piekła strzeże gwiazdociąg Wielkiej Niedźwiedzicy (śrp. *haftōring*; aw. *haptōirīngā* 'mający siedem znaków') oraz 99.999 pomniejszych gwiazd [Dk IX 1:16. MCh 49:15]. Symbolika '3' nawiązuje do zaratusztriańskiej triady *humat, hūcht i huwarszt* [WCz 25]. Zob. rozdziały №: XV.1.2.–XV.4.

406 Keith [1955: 407–13].

407 *MJF* 1:2.

408 *MJF* 1:4.

8.6. Ponieważ zagadki przedstawione w *MJF* dotyczą rozmaitych kwestii, badacze analizujący ten tekst klasyfikują je według różnych kluczy.

8.6.1. Ambracumian wyróżnia osiem kategorii, przy czym niektóre z zagadek klasyfikuje do kilku równocześnie: 1^o zagadki dotyczące przyrody ożywionej; 2^o zagadki dotyczące przyrody nieożywionej; 3^o zagadki dotyczące pracy człowieka; 4^o zagadki dotyczące pożywienia; 5^o zagadki dotyczące części ciała; 6^o zagadki dotyczące ludzi i relacji rodzinnych; 7^o zagadki dotyczące czasu; oraz 8^o zagadki dotyczące zaratusztrianizmu, dogmatów religijnych, moralności, etyki itd.⁴⁰⁹.

8.6.2. Dża'fari wyróżnia pięć kategorii, lecz nie podaje klasyfikacji poszczególnych pytań: 1^o zagadki dotyczące religii zaratusztriańskiej; 2^o zagadki dotyczące zasad moralnych i społecznych; 3^o zagadki dotyczące biologii i astronomii; 4^o zagadki filozoficzne; oraz 5^o zagadki dziecinne i śmieszne⁴¹⁰.

8.6.3. Tafazzoli wyróżnia cztery kategorie i także nie podaje szczegółowej klasyfikacji: 1^o zagadki o charakterze religijnym; 2^o zagadki na inteligencję i bystrość umysłu; 3^o zagadki sprawdzające wiedzę; oraz 4^o zagadki typu *andarzowego*⁴¹¹.

8.6.4. Haug i West nie wyróżniają żadnej kategorii i określają większość z zagadek mianem trywialnych⁴¹².

8.6.5. Weinreich, Cantera i Andrés Toledo oraz Qejbi nie systematyzują zagadek.

8.6.6. Żaden z badaczy nie wyróżnia jako osobnej kategorii zagadek od trzynastej do dwudziestej drugiej, choć odbiegają one swoją formą od pozostałych. Acht prosi bowiem Jōszt-ī Fr(i)jāna o rozwinięcie symboliki liczb od '1' do '10' – są to zatem przykłady zagadek i wyliczanek liczbowych raz po raz pojawiających się w twórczości zarówno ludowej, jak i wysokiej⁴¹³. Jak już wspomniałem, przedstawiona w *MJF* interpretacja

409 Ambracumian [1996: 91–2].

410 Dża'fari [1965: 14–6].

411 Tafazzoli [1376: 253–4].

412 Haug, West [1971: lxxiv].

413 Hedājat [1383: IX 345] zanotował następującą wyliczankę: „Po szóste magiczna lampa Aladyna, / Po piąte łapa lwa, / Po czwarte ma stołek, / Po piąte trzy kanały z wodą, / Po drugie dwa loki ukochanej, / Po pierwsze jeden kwiat ostu”.

liczb od '1' do '10' ma, w przypadku '4', '5', '8' oraz '10', charakter arbitralny – zagadka nie stanowi pełnego substytutu tematu, tak jak znak nie stanowi pełnego *Ersatzu* przedmiotu, lecz ujmuje jakiś jego aspekt i dopełnia go nowym sensem⁴¹⁴.

8.7. Przedstawiona poniżej analiza każdej z trzydziestu trzech/ dwudziestu czterech zagadek Achta i trzech zagadek Jōsht-ī Fr(i)jāna została przeprowadzona w duchu hermeneutycznym. Za takim wyborem metodologicznym stoi religijny charakter *MJF* – choć jego treść, tj. to o czym mówi, przynależy jeszcze do kultury ustnej, to jego zapis, tj. to czym mówi – już do kultury (typo)graficznej. Gadamer pisze, że antycypacja odpowiedzi oznacza, że pytający należy do tradycji odpowiadającego i jest przez nią wzywany⁴¹⁵. Stąd też analiza obejmuje nie tylko zewnętrzne, literalne odczytanie, lecz także odwołania do konkretnych wyobrażeń, w tym przypadku z kręgu kultury irańsko-zaratusztriańskiej. Pamiętać trzeba jednak, że kanon tekstów religijnych, który powstawał/był spisywany między IX a XIII w., nie musiał być identyczny z kanonem tekstów przekazywanych ustnie w okresie wcześniejszym⁴¹⁶. Natrafiamy w *MJF* na tropy innych niezaratusztriańskich wierzeń, m.in. zurwanizmu⁴¹⁷, mitraizmu⁴¹⁸ czy wierzeń ludowych⁴¹⁹. Sam *Jasht* 5 jest świadectwem kultów, które Saadi-nejad określa jako kultury bóstw żeń-

⁴¹⁴ Zob. rozdział № 8.3.

⁴¹⁵ Gadamer [2004: 513].

⁴¹⁶ Problem tego, jak w rzeczywistości wyglądał zaratusztrianizm zwłaszcza w okresie sasanidzkim, od dawna stanowi przedmiot sporów badaczy. Christensen [1934: 435–8] uważa, że po najeździe arabsko-muzułmańskim dokonano rewizji tekstów religijnych, by łatwiej walczyć z nową religią. Zaehner [1955: 22] uważa, że źródła zewnętrzne przedstawiają religię taką, jaka była, a wewnętrzne taką, jaką powinna być według ortodoksji zaratusztriańskiej. To zróżnicowanie stało się przyczyną, dla których pewni badacze podjęli się trudnego zadania systematyzacji nazewnictwa. Gershevitch [1964: 12] proponował nawet trzy terminy na określenie trzech różnych stadiów rozwoju zaratusztrianizmu: 1^o zaratusztrianizm (*Zarathuštrianism*), tj. religia Zaratusztry; 2^o zaratusztrycyzm (*Zarathuštricism*), tj. religia po śmierci Zaratusztry; 3^o zoroastrianizm (*Zoroastrianism*), tj. religia w okresie sasanidzkim.

⁴¹⁷ Zob. rozdziały №: I.4.5.7.; VII.4.3.2.

⁴¹⁸ Zob. rozdział № XIII.4.

⁴¹⁹ Zob. rozdziały №: XXVII.4.; XXIX.4.1.2.

skich⁴²⁰. Część analityczna składa się z następujących punktów: 1^o prezentacja zagadki i jej rozwiązania; 2^o elementarne jednostki semantyczne zagadki i jej rozwiązania; 3^o typologia zagadki; oraz 4^o autorski komentarz do zagadki i jej rozwiązania uzupełniony, jeśli to konieczne, o komentarze przygotowane przez innych badaczy. Każdy z rozdziałów został podzielony na podrozdziały w zależności od potrzeb analityczno-komentarzowych.

I. Zagadka pierwsza.

I.1. Treść: „Który raj jest lepszy? Materialny, ziemski czy może duchowy, niebiański?”⁴²¹.

I.1.1. Pytanie: różnica jakościowa między stanem materialnym a duchowym.

I.1.2. Rozwiązanie: najlepszy jest stan materialny, ponieważ to ziemskie uczynki człowieka decydują o jego pośmiertnym losie.

I.2. Elementarne jednostki semantyczne.

I.2.1. Pytanie: 1^o *gētīg* ‘stan materialny’; 2^o *mēnōg* ‘stan duchowy’; 3^o *wahiszt* ‘raj’.

I.2.2. Rozwiązanie: 1^o *frājād* ‘pomoc, wsparcie’; 2^o [*kār ud*] *kirbag* ‘dobry uczynek’.

I.3. Typologia: *unreal riddle*. Rozwiązanie nie wynika z treści zagadki, lecz odwołuje się do konkretnych informacji przyswajanych w procesie (samo)kształcenia społeczno-kulturowego.

I.4. Etymologia wymienionych leksemów jest jasna, lecz ich semantyka, zwłaszcza w tekstach średnioperskich, pozostaje wciąż przedmiotem dyskusji⁴²².

I.4.1. Śrp. *wahiszt* ‘raj’ to trzy pierwsze poziomy nieba: 1^o sfera gwiazd (śrp. *star pājag*); 2^o sfera księżyca (śrp. *māh pājag*); i 3^o sfera słońca (śrp. *chwarsēd pājag*)⁴²³. Jak relacjonuje Wīrāz, trafiają tu ci, którzy za życia nie byli zbyt bogobojni i dopuszczali się różnych zaniedbań, m.in. nie znali lub ignorowali obrzędy, praktyki lub zwyczaje społeczno-religijne, klu-

420 Por. Choksy [2002: 11n]; Foltz [2013: 56–74].

421 *MJF* 1:2.

422 Por. Shaked [1971].

423 Wnuk-Lisowska [1996: 43–52]. Zob. też: Panaino [1995]. Zob. rozdział № XV.4.

czowe z punktu widzenia kosmicznego konfliktu dobra ze złem⁴²⁴. Z tego też powodu nie mogą przebywać w otoczeniu Ormazda/Wahmana⁴²⁵. On bowiem przebywa w najwyższym poziomie nieba, tj. *garōdmānie* (aw. *garōdamāna*) ‘domu pieśni’, którego nazwa, zdaniem Widengrena⁴²⁶ i Eliadego⁴²⁷, nawiązuje do profesji samego Zaratusztry działającego m.in. jako *mątrą*; za wyjątkowe dzieło Zaratusztry uznaje się przecież *Gāty* z rozbudowanym systemem metrycznym wskazującym na to, że komponowano je z myślą o śpiewaniu⁴²⁸.

I.4.2.–3. Dwa pojęcia *mēnōg* i *gētīg* dotyczą zarysowanej już w *Aweście* dychotomiczności kosmosu, na który składają się: 1^o stan duchowy (aw. *mainjawa* ← aw. *man* ‘myśleć’); oraz 2^o cielesny (aw. *astwant* ← aw. *ast* ‘kość’)⁴²⁹. Chociaż śrp. *mēnōg* bywa rozumiane jako ‘zaświaty’, a *mēnōgān* jako ‘zmarli’, to podział między *mēnōg* a *gētīg* nie sprowadza się tylko do podziału na niebo i ziemię. Jego podstawą jest opozycja ‘niewidoczne *vs.* widoczne’ oraz ‘niematerialne *vs.* materialne’, która przyjmuje formę (prawie) pełnej symetrii – byty niematerialne posiadają materialne realizacje, a materialne – niematerialne wzorce⁴³⁰. Wyjątkiem od tej ogólnej reguły są m.in. *jazdy*, które, choć istnieją w obu stanach, dzielą się na dwie, niesymetryczne i nieanalogiczne grupy bytów duchowych i/lub materialnych⁴³¹. Podobieństwo do świata Platónskich idei jest także częściowe, gdyż odmienny pozostaje status ontologiczny bytów w obu stanach⁴³². Zaratusztriański podział na *mēnōg* i *gētīg* różni się od wyobrażeń gnostyków czy manichejczyków, który utożsamiali podział ‘duch *vs.* materia’ z podziałem ‘dobro *vs.* zło’, ponieważ obejmuje także rozróżnienie ‘życie *vs.* nieżycie/śmierć’⁴³³, ‘światło

424 *AWn* 7:1–2; 8:5; 9:2; 12:1. Zob. rozdział № VIII.4.3.1.

425 Zob. rozdział № XIX.4.1.

426 Widengren [1965a: 29].

427 Eliade [1988: 216].

428 Zob. rozdziały №: 2.4.; 4.3.; 5.1.; XXXII.4.5.

429 *Jn* 28:2; 43:3. Zob. też: Boyce [1975a: 89nn]; Duchesne-Guillemin [1973: 209–16]; Eliade [1994: 207–8]; Skjærvø [2011a: 8nn].

430 *SzGW* 7:2.

431 *Jn* 1:19; 3:4; 7:4; 16:9; 22:27; 25:8; 71:5. *Jt* 6:3–4; 10:13; 19:22. Zob. też Dhalla [1963: 176–7].

432 Bode [1960: 15nn]; Dhalla [1963: 282].

433 *Jn* 30:4.

vs. nieświatło/mrok⁴³⁴, ‘wiedza *vs.* niewiedza/ignorancja’⁴³⁵. Materia zajmuje szczególnie status w zaratusztrianizmie, co znajduje odzwierciedlenie w micie kosmogonicznym, i nie jest demonizowana⁴³⁶.

Tabela № 15

	Duch	Materia
Ormazd	duch/życie/światło/wiedza	materia/życie/światło/wiedza
Aryman	duch/śmierć/mrok/niewiedza	materia/śmierć/mrok/niewiedza

I.4.4. Śrp. *kirbag*, także jako *kār ud kirbag*, to szeroko rozumiany ‘dobry uczynek’, obejmujący trzy sfery życia człowieka: 1^o dobre myśli; 2^o dobrą mowę; oraz 3^o dobre czyny⁴³⁷.

I.4.5. *Clue* zagadki to zdanie *har kē pad gētīg [kār ud] kirbag nē-kunēd u-sz [ānōh] ō frajād nē-rasēd* ‘nikt, kto tutaj, na ziemi, nie wypełnia swych obowiązków należycie i nie spełnia dobrych uczynków, ten nie może [tam (w niebie)] liczyć na żadną pomoc’⁴³⁸. Stan *gētīg* to arena, na której rozgrywa się konflikt dobra ze złem reprezentowanymi odpowiednio przez Ormazda i Arymana⁴³⁹. Człowiek nie jest biernym obserwatorem ich starcia, lecz jego aktywnym uczestnikiem. W ten sposób wpływa na losy całego kosmosu, a także kształtuje własny pośmiertny los – kierując się zasadą wolnej woli, powtarza wybory, jakich Ormazd i Aryman dokonali na samym początku, gdy definiowali swoje natury jako światło lub mrok⁴⁴⁰. To wolna wola daje człowiekowi prawo samodzielnego opowiedzenia się po dowolnej stronie wspomnianego konfliktu; w zależności od decyzji czeka go jednak po śmierci na-

434 SzGW 31:20.

435 Jn 3:31.

436 Williams [1985]; Shaked [1994: 14–23].

437 Zob. rozdział № XV.4.

438 MJF 1:4.

439 Zob. też: Afifi [1383: 23–7]; Boyce [1975: 37nn; 1982a: 3nn; 1991: 363nn]; Duchesne-Guillemin [1973: 3nn]; Eliade [1988: 217–8]; Kempniński [2011: 12, 32, 48–50]; Nyberg [1938: 21nn].

440 Bd 1:1–28.

groda lub kara⁴⁴¹ – to one kryją się pod sformułowaniem *ō frajād nē-rasēd* ‘nie może (...) liczyć na żadną pomoc’. Co ważne, także człowiek staje się areną zmagania dobra ze złem, ponieważ jego ciało to przedmiot zaciekłych ataków Arymana, objawiających się m.in. jako menstruacja⁴⁴². Ormazd, będąc wszechwiedzący, projektuje walkę, jaką będzie musiał stoczyć z Arymanem, by go pokonać. Aby przygotować przestrzeń dla przyszłych zmagani, wycina z nieograniczonego czasu (śrp. *zurwān-ī akanārag*; aw. *zruwan akarana*) czas ograniczony (śrp. *zurwān-ī dagrandchwadāj*, *zamān-ī kanāragōmand*, *zamān-ī brīn*; aw. *zruwan daragōchwadāta*) składający się z czterech okresów trwających po trzy tysiące lat każdy – 4×3.000 ⁴⁴³.

I.4.5.1. Pierwszy etap to *mēnōg*, w którym Ormazd powołuje do istnienia niematerialne, nieruchome, nieświadome, nieuchwytnie i androgyniczne prototypy przyszłych bytów fizycznych⁴⁴⁴: 1^o Pierwszego Stworzonego Człowieka (śrp. Gajōmard; aw. Gajamaratan)⁴⁴⁵; 2^o Pierwszego Stworzonego Byka-Krowę (śrp. Gāw-ī ēwdād; aw. Gawaēwōdāta)⁴⁴⁶; i 3^o Pierwszą Stworzoną Roślinę (śrp. Urwar; aw. Urwarā)⁴⁴⁷.

I.4.5.2. Drugi etap to *gētīg*, w którym Ormazd przekształca doskonałą niematerialność w jeszcze doskonalszą materialność⁴⁴⁸. Na tym

441 *Jn* 32:2. Według Eliadego [1988: 217], Ormazd, dając ludziom prawo wyboru, traktuje ich jak pomocników – nie są więc oni bożymi niewolnikami czy sługami jak chrześcijanie [KKK 2002: 593, 622] lub muzułmanie [Danecki 1998: I 110–3]. Ferdousi (X/XI w.), opisując w *Szāh-nāme* walkę Gosztāspa z wojskami Ardžāspa, stwierdza: „Wtargnęły tedy wojska do Balchu, poczerniał świat od zniszczeń i rzezi. Na ołtarz ognia zwrócili oczy, na tę przepyszną od złota świątynię. Spalili cały Zend i Awestę, złupili wszystkie klejnoty i skarby. Było tam mężów osiemdziesięciu, ich usta mówiły tylko o Bogu, wszystkich zabili przed świętym ogniem, kres położyli ich pobożności. Krwią ich zgasili ogień Zardushta. Jedyną nagrodą ich mógł być raj” [Dulęba 1981: 319]. Prawe i pobożne życie zapewnia po śmierci nagrodę, a ich męczeństwo podkreśla to, że Ardžāsp atakuje Iran, wiedziony nienawiścią do Gosztāspa, który przyjął nauki Zaratusztry.

442 *Dk* III 123. *SnS* 3:29.

443 Zob. rozdział № VIII.2.1.2.

444 *Bd* 34:1.

445 Zob. też: Boyce [1975: 80nn]; Cereti [2015].

446 Zob. też: Boyce [1975: 138nn]; Malandra [2000].

447 Zob. też: Boyce [1975: 137]; Dhalla [1985: 66nn].

448 *Bd* 34:2.

etapie trzy wymienione wyżej prototypy przybierają kształt trzech ziaren. Mimo że *mēnōg* i *gētīg* pojawiają się w układzie sekwencyjnym, istnieje między nimi ścisła korelacja – *gētīg* stanowi rozwinięcie *mēnōgu*, a *mēnōg* to fundament, bez którego powstanie *gētīgu* nie byłoby możliwe⁴⁴⁹. Ormazd zmienia charakter świata z niematerialnego na materialny, ponieważ wie, że tylko w stanie materialnym *jazdy* i ludzie mogą połączyć siły w walce ze złem. Nie bez znaczenia pozostaje to, że ani Aryman, ani *dēwy* nie posiadają form fizycznych i w świecie materialnym występują tylko jako intruzy. By działać, muszą czasowo wnikać w ludzkie ciała, czego przejawem są m.in. choroby rozumiane jako opętania. Wciągnięcie Arymana w walkę na arenie, na której nie może on zyskać przewagi, stanowi zatem przejaw geniuszu Ormazda⁴⁵⁰.

I.4.5.3. Trzeci etap to *gumēzisz*, w którym żyje obecnie ludzkość. Jego początek wyznacza wściekły atak Arymana na *gētīg*. Doskonałość materii zostaje zastąpiona ułomnością, w której możemy doszukiwać się estetyki ludów indoeuropejskich opartej na doznaniach wzrokowych – to, co jasne, przeciwstawiano bowiem temu, co ciemne; to, co błyszczące, temu, co mętne itd.⁴⁵¹. Działanie Ormazda, a więc i człowieka, zostaje nakierowane na usunięcie wszelkich usterek, defektów i szkaz wywołanych destrukcyjnym działaniem Arymana, tj. na powrót do najdoskonalszego stanu *gētīg*. Idea powrotu do raju pierwotnego reprezentowanego przez idealny świat Jimy znajduje realizację w postaci Sōszāna (aw. Saoszjant), który ukróci starzenie się i śmierć, a całą egzystencję uczyni idealną i niezniszczalną⁴⁵².

I.4.5.4. Czwarty, ostatni etap to *wizāriszn*, w czasie którego zło zostanie ostatecznie oddzielone od dobra, a następnie zniszczone podczas ostatecznego starcia obu sił, tj. *fraszegirdu* (aw. *fraszōkarati*)⁴⁵³. Sprawiedliwych poprowadzi do walki Sōszān zrodzony z dziewicy, będący potomkiem samego Zaratusztry, a odkupiona ludzkość odrodzi się podczas

449 SzGW 7:2.

450 Boyce [1975a: 230nn].

451 Kowalski [2017: 197–8].

452 Jt 19:89. Zob. rozdział № VII.4.1.

453 Por. Hintze [2000].

wskrzeszenia zmarłych, tj. *ristāchēzu*, zyskując nową powłokę cielesną *tan-ī pasēn* 'wieczne i przyszłe ciało'⁴⁵⁴.

I.4.5.5. Czterostopniowa ewolucja *mēnōg* → *gētīg* → *gumēzisz* → *wi-zārisz* przypomina znany z tradycji indyjskiej model, w którym kolejne etapy wiążą się ze stopniową degeneracją kosmosu aż do ostatecznego rozwiązania. Cztery *jugi*: 1^o *krita*; 2^o *treta*; 3^o *dwāpara*; oraz 4^o *kali*, obrazują zmiany zachodzące w świecie i ciele samego Wisznu⁴⁵⁵. Podobny model transformacji kosmosu odnajdujemy w *Zand-ī Bahman Jasnī* w postaci drzewa, które Zaratusztra ujrzał we śnie. Miało ono cztery konary wykonane odpowiednio ze złota, srebra, stali i żelaza. Na pytanie, co one symbolizują, Ormazd odpowiedział, że są to cztery kolejne fazy rozwoju świata, każda gorsza od poprzedniej⁴⁵⁶. To przeświadczenie o postępującej degradacji kosmosu jest mocno zakorzenione w mentalności społeczeństw pierwotnych. Choć przykładają one dużą wagę do statyczności, wcale nie są statyczne. Akceptują one nowości i przekształcenia, ale postrzegając rozwój jako dekadencję, dlatego innowacje przedstawia się jako powrót do tego, co już było⁴⁵⁷.

I.4.5.6. Błyskotliwa odpowiedź Jōszt-ī Fr(i)jāna tak bardzo zaskakuje Achta, że na trzy dni i noce popada on w głęboki letarg. Gdy odzyskuje świadomość, opowiada Jōszt-ī Fr(i)jānowi historię dziewięciuset kapłanów i dziewięciu córek z rodu Spītāmy, którzy nie potrafili poprawnie rozwiązać tej zagadki; zaskakuje ta duża liczba magów, ale ma najpewniej sens *stricte* symboliczny, ponieważ stanowi wielokrotność liczby '3'; nie sposób nie traktować jej także jako przejawu typowej dla tradycji ustnej egzaltacji. Przyczyny, dla których ponoszą oni porażkę, są co najmniej dwie⁴⁵⁸: 1^o oszustwo; i/lub 2^o reinterpretacja pojęć *mēnōg* oraz *gētīg*.

454 *Jn* 31:3, 19; 43:4–5; 47:6; 51:6, 9. *Jt* 19. *Bd* 1:1, 25; 34. *DD* 36. *PR* 48. Zob. też: Boyce [1975a: 242nn]; Dhalla [1963: 108–12; 288–90; 423–33]; Hintze [1995; 2000]; Russell [1987: 261nn]; Widengren [1965a: 88]. Zob. rozdziały №: V.4.1.1.; VII.4.1.

455 Widengren [2008: 459–68]. Zob. też: Corbin [1952: 153]; Panaino [2016].

456 *ZBJ* 1:3–11.

457 Por. Le Goff [2007: 50–1].

458 Zastanawiać może żółty kolor kapłanów wywołany nadmiernym spożywaniem *parahōmu*. Zdaniem Tavadii [1956: 108], Acht, mówiąc o nim, wysmiewa ich pobożność. Żółty kolor nawiązuje do koloru siarki (śrp. *gōgird*; aw. *saokantawant* 'zawierający siarkę'), jednego ze składników napoju spożywanego w czasie ordaliów [*Wd* 4:54–5]. To, że do jego przygotowywania stosowano siarkę,

I.4.5.7. W odpowiedzi o wyższości *mēnōgu* nad *gētīgim* daje się dostrzec niechęć względem materii i idealizację ducha. Parafrazując słowa Eliadego, możemy stwierdzić, że tęsknią oni za rajem pierwotnym, tj. za wyimaginowaną, wzorcową rzeczywistością⁴⁵⁹. Zamiast jednak utożsamiać tę wzorcową rzeczywistość z *gētīgim*, myślą o *mēnōgu*. Dlaczego? Być może dlatego, że powołują się na niekanoniczne, odmienne od propagowanych przez duchownych zaratusztriańskich wyobrażeń o kosmosie, w których idealizowano ducha, a negowano materię. Nie byłoby w tym nic dziwnego, ponieważ, jak zauważa Durkheim, obraz religii pozostaje złożony i obejmuje ludowe przesady mieszające się z ortodoksyjnymi dogmatami⁴⁶⁰. Krytyczne poglądy na temat materii postrzeganej jako więzienie duszy rozwijały się na gruncie irańskim w ramach herezji zurwanickiej stanowiącej echo starszych, indoirkańskich spekulacji o charakterze panteistycznym, na które natrafiamy m.in. w indyjskich *Upaniszadach*⁴⁶¹ i niektórych tekstach średnioperskich⁴⁶², czy też w ramach manicheizmu. Śmierć fizycznego ciała uwalnia duszę, która rozpoczyna wędrówkę ze świata materii do niematerialnego nieba/raju. Takie postrzeganie relacji między *mēnōgiem* a *gētīgim* redukuje jednak świadomy wpływ jednostki na to, gdzie trafi po śmierci, ponieważ demoniczna materia dominuje nad duchem, stanowiąc skuteczną przeszkodę w wypełnianiu przykazań, co jest nie do zaakceptowania dla zaratusztrian, dla których wolna wola jest warunkiem *sine qua non* ich udziału w kosmicznym dramacie⁴⁶³. Jōszt-ī Fr(i)jān wyraźnie podkreśla, że to jednostka w *gētīgu* projektuje własny los po śmierci, ponosząc pełną odpowiedzialność za swoje ziemskie czyny. Powiązanie losu człowieka z losem kosmosu uwypukla etyczno-moralny charakter ludzkiej egzystencji⁴⁶⁴.

widać w śrp. *sōgand* (nwp. *sougand*) 'ordalium' i śrp. *sōgand chwardan* (nwp. *sougand chordan*) 'poddawać się ordaliom; zostać poddany ordaliom (dosłownie: pić ordalium)' [por. Dhabhar 1932: 39–51].

459 Eliade [2009b: 69]. Przyglądając się teraźniejszości, najpewniej idealizują przeszłość i myślą z nadzieją o eschatologicznej przyszłości. W takim ujęciu chodzi o przeżycie teraźniejszości ponadczasowo [por. Le Goff 2007: 53–5].

460 Durkheim [2010: 4nn].

461 *Āp* 8:12:1.

462 Widengren [2008: 487–8].

463 *SnS* 20:13.

464 Boyce [1988: 42].

I.4.5.8. Zdaniem Cantery i Andrésa Toledo Acht posuwa się do perfidnego oszustwa⁴⁶⁵. Wykorzystuje to, że śrp. *wahiszt* ‘raj’ pochodzi od aw. *wahishta*, tj. *superlativum* przymiotnika *wohu* ‘dobry’, i że aw. *wahishta-ahu* ‘najlepsze istnienie’ to jeden z epitetów raju. Co więcej, jak wspomniano, w tekstach średnioperskich terminów *mēnōg* i *gētīg* używano jako synonimów ‘kraina zmarłych; niebo’ i ‘świat doczesny; ziemia’, co może sugerować, że *mēnōg* to synonim *wahiszt*. Jeśli Acht pyta, który raj jest lepszy, podsuwa odpowiadającemu *wahishta-ahu*, sugerując w ten sposób, że mowa tu o *mēnōgu*. Jego działanie dowodzi Gadamerowskiego stwierdzenia, że odpowiedź wyprzedza pytanie⁴⁶⁶. Pytający, w tym przypadku Acht, projektuje własny schemat analityczny na odpowiadającego, tj. Jōszt-ī Fr(i)jāna, dziewięciuset kapłanów czy dziewięć córek z rodu Spītāmy, tak by ci zastosowali go, rozwiązując stojący przed nimi teologiczny dylemat. Staje się to możliwe dzięki określoneu doborowi elementarnych jednostek semantycznych, które otwierają się na kolejne konotacje znaczeniowe. Jeśli odpowiadający nie dostrzeże celowego działania pytającego, tj. ukrytej w pytaniu błędnej odpowiedzi, ujawni swoją niewiedzę i poniesie klęskę.

I.4.5.9. Warto zwrócić uwagę na osobliwe słowa Achta, który mówi *anāgīh[-ī] man[-ī] Acht-ī džādūg az tō Jōszt-ī Fr(i)jān kē abar man czēr hē czijōn nēw mard abar nēwtom mard ud [czijōn] nēw asp abar nēwtom asp ud [czijōn] nēw gāw abar nēwtom gāw czijōn asmān abar zamīg pādichszā[j] hē* ‘moim przekleństwem jest to, że ty, Młodzieńcze, jesteś ode mnie silniejszy. Przewyższasz mnie tak, jak odważny człowiek przewyższa najodważniejszego, jak dobry koń – najlepszego, jak silny byk – najsilniejszego, jak niebo – ziemię’⁴⁶⁷. Ta dość osobliwa wypowiedź nie jest niczym innym jak fałszywym pochlebstwem pod adresem Jōszt-ī Fr(i)jāna.

II.–IV. Zagadki druga–czwarta.

II.1. Treść: „Które ze stworzeń Ormazda jest wyższe wtedy, gdy siedzi, a nie wtedy, gdy stoi?”⁴⁶⁸.

II.1.1. Pytanie: zwierzę, które jest wyższe, stojąc, niż siedząc.

465 Cantera, Andrés Toledo [2006: 84, przypis № 55].

466 Gadamer [2004: 503].

467 MJF 1:9–10.

468 MJF 1:17.

II.1.2. Rozwiązanie: pies.

III.1. Treść: „Które ze stworzeń Ormazda chodzi, nie stawiając kroków?”⁴⁶⁹.

III.1.1. Pytanie: zwierzę, które chodzi, nie stawiając kroków.

III.1.2. Rozwiązanie: wróbel.

IV.1. Treść: „Które ze stworzeń Ormazda ma dziób zamiast zębów i grzebień zamiast rogów?”⁴⁷⁰.

IV.1.1. Pytanie: zwierzę z dziobem i grzebieniem.

IV.1.2. Rozwiązanie: kogut.

II.–IV.2. Elementarne jednostki semantyczne.

II.2.1. Pytanie: 1^o *niszastan* ‘siedzieć’; 2^o *ēstādan* ‘stać’; 3^o *buland* ‘wyso-ki’ w *comparativum*.

II.2.2. Elementarne jednostki semantyczne rozwiązanie: *sag* ‘pies’.

III.2.1. Pytanie: 1^o *gām* ‘krok’; 2^o *raftan* ‘iść; poruszać się; przemieszczać się’.

III.2.2. Rozwiązanie: *windžiszk* ‘wróbel’.

IV.2.1. Pytanie: 1^o *dandān* ‘zab; zęby’; 2^o *srū* ‘paznokieć; poroże; rogi; róg’.

IV.2.2. Rozwiązanie: *chrōs* ‘kogut’.

II.–IV.2.3. Wspólna dla trzech zagadek elementarna jednostka semantyczna to *dām* ‘dzieło (Ormazda); stworzenie; udomowione zwierzę’. Zgodnie z zaratusztriańskimi wyobrażeniami świat wypełniają dwa typy bytów: 1^o ahuryczne (śrp. *gōspand*; aw. *gaospanta*); oraz 2^o arymaniczne (śrp. *chrafstar*; aw. *chrafstra*). Pierwsze są dobre i pożyteczne – dobre, ponieważ zostały stworzone przez Ormazda, a pożyteczne, ponieważ zostały podporządkowane człowiekowi. Drugie są złe i szkodliwe – złe, ponieważ zostały stworzone w nieudolny sposób na wzór pierwszych, szkodliwe zaś, ponieważ działają na niekorzyść człowieka⁴⁷¹. Rozróżnienie między *gōspand* a *chrafstar* odpowiada częściowo podziałowi na

469 MJF 1:20.

470 MJF 1:23.

471 Podział zwierząt na ahuryczne i arymaniczne nie był niezmienny, a status niektórych z nich, np. słoni, pozostawał niejednoznaczny [Bd 14:1–31. Jt 13:74. Jn 39:1–2. KAP 1:13]. Zwierzęta ahuryczne dawały się udomawiać, część z nich można było konsumować lub składać w ofierze *jazdom*. Zwierzęta arymaniczne postrzegano jako nienadające się do spożycia i nieakceptowalne jako ofiara. Ich eksterminację uważano za jeden z obowiązków zaratusztrian [por. Boyce 1975a: 90–1, 298–300]. Zob. też: Moazami [2005; 2014; 2015]; Tafazzoli [1975].

zwierzęta udomowione (śrp. *dām*) i dzikie (śrp. *dad*). Ten podział, obecny także w języku nowoperskim⁴⁷², wpisuje się w dychotomiczną wizję świata, w którym wyróżnia się przestrzeń zagospodarowaną przez człowieka (nwp. *ābād* ‘osada’) i niepodlegającą jego kontroli (nwp. *bijābān* ‘pustynia’). Spośród trzech wymienionych tu zwierząt pies i kogut należą do kategorii *dām* i *ābād*. Problem stanowi klasyfikacja wróbla. Można byłoby go uznać za przedstawiciela kategorii *dad*, gdyby nie to, że reprezentuje ona przede wszystkim drapieżniki. Dodatkowo, w analizowanym materiale etnograficznym daje się wyraźnie zauważyć ambiwalentny stosunek człowieka do *Passeridae*, co może wynikać z jego mieszanego charakteru. Pozostaje dziki, ale zamieszkuje równocześnie *ābād*.

II.–IV.3. Typologia: *real riddle*. Rozwiązanie zawiera się w zagadce, mimo że odwołuje się także do konkretnych faktów przyswajanych w procesie (samo)kształcenia społeczno-kulturowego.

II.–IV.4. Wspomniane wyżej zwierzęta łączy eschatologia. To nie przypadek, że pytania o psa, wróbla i koguta pojawiają się po pytaniu o raj.

II.4.1. Pies (*canis lupus familiaris*) został towarzyszem człowieka ok. trzynastu tysięcy lat temu⁴⁷³. Wkrótce też stał się integralnym członkiem rodziny, co może tłumaczyć zakaz spożywania jego mięsa⁴⁷⁴. Trudno stwierdzić kiedy, zapewne jeszcze w okresie wspólnoty indoeuropejskiej, a może nawet wcześniej, powiązano go m.in. ze światem chtonicznym i/lub śmiercią⁴⁷⁵. Takie symboliczne konotacje obserwujemy w tradycji indyjskiej, w której mamy do czynienia z czworookimi psami Jamy – władcy królestwa zmarłych – odprowadzającymi wzrokiem dusze udające się w zaświaty⁴⁷⁶. Także w tradycji irańskiej psy towarzyszą zmarłym w ich ostatniej drodze. Są one także towarzyszami *dēn*, tj. personifikacji ziemskich czynów człowieka. Strzegą też Mostu Czinwad,

472 Może taki podział jest spuścizną po okresie indoeuropejskim [por. Kowalski 2017: 135–8]?

473 Roaf [1996: 36]; Sablin, Khlopachev [2002]. Zob. też: Andrés Toledo [2013].

474 Kowalski [2017: 138].

475 Ara [2008: 50]. Zob. też: Boyce [1975: 6nn]; Compareti [2009–10]; Digard [1995]; Kempniński [2001: 348–9]; Schlerath [1954].

476 Keith [1925: II 406–7].

który dusze muszą pokonać, by dostać się na drugą stronę życia⁴⁷⁷. Zaratusztrianizm zaadaptował (indo)irańskie wyobrażenia analogizujące na temat psa, umacniając pozycję tego zwierzęcia w najbliższym otoczeniu człowieka, poprzez regulację m.in. kwestii karmienia⁴⁷⁸, opieki⁴⁷⁹ czy grzebania po śmierci⁴⁸⁰. Wyjątkowość psa wynikała z funkcji, jaką pełnił on w obrzędach pogrzebowych – wierzono, że jego wzrok padający na ciało zmarłego podczas rytuału *sagdīd* przepędza demona Nāsu⁴⁸¹. Te związki ze zmarłymi pogłębiły się z czasem, powodując, że posiłki rytualne ofiarowywane duszom w ramach cyklicznych zobowiązań żyjących zaczęto oddawać psom. Zwyczaj ten uzasadniano przekonaniem, że pies pełni funkcję pośrednika między żywymi a zmarłymi⁴⁸². Echem dawnych wierzeń w folklorze irańsko-muzułmańskim, choć nie darzy się ich szczególną estymą, jest powszechne przekonanie, że każdy pies posiada aż osiem życ⁴⁸³. Że gdy skomle nocą, zapowiada rychłą śmierć jednego z domowników. Wreszcie, że jeśli spojrzy na jedzącego człowieka, a ten nie podzieli się z nimi chociażby kęsem, taka osoba będzie cierpiała w przyszłości niedające się zaspokoić pragnienie⁴⁸⁴.

477 Wd 8:16–8; 19:30. Most Czinwad (śrp. *czinwad puhł*; aw. *czinwatō paratu* ‘Most Rozdziału (Dusz); Most Budowniczego (tj. Jimy)’ to symboliczne przejście ze świata żywych do świata zmarłych, na/przy którym odbywa się sąd nad duszą [por. Kellens 1988]. Zob. też: Kempniński [2001: 94–5]; Molé [1960]; Tafazzoli [1991].

478 Wd 13:20–8.

479 Wd 13:35.

480 Wd 5:39–40; 8:14.

481 Dhabhar [1932: 112–8]; Hutter [2009]. Zob. też rozdział № VIII.4.3.2.

482 Boyce [1989a: 143–4, 158]; Modi [1922: 350nn].

483 Stosunek muzułmanów do psów można określić jako ambiwalentny. Szakurzāde [1346: 280] notuje, że pośród choraszańskich chłopów panuje przekonanie, iż podczas wychodzenia z domu ten, którego wzrok padnie na psa, będzie miał trudny dzień. Zupełnie inny obraz odnajdujemy w *Adżājeb-nāme* Hamadāniego (XII w.): „Wiedz, że pies to miłe zwierze. (...) Słabe ciałem, odważne sercem, gdy dostrzeżga lwa, staje do walki. Gdy zje kęs, sto lat jest wdzięczne. Stąd też mówią: «Pies lepszy jest sto razy od człeka nikczemnego»” [Hamadāni 1375: 248]. Podobne wyobrażenia odnajdujemy w pamińskiej bajce *O tym, jak pies z kotem*, w której psa określa się jako uczciwego i uczynnego, a kota jako chytrego i zdradliwego [por. Bielkiewicz, Błajet 2015: 140].

484 Hedājat [2536: 99].

III.4.1. Wróbel (*passer domesticus*), choć nigdy nie został udomowiony przez człowieka, także mu towarzyszy od zarania dziejów⁴⁸⁵. O symbiozie obu gatunków pisze m.in. Hamadāni, zauważając, że jeśli ludzie opuszczają gospodarstwo, opuszczają je także wróble⁴⁸⁶. Spotyka się je na całej Wyżynie Irańskiej⁴⁸⁷, a o ich popularności świadczą liczne lokalne nazwy, m.in.: *czogok, czokok, czokuk, czoqne, czoqok, czoqu, czoquk, dżukak, martaku, morgu* czy *wondż*⁴⁸⁸. Mimo że wróbel zajmuje marginalną pozycję w gospodarce i kulturze człowieka, z pamirskiej opowiastki spisanej przez Błajet wyłania się ambiwalentne wyobrażenie na jego temat⁴⁸⁹.

485 Warto zastanowić się w tym miejscu, czy pod hasłem 'wróbel' nie rozumiano po prostu innych, pomniejszych ptaszków. Jak dowodzi Stomma [1986: 136], polscy chłopcy wykazywali się słabą znajomością zróżnicowania gatunkowego dzikich zwierząt.

486 Hamadāni [1375: 298].

487 Jervis Read [1968: 390–1].

488 Dehchodā [1335: XLI 446].

489 Relacja Amonbekowej – czterdziestoletniej mieszkanki wsi Petob w powiecie szugnońskim (wsch. Tadżykistan), gospodyni domowej, z wykształcenia filolog: „Kiedyś kłosa pszenicy były długie, od czubka aż do samej ziemi. Ponieważ wśród ludzi panował dobrobyt, przestali oni szanować to, co dał im Stwórca. Pewna kobieta nawet zabrała w łany pszenicy swoje dziecko, by to załatwiło tam swoje potrzeby, a następnie podtarła je pszenicznym kłosem. Rozzłościło to Boga, który postanowił odebrać ludziom to bogactwo. Ujął więc kłos przy samej ziemi i ściśniętą dłonią przeciągnął ku górze, obrzynając łodygę z ziarenek. Zatrzymał dłoń przy samym czubku i powiedział: «A oto dar dla wróbla. Wy nie uszanowaliście bożego daru i dlatego wam go odbieram. Pozostawiam jedynie dolę wróbla». I od tamtego czasu kłosa są takie króciutkie, a to jest darem bożym dla wróbla”. Tekst nagrany w drodze do świątyni Pittfundż 30.08.2015. Pittfundż to wieś położona w środkowej części wspomnianego powiatu i miejsce kultu ludowego (szug. *ostūn*) [por. Bielkiewicz 2016: 106–7], z którym związane są legendy o mleku i maśle [por. Bielkiewicz, Błajet 2015: 116–8]. Z drugiej strony, Hamadāni [1375: 297] pisze, że wróble są skąpe i szkodziwe. Hedājat [2536: 97] pisze, że bywają one postrzegane jako niewierni (nwp. *kāferān*). Może też zdarzyć się, że będą swoim ćwierkaniem przeklinać Fatimę. Należy wówczas zabić takiego wróbla, a jego potomstwo oddać dzieciom do zabawy. Zanotował on również grę z wróblem w roli głównej *Lili-lili-houzak*, w której pięć palców reprezentuje pięć osób starających się złapać, wysuszyć, wycalować i wypuścić ptaszka, który wpadł do basenu, tj. dłoni, zanim dostanie się on w sidła kciuka [por. Hedājat 1383: IX 348]. Nie można też zapomnieć

By zrozumieć powody, dla których wróbel pojawia się w *MJF*, pomocą służy fragment *Widēwdādu* o warunkach koniecznych dla poprawnego odprawienia rytuału pogrzebowego w przypadku braku psa. Na ciało zmarłego winien wówczas paść cień ptaka, ponieważ ma on analogiczną do wzroku psa zdolność odganiania demona Nāsu⁴⁹⁰; czy może to tłumaczyć irańsko-muzułmański przesąd, że dusza zmarłego, na którą padł cień wróbla, nigdy nie opuści ciała⁴⁹¹? Co prawda w tekście *Widēwdādu* nie występuje oronim 'wróbel', ale możemy roboczo założyć, że pełni on inną funkcję niż drapieżniki, których zadaniem pozostaje usuwanie miękkich tkanek tak, by oczyszczone kości można było zebrać do *ossuarium* i złożyć w grobie⁴⁹². Jego rola jest symboliczna, ponieważ podobnie jak pies, wciela się w psychopompa⁴⁹³, ewentualnie reprezentuje duszę zmarłego⁴⁹⁴. Taką interpretację sugeruje rytuał zaobserwowany przeze mnie na cmentarzu w Karadżu, w czasie którego kilka z osób odwiedzających groby najbliższych w rocznicę śmierci sypało na nie pszenicę⁴⁹⁵. Zapytani

o dziecięcej piosence *Gondzeszkak-e aszi-maszi*: „Wróbelku Elemelku, nie siadaj na krawędzi naszego dachu. / Przyjdzie deszcz i cię zmoczy. / Gdy spadnie śnieg, będziesz tłusciutki. / Wpadniesz do dołu z wapnem. / Kto cię wyciągnie? Służący. / Kto cię ubije? Rzeźnik. / Kto cię upiecze? Kucharz. / Kto cię zje? Mułła” [Hedājat 1383: IX 331–2]. W tradycji europejskiej natrafiamy na bajkę *Wróbel i pies* zanotowaną m.in. przez braci Grimm [por. Mirandola 1925: 54–61] i występującą w kilku wariantach [por. Krzyżanowski 1963: I 76].

490 *Wd* 7:3. W *Jaszie* [14:34–6] czytamy, że pióro ptaka posiada magiczną moc odpierania złych uroków. Zob. też: Dhabhar [1932: 113–4]. Zob. rozdział № VIII.4.3.2.

491 Hedājat [2536: 97].

492 *MCh* 2:113. *DD* 15:1–6.

493 Moreman [2014].

494 Ara [2008: 46].

495 W pamińskiej historii *O wygnaniu Adama z raju* zakazanym owocem nie jest jabłko, a pszenica: „Dopóki Adam był blisko Ewy, Szatan nie śmiał się do niej zbliżyć. Pewnego dnia, kiedy Adam poszedł podlewać rajski ogród, Szatan przyszedł do Ewy. Pokazał jej kłos pszenicy i mówi: «Dlaczego nie jadacie tak smacznej rzeczy?». Wziąwszy ziarno pszenicy, podał je Ewie, a ona zjadła je i bardzo jej smakowało. Wrócił Adam, zobaczył, że Ewa ma pszenicę, ale po Szatanie nie było śladu. «Co to jest?» – zapytała go Ewa. «To pszenica.» – odparł Adam. Ewa rzekła: «O, Adamie Safi, bez sensu, żeśmy dotychczas tego nie jedli». Potem wzięła siedem kłosów, a Adam Safi chyba siedem i pół, i zjedli”. Bielikiewicz, Błajet [2015: 18].

tłumaczyli to jako dobry uczynek w postaci dokarmiania ptaków. Jeden z rozmówców wyjaśnił jednak, że w całym tym zwyczaju chodzi konkretnie o wróble, które niczym dusze zlatują z nieba na ziemię i ulatują z powrotem do góry⁴⁹⁶.

IV.4.1. Kogut (*gallus gallus domesticus*) został udomowiony około ośmiu tysięcy lat temu w Chinach⁴⁹⁷. Dziś jest popularnym zwierzęciem gospodarczym w Iranie, o czym świadczą m.in. jego rozmaite dialektałne nazwy, np.: *abu-solejmān* ('ojciec Salomon'), *abu-alawije* ('ojciec z rodu Alego'), *gāl* ('krzyk, wrzask'), *rangin-tādž* ('kolorowa korona')⁴⁹⁸. Proces symbolizacji powiązał koguta z takimi zjawiskami astronomicznymi, pogodowymi czy kulturowymi jak m.in. jutrzienka, słońce, ponowne narodziny, a nawet seksualność⁴⁹⁹. Przypisywana zaś kogutowi waleczność i bitność uległa w tradycji irańsko-muzułmańskiej przekształceniu w jedną z cech idealnego władcy⁵⁰⁰. W tradycji irańsko-zaratusztriańskiej, tak jak nie wolno było (jest) zabijać psów, tak też nie wolno było (jest) zabijać kogutów⁵⁰¹ – przepis ten nadal obowiązuje parsów, a zaratusztrianie irańscy nie składają w ofierze białych kogutów, które przynoszą ze sobą w czasie dorocznej pielgrzymki do sanktuarium Pir-e Sabz (centralny Iran)⁵⁰². Szereg zakazów dotyczących tego zwierzęcia wynika z tego, że

496 Moszyński [1967: II(1) 552–3] pisze, że w czasie badań terenowych prowadzonych w latach 1930–1 we wsiach Zachodniej Ukrainy opowiadano, iż dusze zmarłych ukazują się bądź to jako puszczki, bądź też jako wróble. Delani [2011: 164] pisze, że w Jagnobie (zach. Tadżykistan) uważa się, że ptaki reprezentują świętych. Jego zdaniem ptaki, podobnie jak inne dzikie zwierzęta pełnią funkcję semioforów komunikujących widzialne i niewidzialne. Zob. też: Pieszczeriewa [1976: 73–7].

497 Roaf [1996: 36].

498 Dehchodā [1335: XXV 490–1].

499 Kempinski [2001: 231–2]; Russell, Omidsalar [1992].

500 Hamadāni [1375: 283].

501 *SnS* 10:9.

502 Boyce [1989a: 257–9]; Niechciał [2013: 84nn]. W *Tārich-e Bochārā* Narszachiego (X w.) czytamy, że elementem corocznych obrzędów żałobnych po Sijāwaszu był zwyczaj zabijania(!) koguta: „Ahmad ebn-e Mohammad ebn-e Nasr mówi, że Abu'l-Hasan Nejszāburi napisał w dziele *Chāzjen-ol-olum*, że powodem budowy Qohandēz-e Bohārā, czyli Twierdzy Bucharskiej było to, że Sijāwasz ebn-e Kejkāwus uciekł od ojca, przeprawił się przez rzekę Dżej-

kogut to pomocnik Srōsza – *jazda* modlitwy i ochrony przed złem aktywnym szczególnie po zmroku⁵⁰³. W *Widēwdādzie* czytamy, że w trzeciej części nocy Srōsz budzi ptaka *parōdarsza* (aw. *parōdarasa* ‘ten, który dostrzega świt’) nazywanego przez *dēwy* onomatopiecznym imieniem-tabu *kahrkatāt* ‘kukuryku’⁵⁰⁴. Awestyjska nazwa *parōdarasa* nawiązuje do starszych, jeszcze indoeuropejskich wyobrażeń, zgodnie z którymi kogut nie tyle obwieszczał świt, co go sprowadzał⁵⁰⁵. Echem tych wyobrażeń w folklorze (irańsko-)muzułmańskim pozostaje przeświadczenie, że kogut, który pieje rano, wychwala Boga, jeśli jednak pieje po wieczornej modlitwie, o północy lub przed wschodem słońca, tj. o niewłaściwych porach dnia i nocy, należy go zabić, ponieważ zapowiada to zły omen⁵⁰⁶.

hun i przybył do Afrasjāba. Afrasjāb ugościł go i dał mu córkę za żonę. (...) Sijāwasz chciał, by pozostał po nim jakiś ślad w tym królestwie (...). Więc on tę Twierdzę Bucharską wybudował i tam spędzał większość czasu. Poróżniono z nim Afrasjāba i Afrasjāb go zabił. I w tej twierdzy, w bramie, przez którą od zachodu wchodzisz, wewnątrz Bramy Sprzedawców Słomy, co zwą Bramą Qurijān, tam go pochowano. I magowie bucharscy z tego powodu czczą to miejsce i co roku każdy człowiek zabiera tam koguta i zabija w dzień nowego roku – Nouruzu, zanim wszędzie słońce, a mieszkańcy Buchary śpiewają żałobne pieśni o śmierci Sijāwasza, które w całym królestwie są słynne” [Narszachi 1362: 32–3]. Kogut ma tu funkcję wyraźnie eschatologiczną, ponieważ składany w ofierze na grobie zmarłego, zostaje pośrednikiem z zaświatami; o zwyczaju zabijania kogutów w dzień nowego roku w Afganistanie wspomina także Wadood [1975: 13]. To, że Sijāwasza pochowano w bramie, wpisuje się w ogólną charakterystykę osoby uważanej za bohatera. Czarnowski [1956: 26] wylicza szereg postaci mitycznych, które pochowano przy/w bramie.

503 ZĀ 24:48. Srōsz (aw. *Sraōsza*) to *jazd* modlitwy i wróg *dēwów*, z którymi prowadził nocami zacieklą walkę [por. *Jn* 57:15–6], opiekun zaratusztrian i ich dobytku [por. *Jn* 57:31. ZĀ 26:49], adwersarz demonów Āza i Chēsma [por. *Jn* 54:10. *MCh* 8:13. *PR* 48:94. ZĀ 34:27], członek rady osądzającej dusze przy Moście Czinwad [por. *DD* 13:2–3], wreszcie boski posłaniec – ślady tej funkcji widać w rzeczowniku *sorusz* ‘goniec, posłaniec, wysłannik’. Ponieważ w *Wedach* brak jego odpowiednika, badacze uważają go za oryginalnie irański koncept [por. Kempniński 2001: 398–9]. Zob. też: Krijenbroek [1985]; Subtelny [2011].

504 *Wd* 18:22–3.

505 Schlerath [1953: 28nn].

506 Hedājat [2536: 97]; Danecki [1991: 121]; Szakurzāde [1346: 275]. To, że kogut może pieć w nieodpowiedniej chwili, słycać w nwp. *chorus-e bi-mahall* i *cho-*

W rozważaniach nad symboliką koguta pomocą służy płaskorzeźba z nagrobka odkrytego w zachodniocchińskim rejonie Xi'an przedstawiająca półczłowieka-półptaka zajętego odprawianiem obrzędu religijnego. Interpretuje się ją jako zaratusztriańskiego kapłana, który stoi przed ołtarzem ognia, trzymając w dłoni gałązki *barsomu*⁵⁰⁷. Całość przedstawia obrzęd odprawiany w czwarty dzień po śmierci (śrp. *czahorōm*), gdy dusza zmarłego rozpoczyna niebezpieczną wędrówkę w stronę Mostu Czinwad, a żyjący krewni są zobowiązani wspierać ją w tej podróży⁵⁰⁸. Skoro kapłan to w połowie kogut, musimy mieć tu do czynienia z wyobrażeniem samego Srōsza, który pełni funkcję psychopompa⁵⁰⁹. Podobny motyw pojawia się na ilustracji z XIV-wiecznego *Me'rādz-nāme* przedstawiającej proroka Muhammada, który, wędrując przez kolejne poziomy nieba, spotyka m.in. anioła właśnie w postaci koguta⁵¹⁰. Obdarzenie kogutów magicznymi zdolnościami można dostrzec wreszcie w zdaniu *ka wāng kunēd [ā-sz] petjārag az dām-ī ohrmazd abāz dārēd* 'który swym pieniem oddala nieszczęście od wszystkich stworzeń Ormazda'⁵¹¹. Jego pianie ma taką samą funkcję jak wzrok psa podczas rytuału *sagdīd* czy cień rzucały przez ptaka.

II.4.2. Zagadka druga, [III.4.2.] trzecia i [IV.4.2.] czwarta dotyczą zagadnień eschatologicznych i soteriologicznych. Istnieje zatem semantyczna korelacja między zagadką pierwszą dotyczącą raju a trzema kolejnymi zagadkami, w których mowa o trzech stworzeniach Ormazda. Pytanie, czy biorąc pod uwagę kolejność występowania: 1^o pies; 2^o wróbel; oraz 3^o kogut, można tę symbolikę rozpatrywać przez pryzmat sekwencji: śmierć → podróż w zaświaty → odrodzenie?

rus-e bi-hangām 'ktoś, kto mówi lub działa w mało odpowiednim momencie' (dosł. 'kogut (który jest) nie na miejscu') [Dehchodā 1334: XXV 492]. Zob. też: Wadood [1975: 12].

507 Grenet, Riboud, Jukai [2004: 275–6]; Shenkar [2014: 144–8]. Zob. rozdział № V.4.2.

508 *MCh* 2:114. *ZĀ* 26:50. Zob. też: Niknām [1392: 82–3]. Ara [2008: 76–7] doszukuje się świadectw takich obrzędów w różnych zabytkach archeologicznych pochodzących z okresu wspólnoty indoirañskiej.

509 Grenet, Riboud, Jukai [2004: 278–9].

510 Gruber [2009].

511 *MJF* 1:26.

Tabela № 16

	Pies	Wróbel	Kogut
Symbolika podstawowa	śmierć, przygotowanie duszy do drogi w zaświaty	odejście duszy w zaświaty, wzlatywanie duszy, uchodzenie duszy z ciała	wędrówka w zaświaty
Symbolika rozszerzona	kontakt z duszą	kontakt z duszą, cykliczne powroty duszy do świata żywych	koniec nocy interpretowany jako powrót do świata z mroku śmierci, odrodzenie, fizyczne zmar- twychwstanie pod koniec świata
Obrzędowość	<i>sagdīd</i> – obrzęd, w czasie którego pies spogląda na zmarłego, odganiając demoną Nāsu	cień rzucający na ciało zmarłego jako ekwiwalent obrzędu <i>sagdīd</i>	<i>czahorōm</i> – odejście w zaświaty czwarte- go dnia po śmierci

IV.4.3. Jak piszą Cantera i Andrés Toledo, w zagadce drugiej tkwi mały haczyk. W średniopierskich przekładach *Widēwdādu* pojawia się bowiem informacja, że takim zwierzęciem, które siada niczym pies, jest jaszczurka⁵¹².

V. Zagadka piąta.

V.1. Treść: „Co jest lepsze? Mały nóż czy skromny posiłek?”⁵¹³.

V.1.1. Pytanie: co lepsze, nożyk używany do ścinania gałązek *barso-mu* czy niewielki posiłek?

V.1.2. Rozwiązanie: skromny posiłek jest gorszy niż żaden, ponieważ nie zaspokaja głodu i powoduje wzdęcia, a nożykiem można ścinać *barsom*.

V.2. Elementarne jednostki semantyczne.

⁵¹² Cantera, Andrés Toledo [2006: 86, przypis № 66].

⁵¹³ MJF 1:27.

V.2.1. Pytanie: 1^o *andak* ‘mało, niewiele, trochę; mały, niewielki’; 2^o *chwariszn* ‘jedzenie; pokarm; posiłek’; 3^o *kārd* ‘nóż’; 4^o *kōdak* ‘mały, niewielki’.

V.2.2. Rozwiązanie: 1^o *bād* ‘(tu:) wiatry’; 2^o *barsom* ‘barsom’.

V.3. Typologia: *unreal riddle*. Pytanie, czy to, z czym mamy tu do czynienia, stanowi zagadkę *sensu stricto*, czy jest może jednak prośbą o opinię? Zamiast zawrzeć w treści pytania jakąkolwiek wskazówkę, którą Jōszt-ī Fr(i)jān mógłby chwycić, by dotrzeć do sedna problemu, Acht żąda oceny przydatności dwóch niewielkich, ale odmiennych przedmiotów. Jeśli zagadka istnieje w korelacji z przedmiotem, o który indaguje, to za sprawą wyobrażenia o tym przedmiocie obecnego w umyśle pytającego, bez którego zagadka nie przybiera rzeczywistej formy zagadki. Zastosowana przez Achta podpowiedź w postaci leksemów *andak* ‘mało, niewiele, trochę’ i *kōdak* ‘mały, niewielki’ nie jest wskazówką, a raczej wymyślonym *ad hoc* pomysłem, by odpowiedź zamknąć w postaci opinii wartościującej.

V.4. Acht prosi o wyjaśnienie, co jest lepsze: niewielki nóż czy skromny posiłek, a jego zagadka porusza temat sakralnej wartości / sakralnego znaczenia (śrp. *arz*; *spiritual value*) obu przedmiotów. Temat ten rozwijam dalej, tu zaznaczę tylko, że, jak podkreśla Weinreich, (roz)poznanie sakralnej wartości / sakralnego znaczenia jakiegoś artefaktu, idei czy czynności obrzędowej itp. oznacza (z)rozumienie, jak mocno ich wykorzystanie, realizowanie czy zaniechanie wpływa na indywidualne odkupienie po śmierci i zbiorowe zbawienie ludzkości przy końcu świata⁵¹⁴. Skąd taka potrzeba? Być może stanowi ona nieuświadomioną odpowiedź na to, o czym pisze Heidegger – rozumienie nie jest sposobem poznania, lecz istnienia.

V.4.1. Skromny posiłek wskazuje na umiarkowanie w jedzeniu i pić, może nawet na jakąś formę ascezy.

V.4.1.1. Umiarkowanie pozwala utrzymać dobrą kondycję fizyczną, skoro ciało człowieka, jako dzieło samego Ormazda⁵¹⁵ szczególnie narażone na ataki Arymana, należy otaczać wyjątkową opieką. Dbałość o nie rozumiana jako dbałość o zdrowie fizyczne i psychiczne łączy się

514 Weinreich [1992: 80; 2011: 5]. Zob. rozdziały №: XXXIV.–XXXVI.4.

515 Zob. rozdziały №: XVI.4.; XVI.5.1.1.; XIX.4.

z przyszłym odrodzeniem ludzkości, gdy każdy zbawiony otrzyma *tan-ī pasēn* 'ciało wieczne'⁵¹⁶.

V.4.1.2. Choć, jak zauważają Henning czy Boyce, zaratusztrianizm zaleca(ł) wiernym powściągliwość w ziemskich uciechach, to jednak odrzuca(ł) ascezę, widząc w niej przejaw szkodliwego działania wymierzonego w zdrowie analogiczne do różnych działań podejmowanych przez Arymana⁵¹⁷. Jak czytamy w *Sad Darze*, człowiek powinien wystrzegać się niejedzenia⁵¹⁸. Z kolei żyjący na przełomie X i XI w. Biruni pisze, że jedynym sposobem odkupienia winy przez zaratusztrianina, który przez dłuższy czas nie brał nic do ust, jest nakarmienie biednych współwyznawców⁵¹⁹. Negacja ascezy ma też wyraźny wydźwięk antymanichejski⁵²⁰.

V.4.2. Ponieważ nożyk, o którym mowa w zagadce piątej, służy do ścinania gałązek na *barsom* (aw. *barasman*) używany podczas *jasny*, tj. liturgii⁵²¹, musi być to *barsomczīn*. Co ciekawe, na pytanie Zaratusztry, w jaki

516 Zob. rozdziały №: I.4.5.4.; VII.4.1.

517 Henning [1943: 113, przypis № 1]; Boyce [1957: 31]. Ziemskie uciechy wiązały się z niewłaściwym oglądaniem się za kobietami, objadaniem się pysznościami, niepotrzebnym gadulstwem czy nadmiernym słuchaniem występów trubadurów. Zaskakuje zwłaszcza to ostatnie zalecenie, ponieważ stoi w wyraźnej sprzeczności z długą tradycją popisów muzyczno-poetycki w Iranie, której częścią były także prezentacje tekstów religijnych, m.in. *Gatów*.

518 SD 83:1–5.

519 Biruni [1879: 217].

520 Dhalla [1963: 345–6].

521 Awestyjski termin *barasman* określał oryginalnie trawę sypaną pod nogi zwierzęcia przeznaczonego na żertwę. Wyściełanie trawą improwizowanego każdorazowo ołtarza dopełniało obrzęd ofiary, ponieważ stanowiło symboliczną płaszczyznę, na której mogły zasiadać w czasie rytuału bóstwa. Po zakończeniu obrzędu zbierano ją i palono, by uniknąć ewentualnego zgubnego dla profana kontaktu z uświęconym artefaktem. Spalanie stanowiło więc odpowiednik obligatoryjnego mycia utensyliów używanych podczas *jasny*. Wraz z rozwojem obrzędowości trawę zastąpiono wiązką gałązek trzymaną przez kapłana i przygotowywaną m.in. z drzewa granatu. Dziś kapłani używają miedzianych lub srebrnych drucików. Zmieniała się także ich długość i kształt [por. Boyce 1975: 166–8]. Pierwotnie *barsom* wykorzystywano przy różnych rytuałach, nie tylko w trakcie *czahorōmu* uwiecznionego na malowidle z Xi'anu, lecz także przy konsekracji potraw, ponieważ był to obowiązkowy przedmiot towarzyszący *wāz-ī nān chwardan*, tj. formule religijnej święcącej codzienną strawę [por. Afifi 1383: 455–6; Kanga 1988].

sposób powinien on czcić Ormazda, ten odpowiada, że jednym ze sposobów jest ścinanie *barsomu*⁵²².

V.4.3. Zagadka piąta włącza do jednego zbioru nożyk i posiłek, dlatego pojawia się pytanie, czy nie chodzi tu o obrzęd *farōchszi* (aw. *frawa-szīnqm*), tj. ceremonię odprawianą za zmarłych połączoną m.in. z recytacją *Jasztu* 13 oraz przygotowywaniem rytualnego posiłku. Obowiązkowym elementem tej ceremonii jest *barsom*, a więc i *barsomczīn*. Jeśli tak, istniałaby korelacja między zagadką piątą a poprzednimi czterema.

V.4.4. Zdaniem Weinreicha kluczowa dla zrozumienia zagadki piątej jest kwestia wiatrów (*meteorismus*)⁵²³. Wiatry wywołane problemami gastrycznymi to świadectwo destrukcyjnej obecności Arymana w stanie *gumēzishn* analogiczne do dymu unoszącego się nad ogniem⁵²⁴ czy soli w wodzie morskiej⁵²⁵. W *Zand-Ākāsīhu* czytamy, że w ciele człowieka występują dwa typy wiatrów. Pierwszy, pozytywny to dusza przebywająca w głowie i ujawniająca się w kolejnych wdechach i wydechach. Jego natura jest wilgotna i ciepła⁵²⁶. Drugi, negatywny krąży w okolicach odbytu, co sugeruje, że ujawnia się właśnie w postaci wzdęć. Jego natura jest sucha i zimna⁵²⁷. Puszczanie wiatrów podczas obrzędu religijnego, nie tyle przekreśla jego skuteczność, co sprawia, że jego odbiorcami stają się *dēwy*⁵²⁸.

⁵²² Wd 19:17–8.

⁵²³ Weinreich [1992: 57–8].

⁵²⁴ Bd 3:24.

⁵²⁵ Bd 7:11.

⁵²⁶ Zob. rozdział № XIV.

⁵²⁷ ZĀ 28:12. W pamińskiej opowieści *O stworzeniu świata i człowieka* czytamy, że gdy Szatan odmówił złożenia pokłonu przed człowiekiem, Bóg, wykluczając go z grona aniołów, umieścił go w dolnych partiach ciała człowieka: „I dlatego ma wia się, że wewnątrz człowieka rządzą dwaj królowie: od pępka w dół – Szatan, od pępka w górę – Rahman (Bóg – MMK)” [Bielkiewicz, Błajet 2015: 16].

⁵²⁸ Weinreich [1992: 57–8]. Literatura zaratusztriańska jest pełna przepisów nakazujących unikanie takich sytuacji, które zagrażają fizycznej (a więc i rytualnej) czystości. W *Ardā Wīrāz-nāmagu* [25:1–3; 41:1–4] przestrzega się przed chodzeniem w jednym bucie czy uczęszczaniem do publicznej łaźni. W *Pahlawi Riwājācie* [251–2] przed połykaniem własnych zębów(!). Każdy z tych przykładów to *quasi-casus* prawniczy – chodzenie boso może skutkować wdepnięciem w czyjeś ekskrementy, korzystanie z łaźni kontaktem z wydzielinami innych klientów, a przypadkowo połknięty ząb zabrudzać

Co ważne, analogiczne skutki niesie ze sobą niewłaściwy dobór liczby gałązek *barsomu* w celu odprawienia *jasny*⁵²⁹.

VI. Zagadka szósta.

VI.1. Treść: „Co jest pełne? Co jest pełne w połowie? A co nigdy pełne nie będzie?”⁵³⁰.

VI.1.1. Pytanie: metafora trzech naczyń, które pozostają wypełnione w różnym stopniu – od pełnego, przez półpełne, po puste.

VI.1.2. Rozwiązanie: człowiek za życia i jego dusza po śmierci.

VI.2. Elementarne jednostki semantyczne.

VI.2.1. Pytania: 1^o *nē-bawēd* ‘nie jest’ – 3 SG PR czasownika *būdan* ‘być; stawać się’; 2^o *nēmpurr* ‘pełny w połowie; półpełny’, gdzie *nēm* ‘połowa’; 3^o *purr* ‘pełny’.

VI.2.2. Rozwiązanie: 1^o *ahlaw* ‘pobożny, prawy, sprawiedliwy’; 2^o *druwand* ‘grzeszny, nieprawy, zły’; 3^o *hangad-ī tuwānīg* ‘(wielki) bogacz; osoba majątna’, gdzie: *hangad* ‘bogaty, majątny’, *tuwānīg* ‘potrafiący, umiejący, zdolny (do czego), zręczny’; 4^o *szkōh-ī drijōsz-ī wad-zīwiszn* ‘(uczciwy) biedak, który wie, że trudne życie’, gdzie: *wad-zīwiszn* ‘który prowadzi trudne, marne lub ciężkie życie’; 5^o *szkōh-ī wad-zīwiszn* ‘(nieuczciwy) biedak, który wie, że trudne życie’.

VI.2.3. W zagadce szóstej brak przymiotnika *tuhīg* ‘pusty’, ale jego znaczenie ujęto w sposób opisowy jako *hagriz purr nē-bawēd* ‘nigdy pełne nie będzie’⁵³¹. To, by w/w sformułowanie uznać za odpowiednik *tuhīg*, nasuwa trójstopniowa gradacja ‘pełne → półpełne → niepełne’, w której ‘niepełne’ jest antonimem ‘pełnego’ i synonimem ‘pustego’.

VI.2.4. Trójstopniowa gradacja ‘pełne → półpełne → niepełne/puste’ wskazuje na metaforę naczynia, którą Lakoff i Johnson zaliczają do szerszej kategorii metafor ontologicznych. Metafory ontologiczne służą opisywaniu, a więc *de facto* przyswajaniu wiedzy o wydarzeniach, czyn-

ciało od środka. Złamanie tych obostrzeń wymusza(ło) na wiernym poddanie się specjalnym zabiegom oczyszczającym [por. Gheiby 1380: 5nn; Modi 1922: 83–168].

529 *SnS* 14:2. *Wd* 19:19.

530 *MJF* 1:32.

531 *MJF* 1:32.

nościach, działaniach lub stanach, ponieważ pojemnik jest wizualizacją stanu. Człowiek jako istota fizyczna oddzielona od świata powierzchnią skóry wizualizuje siebie samego właśnie jako zasobnik/kontener i przenosi podstawową relację 'w/poza własnym ciałem' na inne przedmioty fizyczne także ograniczane powierzchniami⁵³². Lakoff i Johnson podają przykłady takich metaforach jak bogactwo ukryte w przedmiotach czy życie przyrównane do pojemnika⁵³³.

VI.3. Typologia: *real riddle*.

VI.4. Acht posługuje się metaforą, której rozszyfrowanie i przetransponowanie w szerszy kontekst wiedzy nabywanej w toku (samo)kształcenia pozwala odczytać ją jako wyobrażenie człowieka przebywającego początkowo tu, na ziemi, a następnie jego duszy tam, w zaświatach. Ta relacja 'tu vs. tam' oraz 'za życia vs. po śmierci' zostaje zwerbalizowana w przysłówku *ēdar* 'tu' pojawiającym się w zdaniu *ān-ī purr hangad-ī tu-wānīg ēdar* 'pełna jest majetna osoba (i jej życie) tu'⁵³⁴ oraz frazach *ka be-wi-derēd* 'gdy odchodzi'⁵³⁵ i *ka be-mīrēd* 'gdy umiera'⁵³⁶.

VI.4.1. Jōszt-ī Fr(i)jān dostrzega korelacje zachodzące między zagadką szóstą a konkluzją zawartą w swojej odpowiedzi na zagadkę pierwszą, w której wyraźnie stwierdza, że to ziemskie czyny człowieka decydują o jego losie po śmierci. W zagadce pierwszej ta korelacja została wyrażona w sformułowaniu *ō frajād nē-rasēd* '(nie może [tam (w niebie)]) liczyć na żadną pomoc'⁵³⁷; w zagadce szóstej w idei szczęścia (śrp. *hunsandih*), do którego Acht i Jōszt-ī Fr(i)jān powracają w zagadce dziesiątej⁵³⁸. Ta korelacja jest jednym z ważniejszych elementów reformy religijnej Zaratusztry, który zastępuje ilość (im więcej dóbr zgromadzonych za życia zostanie złożonych razem ze zmarłym do grobu, tym wyższy będzie jego status w zaświatach) jakością (im więcej pracy włoży człowiek w uczciwe życie, tym wyższy będzie jego status po śmierci), mówiąc

532 Lakoff, Johnson [1988: 48–54].

533 Lakoff, Johnson [1988: 74–5].

534 MJF 1:34.

535 MJF 1:34.

536 MJF 1:35.

537 MJF 1:4. Zob. rozdział № I.4.5.

538 MJF 1:4. Zob. rozdziały №: X.4.–X.4.4.

o nagrodzie lub karze. Nacisk na jakość, a nie ilość stanowi transpozycję wypracowanego już przez wspólnotę indoeuropejską zjawiska wymiany i jest analogiczne do zasady odwzajemniania, która stanowi podstawę relacji między ludźmi wspomagającymi modlitwą *jazdy* a *jazdami* odwdzięczającymi się im spełnianiem ich próśb⁵³⁹.

VI.4.2. Pełne jest tu życie, a tam dusza człowieka majątnego/pracowitego (śrp. *hangad-i tuwānīg*), tj. takiego, który uczciwą pracą powiększa swój dorobek, i/lub który dba o rozwój własny i/lub całej społeczności; pracę/wysiłek konotuje *tuwānīg* 'potrafiący, umiejący, zdolny (do czego), zręczny'. Wymienione działania przekładają się na (samo)realizację, która, wraz z towarzyszącą jej na płaszczyźnie materialnej zamożnością, wypełnia go metaforycznie niczym woda naczynie. Na to, że istnieje zależność między szczęściem doczesnym a wiecznym, wskazuje Wīrāz, mówiąc o pasterzach, którzy strzegli swoich stad przed atakami drapieżników czy zakusami złodziei, lub o gospodarzach, którzy lokowali wsie, wznosili domostwa, kopali kanały irygacyjne czy budowali mosty, pracując na rzecz gminy⁵⁴⁰.

VI.4.3. Wypełnione w połowie są tu życie, a tam dusza człowieka biednego, któremu nie udało się zdobyć większego majątku, a który,

539 Fortson [2004: 20–1]; Shaked [1994: 67]. Zob. też: Mauss [1973: 211–415]; Hintze [2004].

540 Wīrāz relacjonuje: „Ujrzałem dusze pasterzy, którzy za życia dbali i wypasali wszelkie bydło, konie i owce i chronili je przed wilkami, złodziejami, a także ludźmi, którzy mogli je okaleczyć. W należytych zaś czasie dawali im wody, siana i paszy i chronili je przed siarczystym mrozem i żarem z nieba. Gdy nadchodziła odpowiednia pora dopuszczali do nich samce i dbali o nie należycie. W ten sposób zapewniali ludziom znaczny dochód, duży zysk, dobro, strawę i odzienie” [AWn 15:1–2]. „Następnie ujrzałem wiele złotych tronów, ze złotymi posłaniami, poduszkami, wygodnie okrytych, a na nich zasiadały dusze gospodarzy i chłopów, którzy zakładali wsie, budowali domostwa, dbali o kraj i zagospodarowywali nieużytki. Tych, którzy kopali liczne kanały, regulowali rzeki i dbali o źródła dla rolnictwa i na pożytek ludzi” [AWn 15:4–6]. W *Qābus-nāme* czytamy: „Chłopcze, świadomie pomnażaj majątek, lecz dla zysku nie ryzykuj. I staraj się, byś to, co zdobywasz, zdobywał uczciwie, ażeby korzystanie z niego sprawiało ci przyjemność. A gdy już zgromadzisz, nie wydawaj na każdą głupotę, bo utrzymanie majątku jest trudniejsze od jego zdobycia” [Qn 128].

mimo że cierpiał za życia biedę, nie pokusił się nieuczciwie poprawić swojej doli. Taką postawę opisuje sformułowanie *szkōh-ī drijōsz*, gdzie: *szkōh* 'biedny', *drijōsz* 'ubogi'⁵⁴¹.

VI.4.3.1. Śrp. *szkōh* to ktoś, kto pozostaje rozczarowany swoim losem i daje upust swojej frustracji⁵⁴². To niezadowolenie wywołane brakiem perspektyw na poprawę przekłada się na poczucie zagubienia, zniechęcenia, a także pogardę dla tych, którym się powodzi. Równocześnie, *szkōh* sam zabiega u pogardzanych przez siebie bogaczy o ich uznanie czy pomoc finansową⁵⁴³. Moralne zagubienie kogoś takiego wiąże się z brakiem wsparcia lub powątpiewaniem w skuteczność wsparcia, jakie biednym i potrzebującym w trudnych chwilach ma udzielać jeden z Amahraspan-dów – Szahrēwar⁵⁴⁴.

VI.4.3.2. Śrp. *drijōsz* to ktoś, kto świadomie rezygnuje z dóbr materialnych na rzecz przymiotów duchowych i samorozwoju⁵⁴⁵. W języku nowoperskim *derwisz* to członek muzułmańskiego bractwa mistycznego głoszącego potrzebę odrzucenia tego, co doczesne, na rzecz bliższego poznania Boga⁵⁴⁶. Zdaniem Shakiego podobne zjawisko społeczno-religijne pojawiło się już w okresie sasanidzkim, gdy różni *drijōszān* 'ubodzy' wędrowali po Iranie, głosząc dobre słowo, zajmując się znachorstwem czy odpędzając złe duchy w zamian za drobne datki i zyskując stopniowo status mistyków⁵⁴⁷. Różnica między *szkōh* i *drijōsz* dotyczy zatem osobistego stosunku do fatum i akceptacji lub braku akceptacji tego, co przynosi człowiekowi los.

541 W prawodawstwie sasanidzkim pojawił się w pewnym momencie termin *drijōszān dżādaggōw* 'adwokat biednych', tj. tytuł honorowy niektórych kapłanów zaratusztriańskich, w którym śrp. *drijōszān* to 'biedni; ludzie pozbawieni środków do życia', a nie 'ci, którzy świadomie odrzucili materialną stronę egzystencji' [Shaked 1975: 213–6]. Pojawia się pytanie, czy kategoria *nēmpurr* 'ci, którzy są pełni tylko w połowie' nie mogłaby opisywać ludzi wspomnianych w zagadce ósmej. Zob. rozdział № VIII.

542 Sundermann [1976: 178nn].

543 Shaki [1994].

544 Zob. rozdział № XIX.4.3.1.

545 Sundermann [1976: 178nn].

546 Corbin [2009: 167–80]. Zob. też: Nasr [1975; 1988: 119–43].

547 Shaki [1994].

VI.4.3.3. Złożenie *szkōh-ī drijōsz* ‘biedny i ubogi’ można rozumieć szerzej jako ‘biedny, ale uczciwy’, ponieważ na taką interpretację *drijōsz* wskazuje m.in. *Dēnkard*⁵⁴⁸.

VI.4.3.4. Qejbi stosuje w swoim nowoperskim przekładzie rozróżnienie między *gedā* ‘żebrak’ (= *szkōh*) a *derwisz* ‘mystyk’ (= *drijōsz*)⁵⁴⁹.

VI.4.4. Puste pozostaje tu życie, a tam dusza kogoś, kto jest *szkōh*. Ponieważ jego dusza po śmierci staje się *druwand* ‘grzeszna’, przymiotnik *szkōh* należałoby uznać za wyraz sprzeniewierzenia się religii i łamania jej przykazań. Wydaje się, że nędza takiej osoby wynika nie tyle z jej rzeczywistej biedy, co z nieodpartej potrzeby zdobycia/powiększenia majątku, także w nieuczciwy sposób⁵⁵⁰.

VI.4.5. Ciekawie przedstawia się kwestia czasownika ‘umierać’. O ile w przypadku *hangad-ī tuwānīg* Jōszt-ī Fr(i)jān używa formy *widaran* ‘prze-

548 *Dk* III 227.

549 Qejbi [1367: 18]. Cantera i Andrés Toledo [2006: 88] używają złożenia *szkōh-ī drijōsz*, opisując również trzecią kategorię ludzi. W ich opracowaniu kategorię drugą i trzecią różni tylko pośmiertna klasyfikacja duszy jako *ahlaw* lub *druwand*. Czyżby już w czasach sasanidzkich *drijōsz* reprezentował także mistyków-oszustów? Satyryk Obejdullāh Zākāni (XIV w.) pisze: „Szejjch – diabeł. Pokraka – potomstwo szejcha. Każda z żon szejcha – półkurwie. Oszustwo – rozważanie szejchów o świecie. Pokusa – to, co mówią o życiu pozagrobowym. Bzdury – rozmowy, jakie wiodą o nauce. Bredzenie – ich sen i jawa. Szatani – jego naśladowcy. Sufi – darmozjad. Uczeń, hipokryta i szafarz dóbr – jego zastępca. Hadżi – oszukany w Ka’bie. Hadżi dwóch świętych miast – kara i przekleństwo niech spadnie na jego głowę” [Józefowicz-Czabak 1988: 96].

550 Jōszt-ī Fr(i)jān używa przymiotnika *szkōh*, gdy przeklina Achta, mówiąc *zīwandagān pad škōh bāsz mar-ī druwand-ī sāstār ud murdagān ō duszoch ōft* ‘niechaj twe życie, obmierzła gnido, będzie marne, a po śmierci niech pochłonie cię piekło!’. Sformułowanie *zīwandagān pad škōh bāsz* można interpretować na kilka sposobów: 1° Weinreich [1992: 53nn] proponuje „Lebendig sei in Not!” (Bądź w biedzie za życia!); 2° Cantera i Andrés Toledo [2006: 84nn] „¡Ojalá vivas en la pobreza mientras vivas!” (Obyś żył w biedzie tak długo, jak żyjesz!); 3° Dža’fari [1365: 33nn] „Zendegāni[-rā] be tangdasti bāsz!” (Obyś życie spędził w biedzie!); 4° Qejbi [1367: 2 (przekład), 13 (komentarz)] „Be zendegi dar tars bāsz!” (Obyś życie spędził w strachu!), odwołując się do nwp. *szokuh* ‘narzekanie; strach, obawa, lęk’ i widząc w samej klątwie życzenie lęku przed znalezieniem się w piekle. Chodzi o pierwsze dni po śmierci, gdy Srōsz, Waj i Wahrām bronią duszy przed atakami ze strony Arymana i demonów, które usiłują zaciągnąć ją do piekła [por. Widengren 2008: 444].

chodzić, odchodzić’ w metaforycznym znaczeniu ‘przechodzić na drugą stronę życia, odchodzić w zaświaty’, o tyle w przypadku *szkōh-ī drijōsz* oraz *szkōh* stosuje *murdan* ‘umierać’. Pojawia się więc pytanie o przyczyny takiego rozróżnienia. Pomocą służy język nowoperski i dwa (z kilku) czasowników dotyczących umierania: 1^o nacechowany, literacki i/lub oficjalny *dar gozasztan* ‘odchodzić, gasnąć, zasypiać (w Panu)’; czy 2^o nacechowany, emocjonalny i/lub wulgarny *mordan* ‘umierać; zdychać’. Ponieważ w *MJF* zastosowanie czasownika *widaran* i *murdan* pokrywa się z dystrybucją przymiotnika *wad-zīwiszn* ‘który prowadzi trudne, marne lub ciężkie życie’, należy zastanowić się nad korelacją obu leksemów.

Tabela № 17

	Stopień napęlnienia	Grupa	Życie	Śmierć	Dusza
1 ^o	<i>purr</i>	<i>hangad-ī tuwānīg</i>	<i>weh-zīwiszn</i>	<i>widaran</i>	<i>ahlaw</i>
2 ^o	<i>nēmpurr</i>	<i>szkōh-ī drijōsz</i>	<i>wad-zīwiszn</i>	<i>murdan</i>	
3 ^o	<i>tuhīg</i>	<i>szkōh</i>		<i>druwand</i>	

Przyczyn, dla których zastosowano dwa synonimiczne czasowniki, można szukać także w języku awestyjskim, w którym występują m.in.: 1^o *parairistaj*; 2^o *awamarataj*; oraz 3^o *marataj* określające śmierć istot: 1^o ahurycznych oraz 2^o–3^o arymanicznych⁵⁵¹.

VI.4.6. Zagadkę szóstą warto analizować w kontekście dwóch informacji zawartych w *Mēnōg-ī chradzie*.

VI.4.6.1. Pierwsza dotyczy tego, że pośród najbogatszych najbiedniejszym jest ten, kto nie docenia tego, co posiada i odczuwa ciągłą potrzebę powiększania majątku. Pośród najbiedniejszych najbogatszym jest zaś ten, kto cieszy się z tego, co ma, i nie dba o zbędne przedmioty⁵⁵². Bogactwo jawi się tu zatem jako źródło radości, gdy gromadzi się je uczciwie

551 Frachtenberg [1908: 273–4]. Zob. też: Gray [1927].

552 *MCh* 25:1–7.

i wykorzystuje rozważnie także z myślą o innych⁵⁵³. Równocześnie majątek, który zdobywa się oszustwem i kradzieżą, jest gorszy od biedy⁵⁵⁴.

VI.4.6.2. Druga dotyczy trzech typów ludzi: 1^o ‘człowiek’ (~naczynie pełne); 2^o ‘pół-człowiek’ (~naczynie częściowo pełne); 3^o ‘pół-demonem’ (~naczynie puste). Do pierwszej kategorii zaliczono tych, którzy nie wątpią w kreatywność Ormazda i destrukcyjność Arymana (~zaratusztrianie). Do drugiej tych, którzy uparcie kierują się w życiu własną ideologią (~nie-zaratusztrianie). Do trzeciej tych, którzy swoimi czynami upodabniają się do demonów, nie rozumieją czym jest *mēnōg* i *gētīg*, czym dobro i czym zło, czym niebo i piekło (~grzesznicy)⁵⁵⁵.

Tabela № 18

Tekst	Kategoria		
	<i>purr</i>	<i>nēmpurr</i>	<i>tuhīg</i>
1 ^o MJF 1:34-7	<i>hangad-ī</i> <i>tuwānīg</i> <i>ahlaw</i>	<i>szkōh-ī drijōsz-ī</i> <i>wad-zīwiszn</i> <i>ahlaw</i>	<i>szkōh-ī</i> <i>wadzīwiszn</i> <i>druwand</i>
2 ^o MCh 25:1-7	najbogatszy wśród najbiedniejszych		najbiedniejszy wśród najbogatszych
3 ^o MCh 42:1-16	człowiek	półczłowiek	półdemon

VI.4.7. W odpowiedzi Jōszt-ī Fr(i)jāna do zagadki szóstej pobrzmiwa coś więcej niż tylko proste stwierdzenie, że człowiek jest panem własnego losu, ponieważ w podtekście daje się dostrzec także problem ewentualnej ingerencji fatum (śrp. *bacht*) w życie człowieka. Już w *Aweście* pojawia się wyrażenie *bagōbachtā* (śrp. *bagōbacht*) ‘określony przez boga; determinowany przez boga’⁵⁵⁶. Problem podporządkowania jakiemuś wyższemu to-

553 MCh 14:13; 22:1-6; 38:1-6.

554 MCh 15:1-36; 17:1-4.

555 MCh 42:1-16.

556 Dhalla [1963: 333-7]. Termin *bagōbacht* należałoby właściwie tłumaczyć jako ‘określony przez niebiosy; determinowany w niebie’. Zdaniem Wnuk-Lisowskiej [1996: 148] *bagōbacht* w niewielkim stopniu determinuje sferę materialną.

kowi spraw, na które nie mamy żadnego wpływu, powoduje, że zagadkę szóstą można łączyć z kolejną⁵⁵⁷.

VII. Zagadka siódma.

VII.1. Treść: „Co człowiek chciałby ukryć, ale nie może?”⁵⁵⁸.

VII.1.1. Pytanie: czego nikt z ludzi nie potrafi ukryć przed innymi?

VII.1.2. Rozwiązanie: starość.

VII.2. Elementarne jednostki semantyczne.

VII.2.1. Pytanie: 1^o *kāmēnd* ‘chcą, pragną’ – 3 PL PS czasownika *kāmi-stan* ‘chcieć, pragnieć’; 2^o *nē-szājē(n)d* ‘nie umie(/umieją), nie potrafi(/potrafią), nie jest(/są) w stanie’ – 3 SG(/PL) PS czasownika *szājīstan* ‘być w stanie, potrafić; być wartym’; 3^o *nihān* ‘skrywanie, ukrywanie; skrytość’ jako *nihān kardān* ‘chować, skrywać, ukrywać’. Rzeczownik *nihān* ‘skrywanie, ukrywanie; skrytość’ określa stan, w którym przedmiot pozostaje niewidoczny dla oczu – jeśli coś chowamy, to znaczy, że wyjmujemy to coś z pola widzenia innych i umieszczamy poza jego zakresem. Czasownikowi *nihān kardān* ‘chować, skrywać, ukrywać’ towarzyszy *kāmēnd* ‘chcą, pragną’, który nadaje mu modalności, tj. określa stosunek mówiącego do treści *dictum*. W tym przypadku nie jest to stwierdzenie faktu, a zauważenie potrzeby, ponieważ gdy Acht stwierdza *ān czisz-ī mardōmān pad nihān kāmēnd kardān* ‘cóż to za przedmiot, który ludzie chcą schować’⁵⁵⁹, myśli o chęci, potrzebie lub możliwości działania, a nie o działaniu *per se*; stwierdzenie ‘jest coś, co ludzie chcieliby schować’ nie oznacza jeszcze, że to chowają. Strona aktywna podkreśla tylko to, że ktoś chce coś schować i ten ktoś nie może/ nie potrafi tego zrobić. To, że w zagadce pojawia się czasownik *nē-szājē(n)d* ‘nie umie(/umieją), nie potrafi(/potrafią), nie jest(/są) w stanie’, przesuwa zagadkę w stronę kwestii ontologicznych. Istotna pozostaje symetryczność między podmiotem w zdaniu pierwszym a drugim – *mardōm* ‘ludzie’ w PL.

Swoje wpływy ujawnia głównie w sferze duchowej i intelektualnej, przeważając szalę na naszą korzyść w zaświatach. To *bagōbach* ma decydować o tym, gdzie, kiedy, jacy się urodzimy, a więc o rzeczach, które pozostają poza kontrolą (i wolną wolą) człowieka.

⁵⁵⁷ Zob. rozdział № VII.4.2.

⁵⁵⁸ MJF 1:37.

⁵⁵⁹ MJF 1:37.

VII.2.2. Rozwiązanie: *zarwān* ‘podeszły wiek, starość’.

VII.3. Typologia: *unreal riddle*.

VII.4. *Clue* zagadki stanowi konkretne zjawisko biologiczne (starzenie się) przekładające się na kwestie społeczne i kulturowe (starość).

VII.4.1. Starość stanowi wraz z narodzinami, młodością, małżeństwem czy dojrzałością przedostatni etap życia jednostki, które kończy się w momencie śmierci⁵⁶⁰. W kulturach tradycyjnych bywa wiązana z podniesieniem lub obniżeniem statusu społecznego osób starszych poprzez otoczenie ich szacunkiem i opieką lub wyrzucenie poza margines grupy, a nawet celowym uśmiercaniem, o czym wspominają autorzy klasyczni, m.in. Strabon (I w. p.n.e./I w. n.e.)⁵⁶¹. Tak jak śmierć stanowi odwrotność narodzin, tak starość to odwrotność młodości⁵⁶². Widać to w dziełach bar Konai (VII w.), który pisząc o zaratusztrianizmie, wymienia cztery zasady: 1^o *aszōqar* ‘ta,

560 W takim tonie utrzymana jest zagadka Sfinksa pilnującego drogi do Teb: „Co to za zwierzę, obdarzone głosem, które z rana chodzi na czworakach, w południe na dwóch nogach, a wieczorem na trzech?” [Parandowski 1992: 199]. Edyp rozważa tę zagadkę cały dzień i dopiero za sprawą wróżebnego snu, znajduje odpowiedź: „Człowiek chodzi rano, to jest w dzieciństwie, na czworakach; gdy urośnie, staje się zwierzęciem dwunożnym; a w starości, która jest życia wieczorem, podpira się laską, jakby mu trzecia noga przybyła” [Parandowski 1992: 200]. W tekście *Deipnosophistai* Atenajosa z Naukratis (II/III w.) pojawia się jeszcze jedna zagadka Sfinksa: „Oto dwie siostry – pierwsza rodzi drugą i druga rodzi pierwszą. Kim więc są owe siostry?”. Odpowiedź to: „Dzień i noc” [d’Huy 2012: 17–8].

561 de Jong [1997: 444–6]; Vasunia [2007: 194–5].

562 Nowicka [2012: 304–8]. Sa’di (XIII w.) pisze w *Golestānie*: „Pytano jednego starego bogacza: «Czemu się nie żenisz?». Rzekł: «Ze starą żoną trudno radości zaznać». Powiedzieli mu: «Pojmijże sobie młodą, a każda k’woli twemu bogactwu pójdzie rada za cię». Odpowiedział: «Mnie staremu ze starą żoną trudno w miłości żyć, a młodej żenie ze mną starym jeszcze trudniej (...)» [Otwinowski 1879: 195–7]. W podobnym tonie utrzymany jest prześmiewczy komentarz Zomorrad, młodej niewolnicy z Samarkandy, która nie chciała, by wydano ją za starca: „Jeśli mężem młodej żonki byłby choćby i emir, / To gdy stary, będzie zawsze przykry. / Mawiają tak kobiety, / Że lepsza strzała w boku kobiety (tj. śmierć – MMK) niż starzec” [Tasudzi-Tabrizi 1383: I 882]. A także ludowy wierszyk, który, choć z zupełnie innego kręgu kulturowego, niesie ze sobą analogiczny sens: „Poszłam za starego, / żadne mi uciechy. / Przytulę gębulę / jak do starej strzechy. / Poszłam za młodego, / wszelakie wygody. / Przytulę gębulę / jako do jagody” [Wawilow, Usenko 1985: 105].

która czyni krzepkim'; 2^o *fraszōqar* 'ta, która czyni doskonałym'; 3^o *zarōqar* 'ta, która czyni starym'; oraz 4^o *zurwān* 'starość'. Zdaniem Zaehnera, dwie pierwsze wyznaczają dwubiegunowość życia, a dwie następne – śmierci⁵⁶³. W przypadku zaratusztrianizmu można mówić o ambiwalentnym stosunku względem starości. Z jednej strony, postrzega się ją jako naturalną kolej rzeczy i traktuje jako świadectwo upływu czasu, który stanowi najpotężniejszą z sił rządzących kosmosem⁵⁶⁴. Z drugiej, starość tworząca ze śmiercią semantyczne *compositum* to głęboka ryna na doskonałym dziele Ormazda, które w mitycznych czasach Jimy nie znało chłodu, chorób, starości czy śmierci, tj. żadnej z pokracznych antykreacji/pseudokreacji Arymana⁵⁶⁵. Usunięcie tego defektu będzie możliwe dopiero za sprawą *ristāchēzu*, gdy w przywróconym do pierwotnego porządku stanie *gētīg* zbawieni odrodzą się w nowych ciałach *tan-ī pasēn* jak piętnasto- lub czterdziestolatkwie⁵⁶⁶.

VII.4.2. Odpowiadając na zagadkę siódmą, Jōszt-ī Fr(i)jān nie używa neutralnego rzeczownika *pīrīh* 'starość', lecz nacechowanego *zarwān*⁵⁶⁷. W tekstach manichejskich pisanych po średniopersku terminów *zarwān* 'Zarwān' oraz zestawienia *baj-zarwān* 'bóg Zarwān' używano jako synonimów imienia Zurwān i utożsamiano z postacią Pid-ī Wuzurgīh (syr. Abbā daRabbūtā) 'Ojca Wspaniałości; Chronosa', tj. najwyższego bóstwa Królestwa Światła, który otoczony przez jasność, moc oraz wiedzę stwarza kosmos w trzech kolejnych etapach⁵⁶⁸. To, że z ust Jōszt-ī Fr(i)jāna pada słowo *zarwān*, a nie *pīrīh*, nadaje jego odpowiedzi wydźwięk fatalistyczny, nawiązujący do starszych

563 Zaehner [1961: 217–8].

564 ZĀ 1:43.

565 Jt 15:16. Zob. też: Kellens [1988].

566 ZĀ 34:24. Piętnaście lat będą mieli ci, którzy w chwili śmierci nie osiągnęli pełnoletności. Czterdzieści lat, ci, którzy zmarli jako dorośli. Z *Pahlawi Riwājātōw* wiemy, że ludzie odrodzą się w trzech formach: 1^o pozbawieni wieku, jeśli nic nie jedli; 2^o jako czterdziestolatkwie, jeśli jedli mięso; lub 3^o jako piętnastolatkwie, jeśli nie jedli mięsa [PR 48:38]. Problem stopniowej modyfikacji diety polega na początkowej rezygnacji z mięsa, następnie z nabiału, chleba, aż po wodę [por. Shaked 1994: 44–5]. Jak ma się to do zagadki piątej i odrzucenia ascezy? Zob. rozdziały №: I.4.6.4.; V.4.1.2.; X.4.4.

567 Rzeczownik *pīrīh* występuje m.in. w *Mēnōg-ī chradzie* [47:1–7], gdzie określa ten etap życia człowieka, gdy traci on siły witalne i zdolności intelektualne.

568 Rezania [2010: 175–6]; Widengren [1965b: 46–7]. Zob. też: Boyce [1975: 81nn; 1982a: 152nn; 1991: 277nn]; Zaehner [1938; 1955].

wyobrażeń scalających czas i los w koherentny determinant ludzkiego życia obecny w postaci stwierdzenia, że starości nie sposób zamaskować, tj. uniknąć. W tekście *Szājest nē-szājest* czytamy, że tak jak nie dysponujemy remedium na śmierć (śrp. *margīh*), tak nie ma ucieczki przez losem (śrp. *bagōbacht*)⁵⁶⁹.

VII.4.3. Interpretacja zagadki siódmej dotyczy: 1^o starości rozumianej jako stopniowa degeneracja materii aż do całkowitego jej zniszczenia, tj. śmierci; oraz 2^o starości rozumianej jako korelacja czasu i fatum.

VII.4.3.1. Starość rozumiana jako przedostatnie świadectwo upływu czasu dotyczy materii, tj. ludzkiego ciała, nie duszy, która jest ponadczasowa – dusza śmiertelna (śrp. *ruwān*; aw. *urwan*) trafia ostatecznie w zaświaty, a nieśmiertelna (śrp. *frawahr*; aw. *frawaszi*) powraca do Ormazda⁵⁷⁰. W przypadku ciała starość przybiera postać zmarszczek, chorób czy zmęczenia. W przypadku intelektu będzie to m.in. demencja. Jeśli ciało człowieka stanowi mikroprojekcję całego kosmosu, to starość musi być powiązana z postępującą degeneracją świata symbolizowaną przez drzewo, które Zaratusztra ujrzał we śnie⁵⁷¹.

VII.4.3.2. O starości rozumianej jako korelacja czasu i fatum świadczy postać Zāla i pięć pytań, na które odpowiada podczas egzaminu małżeńskiego⁵⁷². Zagadki, które zadają mu kapłani (nwp. *mōbedān*), mają bowiem

569 *SnS* 20:17.

570 Zob. rozdziały №: JF.5.; VIII.4.2.3.1.

571 Zob. rozdział № I.4.6.5. Zob. też: Delaini [2014].

572 Zāl (także: Zāl-e Zar) przychodzi na świat jako chłopiec o białych włosach, co już, zdaniem Wnuk-Lisowskiej [1996: 23], pozwala postrzegać go jako starca i wcielenie Zurwana. Porzucony przez ojca, zostaje wychowany przez mitycznego ptaka Simorqę, co można interpretować jako czasowy pobyt w zaświatach. To, że po powrocie do świata, żyje bardzo wiele lat, dowodzi jego (długo)wieczności. Egzamin małżeński Zāla należy analizować w ramach rytuału inicjacyjnego, który sprawdza pomyślne pokonanie przez adepta drogi w zaświaty symbolizowane przez gniazdo Simorqę i z powrotem [por. Krasnowolska 2004: xlix]. Jako jedyny z bohaterów *Szāh-nāme* oprócz umiejętności manualnych, m.in. łucznictwa, wykazuje się też intelektem. Podobieństwo z Jōsht-ī Fr(i)jānem nasuwa się samo, ale trudno mówić o tożsamości, skoro już nawet cele ich egzaminów pozostają różne. Jōsht-ī Fr(i)jān ratuje życie swoje i innych. Zāl chce poślubić Rudābe. Zastanawia podobieństwo między obrzędowością weselną a inicjacyjną, która sugerują, że w kulturach euroazjatyckich wesele zastąpiło inicjację, wchłaniając jej symbolikę [por. Tokarska, Wasilewski, Zmysłowska 1982: 92]. Zob. też: Sa'ādat [1390: 453–9].

wyrażnie fatalistyczno-zurwanistyczny wydźwięk⁵⁷³. Jeszcze mocniejszą fatalistyczno-zurwanistyczną wymowę mają odpowiedzi, których udziela,

-
- 573 Zaehner [1961: 240–2]. Zāl stara się o rękę kabulskiej księżniczki Rudābe. Wszystkie ich zagadki dotyczą czasu oraz przemijania: „Rzeknij mi, z jakich dwunastu cyprysów, rosnących zawsze bujnie i szczęśliwie, wybija wciąż po trzydzieści gałęzi (...), nigdy mniej ni więcej. (...) O wyniosły! Dwa znamienite konie szybko konogie, jeden z nich czarny jak morze smoły, a drugi jak przejrzysty kryształ biały, gnają i oba wciąż wielce się śpieszą, a żaden drugiego doścignąć nie może. (...) Trzydziestu rycerzy przejeżdża przed tronem królewski. Raz dobrze policzysz, jednego brakuje, a znowu się przyjrzyysz, jest równo trzydziestu. (...) Jest ogród piękny, pełen zieleni i źródeł szemrzących, a jakiś człowiek z wielkim, ostrym sierpem wkracza w ten ogród z impetem. (...) Dwa smukłe cyprysy pośród fal morza rosną jak trzcina. Ptak pewien gnieździ się na tych cyprysach: na jednym wieczór, na drugim o świcie, na tym, z którego odleciał, schną liście, a ten, na którym siada, pachnie piżmem. Wciąż jeden z nich pełen jest świeżej zieleni, drugi uwiedły i wielce żałosny. (...) Wysoko w górach widziałem warowne miasto. Wychodzą ludzie z owego grodu, schodzą w dolinę, w chaszczę cierniste, budowle wznoszą do nieba, w sługi się przemieniają i w królów, a o swym mieście nie myślą już wcale, nawet nikt o nim nie wspomni. Nagle przychodzi trzęsienie ziemi i zmiata cały ich kraj. I wtedy wraca tęsknota za miastem, i rodzi się żal ich spóźniony. (...) Najpierw dwanaście wysokich cyprysów, z których ma każdy trzydzieści gałęzi. W roku jest nowych dwanaście miesięcy, a każdy jak młody król, na nowym tronie. I każdy po trzydziestu dniach przemija, bo taka jest kolej czasu. A teraz dwa konie, o których rzekłeś, które jaśnieją jak Azargoszasp, jeden z nich biały jest, a drugi czarny, jeden za drugim gna nieustannie. To noc i dzień, które mijają, doliczając obroty nieba. Po trzecie, pytałeś mnie o tych rycerzy, co przejeżdżają przed obliczem króla, i jednego spośród nich brakuje, a jeśli przeliczysz, jest wszystkich trzydziestu. Mówiłeś po prostu o przemianach księżyca, który zawsze na jedną noc znika. A teraz dopytajmy tych słów o cyprysach, na których gnieździ się ptak. Od znaku Barana po znak Wagi świat ukrywa przed nami swe mroki, a kiedy wraca z kolei do Ryb, pełen ciemności się staje i czerni. Te dwa cyprysy to dwa krańce nieba, w połowie bujne, w połowie zmarniałe. A ptak, co na nich się gnieździ – to słońce: światu przynosi i strach, i nadzieję. Mówiłeś o mieście w tych górach wysokich – to życie wieczne i miejsce pobytu. A te zarośla to pobyt doczesny, pełen tyleż rozkoszy i skarbów, co cierpień. On ci wylicza każde twoje tchnienie, on cię wynosi i on chwyta w sidła. Nagle się zrywa wiatr, trzęsie się ziemia, ze świata wznosi się krzyk i wołanie i każdy w tych krzakach zostawia swe trudy, i musi wracać do miasta. Kto inny karmi się naszym dorobkiem, ale i on stąd odejdzie niebawem. Tak od początku było i tak będzie, nie postarzejają się nigdy te słowa. Jeśli weźmiemy z sobą dobre imię w drogę, na tamtym

gdyż stoją one w jawnej sprzeczności z oficjalnym nauczaniem zaratusztriańskim. Uznanie fatum za fenomen posiadający realny wpływ na życie jednostki z jednej strony pozbawia Ormazda siły sprawczej, a z drugiej – zaprzecza tezie o wolnej woli człowieka⁵⁷⁴. Słowa Zāla stoją także w sprzeczności ze słowami Jōszt-ī Fr(i)jāna, który podkreśla, że jednostka sama kieruje swoim życiem doczesnym, co też przekłada się na jej życie wieczne.

VIII. Zagadka ósma.

VIII.1. Treść: „Co to za człowiek, który umarł, gdy ukazał mu się demon śmierci – Astwihad, a który chciałby znów powrócić do świata żywych? Czy ponowne spotkanie z demonem będzie dla niego łatwiejsze?”⁵⁷⁵.

VIII.1.1. Pytanie: możliwość powrotu do życia po śmierci.

VIII.1.2. Rozwiązanie: trzy typy ludzi chcą powrócić do życia.

VIII.2. Elementarne jednostki semantyczne.

VIII.2.1. Pytanie: 1^o *murdan* ‘umierać’; 2^o *zīndag* ‘życie’.

VIII.2.1.1. Czasownik *murdan* ‘umierać’ dotyczy określonego zjawiska biologicznego polegającego na zatrzymaniu funkcji życiowych (*mors*)⁵⁷⁶. Umieranie stanowi ostatni punkt w ziemskim cyklu życia, któ-

świecie zyskamy nagrodę. A jeśli folgujemy swoim żądom i uchylamy się od powinności, wyjdzie to na jaw wtedy, gdy pomrzemy; choćbyśmy mieli pałace pod niebo, udziałem naszym będzie tylko całun; kiedy krew nas i ziemia okryją, groza nam jeno zostanie i strach. Pytałeś o łąkę, o człowieka z sierpem, strasznego dla bujnych traw i dla uwiedłych, co ścina świeże i suche jednak, gdy błagasz o litość, nie słyszy twych słów. Kosiarzem czas jest, my zaś jak zioła: jemu za jedno, czy dziadek czy wnuk. Nie patrzy na starych, nie patrzy na młodych, łowi zdobycz, jaka się nawinie. Już tak ułożone są rzeczy na świecie, że każdy dla śmierci się rodzi. Przez jedne drzwi wchodzi, przez drugie wychodzi, a czas mu wylicza oddechy” [Dulęba 2004: 152–5]. Zdaniem Krasnowolskiej [2004: xlix] przedstawione tu zagadki należą do repertuaru myśli zurwanistycznej. Dla Rakowieckiej-Asgari [2011: 63] są to zagadki kalendarzowe.

574 Zaehner [1961: 242].

575 MJF 1:41.

576 Z *Wizīdagīhā-ī Zādspramu* dowiadujemy się, że śmierć następuje wraz z wygaśnięciem życiodajnego żaru. Ten zaś wygasa, ponieważ zaczyna brakować mu paliwa pochodzącego z procesów trawiennych zachodzących w żołądku. Sam proces znajduje odzwierciedlenie w postaci świętego ognia, który niepodtrzymywany słabnie, aż zupełnie gaśnie, pozostawiając wewnątrz świątyni zimne

re rozpoczyna się w chwili narodzin. Jak podkreśla Nowicka, śmierć nie oznacza definitywnego zerwania związków człowieka ze światem żywych, ponieważ uczestniczy on w nim nadal jako zmarły, tj. na nowych zasadach⁵⁷⁷, które zostają wypracowane w ramach obrzędowości pogrzebowej i okresu żałoby⁵⁷⁸. W tradycji irańsko-zaratusztriańskiej czasowy powrót zmarłego do świata żywych jest związany ze świętem Frawardīgān (aw. *Hamaspātmaēdaja*)⁵⁷⁹, a także corocznymi wspominkami w rocznicę śmierci.

VIII.2.1.2. Rzeczownik *zīndag* 'życie' w zwrocie *ōj zīndag szawēd* '(by) powrócić do życia'⁵⁸⁰ sugerowałby zjawisko transmigracji duszy – pytanie brzmi, czy dusza miałaby odradzić się w swoim oryginalnym ciełe (zmarłychwstanie⁵⁸¹) czy może w jakimś innym (reinkarnacja⁵⁸²). Zaratusztrianizm odrzuca jednak transmigrację, skoro Ormazd, wykrawając z czasu nieograniczonego ograniczony początkiem i końcem okres dwunastu tysięcy lat, w którym rozgrywa się (mikro/makro)kosmiczny dramat, zastąpił cykliczność linearnością: *mēnōg* → *gētīg* → *gumēzisz* → *wizārisz*⁵⁸³. Co prawda cykliczność jest obecna w przyrodzie jako sekwencja dni i nocy czy pór roku, nie znajduje jednak przełożenia na wędrówkę duszy przez kolejne wcielenia. Na gruncie irańsko-zaratusztriańskim metempsychoza rozwijała się pod wpływem buddyjskim i/lub nowopitagorejskim w naukach proroka Māniego (III w.)⁵⁸⁴.

i mroczne. Żywy żar, który do tej pory rozpalał od środka ciało człowieka, gaśnie stopniowo, czego śladem jest niknący blask oczu, aż pozostawia zimne i puste ciało [WZ 29:4, 6].

577 Nowicka [2012: 307–8].

578 di Nola [2006].

579 Zob. rozdział № XVIII.4.2.3.1.

580 *MJF* 1:41.

581 Por. Poniatowski [1969: 473–4].

582 Por. Poniatowski [1969: 371].

583 Zob. rozdziały №: I.4.5.; I.4.6.5.

584 Dhalla [1985: 507–8]; Vaziri [2012: 32nn]; Widengren [1965b: 65]. W *Jaszcze* [14:2–27] mowa o Waratragnie i jego dziesięciu wcieleniach: 1^o wietrze; 2^o byku; 3^o koniu; 4^o wielbłądzie; 5^o dziku; 6^o piętnastoletnim młodzieńcu; 7^o kruku; 8^o baranie; 9^o jeleniu; oraz 10^o dorosłym mężczyźnie. Przywodzą one na myśl znane z tradycji indyjskiej awatary np. Wisznu, którzy przybiera postać: 1^o ryby; 2^o żółwia; 3^o dzika; 4^o człowieka-lwa; 5^o karła; 6^o Paraśurāmy; 7^o Rāmy; 8^o Kriszny; 9^o Buddy; oraz 10^o Kalkiji [por. Lochtefeld 2002: II 72–3].

VIII.2.2. Rozwiązanie: dłuższa wypowiedź.

VIII.3. Typologia: *unreal riddle*.

VIII.4. *Clue* zagadki jest postać demona Astwihāda oraz postawa określonych grup społecznych.

VIII.4.1. Demon Astwihād (aw. Astōwīdhōtaw) towarzyszy duszy przez całe życie aż do czwartego dnia po śmierci, gdy rozpoczyna ona wędrówkę w stronę Mostu Czinwad⁵⁸⁵. Ponieważ zarzuca duszy pętlę na szyję, by razem z *jazdem* Wāju przeciagnąć ją na drugą stronę życia, z czasem zaczęto łączyć ściślej obie postaci⁵⁸⁶. Astwihād, złapawszy duszę, nie wypuszcza jej już z rąk, co przekłada się na metaforyczne stwierdzenie, że nikt nie może wywinąć się śmierci⁵⁸⁷ – podobnie jak nikt nie może zamaskować upływu lat⁵⁸⁸. Rola Astwihāda nie ogranicza się jednak tylko do łapania, gdyż razem z demonem Akōmanem (aw. Akam Manō)⁵⁸⁹ i Chēszmem (także: Ēszm; aw. Aēszama, Aēszma)⁵⁹⁰ rusza na rozkaz Arymana w stronę doskonałej kreacji Ormazda, by zgłodzić samego Gajōmarda⁵⁹¹.

VIII.4.2. Zmarłych, którzy chcieliby powrócić do życia, podzielono na trzy grupy.

585 *Wd* 5:8–9. *MCh* 2:115. Zob. rozdziały №: II.4.1.; IV.4.1.

586 *Wd* 5:8–9. *A* 57–73. *ZĀ* 27:43. Astwihād zarzuca duszy pętlę jeszcze w łonie matki, do którego, jak wierzyli zaratusztrianie, płód trafia wraz z nasieniem ojca [*CAP* 31]. Wiązanie to nie tylko domena Astwihāda, ale i innych irańskich bohaterów, np. Ferejduna, który przykuwa do góry Demawand Zahāka [por. Eliade 2009b: 144–6]. Zob. też Kanga [1987].

587 *A* 70–3. W *Qābus-nāme* czytamy: „Chociaż jesteś młody, nie zapominaj o Bogu Wszechmogącym i nie czuj się zbawiony od śmierci, bo śmierć nie dotyka tylko starych czy tylko młodych, jak mówi mistrz Hakim Asadżadi: Śmierć i ze starością i z młodością, stary umarł a młody żył, i wiedz, że każdy, kto się rodzi, umiera, jak słyszałem” [*Qn* 232–9]. W *Adžāheb-nāme* czytamy: „Wiedz, że śmierć to bramy życia wiecznego i każde zwierzę zmuszone jest przez nie przejść. Żadni uczeni i władcy nie potrafili jej przeciwdziałać i choć poznali wszystkie nauki, byli bezsilni w tej kwestii i nie wiedzą, jak zapobiec zanikowi sił powodowanego przez śmierć” [Hamadāni 1375: 149].

588 Zob. rozdział № VII.

589 Zob. Duchesne-Guillemin [1984b].

590 Zob. Asmussen [1983].

591 *Bd* 3:21. *DD* 37:44. *ZĀ* 4:10–28. Zob. rozdziały №: H.3.; I.4.5.1.

VIII.4.2.1. Pierwsza grupa obejmuje tych, którzy nie modlili się i nie pili *parāhōmu*. Jōszt-ī Fr(i)jān używa tu wyrażen: 1^o *jaszt nē-kard ēstēd* ‘nie modlił się’⁵⁹²; oraz 2^o *parāhōm nē-chward ēstēd* ‘nie pił świętego trunku’⁵⁹³, będące zaprzeczeniami zwyczajów dziewięciuset magów wspomnianych w pierwszej zagadce, którzy *kē-szān and jaziszn-ī jazdān kard ēstād kū-szān and chwardan-ī parāhōm-rāj hamāg tan zard būd ēstād* ‘odprawiali tak wiele obrzędów i pili tak dużo świętego trunku, aż ich ciała przybrały żółtą barwę’⁵⁹⁴. Czy nie prościej byłoby nazwać tę grupę po prostu grzesznikami? Niekoniecznie, ponieważ jak zauważa Weinreich, mowa tu o osobach, które nie przystąpiły do ceremonii *sadrepuszi/sadrapuszun/nawdžote* i nie zostały członkami gminy zaratusztriańskiej⁵⁹⁵. Co więcej, jeszcze nie tak dawno kilka *parāhōmu* kropel wlewano do gardła noworodkom⁵⁹⁶.

VIII.4.2.2. Druga grupa obejmuje tych, którzy nie zawarli związku małżeńskiego. Jōszt-ī Fr(i)jān używa tu wyrażenia *u-sz zan nē-kard ēstēd* ‘nie ożenił się’⁵⁹⁷, nawiązując do słów samego Ormazda, który kilkakrotnie mówi o uświęconym charakterze rodziny⁵⁹⁸. W *Widēwdādzie* czytamy, że tylko ten, kto założy rodzinę, ciężko pracuje i żywi się we właściwy sposób (unika poszczenia(?))⁵⁹⁹, będzie mógł znieść towarzystwo Astwi-hāda przez pierwsze dni po śmierci⁶⁰⁰. Założenie rodziny postrzegano zatem tak jak m.in. w chrześcijaństwie, tj. jako obowiązek (świeckich) człon-

592 *MJF* 1:44.

593 *MJF* 1:44.

594 *MJF* 1:12.

595 Weinreich [1992: 60].

596 Modi [1922: 7]. Napój *parāhōm* (aw. *parahaōma*) przygotowywano z wody, rośliny *hōm* (aw. *haōma*), gałązek granatu i mleka. *Hōm* to roślina, której sok miał zapewniać ludziom szczęście i radość, wzmacniać siły i wywoływać ekscytację. Zdaniem Eliadego [1988: 221] kapłan spożywający w czasie obrzędu religijnego sok tej rośliny, zbliżał się do Ormazda. Nie należy jednak mylić *hōmu* z pojawiającym się w literaturze średnioperskiej napojem *mēj ud mang* (wino wymieszane z narkotykiem), który pozwalał pijącemu odbywać pozaziemskie podróże [por. Windfuhr 1985]. Zob. też: Stophlet Flattery, Schwartz [1989].

597 *MJF* 1:45.

598 *Wd* 4:47.

599 Zob. rozdział № V.4.1.

600 *Wd* 4:47–9.

ków wspólnoty religijnej⁶⁰¹. Możliwe, że odrzucenie starokawalerstwa (i zapewne staropanieństwa) stanowi także odpowiedź na propagowane w czasach sasanidzkich wśród irańskich chrześcijan czy manichejczyków cnoty życia zakonnego, przede wszystkim ascezy i celibatu⁶⁰².

VIII.4.2.3. Trzecia grupa obejmuje tych, którzy nie odprawiali poświęconej *jazdowi* Srōszowi ceremonii *stūm* i nie wspomagali potrzebujących. Jōszt-ī Fr(i)jān używa tu sformułowań: 1^o *zīndag ruwān nē-jaszt ēstēd* 'nie odprawiał obrzędu *zīndag-ruwān*'⁶⁰³; 2^o *jaziszn-ī jazdān nē-kard ēstēd* 'nie modlił się'⁶⁰⁴; 3^o *ahlawdād nē-dād ēstēd* 'nie dawał jałmużny'⁶⁰⁵; oraz 4^o *u-sz ahlawdād ō wēh mardōm u-sz guft kū dahēm ud nē-dād ēstēd* 'nie dawał jałmużny, choć mówił, że da'⁶⁰⁶.

VIII.4.2.3.1. Obrzęd *zīndag-ruwān* stanowi wariant ceremonii *stūm* (aw. *staoma*), w czasie której wierni modlą się o (s)pokój dla śmiertelnej i nie-

601 Modi [1922: 14nn]; KKK [2002: 372nn]. Herodot pisze: „Zaraz po dzielności w boju to uznaje się za dowód tężyzny, jeżeli ktoś wykaże się wielką liczbą dzieci; temu, co wykaże ich najwięcej, posyła król corocznie podarunki. Siłą bowiem według nich jest mnóstwo” [Dz 1:136].

602 Dhalla [1938: 328, 341, 344]. W *Biblii* czytamy: „Pozwól mi uczynić tylko jedno: puść mnie na dwa miesiące, a ja udam się na góry z towarzyszami moimi, aby opłakać moje dziewictwo” [Sdz 11:37]. „Uczyniła również obietnicę, mówiąc: «Panie Zastępów! Jeżeli łaskawie wejrzysz na poniżenie służebnicy twojej i wspomnisz na mnie, i nie zapomnisz służebnicy twojej, i dasz mi potomka płci męskiej, wtedy oddam go Panu po wszystkie dni jego życia, a brzytwą nie dotknie jego głowy»” [1 Sm 1:11]. „Koroną starców – synowie synów, a chlubą synów – ojcowie” [Prz 17:6]. W *Golestānie* czytamy: „Człowiek uczony i bogaty miał jedną dziewczkę barzo szpetną i mierzną, że dla tej szpetności, choć miała wielkie wiano, nikt jęj pojąć nie chciał. (...) Ociec nieborak, chcąc mieć wnuczęta, dał ją jednemu ubogiemu ślepemu, i ubogacił go. Rychło potem z góry Serdisz, barzo uczony i doświadczony lekarz, przyjechał; ten ludziom w onęj krainie wzrok naprawiał. Rzeczono też ojcu onęj to panny: «Czemu zięciowi swemu oczu leczyć nie każesz?». Odpowiedział: «Boję się, aby przejrzawszy, dziewczki mojej nie porzucił, gdyż szpetnej żony mężowi lepiej być ślepym» (...)” [Otwi-nowski 1879: 12–3]. W *Qābus-nāme* czytamy: „Choć wiele jest miłych rzeczy, nie rezygnuj z posiadania żony i potomstwa, lecz twoim zadaniem jest znaleźć pracowitą żonę i mieć posłuszne potomstwo” [Qn 144].

603 MJF 1:46.

604 MJF 1:46.

605 MJF 1:46.

606 MJF 1:46.

śmiertelnej duszy⁶⁰⁷. Ceremonię tę odprawia się zarówno w intencji zmarłego (śrp. *anoszag-ruwān*), jak i żyjącego (śrp. *zīndag-ruwān*) i postrzega jako jeden z obowiązków religijnych każdego zaratusztrianina⁶⁰⁸. W przypadku ceremonii *anoszag-ruwān* chodzi o zapewnienie duszy zmarłego właściwego wsparcia przez pierwsze trzy dni po śmierci, a w przypadku *zīndag-ruwān* o przygotowanie duszy żyjącego właściwego przyjęcia w zaświatach w sytuacji, gdy istnieje niebezpieczeństwo, że zgon może nastąpić niespodziewanie, w miejscu uniemożliwiającym przeprowadzenie odpowiednich rytuałów pogrzebowych⁶⁰⁹. Ceremonia *zīndag-ruwān* stanowi substytut rytuałów wspominkowym po zmarłych *par excellence*⁶¹⁰, dlatego odprawia się ją m.in. w święto Frawardīgān poświęcone *frawahrom*, gdy, jak się wierzy, powracają one na chwilę między żywych⁶¹¹.

VIII.4.2.3.2. Integralnym elementem obu obrzędów pozostaje zwyczaj zapewniania biednym i potrzebującym wsparcia finansowego i/lub materialnego (śrp. *ahlawdād*). Gdy Jōszt-ī Fr(i)jān wymienia tych, którzy nie wywiązują się ze swoich powinności względem wspólnoty, odwołuje się do pojawiającej się w *Ardā Wirāz-nāmagu* wizji *dēn* grzesznika, która wypomina mu, że nie pomagał potrzebującym⁶¹². Nawiązuje także do obrazu dusz cierpiących w piekle za to, że nie potrafiły dzielić się z innymi

607 Modi [1922: 417–8]. Zob. też: Boyce [2000]; Kotwał, Choksy [2013]. Zob. rozdział № VII.4.3.1.

608 DD 81:1–19. SD 58:1–12.

609 Kotwał, Choksy [2013]. Opis takiego obrzędu odnajdujemy w *Ardā Wirāz-nāmagu*, gdy Wirāz, nim wyruszy w podróż w zaświaty, musi się do niej przygotować: „W świątyni wyznaczyli mu na spoczynek miejsce, które znajdowało się trzydzieści kroków od tego, co dobre, czyli świętego ognia. Wirāz obmył całe ciało, przywdział nowe szaty i spryskał się wonnościami. Następnie rozłoży świeżą pościel na nowym pościu i zajął na nim miejsce. Celebrował święty chlebek *drōn*, obmówił modlitwę za zmarłych i posilił się” [AWn 2:11–4]. To, że jego łóżko znajduje się w pewnej odległości od ognia, jak również to, że przez cały czas, gdy pozostaje w transie, modlą się przy nim kapłani oraz jego siedem siostr-żon, sugeruje, że uważano go za zmarłego [por. Haug, West 1872: lix], tak jak za zmarłych uznaje się szamanów w czasie transu [por. Eliade 2011: 51nn; Price 2007: 202–3; Szyjewski 2005: 16nn]. Zob. też: Yatsenko [2017].

610 Modi [1995: 417–9].

611 Kotwał, Choksy [2013].

612 AWn 17:19.

swoim bogactwem⁶¹³. Qejbi zwraca uwagę, że śrp. *ahlawdād* może oznaczać również strój, który szyje się w imieniu zmarłego i ofiarowuje kapłanom⁶¹⁴. Przekazanie go duchownemu postrzega się za równoznaczne z ofiarowaniem go samej duszy⁶¹⁵, dlatego niedopełnienie tego obowiązku powoduje, że pozostaje ona naga w zaświatach⁶¹⁶.

VIII.4.3. Badacze proponują dwie różne interpretacje ósmej zagadki: 1^o jako wyobrażenia niekanoniczne; lub 2^o jako metaforyczność Astwihāda.

VIII.4.3.1. Weinreich, Cantera i Andrés Toledo uważają, że zagadka ósma nie nawiązuje do żadnych zaratusztriańskich wyobrażeń eschatologicznych. Chodzi w niej o (egoistyczną(?)) chęć poprawienia przez duszę własnej pozycji w raju za sprawą powtórnych narodzin i zmiany ziemskiego postępowania⁶¹⁷. Badacze nie biorą jednak pod uwagę tego fragmentu *Zand-Ākāsīhu*, gdzie mowa o duszy, która liczy przez pierwsze kilka dni na ewentualny powrót do świata żywych⁶¹⁸. Tekst nie rozwija niestety tego zagadnienia, więc nie sposób stwierdzić, czy jest to ślad jakiejś niekanoniczej idei⁶¹⁹. Możliwe, że mowa tu nie o duszach zbawionych, a o duszach potępionych, pilnowanych przez demona Wizaresha (aw. Wizaresha), który siedzi przy wrotach piekieł, gotowy zaciągnąć tam każdego grzesznika⁶²⁰. Jeśli tak, chodziłoby nie o polepszenie własnej sytuacji w raju, a o uniknięcie kary w piekle. Taką interpretację podsuwa jedna z odpowiedzi Zāla, który wyjaśnia, że choć niemożliwa jest zmiana własnego postępowania po śmierci, to niewielu troszczy się o sprawy wieczne już za życia⁶²¹.

613 *AWn* 89:1–11.

614 Qejbi [1367: 18–9].

615 *SD* 87:3–8.

616 *ZĀ* 34:26. Zob. też: Grenet [2009].

617 Cantera, Andrés Toledo [2006: 89, przypis № 90]; Weinreich [1992: 60–1]. Zob. rozdział № I.4.1.

618 Bailey [1943: 112].

619 *ZĀ* 30:7.

620 *Bd* 28:18. *MCh* 2:162. *Wd* 19:29.

621 Zāl tłumaczy: „Jeśli weźmiemy z sobą dobre imię w drogę, na tamtym świecie zyskamy nagrodę. A jeśli folgujemy swoim żądom i uchylamy się od powinności, wyjdzie to na jaw wtedy, gdy pomrzemy; choćbyśmy mieli pałace pod niebo, udziałem naszym będzie tylko całun; kiedy krew nas i ziemia okryją, groza nam jeno zostanie i strach” [Dulęba 2004: 155].

VIII.4.3.2. Dża'fari odwołuje się do innego wyobrażenia⁶²². Otóż, gdy Astwihād kładzie na kimś rękę, sprowadza na niego sen. Gdy rzuca cień, wywołuje gorączkę. Gdy zaś spojrzy prosto w oczy, odbiera życie⁶²³. W tej interpretacji sen i gorączka stają się metaforami śmierci, a śmierć alegorią snu. To, że wzrok Astwihāda zabija, stanowi odwrotność wzroku psa, który jest zdolny do odganiań demona Nāsu. Z kolei jego cień to odwrotność cienia rzucanego przez ptaki zamieszkujące wieże milczenia⁶²⁴.

IX. Zagadka dziewiąta.

IX.1. Treść: „Jak długo trwa ciąża u słonicy, wielbłądzicy, oślicy, krowy, owcy, kobiety, suki, maciory i u kotki?”⁶²⁵.

IX.1.1. Pytanie: długość ciąży u różnych zwierząt oraz u kobiety.

IX.1.2. Rozwiązanie: słonica – trzy lata. Klacz, wielbłądzica i oślica – dwanaście miesięcy. Krowa i kobieta – dziewięć. Owca – pięć. Suka i maciora – cztery miesiące. Kotka – czterdzieści dni.

IX.2. Elementarne jednostki semantyczne.

IX.2.1. Pytanie: *zādan* 'rodzić'.

IX.2.2. Rozwiązanie: dane liczbowe. Nie wszystkie wymienione w zagadce dziewiątej zwierzęta należą do kategorii *gōspanā*⁶²⁶. Status słoni⁶²⁷ czy kotów⁶²⁸ był niejednoznaczny.

IX.3. Typologia: *unreal riddle*.

IX.4. Jōszt-ī Fr(i)jān, udzielając odpowiedzi, nawiązuje do fragmentu *Zand-Ākāsihu* omawiającego naturę zwierząt i ludzi. Czytamy w nim, że

622 Dża'fari [1365: 48]. Zob. też: Boyce [1975a: 87]; Dhalla [1985: 271nn].

623 *Bd* 28:35. *ZĀ* 27:43.

624 Zob. rozdziały №: II.4.1.; III.4.1.

625 *MJF* 1:49.

626 Zob. rozdziały №: II.–IV.2.3.

627 Tafazzoli [1975].

628 Boyce [1975a: 91]. Możliwe, że kot, który w tradycji zaratusztriańskiej był zwierzęciem obłożonym tabu, pojawia się w *MJF* za sprawą jego późnej redakcji, kiedy to na skutek islamizacji Iranu zmieniały się stosunki społeczno-kulturowe. Doszło wówczas do reinterpretacji symboliki dwóch zwierząt – psa i kota. Pies szczególnie szanowany przez zaratusztrian uchodzi pośród muzułmanów za nieczystego (nwp. *naḏḏes*). Szanują oni za to koty, powołując się na Muhammada i jego miłość do tych zwierząt [por. Stall 2007: 40]. Zob. też: Hamadāni [1375: 270–2]; Omidšalar [1990].

ciąża u wielbłądzicy trwa dwanaście miesięcy. U klaczy, krowy i kobiety – dziesięć. U małych zwierząt i psa – pięć. U lisicy i lochy – trzy. U łasicy – dwa. U myszy – jeden⁶²⁹. Wbrew pozorom, tematyka poruszona w zagadce dziewiątej to nie tylko wiedza *stricte* encyklopedyczna, lecz także element szerszej edukacji religijnej. Zagadnienia związane z prokreacją były szeroko dyskutowane przez Irańczyków, którzy uważali m.in., że nasienie kobiety, które znajduje się w jej boku, jest zimne i wilgotne, a mężczyzny, które znajduje się w mózgu, ciepłe i suche. Połączone w łonie matki tworzą embrión opisywany jako ciepły i wilgotny, tj. ahuryczny⁶³⁰; nawiązaniem do tego jest wzmianka w *Wizīdagihā-i Zādspramie*, że życie to połączenie światła i ciepła, dlatego jest tej samej natury co ogień⁶³¹.

Tabela № 19

	Ciepłe	Zimne
Wilgotne	człowiek	—
Suche	—	demony

Kategoryzacja ‘ciepłe *vs.* zimne’ i ‘wilgotne *vs.* suche’ nawiązuje do Hippokratesowej teorii humorów; do tego zagadnienia powrócimy, omawiając zagadki dwudziestą trzecią i dwudziestą czwartą⁶³². Kluczem do zrozumienia zagadki dziewiątej są dwie kwestie: 1^o narodziny/poród; oraz 2^o przepisy normujące obowiązki wiernych względem brzemennych zwierząt oraz kobiet w ciąży i porożu.

IX.4.1. Acht porusza zagadnienie stojące w opozycji do dwóch wcześniejszych zagadek dotyczących odpowiednio starości oraz śmierci, ponieważ dotyczy przytoczonego wyżej ziemskiego cyklu życia, który rozpoczyna się w chwili narodzin, obejmuje młodość, dojrzałość oraz starość i kończy się wraz ze śmiercią⁶³³.

629 ZĀ 15:12.

630 ZĀ 15:1–16.

631 WZ 30:23.

632 Zob. rozdziały №: V.4.4.; XXIII.–XXIV.4.1.; XXIII.–XXIV.4.2.

633 Nowicka [2012: 304–8]. Zob. rozdziały №: VII.4.; VIII.4.

IX.4.2. Przepisy normujące obowiązki wiernych względem brzemien-nych zwierząt, a także kobiet w ciąży i połogu odnajdujemy m.in. w *Widē-wdādzie*. Wyraźnie wynika z nich, że każdej ciężarnej należy się wsparcie ze strony męża i rodziny. W przypadku, gdy z jakichś powodów nie mogą/ nie potrafią oni sprostać temu obowiązkowi, stosowną opiekę powinna roztoczyć cała wspólnota⁶³⁴. Przepis ten dotyczy również zwierząt, które zasługują na szczególną troskę ze strony swoich właścicieli, a wyrządza- nie jakiegokolwiek krzywdy ciężarnym uchodzi na grzech ciężki⁶³⁵.

IX.4.3. Wartości liczbowe podawane przez Jōsht-ī Fr(i)jāna różnią się częściowo od realnych, ponieważ ciąża słońicy trwa dwadzieścia dwa miesiące, owcy – pięć, lochy – cztery, a kotki i suki – dwa⁶³⁶.

Tabela № 20

	Zwierzę	<i>MJF</i>	<i>Zand-Ākāsih</i>	Biologia
1 ^o	klacz	12	10	11
2 ^o	kobieta	9	10	9
3 ^o	kotka	1 ¹ / ₂	—	2

⁶³⁴ *Wd* 15:15–9.

⁶³⁵ *Wd* 15:5, 19, 21. Może w grę wchodzi także ludowe wierzenia dotyczące ciąży, porodu i połogu, gdy kobieta powinna być objęta szczególną opieką, ponieważ zagraża jej żeński demon Āl (różne regionalne imiona) wywołujący m.in. zakłócenia w przebiegu ciąży (choroby), niszczenie płodu (poronienie) czy kradnący płuca, serce lub wątrobę tak dziecka, jak i matki w połogu (śmierć) [por. Arakelova 2003]; analogiczna postać pojawia się w folklorze słowiańskim m.in. jako macedońska Bapke [por. Kowalik 2004: 205]. W pamińskiej opowieści *O człowieku imieniem Gulszcha i o Almasti* czytamy, że demonica Almasti wyrwała nowo narodzonemu dziecku oraz jego matce serce i wątrobę. Gdy zobaczył to powracający z daleka mąż, zaciągnął ją do domu, by tam rozszarpały ją psy. Almasti ubłagała go, by darował jej życie, obiecując, że nie wyciągnie już nigdy więcej ręki po jego potomstwo do siedemdziesiątego pokolenia. Wystarczy, że odpowiednio oznaczą domy: „Od tamtego czasu, w domach, w których kobieta ma rodzić, nasi ludzie przybijają na progu gwóźdź od podkowy, a na dachu kładą rokitnikowy wieniec” [Bielkiewicz, Błajet 2015: 100]. Zob. też: Sniesarjew, Basilow [1976: 29nn].

⁶³⁶ Brtek *et al.* [1986: 326–9].

4 ^o	krowa	9	10	9
5 ^o	maciora	4	3	4
6 ^o	oślica	12	—	12
7 ^o	owca	5	—	5
8 ^o	słonica	36	—	22
9 ^o	suka	4	5	2
10 ^o	wielbłądzica	12	12	13

X. Zagadka dziesiąta.

X.1. Treść: „Który człowiek żyje w radości i spokoju?”⁶³⁷.

X.1.1. Pytanie: spokojnie i radosne życie.

X.1.2. Rozwiązanie: spokojnie i radośnie żyje ten, kto nie obawia się o to, co ma, i cieszy się tym, co posiada.

X.2. Elementarne jednostki semantyczne.

X.2.1. Pytanie: 1^o *āsān* ‘łatwy, przyjemny, spokojny’ w *comparativum*; 2^o *rāmiszn* ‘przyjemność, spokój’ jako przymiotnik w *comparativum*; 3^o *zīwēd* ‘żyje’ – 3 SG PS czasownika *zī(wi)stan* ‘żyć’.

X.2.2. Rozwiązanie: 1^o *abē-bīm* ‘spokojny, opanowany, pozbawiony obawy’ w *comparativum*; 2^o *hunsand-chīr* ‘zadowolony z tego, co ma’ w *comparativum*, gdzie: *hunsand* ‘szczęśliwy’, *chīr* ‘rzecz, przedmiot’.

X.3. Typologia: *unreal riddle*. Czy zagadka dziesiąta stanowi zagadkę *per se*, czy jest też może prośbą o opinię? Acht nie umieszcza w treści zagadki żadnej wskazówki, która, raz wychwycona, doprowadziła by Jōsht-ī Fr(i)jāna do rozwiązania. O ile w zagadce piątej Acht zmusza Jōsht-ī Fr(i)jāna do wyboru między dwoma przedmiotami, tak w zagadce dziesiątej nie ma mowy o wyborze między X a Y⁶³⁸.

X.4. Odszyfrowanie pytania i (re)konceptualizacja rozwiązania wymagają analizy wieloznaczności przymiotnika *abē-bīm* oraz ustalenia jego korelacji składniowych z zestawieniem *hunsand-chīrtar*. Przymiotnik *abē-*

⁶³⁷ MJF 1:52.

⁶³⁸ Zob. rozdział № V.

-*bīm* dotyczy bądź to spokoju, który winien towarzyszyć człowiekowi jeszcze za życia, bądź też odwagi, która pozwala duszy stawiać czoła demonowi Astwihādowi w zaświatach.

X.4.1. Motyw doczesnego spokoju przywołuje od razu postać *han-gad-ī tuwānīg* '(wielkiego) bogacza; osoby majątnej' z rozwiązania zagadki szóstej, ale przewija się on dość często w innych tekstach średnioperskich⁶³⁹. I tak, z *Szājestu nē-szājestu* dowiadujemy się, że nie należy się w życiu niepotrzebnie czy nadmiernie martwić⁶⁴⁰. Z *Mēnōg-ī chradu*, że strach jest gorszy niż śmierć, ponieważ tylko spokój może uczynić życie przyjemnym⁶⁴¹. Z *Dēnkardu* zaś, że każdy powinien żyć nadzieją na niebo, a nie strachem przed piekłem⁶⁴².

X.4.2. Spokój potrzebny człowiekowi w chwili spotkania z demonem Astwihādem pojawia się w jednym z hymnów wchodzących w skład manichejskiego cyklu pieśni *Huwwīdagmān* skomponowanego przez Māra Ammō (III w.), w którym dusza zmarłego mówi m.in. o strachu przed wiecznym potępieniem w piekle⁶⁴³.

X.4.3. Weinreich rozbija zestawienie *hunsand-chīr*, umieszczając między oboma członami spójnik *ud* 'i' w (). Sugeruje obecność dwóch różnych grup ludzi: 1^o tych, którzy są szczęśliwi; oraz 2^o tych, którzy coś posiadają. Mimo to, tłumaczy *hunsand (ud) chīr*, analogicznie jak Dža'fari jako 'zadowolony stanem posiadania'⁶⁴⁴. Cantera i Andrés Toledo proponują nieco inne rozwiązanie *mardōm ān pad rāmiszntar ud asāntar zīwēd ī abē-bīmtar ud hunsandtar ud chīrtar* jako 'ci żyją (naj)przyjemniej i (naj)spokojniej, którzy się (naj)mniej boją i są (naj)bardziej zadowoleni i (naj)bardziej majątni'⁶⁴⁵. Podobnie rozumie to zdanie Qejbi, który uzupełnia *chīrtar* o przymiotnik *purr* 'pełny, wypełniony' na wzór *purr-chwarrah*

639 Zob. rozdziały №: VI.2.2.; VI.4.2.

640 *SnS* 20:12–3.

641 *MCh* 19:1–6.

642 *Dk* III 83.

643 Czytamy w nim: „(...) / Któż zabierze mnie z dala od nich, bym / Nie została do nich zepchnięta(?) i, bym / Nie spadła, nie zleciała tam w dół, / W jakiegokolwiek gorzkie piekło? (...)” [MacKenzie 1985: 425]. Zob. rozdziały №: VIII.4.1.; VIII.4.3.2.

644 Dža'fari [1365: 53]; Weinreich [1992: 61].

645 Cantera, Andrés Toledo [2006: 90].

‘pełen chwały’, budując neologizm *purr-chīrtar* ‘posiadający (naj)więcej dóbr’⁶⁴⁶. Ponieważ Jōszt-ī Fr(i)jān często posługuje się trójstopniową klasyfikacją, nic nie stoi na przeszkodzie, byśmy zastosowali ją i w tym przypadku.

Tabela № 21

	Grupa	Kategoria
1 ^o	pierwsza	<i>abē-bīmtar</i>
2 ^o	druga	<i>hunsandtar</i>
3 ^o	trzecia	<i>(purr-)chīrtar</i>

Z drugiej strony, zastosowanie spójnika łączącego *ud* ‘i’ sugeruje, że mowa tu o jednej kategorii. We wcześniejszych odpowiedziach Jōszt-ī Fr(i)jān, chcąc wyróżnić poszczególne grupy, stosował liczebniki porządkowe *dudīgar* ‘drugi’ i *sidīgar* ‘trzeci’.

X.4.4. Kwestia szczęścia pojawia się już w zagadce szóstej⁶⁴⁷ i powraca w dwudziestej ósmej⁶⁴⁸. Stanowi ono istotę zaratusztriańskich poglądów na tematy doczesne i wieczne – nie bez powodu Zaratusztra pyta Ormazda o dziesięć najszcześniejszych i dziesięć najnieszczęśliwszych miejsc na ziemi⁶⁴⁹. Szczęście łączy się nie tylko ze spokojem czy dobrym zdrowiem, lecz także z majątnością. Zaratusztrianizm zachęca przecież swoich wyznawców do pomnażania własnego dobytku, oczywiście z zachowaniem pełnej uczciwości, prawości czy solidarności społecznej. Potępia jednak nadmierne, próżne i bezcelowe gromadzenie przedmiotów, widząc w tym niepohamowanym apetycie na posiadanie więcej i więcej zgubną aktywność demona Āza (aw. Āzi) personifikującego chciwość i uchodzącego za największego wroga szczęścia⁶⁵⁰. Żądza sprowadza na człowieka wszelkie nieszczęście, czego najlepszym przykładem jest sam

646 Qejbi [1367: 4 (przekład), 6 (transkrypcja)].

647 Zob. rozdział № VI.

648 Zob. rozdział № XXVIII.

649 *MCh* 5:1–13; 6:1–13.

650 Asmussen [1987]; Dhalla [1963: 406, 445].

Aryman, który zapragnął idealnego świata Ormazda tylko dla siebie, dlatego zaatakował go i poniósł sromotną klęskę⁶⁵¹. Z literatury średnioperskiej dowiadujemy się, że nie można ufać komuś kierowanemu pazernością⁶⁵². I, co gorsza, nie można jej nigdy zaspokoić⁶⁵³. Relacje Wīrāza z jego wędrówki przez zaświaty są pełne historii ludzi, którymi kierowała zachłanność⁶⁵⁴. Wszystko dlatego, że, jak się powszechnie wierzy, Āz wnika w ciało człowieka już w dzieciństwie i ujawnia swą obecność w postaci głodu i pragnienia⁶⁵⁵.

651 ZĀ 4:1–28.

652 MCh 2:56–7.

653 ZBJ 4:62.

654 Wīrāz spotyka chciwców, liczykrupów i materialistów, którzy cierpią różne katusze: „Ujrzałem następnie duszę mężczyzny, której dawano do zjedzenia dwa garnce ziemi i popiołu. Zapytałem: «A to ciało, jaki grzech popełniło, że dusza cierpi taką karę?» Prawy Srōsz i *jazd* Ādur odpowiedzieli, że to jest dusza mężczyzny, który za życia oszukiwał na wadze. Mieszał wino z wodą, dosypywał popiołu do ziarna i sprzedawał je po zawyżonych cenach. W ten sposób okradał uczciwych ludzi i ich rabował” [AWn 27:1–3]. „Ujrzałem duszę mężczyzny, której całe ciało od stóp do głów tkwiło w narzędziach tortur. Tysiące dewów biło ją od góry, zadając jej niesamowity ból i cierpienie. Zapytałem: «Jakiż grzech popełniło z kolei to ciało, że jego dusza musi cierpieć takie kary?» Prawy Srōsz i *jazd* Ādur odpowiedzieli, że jest to dusza grzesznika, który dorobiwszy się za życia wielkiego majątku, nie wykorzystał go ani z pożytkiem dla siebie, ani dla innych. Nie dzielił się nim, lecz chował tylko dla siebie” [AWn 31:1–3]. „Ujrzałem dusze mężczyzny, która trzymała w dłoni ludzką czaszkę i wyjadała z niej mózg. Zapytałem: «A to ciało, czym ono zawiniło?» Odpowiedzieli mi prawy Srōsz i *jazd* Ādur, że jest to dusza grzesznika, który za życia zgromadził znaczne bogactwo. Zdobył je nieuczciwie, okradając prawych. Przyjaciół zaś wydawał wrogom. Dlatego w piekle musi być sam” [AWn 46:1–3]. „Ujrzałem duszę mężczyzny, która zabijała swoje dziecko i wyjadała mu mózg. Zapytałem: «A to ciało? Czym ono zawiniło, że musi teraz znosić taką karę?» Wyjaśnił mi Srōsz i *jazd* Ādur, że jest to dusza sędziego, który miał wydawać niesprawiedliwe wyroki. Tym, którzy tego potrzebowali, nie okazywał łaski, lecz wiedziony chciwością gniewnie na nich spoglądał i arogancko się do nich odnosił” [AWn 91:1–3].

655 Dk III 374. Tu należy szukać odpowiedzi na pytanie, dlaczego wraz ze zbliżającym się końcem świata ludzkość będzie stopniowo odchodziła od spożywania mięsa czy nabiału. Zob. rozdział № V.4.1.2.

Tabela № 22

Āz		
Ujawnia swą obecność jako	głód i pragnienie	chciwość i pazerność
Wywołuje	nieumiarkowanie w jedzeniu i piciu	nadmierne gromadzenie bogactw
	frustrację/żal/złość/rozczarowanie/niepokój/strach przed utratą czegoś	

X.4.5. Zdaniem Cantery i Andrésa Toledo zagadka dziesiąta nawiązuje do wspomnianego pytania o dziesięć najszczęśliwszych i dziesięć najniešťęśliwszych miejsc na ziemi, ale to nie do końca tłumaczy odpowiedź Jōšt-ī Fr(i)jāna⁶⁵⁶. Co więcej, Ormazd wskazuje na konkretne przedmioty (m.in.: *barsom*, drewno spalane na ołtarzu ognia, domostwo, bydło, itp.) i czynności (modlitwa), które zapewniają człowiekowi (s)pokój, ale nie mówi nic o strachu⁶⁵⁷. Stąd uważam, że Jōšt-ī Fr(i)jān nawiązuje przede wszystkim do tego, co możemy odnaleźć w *Mēnōg-ī chradie*, tj. do wspomnianego już stwierdzenia, że życie w strachu jest gorsze niż śmierć oraz że majątek zdobyty nieuczciwie nie daje szczęścia⁶⁵⁸.

XI. Zagadka jedenasta.

XI.1. Treść: „Co tu na ziemi jest podobne do Ormazda i jego Amahraspandów?”⁶⁵⁹.

XI.1.1. Pytanie: ziemskie odpowiedniki Ormazda i Amahraspandów.

XI.1.2. Rozwiązanie: gospodarz jako Ormazd, jego dom jako *garōd-mān*, giermkowie jako Amahraspandy, wartownicy jako Plejady, pozostali ludzie jako pomniejsze gwiazdy, ewentualnie stacje księżycowe.

XI.2. Elementarne jednostki semantyczne.

XI.2.1. Pytanie: 1^o *gētīg* ‘(tu:) ziemia’; 2^o *homānāg* ‘podobny’; 3^o–4^o *Ohrmazd* ‘Ormazd’ i *Amahraspandān* ‘Amahraspandy’.

656 Cantera, Andrés Toledo [2006: 90, przypis № 99].

657 Wd 3:1–11.

658 MCh 17.1–4; 19:1–6.

659 MJF 1:55.

XI.2.2. Rozwiązanie: 1^o *abārīg mardōm* ‘pozostali ludzie’, gdzie: *abārīg* ‘inny, pozostały’ i *mardōm* ‘ludzie, ludzkość, rodzaj ludzki’; 2^o *dahibed* ‘gospodarz, właściciel (ziemski), włodarz’; 3^o *gjāg-ī dahibed* ‘dom gospodarza’, gdzie: *gjāg* ‘miejsce’; 4^o *pāsānīg* ‘czeladź, dworzanin’ w PL; 5^o różnie identyfikowane w konsultowanych opracowaniach *dahibed* ‘gospodarz’⁶⁶⁰ i *darbān* ‘strażnik’⁶⁶¹ oba w PL.

XI.2.2.1. Rzeczownik *dahibed* ‘gospodarz, właściciel (ziemski), włodarz’ może występować jako synonim: 1^o *chwadāj* ‘pan’; 2^o *pādichszāj* ‘król, władca’; 3^o *szāh* ‘król, władca, szach’; 4^o *szahrjār* ‘pan, władca’.

XI.2.2.2. Rzeczownik *gjāg-ī dahibed* ‘dom gospodarza’ występuje jako synonim *dar* ‘pałac’.

XI.3. Typologia: *real riddle*.

XI.4. Acht sprawdza, czy jego przeciwnik potrafi odnaleźć w literaturze średnioperskiej takie informacje, które opisują relacje między światem ludzi a królestwem Ormazda. Komentując jego zagadkę, Jōszt-ī Fr(i)jān odwołuje się m.in. do *Jasny*, w której napisano, że ludzie powinni, po pierwsze, dążyć do ustanowienia na ziemi królestwa Ormazda⁶⁶², a po drugie, ich najważniejszym zadaniem jest być na ziemi niczym Ormazd w niebie⁶⁶³. Nawiązuje pośrednio także do *Dēnkardu*, w którym czytamy, że prawy władca promuje wśród poddanych pobożność, uczciwość czy dba o dobrobyt – każdą z tych cech można śmiało przypisać Ormazdowi⁶⁶⁴.

XI.4.1. W tym świecie podobny do Ormazda i jego Amahraspandów jest władca/gospodarz; Ormazd i Amahraspandy występują razem, ponieważ tworzą *heptadę*⁶⁶⁵.

660 Qejbi [1367: 4 (przekład), 7 (transkrypcja)]; Dża’fari [1365: 55].

661 Cantera, Andrés Toledo [2006: 91].

662 *Jn* 45:9.

663 *Jn* 48:3.

664 *Dk* III 212. Zob. rozdział XXXII.4.2.–5.

665 *MJF* 1:57. Zob. rozdział № XIX.4. W literaturze nowoperskiej natrafiamy na echo starszych wyobrażeń łączących postać ziemskiego władcy ze Słońcem. Chodzi o postać Dżamszida – pierwszego mitycznego władcy świata, którego pierwowzorem jest awestyjski Jima chszaēata (jaśniejący Jima) [por. Skjærvø 2012a]. Ferdousi (X/XI w.) w *Szāh-nāme* pisze: „Swoją królewską mocą taki tron uczynił, wiele drogich kamieni kazawszy weń wprawić, że gdy tylko rozkazał, uniosły go diwy, z nizin dźwignęły go pod strop niebieski. Jak jasne słońce

XI.4.2. Dom władcy/gospodarza jest podobny do *garōdmānu*, który Wnuk-Lisowska uznaje za Sferę Nieskończonego Światła⁶⁶⁶.

XI.4.3. Dworzanie władcy/gospodarza są podobni do Amahraspan-dów, a straż pałacowa jest podobna do Plejad⁶⁶⁷. Plejady (śrp. *stārag-ī parwīz*; aw. *paoirjaēinjas*) znajdują się w gwiazdozbiorze Byka i obejmują siedem gwiazd, których nazwy w kulturze europejskiej nawiązują do siedmiu mitologicznych córek tytana Atlasa: 1^o Alkione; 2^o Elektra; 3^o Kelajno; 4^o Maja; 5^o Merope; 6^o Sterope; oraz 7^o Tajgete⁶⁶⁸. W tradycji irańsko-zaratusztriańskiej Plejady był pierwszym, obok Dużej Niedźwiedzicy (*Ursa Major*; śrp. *haftōring*; aw. *haptōiringa*), zidentyfikowanym gwiazdozbiorem⁶⁶⁹.

XI.4.4. Ze względu na rozbieżności w manuskryptach ostatni fragment odpowiedzi zaproponowanej przez Jōszt-ī Fr(i)jāna jest różnie interpretowany przez badaczy.

XI.4.4.1. Dża'fari pisze *dahibedān andar dar homānāg ast ō ān stārag-ī parwīz chwānēnd* 'władcy w pałacu są podobni do tych gwiazd, które nazywają Plejadami'⁶⁷⁰. Jego interpretacja nie ma uzasadnienia, ponieważ w tradycji irańsko-zaratusztriańskiej nie utożsamiano władców ze wspomnianą konstelacją.

XI.4.4.2. Qejbi pisze [*dahibedān*] *andar dar homānāg ast ō ān stārag-ī parwēz chwānēnd* '[władcy] w pałacu są podobni do tych gwiazd, które nazywają Plejadami'⁶⁷¹. W przekładzie łączy jednak to zdanie z wcześniejszym, sugerując, że Plejady przypominają *pasānīgān-ī dahibedān* 'dworzan władców', których utożsamia z ministrami/wezyrami⁶⁷². Taką interpretację uzasadnia

pośrodku przestworzy, zasiadał na nim król rozkazodawca" [Dulęba 2004: 26]. Z kolei Chajjām (XI/XII w.) w *Nouruz-nāme*: „Słońce powstało ze złota, Księżyc – ze srebra, a pierwszą osobą, która wydobyła złoto i srebro spod ziemi, był Dżamszid, który, gdy wydobył spod ziemi złoto i srebro, uformował ze złota tarcze na wzór Słońca i odbił z obu jego stron pieczęć, i mówią, że jest to król ludzi w tym świecie jak słońce na niebie" [Chajjām 1389: 58–9].

666 Wnuk-Lisowska [1996: 46]. Zob. rozdział № I.4.1.

667 *MJF* 1:59–60.

668 Ridpath [1984: 232nn]. Zob. też: Bogoliubow [2012: 353–7]; Moszyński [1968: II(1) 34–5].

669 MacKenzie [1992]. Zob. rozdziały №: XI.4.4.4.; XI.4.6.1.

670 Dża'fari [1365: 55].

671 Qejbi [1367: 4 (przekład), 7 (transkrypcja)].

672 Qejbi [1367: 19 (komentarz)].

w komentarzu, nawiązując do symboliki liczby '7' i siedmiu gwiazd wchodzących w skład Plejad. Oczywiście liczba '7' to przede wszystkim symbol Ormazda i Amahraspandów, ale Plejady łączono raczej z *jazdem* Tisztarem⁶⁷³.

XI.4.4.3. Weinreich pomija ten wyraz, ale w tłumaczeniu stosuje w nawiasie dopowiedzenie w postaci leksemu 'poplecznicy'⁶⁷⁴.

XI.4.4.4. Cantera i Andrés Toledo piszą *darbānān andar dar homānāg ast ō ān stārag-ī parwēz chwānēnd* 'straż w pałacu jest podobna do tych gwiazd, które nazywają Plejadami'⁶⁷⁵. Ich interpretacja nawiązuje do symboliki Plejad, które z czasem zaczęto postrzegać jako najniższy poziom nieba i wyobrażano jako mur chroniący górne poziomy przed atakiem Arymana⁶⁷⁶.

XI.4.5. Mając w pamięci wyobrażenie o Plejadach jako murze obronnym, czy możemy uznać pałac, o którym mówi Jōszt-ī Fr(i)jān, nie za budynek *sensu stricto*, a za metaforę królestwa? Jego granice byłyby symbolicznie wyznaczane i strzeżone przez ten gwiazdozbiór.

Tabela № 23

	Stan <i>gētīg</i>		Stan <i>mēnōg</i>	
1 ^o –2 ^o	<i>dahibed</i> 'władca'	<i>gjāg-ī dahibed</i> 'dwór/kraj'	Ormazd i Amahraspandy	<i>garōdmān</i>
3 ^o –4 ^o	<i>darbanān</i> 'strażnicy'	<i>stārag-ī parwīz</i> 'mury obronne/ granice państwa'	gwiazdy	mur obronny przed atakami Arymana

XI.4.6. Pracowici i prawi są podobni do *stārag-ī chwārdag*. Wyrażenie to można tłumaczyć jako: 1^o 'małe gwiazdy'⁶⁷⁷; lub 2^o 'stacje księżycowe'⁶⁷⁸.

673 Wnuk-Lisowska [1996: 53–9, 66–9]. Zob. rozdziały №: XIX.4.; XXVI.3.5.

674 Weinreich [1992: 63].

675 Cantera, Andrés Toledo [2006: 91].

676 Wnuk-Lisowska [1996: 45–52]. Jej zdaniem niemałą rolę w takiej (re)konstrukcji nieba odegrały wpływy greckie i babilońskie, które spowodowały, że Irańczycy powiększyli liczbę sfer niebieskich aż do siedmiu, ze Sferą Chmur jako poziomem najniższym. Zob. też: Afifi [1383: 463].

677 Cantera, Andrés Toledo [2006: 91].

678 Weinreich [1992: 63]. Zob. też: Panaino [2015].

XI.4.6.1. O małych gwiazdach piszą Dża'fari⁶⁷⁹, Qejbi⁶⁸⁰ oraz Cantera i Andrés Toledo⁶⁸¹. Gwiazdy, podobnie jak Plejady, to wytwory Ormazda i tak jak one strzegą nieba przed niespodziewanym atakiem Arymana⁶⁸².

XI.4.6.2. O stacjach księżycowych (nwp. *manāzel-e māh*, *manāzel-e qa-mar*; ar. *manāzil al-qamar*; chin. *xiù*; skr. *naksatra*) pisze Weinreich⁶⁸³. Stacje księżycowe to dwadzieścia siedem/dwadzieścia osiem konstelacji leżących wzdłuż równika niebieskiego, które Księżyc mija, okrążając Ziemię. Nieznane pierwotnie Irańczykom zostały zapożyczone ok. VI w. z Indii⁶⁸⁴. Pełną listę dwudziestu siedmiu stacji księżycowych odnajdujemy w *Bundahisnie* i *Zand-Ākāsīhu*⁶⁸⁵, a także w sogdyjskim dokumencie odnanależonym w ruinach zamku na górze Mug (zach. Tadżykistan)⁶⁸⁶. Jak pisze Biruni, w kalendarzu sogdyjskim, wzorem indyjskiego, za pierwszą stację księżycową (sog. 'ngrn 'm 'k) uchodziły Plejady (sog. 'ngr prwj 'ngr)⁶⁸⁷.

Tabela № 24

Średniopierski	Sogdyjski	Arabski
1 ^o <i>padispar/parispar/padēwar</i>	26 ^o [r][y][w]nt 'ngr	1 ^o <i>batn al-hūt</i>
2 ^o <i>pēszparwēz</i>	27 ^o <i>pwrn(??)</i> 'ngr	2 ^o <i>asz-szaratajn</i>
3 ^o <i>parwēz</i>	1 ^o ['ngr prwj 'ngr	3 ^o <i>as-surrajā</i>
4 ^o <i>pasīg/pahā</i>	2 ^o <i>p 'prw 'k</i>	4 ^o <i>ad-dabarān</i>
5 ^o <i>buz-ī sar/azēsar</i>	3 ^o 'ngr <i>gby</i> 'ngr	5 ^o <i>al-haq 'a</i>
6 ^o <i>baszn</i>	4 ^o <i>mtrb 'nzk</i>	6 ^o <i>al-had 'a</i>
7 ^o <i>rachwat</i>	5 ^o 'ngr <i>gwdb</i>	7 ^o <i>ad-dirā 'a</i>

679 Dża'fari [1365: 55].

680 Qejbi [1367: 3 (przekład)].

681 Cantera, Andrés Toledo [2006: 91].

682 *ZĀ* 2:2.

683 Weinreich [1992: 63].

684 Bahār [1395: 57–61]. Zob. też: Henning [1942: 230, 242–6].

685 *Bd* 2:3; *ZĀ* 2:3.

686 Frejman [1962: 46–60]. Zob. też: MacKenzie [1964]; Wnuk-Lisowska [1996: 161–74].

687 Biruni [1879: 341–2].

8 ^o <i>triszag/taraha</i>	6 ^o 'ngr <i>tjrj</i>	8 ^o <i>an-natra</i>
9 ^o <i>azarag/azara</i>	7 ^o <i>gmsrjsz</i> 'ngr	9 ^o <i>at-tarf</i>
10 ^o <i>nachw</i>	8 ^o <i>w[...]</i> ngr	10 ^o <i>al-dżabha</i>
11 ^o <i>majān</i>	9 ^o <i>mg</i> 'ngr	11 ^o <i>az-zubra</i>
12 ^o <i>abdom/awdum</i>	10 ^o <i>wjd</i> 'k ngr	12 ^o <i>as-sarfa</i>
13 ^o <i>māszāha</i>	11 ^o 's 'st ngr	13 ^o <i>al- 'awwā</i> 'r
14 ^o <i>spur</i>	12 ^o <i>wgszprn</i> 'ngr	14 ^o <i>as-simāk</i>
15 ^o <i>chusru/chusraw</i>	13 ^o 'strwszk ngr	15 ^o <i>al-gafr</i>
16 ^o <i>sru/sruj</i>	14 ^o <i>srwj</i> 'ngr	16 ^o <i>az-zubānā</i>
17 ^o <i>war</i>	15 ^o <i>ngnwnt</i> 'ngr	17 ^o <i>al-iklīl</i>
18 ^o <i>dīl</i>	16 ^o <i>d 'rn(?)</i> [...] 'ngr	18 ^o <i>al-qalb</i>
19 ^o <i>drafszag</i>	17 ^o <i>srdj(?)w(?)</i> 'ngr	19 ^o <i>asz-szawla</i>
20 ^o <i>warant/warand</i>	18 ^o <i>mrgtszjk</i> 'ngr	20 ^o <i>an-na 'ā 'am</i>
21 ^o <i>gāw</i>	19 ^o <i>gtszmnj</i> 'ngr	21 ^o <i>al-balada</i>
22 ^o <i>jōg</i>	20 ^o <i>jwg</i> 'ngr	22 ^o <i>sa 'du 'd-dābih</i>
23 ^o <i>muri</i>	21 ^o <i>stmjg</i> 'ngr	23 ^o <i>sa 'du 'l-bul 'a</i>
24 ^o <i>bunza</i>	22 ^o <i>msztwnt</i> 'ngr	24 ^o <i>sa 'du 's-su 'ud</i>
25 ^o <i>kaht-sar</i>	23 ^o <i>brwgszt</i> 'ngr	25 ^o <i>sa 'du 'l-achbijja</i>
26 ^o <i>kaht-mayān</i>	24 ^o <i>prwbrwgszt</i> 'ngr	26 ^o <i>fargu 'd-dalū 'l-muqdim</i>
27 ^o <i>kaht</i>	25 ^o <i>w(?)s(?)m(?)w(?)n(?)</i> 'ngr	27 ^o <i>fargu 'd-dalū 'l-mu 'char</i>

W systemie indyjskim, arabskim i chińskim liczba stacji wynosi dwadzieścia osiem⁶⁸⁸.

688 Por. Allen [1899]; Biruni [1879: 343–50]; Frédéric [1998: II 78]; Harness [2004]; Walters [1996: 47–9]; Yampolsky [1950]. Co ciekawe, wzmiankę o stacjach księżycowych odnajdujemy także w *Koranie*: „On jest Tym, / który uczynił słońce jasnością, / a księżyc światłem; / i który wyznaczył dla niego fazy, / abyście znali liczbę lat i rachunek” [*Koran* 10:5] czy w *Księdze Psalmów*: „Tyś stworzył księżyc, aby czas wskazywał” [*Ps* 104: 19].

Tabela № 25

<i>Nakshatra</i>		<i>Manāzil al-qamar</i>		<i>Xiù</i>	
Numer i nazwa	Gwiazda	Numer i nazwa	Gwiazda	Numer i nazwa	Gwiazda
1 ^o <i>krittikā</i>	Pleiades	3 ^o <i>as-surrajā</i>	Pleiades	18 ^o <i>māo</i>	Pleiades
2 ^o <i>rōhinī</i>	$\alpha \theta \gamma \delta \epsilon$ Tauri	4 ^o <i>ad-dabarān</i>	$\alpha \theta \gamma \delta \epsilon$ Tauri	19 ^o <i>bì</i>	$\alpha \theta \gamma \delta \epsilon$ Tauri
3 ^o <i>mrgaśīrasā</i>	$\lambda \theta^1 \theta^2$ Orionis	5 ^o <i>al-haq'a</i>	$\lambda \theta^1 \theta^2$ Orionis	20 ^o <i>zī</i>	$\lambda \theta^1 \theta^2$ Orionis
4 ^o <i>ārdrā</i>	α Orionis	6 ^o <i>al-had'a</i>	$\eta \mu \nu \gamma \xi$ Geminorum	21 ^o <i>shēn</i>	$\alpha \beta \gamma \delta \epsilon \xi \eta \kappa$ Orionis
5 ^o <i>punarwasū</i>	$\alpha \beta$ Geminorum	7 ^o <i>ad-dirā'</i>	$\alpha \beta$ Geminorum	22 ^o <i>jīng</i>	$\mu \nu \gamma \xi \lambda \zeta \epsilon$ Geminorum
6 ^o <i>puszja</i>	$\gamma \delta \theta$ Cancri	8 ^o <i>an-nasra</i>	$\gamma \delta \epsilon$ Cancri	23 ^o <i>guī</i>	$\gamma \delta \theta \eta$ Cancri
7 ^o <i>āślesā</i>	$\eta \sigma \delta \epsilon \rho \zeta$ Hydrae	ξ 9 ^o <i>at-tarf</i> λ Leonis	ξ Cancri λ Leonis	24 ^o <i>liū</i>	$\eta \sigma \delta \epsilon \rho \zeta \omega \theta$ Hydrae
8 ^o <i>maghā</i>	$\alpha \eta \gamma \zeta \mu \epsilon$ Leonis	10 ^o <i>al-džabha</i>	α Leonis	25 ^o <i>xīng</i>	$\alpha \iota$ Hydrae
9 ^o <i>pūrwa-phalgunī</i>	$\delta \theta$ Leonis	11 ^o <i>az-zubra</i>	$\delta \theta$ Leonis	26 ^o <i>zhāng</i>	$\kappa \lambda \mu \theta \nu \upsilon$ Hydrae
10 ^o <i>uttara-phalgunī</i>	$\beta \gamma 3$ Leonis	12 ^o <i>as-sarfa</i>	β Leonis	27 ^o <i>yì</i>	α Crateris
11 ^o <i>hasta</i>	$\delta \gamma \epsilon \alpha \beta$ Corvi	13 ^o <i>al-'awwā'</i>	$\beta \eta \gamma \delta \epsilon$ Virginis	28 ^o <i>zhěn</i>	$\gamma \epsilon \delta \beta \eta$ Corvi
12 ^o <i>chitrā</i>	α Virginis	14 ^o <i>as-simāk</i>	α Virginis	1 ^o <i>jīāo</i>	α Virginis

13 ^o <i>swāti</i>	ι κ λ Virginis	15 ^o <i>al-gafr</i>	α Bootis	2 ^o <i>kàng</i>	ι κ λ μ Virginis
14 ^o <i>wiszākhā</i>	α β ι γ Librae	16 ^o <i>az-zubānā</i>	α β Librae	3 ^o <i>dī</i>	α β ι γ Librae
15 ^o <i>anurādhā</i>	β δ π Scorpii	17 ^o <i>al-iklīl</i>	β δ π Scorpii	4 ^o <i>fāng</i>	β δ π ρ Scorpii
16 ^o <i>džjeszthā</i>	α σ τ Scorpii	18 ^o <i>al-qalb</i>	α Scorpii	5 ^o <i>xīn</i>	α σ τ Scorpii
17 ^o <i>mūla</i>	(ε μ ζ ¹ ζ ² η θ ι κ) υ λ Scorpii	19 ^o <i>asz-szawlā</i>	υ λ Scorpii	6 ^o <i>wēi</i>	ε μ ζ ¹ ζ ² η θ ι κ υ λ Scorpii
18 ^o <i>pūrwā- szādhā</i>	δ ε Sagittarii	20 ^o <i>an-na 'ā'am</i>	γ δ ε η θ σ τ ζ Sagittarii	7 ^o <i>jī</i>	γ δ ε Sagittarii β Telescopii
19 ^o <i>uttarāsādhā</i>	γ θ σ τ Sagittarii	21 ^o <i>al-balada</i>	π Sagittarii	8 ^o <i>dōu</i>	γ θ σ τ λ μ Sagittarii
20 ^o <i>abhidžīt</i>	α ε ξ Lyrae	22 ^o <i>sa 'du 'd-dābih</i>	β Capricorni	9 ^o <i>nīu</i>	α β Capricorni
21 ^o <i>śrawana</i>	α β γ Aquilae	23 ^o <i>sa 'du 'l-bul 'a</i>	ε μ υ Aquarii	10 ^o <i>nū</i>	ε μ υ Aquarii
22 ^o <i>śrawiszthā</i>	α β δ γ Delphini	24 ^o <i>sa 'du 's-su 'ud</i>	β ξ Aquarii	11 ^o <i>xū</i>	β ξ Aquarii
23 ^o <i>śatabhiszak</i>	λ Aquarii	25 ^o <i>sa 'du 'l-achbijja</i>	α γ ζ η Aquarii	12 ^o <i>wēi</i>	α Aquarii θ ε Pegasi
24 ^o <i>pūrwabhā- drapadā</i>	α β Pegasi	26 ^o <i>fargu 'd-dalū 'l- muqdim</i>	α β Pegasi	13 ^o <i>shī</i>	α β Pegasi
25 ^o <i>uttarabhā- drapadā</i>	γ Pegasi α Andromedae	27 ^o <i>fargu 'd-dalū 'l- mu 'char</i>	γ Pegasi α Andromedae	14 ^o <i>bī</i>	γ Pegasi α Andromedae

26 ^o ζ <i>rewatī</i> Piscium	28 ^o β <i>ar-raszā'</i> Andromedae	ψ 15 ^o Piscium <i>kui</i> γ Andromedae
27 ^o β γ <i>aświnī</i> Arietis	1 ^o β γ <i>asz-szaratajn</i> Arietis	16 ^o α β γ <i>lōu</i> Arietis
28 ^o a b c <i>bharanī</i> Muscae	2 ^o a b c <i>al-butajn</i> Muscae	17 ^o a b c <i>wēi</i> Muscae

XI.4.7. Analogię między stosunkami panującymi na ziemi i w niebie przedstawia relief z Naqsz-e Rostamu wykuty z okazji inwestytury Ardaszira I, na którym widzimy władcę odbierającego z rąk Ormazda wieniec/pierścień-symbol władzy królewskiej; możliwe, że jest to graficzne przedstawienie *farru* (aw. *chwarannah*), tj. boskiej chwały legitymizującej prawo do tronu⁶⁸⁹. Jeśli pod kopytami konia, którego dosiada Ardaszir I, leży jego wróg Ardawān IV (208–24) z dynastii Arsakidów, to pod kopytami konia, którego dosiada Ormazd, musi leżeć sam Aryman. Relief sugeruje co prawda, że Ardaszir I sprawujący władzę na ziemi jest równy Ormazdowi panującemu w niebie, lecz w rzeczywistości mamy tu do czynienia z hierarchicznością; ostatecznie to Ormazd przekazuje Ardaszirowi symbol władzy, a nie odwrotnie⁶⁹⁰. Reliefowi towarzyszy napis w języku

689 Por. Gnoli [1999]; Kaim [1997: 134–50].

690 Łukonin [1987: 114–5]. Omawiany tu relief wykuto pod koniec panowania Ardaszira I, co zdaniem Shepherd [1983: 1079–82] oznacza, że miałby on przedstawiać nie koronację, a apoteozę królewskości, choć ta teza spotkała się z krytyką ze strony Choksy'ego [1988: 47]. Najpewniej scena przekazania pierścienia dotyczy nie koronacji, a gratulacji z okazji zwycięstwa nad złem. Tak jak zadaniem Ormazda jest opieka nad *aszą* i ostateczne pokonanie zła w wymiarze makrokosmicznym, tak zadaniem władców jest utrzymywanie ładu polityczno-społecznego i zwalczanie nieprawości w wymiarze mikrokosmicznym. Zdaniem Kaim [1997: 143nn] relief Ardaszira I ma wyraźne przeznaczenie propagandowe – przedstawiciel nowej dynastii sasanidzkiej, która weszła w bliższe relacje z duchowieństwem zaratusztriańskim, przedstawia siebie jako obrońcę wiary, który pokonał starą dynastię partyjską niezainteresowaną jej ochroną. Zob. też: Krasnowolska [2010: 207–12, 268–71].

greckim ΕΚ ΓΕΝΟΥΣ ΘΕΩΝ ‘z boskiego rodu’ pojawiający się również w inskrypcji Szāpura I (240–72) w Naqsz-e Radżabie⁶⁹¹. Co ciekawe, Ardaszir I polecił umieszczać na swoich monetach zdanie *māzdēsñ baj ardaszir szāhāñ szāh ērāñ kē czihr az jazdāñ* ‘Ardaszir, wyznawca Ormazda, który pochodzi od *jazdów*’, w której zwrot *kē czihr az jazdāñ* ‘który pochodzi od *jazdów*’ nawiązuje do popularnego wówczas przekonania, jakoby każdy władca zostawał pośmiertnie *jazdem*⁶⁹². To wyobrażenie Sasanidzi mogli przejąć od Arsakidów, o których Ammianus Marcellinus pisał, że uważają się za posiadaczy boskiej charyzmy⁶⁹³. Zdaniem Łukonina wyobrażenia na temat relacji między władzą ziemską a Ormazdem znalazły swoje uzasadnienie m.in. w zaratusztriańskim kulcie przodków, a także, czego wykluczyć nie można, we wpływach greckich⁶⁹⁴. Pompatyczność tytułury sasanidzkiej i podniosłość wyobrażeń o boskim pochodzeniu władcy miały konkretne zadania polityczno-ideologiczne, ponieważ podkreślały, że władca to *primus inter pares*⁶⁹⁵.

691 Soudavar [2003: 41].

692 Łukonin [1987: 114–5]; Klíma [1956]. Zob. też: Kaim [1997: 65–101]; Soudavar [2003: 41–9].

693 O boskim pochodzeniu władzy mowa już w inskrypcjach Achemenidów, np. Dariusz I (522–486 p.n.e.) wyjaśnia: „Z łaski Auramazdy jestem królem. Auramazda obdarzył mnie królestwem” [Kent 1953: 117 (tekst staroperski), 119 (przekład angielski)]. Ammianus Marcellinus (IV w.) pisze: „Królestwo perskie, niegdyś bardzo małe, z przyczyn, o których często mówiliśmy, nosiło wcześniej wiele nazw. Kiedy w Babilonii los zabrał Aleksandra Wielkiego, otrzymało nazwę od Parta, Arsacesa, człowieka niskiego pochodzenia, w czasach młodości przywódcy rozbójników, który z wolna zmienił swoje plany na lepsze i dzięki serii znakomitych czynów osiągnął wyższą pozycję. Po wielu sławnych i mężnych dokonaniach zwyciężył następcę Aleksandra, Seleukosa Nikatora, któremu mnogość zwycięstw nadała ów przydomek. (...) Zmarł śmiercią naturalną, osiągnąwszy wiek średni. Mimo że arystokracja i lud rywalizowali ze sobą, w tym byli jednak całkowicie zgodni, iż dzięki ubóstwieniu według właściwego im obrzędu został umieszczony, jak sami uważają, wśród gwiazd jako pierwszy spośród wszystkich władców. Dlatego od tej pory aż do chwili obecnej nadęci pychą królowie tego ludu każą zwać się braćmi Słońca i Księżyca” [RGL 23.6:2–5].

694 Łukonin [1987: 115nn]. Zob. też: Bailey [1943: 80nn]; Shaked [1994: 12, 53].

695 Christensen [1936: 401]; Kaim [1997: 101]; Widengren [1965: 317].

XII. Zagadka dwunasta.

XII.1. Treść: „Jakie jadło jest lepsze i smaczniejsze?”⁶⁹⁶.

XII.1.1. Pytanie: najsmaczniejszy posiłek.

XII.1.2. Rozwiązanie: najsmaczniejszy posiłek zdobywa się uczciwą pracą oraz spożywa zgodnie z etykietą.

XII.2. Elementarne jednostki semantyczne.

XII.2.1. Pytanie: 1^o *chwasz* ‘przyjemny; słodki’ w *comparativum*; 2^o *chwariszn* ‘jedzenie; pokarm; posiłek’; 3^o *mizag* ‘smak’ jako przymiotnik w *comparativum*.

XII.2.2. Rozwiązanie: 1^o *frārōn[īh]* ‘prawy(prawość), uczciwy(uczciwość)’; 2^o *handōchtan* ‘zdobywać, pozyskiwać’; 3^o *tuchszāgīh* ‘pracowitość’.

XII.3. Typologia: *unreal riddle*. Tak jak w przypadku zagadki piątej⁶⁹⁷ i dziesiątej⁶⁹⁸ pojawia się pytanie, czy mamy tu do czynienia z zagadką czy też z prośbą o opinię.

XII.4. Istotą zagadki dwunastej jest sakralna wartość / sakralne znaczenie (śrp. *arz*) posiłku. Zagadnienie to pojawiło się już w komentarzu do zagadki piątej⁶⁹⁹, a rozwijam je w dalszej części analizy⁷⁰⁰.

XII.4.1. W słowach Jōszt-ī Fr(i)jāna *az-sz abāz kār ud kirbag chwarēd ud dārēd* ‘takie, które spożywa się zgodnie z zasadami religijnymi’ zastanawia znaczenie konstrukcji *chwarēd ud dārēd*⁷⁰¹. Weinreich tłumaczy ją jako ‘posiadać żywność i utrzymanie’⁷⁰², ale znajdziemy ją także w *Mēnōg-ī chradzie* w pytaniu o najprzyjemniejsze dla człowieka bogactwo (śrp. *chwāstag*)⁷⁰³. Ponieważ dwa leksemy, tj.: 1^o *frārōn[īh]* ‘prawy(prawość), uczciwy(uczciwość)’; oraz 2^o *tuchszāgīh* ‘pracowitość’, konceptualizują posiłek w kategoriach owocu pracy i uczciwości, mamy tu do czynienia z pośrednim odniesieniem do zagadki dziesiątej⁷⁰⁴. Równocześnie

⁶⁹⁶ MJF 1:62.

⁶⁹⁷ Zob. rozdział № V.

⁶⁹⁸ Zob. rozdział № X.

⁶⁹⁹ Zob. rozdział № V.4.

⁷⁰⁰ Zob. rozdziały №: V.4.; XXXIV.–XXXVI.4.

⁷⁰¹ MJF 1:64.

⁷⁰² Weinreich [1992: 63–4].

⁷⁰³ MCh 14:13.

⁷⁰⁴ Zob. rozdziały №: X.4.–X.4.5.

złożenie *kār ud kirbag* 'praca i dobry uczynek' nadaje samej czynności posilania się charakter sakralny⁷⁰⁵.

XII.4.2. Społeczności kierują się różnymi kodami i ograniczeniami prawnymi w odniesieniu do produkowania, spożywania i przechowywania żywności, odróżniając się od siebie nawzajem⁷⁰⁶. Nie inaczej było w przypadku przedmuzułmańskiego Iranu. Sztuka kulinarna podlegała w zaratusztrianizmie licznym zakazom i nakazom, a wierni byli zobowiązani konsekrować swoje posiłki tak przed spożyciem, jak i po spożyciu⁷⁰⁷. Samo posilanie się nie służyło jedynie utrzym(yw)aniu sprawności fizycznej, lecz także zachow(yw)aniu dobrego zdrowia, dlatego, jak wspomniałem wyżej, świadome i celowe praktykowanie głodówek uważano za niedopuszczalne⁷⁰⁸, podobnie jak obżarstwo. Wiernych obowiązywał także szereg ograniczeń związanych m.in. z pozyskiwaniem i obróbką mięsa⁷⁰⁹. W *Dēnkardzie* czy *Sad Darze* czytamy, że posiłki przygotowywane z padliny lub *chrafstarów* są nieczyste, dlatego ich ewentualna konsumpcja wywołuje w człowieku stan zmazy rytualnej⁷¹⁰. Literalna interpretacja nakazywałaby rozumieć ten przepis jako ostrzeżenie przed zatruciem, ale chodzi tu także o konieczność dopełnienia określonych praktyk kulinarnych, w tym przypadku uboju; padlina to zwierzę, które zdechło, a nie zostało uśmiercone. Interpretacja symboliczna każe zatem odczytywać owe ograniczenia jako ostrzeżenia przed zmazą, tj. grzechem, uniemożliwiającą zbawienie. Czy w takim razie zagadki dwunastej nie należałoby analizować w kontekście sceny, która stała się udziałem Wīrāza? Trafiwszy do *garōdmānu*, Wīrāz został poczęstowany nektarem⁷¹¹. Oczywiście, nie sposób uznać Wīrāzowego nektaru i Achto-

705 Zob. rozdziały №: I.4.5.–6.

706 Badania Wierzbickiej [2007: 6] w zakresie semantyki i pragmatyki potwierdzają zależność między życiem grupy społecznej a używanym przez nią słownictwem.

707 SD 21:6–7; 55:1; 80:6–7.

708 SD 83:1–6.

709 SD 34:1–6.

710 Dk V 16:1–2. SD 71:1–3; 73:1–3; 83:1–6; 89:1–3; 93:1–5. Zob. też: Daryaei [2012].

711 Wīrāz relacjonuje: „Postawiłem wreszcie czwarty krok, w stronę jaśniejszego raju, a na ten czas wyszły mi naprzeciw dusze umarłych. Pozdrowiły mnie serdecznie, przywitały modlitwą i zapytały: «Prawy Wīrāzie, jak do nas trafiłeś z tamtego świata pełnego przemocy i niesprawiedliwości? Tu, do tego świata,

wego najsmaczniejszego posiłku za paralelne względem Chrystusowego chleba i wina rozdawanego w czasie Ostatniej Wieczerzy⁷¹², niemniej pojawia się pytanie, czy nie można ich postrzegać w kategoriach niebiańskiej/ziemskiej nagrody za prawe życie⁷¹³.

Tabela № 26

	Posiłek	
	zdobyty uczciwością i pracowitością	zdobyty nieuczciwością i lenistwem
Za życia / na ziemi	smaczny	niesmaczny
Po śmierci / w niebie	zbawienie	potępienie

Najsmaczniejszy posiłek za życia / na ziemi to symboliczna zapowiedź pośmiertnej nagrody za szeroko rozumianą pobożność. W *Sad Darze* czytamy, że ten, kto nie wypełnia przykazań Ormazda, nie zasługuje na to, co je każdego dnia⁷¹⁴. Takie stwierdzenie możemy zinterpretować szerzej – ten, kto nie wypełnia przykazań Ormazda za życia, nie zasługuje na nagrodę po śmierci. Wīrāz przywołuje przecież obraz nieuczciwego kupca, który oszukiwał klientów, dlatego po śmierci jest karmiony popiołem przez demony. Kapłan nie mówi tego wprost, ale nieuczciwy kupiec nie cieszy się tym, co je tam, tak jak nie mógł się cieszyć tym, co jadał tu⁷¹⁵. Stwierdzenie, że najsmaczniejszy jest posiłek spożywany zgodnie z etykietą zaratusztriańską, przywodzi na myśl także

który jest wolny od wszelkich zagrożeń i nieszczęść? Skosztuj nektaru, ponieważ będziesz cieszył się tu przez długi czas pokojem» [AWn 10:1–3].

⁷¹² J 13:1–30.

⁷¹³ Widengren [2008: 323–7].

⁷¹⁴ SD 65:4.

⁷¹⁵ Wīrāz relacjonuje: „Ujrzałem następnie duszę mężczyzny, której dawano do zjedzenia dwa garnce ziemi i popiołu. Zapytałem więc, jaki grzech popełniło to ciało, że dusza cierpi taką karę? Prawy Srōsz i jazd Ādur odpowiedzieli zaś, że jest to dusza mężczyzny, który za życia oszukiwał na wadze. Mieszał wino z wodą, dosypywał popiołu do ziarna i sprzedawał je po zawyżonych cenach. W ten sposób oszukiwał uczciwych ludzi i ich okradał” [AWn 27:1–3].

innego grzesznika, który cierpi katusze, ponieważ jedząc, zapominał o modlitwie czy nie celebrował *drōnu*⁷¹⁶. Wprawdzie sasanidzki *savoir-vivre* nie zakazywał rozmów w czasie biesiad, ograniczenia te dotyczyły, jak się wydaje, przede wszystkim posiłków obrzędowych (śrp. *mēzd*), z pewnością jednak normował szereg zachowań przy stole. Śladów ówczesnej etykiety należy szukać czy to w średnioperskim tekście *Sūr(-ī) sachwan*⁷¹⁷, czy też w nowoperskim *Qābus-nāme*⁷¹⁸.

XII.4.3. Zagadka dwunasta przypomina o: 1^o pytaniu Chosrowa skierowanym do Wāspuhra; oraz 2^o modlitwie tadżyckich chłopów z Doliny Chuf zanotowanej przez Andriejewa.

XII.4.3.1. Pytania Achta i Chosrowa różnią się odpowiedziami. Jōszt-ī Fr(i)jān utrzymuje, że najbardziej smakuje to, co pozyskujemy uczciwie oraz to, co spożywamy zgodnie z etykietą. Zdaniem Wāspuhra, najsmaczniejsze jest to, co spożywamy, gdy jesteśmy głodni, gdy dopisuje nam zdrowie i gdy nic nam nie zagraża⁷¹⁹. Jak widzimy, odpowiedź Jōszt-ī Fr(i)jāna ma charakter moralny, podczas gdy Wāspuhra – praktyczny⁷²⁰.

716 Śrp. *drōn* to termin rytualny używany pierwotnie na określenie części ofiary przeznaczonej dla *jazda*. Z czasem zaczęto nim określać jedynie płaskie, okrągłe chlebki pszenne stanowiące regularną ofiarę [por. Choksy 1991]. Zob. też: Boyce, Kotwal [1971a; 1971b]. Wīrāz relacjonuje: „Tym razem ujrzałem duszę mężczyzny, która powodowana głodem i pragnieniem wyła «Gine!». Rwała sobie włosy z głowy i brody. Chłęptała także krew i wypychała sobie dłonie do ust. Zapytałem więc o to, jaki grzech popełniło ciało, skoro dusza cierpi taką poważną karę? A prawy Srōsz i *jazd* Ādur odpowiedzieli mi, że jest to dusza grzesznika, który za życia rozmawiał, posilając się, obrażając tym samym archanioły Hordad i Amurdad. Do tego jadł, nie przestrzegając zaleceń religijnych, zapominał o modlitwie *bādž* i nie celebrował chlebka *drōn*. Teraz zatem jego dusza musi znosić tak ciężką karę” [AWn 23:1–6].

717 Daryae [2006].

718 Qn 82–6.

719 Chosrou zwraca się do pazia, mówiąc: „Paziu, jeśli jest to dobre pożądanie i jeśli dobre jadło i piękne stroje należą do dobrych manier, powiedz mi, które jadło jest smaczne i wyborne. Mówi paż: Niechaj wiecznie żyje pan siedmiu kontynentów i niech wypełni się jego wola! Najwyborniejszym i najsmaczniejszym jest to, co jemy, gdy doskwiera nam głód, gdy jesteśmy zdrowi i nic nam nie zagraża” [ChKR 19–20].

720 Azarnouche [2013: 102].

XII.4.3.2. Modlitwę zanotowaną przez Andriejewa zmawiano na początek i zakończenie prac polowych. Chłopi zwracali się w niej z prośbą do Bābā-je Dehqāna, tj. patrona prac polowych, o dobre zbiory i dziękowali za udany rok. W ich modlitwie kluczowe jest to sformułowanie, w którym określali oni owoce swojej pracy – zboże – jako pozyskane uczciwie⁷²¹.

XIII.–XXII. Zagadki trzynasta–dwudziesta druga⁷²².

XIII.–XX.1. Treść: „Co symbolizują liczby: jeden, dwa, trzy, cztery, pięć, sześć, siedem, osiem, dziewięć, dziesięć?”⁷²³.

XIII.–XX.1.1. Pytanie: Symbolika pierwszych dziesięciu liczb.

XIII.–XX.1.2. Rozwiązanie: szereg przedmiotów i/lub pojęć, które występują pojedynczo, podwójnie, potrójnie, poczwórnie, jako piątka, szóstka, siódemka, ósemka, dziewiątka i dziesiątka⁷²⁴.

721 Andriejew [1958: 62, 85]. Zob. rozdział № XXIX.4.1.2.

722 Chociaż po zagadce trzynastej Acht przechodzi bezpośrednio do dwudziestej drugiej, zachowuję tu numerację ciągłą. Zob. rozdział № 8.5.

723 MJF 1:65.

724 Pytanie o znaczenie liczb ‘1–10’ występuje także w kirgiskiej piosence *Boz tor-gaj* [Radłow 1870: I 693; III 780; Köhler 1875]. Ali, kuzyn i zięć Muhammada, obiecuje spłacić długi biednego muzułmanina, dlatego w poszukiwaniu pieniędzy rusza za skowronkiem do miasta zamieszkanego przez niewiernych. Jego mieszkańcy szybko orientują się, z kim mają do czynienia i grożą mu śmiercią, jeśli nie odpowie na dziesięć pytań ich kapłana. Ali udziela odpowiedzi i zadaje własne trzy zagadki. Kapłan rozwiązuje je poprawnie i przechodzi na islam, a razem z nim pozostali. Obsypany złotem i srebrem Ali wraca ze skowronkiem i spłaca długi biedaka. Pytania kapłana to: „Co jest tylko jedno, nie dwa? Co mam na myśli? Czego jest tylko dwa, nie trzy? (...) Czego jest tylko trzy, nie cztery? (...) Czego jest tylko cztery, nie pięć? (...) Czego jest tylko pięć, nie sześć? (...) Czego jest tylko sześć, nie siedem? (...) Czego jest tylko siedem, nie osiem? (...) Co jest tylko osiem, nie dziewięć? (...) Co jest tylko dziewięć, nie dziesięć? (...) Co jest tylko dziesięć, nie jedenaście? (...)” [Köhler 1875: 634]. Według Alego ‘1’ to Bóg; ‘2’ to słońce i księżyc; ‘3’ to Oturashyp(?) – Köhler [1875: 635] nie tłumaczy, co oznacza to pojęcie; ‘4’ to czterech pierwszych kalifów nazywanych prawowiernymi: 1^o Abu Bakr (632–4), 2^o Omar (634–44), 3^o Osmān (644–56) i 4^o Ali (656–61); ‘5’ to pięć obowiązkowych modlitw: 1^o poranna, 2^o południowa, 3^o popołudniowa, 4^o wieczorna i 5^o nocna; ‘6’ to sześć dogmatów islamu – w rzeczywistości jest ich tylko pięć: 1^o wiara w jedynego Boga, 2^o wiara w anioły, 3^o wiara w święte pisma (*Torę*, *Ewangelię*, *Koran*), 4^o wiara w wystanni-

XIII.1.2. Rozwiązanie: ‘1’ reprezentuje słońce⁷²⁵.

XIII.2. Elementarne jednostki semantyczne.

XIII.2.1. Zagadka: *ēk* ‘1’.

XIII.2.2. Rozwiązanie: *chtwarszēd* ‘słońce’.

XIII.3. Typologia: *real riddle*.

XIII.4. Omawiając symbolikę liczby ‘1’, Jōszt-ī Fr(i)jān nie wymienia Ormazda, choć taka interpretacja pojawia się w *Wizāriszn-ī czatrangu*, a nawiązuje do obecnego już w *Aweście* wyobrażenia o słońcu jako jednym z jego aspektów oraz jednym, obok księżyca i gwiazd, z członków jego makrokosmicznego ciała⁷²⁶. Źródeł identyfikacji ‘1’ ze słońcem należy szukać w irańskich koncepcjach hierofanicznych i eschatologicznych. Zdaniem Boyce, pośród Irańczyków przemierzających stepy Azji Centralnej zrodziło się przekonanie, że eksponowanie zmarłych w otwartych grobach zapewnia im drogę do zbawienia⁷²⁷. Promienie słońca miały wyznaczać ścieżkę,

ków Boga (od Adama po Muhammada), 5^o wiara w Dzień Sądu Ostatecznego; ‘7’ to siedem poziomów piekła; ‘8’ to osiem poziomów raju; ‘9’ to dziewięciu synów Abrahama, choć znamy imiona tylko ośmiu: 1^o Izmael, 2^o Izaak, 3^o Zimran, 4^o Jokszan, 5^o Medan, 6^o Midian, 7^o Jiszbak, i 8^o Szuach [Rdz 21:2; 25:2]; ‘10’ to dziesięć miesięcy ciąży (*sic!*). Zastanawia autorytet Alego, który z powodzeniem nawraca na islam niewiernych. W pamińskiej bajce *O heretyku z Badczorwu* czytamy, że niejaki bluźnierca imieniem Mirsalim nawrócił się na islam za jego sprawą. O ile w wersji kirgiskiej Ali dowodzi swojego intelektu, o tyle w pamińskiej – siły, budując wiatrak [Bielkiewicz, Błajet 2015: 132].

725 Por. Eliade [2009a: 135–64].

726 *Jn* 36:6. *Jt* 6:2–4. *WCz* 23. W tradycji (indo)irańskiej słońce łączono z Mitrą (śrp. *Mihr*; aw. *Mitra*), tj. wszechwiedzącym bóstwem personifikującym nieboskłon, uosobieniem społecznego ładu i pokoju, patronem umów i kontraktów. Nadanie mu statusu bóstwa solarnego znalazło swój oddźwięk w *Jasztach* [10:13], gdzie wspomina się jego majestatyczny pochod przez nieboskłon, a także w śrp. *mīhr* oznaczającym i ‘Mitra’ i ‘słońce’ [por. MacKenzie 1971a: 56]. Powiązanie Mitry i słońca spowodowało, że odmawiana trzy razy dziennie modlitwa do słońca (śrp. *chtwarszēd-nijājesz*) była obowiązkowo poprzedzana modlitwą kierowaną do Mitry (śrp. *mīhr-nijājesz*) [*MCh* 53:1–9]. Zob. też: Boyce [1975a: 22nn]; Eliade [2009b: 80–3, 139–40]; Gershevitsch [1967]; Kempniński [2001: 292–3]; Widengren [1965a: 13nn; 2008: 69nn].

727 Boyce [1975a: 325]. Boyce [1975a: 113–4] wspomina, że jeszcze w XX w. wierzeni uznawali składanie ciał do grobów za oddawanie zmarłych prosto w ręce Arymana. W *Widēwdādzie* [3:35] czytamy, że tych, którzy nie zasługują na zba-

po której dusza mogła swobodnie wędrować w zaświaty. Na analogiczne poglądy natrafiamy m.in. w *Widēwdādzie*, w którym czytamy, że promienie słoneczne są dla zmarłego niczym nowe szaty zakładane przez duszę po śmierci – echem tych wyobrażeń są jaśniejące kreacje noszone przez zmarłych, których spotyka Wīrāz⁷²⁸. Jeśli przyjąć tezę Boyce za słuszną, czasowe składanie ciał w wieżach milczenia (śrp. *dachmag*; nwp. *dachme*), tj. na otoczonych wysokim murem otwartych przestrzeniach, gdzie pallinożercy dokonywali dekompozycji tkanek miękkich, nie byłoby oryginalnym pomysłem Zaratusztry, a adaptacją starszych praktyk pogrzebowych, którym nadano odpowiednie umocowanie teologiczne zgodne ze zreformowanymi wierzeniami. Zastąpienie powolnego procesu rozkładu biologicznego szybszą działalnością zwierząt umożliwi(a)ło usprawnienie samego pochówku. Zgodnie bowiem z założeniami zaratusztrianizmu, ciała nie można złożyć w ziemi, spalić lub zatopić, ponieważ w chwili śmierci zostaje ono skalane przez demona Nāsu. Jakikolwiek kontakt z nieczystym ciałem przenosi zmazę na dotykającego, jak i całe otoczenie. Złożone w ziemi mogą zostać dopiero kości, które, zamknięte w *ossuarium*, nie dotykają bezpośrednio gruntu⁷²⁹. Dla nas najistotniejsze jest to, że słońce pełni tu funkcję psychopompa, co stanowi nawiązanie do eschatologicznego wymiaru *M/JF* i zagadek drugiej, trzeciej i czwartej.

XIII.5. Inne możliwe interpretacje '1'.

XIII.5.1. W *Wizāriszn-ī czastrangu* liczba '1' zostaje utożsamiona z Ormazdem, stąd lektura jego treści pozwala wychwycić refleksy irańskiego mitu kosmologicznego⁷³⁰.

wienie, należy najzwyczajniej zakopywać w ziemi. Czy to tu należałoby szukać źródeł zaratusztriańskich wyobrażeń o piekle jako czegoś pod ziemią?

728 *Jt* 6:2. *Wd* 5:13–4; 7:45–6. W micie o Gajōmardzie jego nasienie, z którego w przyszłości powstanie rodzaj ludzki, zostaje oczyszczone przez słońce [*ZĀ* 1a:13]. Wīrāz relacjonuje: „Dotarłem do blasku, który powszechnie uważa się za najjaśniejszy z najjaśniejszych. To tam ujrzałem dusze pobożnych odpoczywających na złotych poduszkach i postaniach. Byli tam ludzie, od których bił blask tak jasny jak słońce” [*AWn* 9:2]. Zob. rozdział № XVI.4.3.

729 Wbrew popularnym poglądom w tradycji irańsko-zaratuszutriańskiej nigdy nie istniał jeden zwyczaj obchodzenia się z ciałami zmarłych [por. Shaked 1994: 41–3]. Zob. też: Grenet [1984; 1990]; Farjamirad [2015]; Hintze [2017]; de Jong [1997: 432–46]; Minardi, Amirov [2017]; Vasunia [2007: 181–205].

730 *WCz* 22. Zob. też: Daryaei [2002b: 290nn].

XIII.5.2. Zdaniem Ambracumiana to, że ‘1’ zinterpretowano jako ‘słońce’, a nie ‘Ormazd’, wskazuje na archaiczność tego fragmentu *MJF*⁷³¹.

XIV.1.2. Rozwiązanie: ‘2’ to wdech oraz wydech⁷³².

XIV.2. Elementarne jednostki semantyczne

XIV.2.1. Pytanie: *dō* ‘2’.

XIV.2.2. Rozwiązanie: 1^o *āwariszn* ‘wdech’; 2^o *bariszn* ‘wydech’; 3^o *wēn* ‘oddech’.

XIV.2.2.1. Leksem *āwariszn* to derywat od czasownika *āwurdan* ‘przynosić’.

XIV.2.2.2. Leksem *bariszn* to derywat od czasownika *burdan* ‘zabierać’.

XIV.2.2.3. Wyrażenie *āwariszn ud bariszn-ī waj*, gdzie *waj* ‘powietrze’, tłumaczy się jako wdychanie i wydychanie powietrza, tj. oddychanie⁷³³. Zbieżność między *waj* ‘powietrze’ a *Waj* ‘jazd wiatru’ nie jest przypadkowa, ponieważ nawiązuje do wyobrażeń duszy jako powietrza.

XIV.3. Typologia: *real riddle*.

XIV.4. *Jōst-ī Fr(i)jān* odwołuje się do popularnego pośród ówczesnych Irańczyków przeświadczenia, że duszę człowieka (śrp. *ruwān*) reprezentuje także wiatr (śrp. *wād*) dostrzegany jako ruch powietrza, tj. kolejne wdechy i wydechy, dlatego łączono je z *jazdem* Wajem (aw. Waju) personifikującym atmosferę⁷³⁴. *Jazd Waj* symbolizuje życie (wdech; śrp. *wād-ī frawardīh* ‘ener-

⁷³¹ Ambracumian [1996: 113–4].

⁷³² We wstępie do *Golestānu Sa’diego* czytamy: „Każde tchnienie, które na dół idzie, zdrowia i żywota przyczynia, a gdy zaś na górę się wraca, ciało uwesela; a tak za każdym tchnieniem dwoje dobro idzie, a za każde dobro Bogu chwałę dać i podziękować trzeba” [Otwinowski 1879: 68].

⁷³³ Widengren [2008: 114].

⁷³⁴ Wikander [1941: 84nn]. Zob. też: Bailey [1943: 92]; Widengren [2008: 114, 430]. Zaratusztriańskie wyobrażenia o naturze jednostki są mocno rozbudowane. Człowiek składa się z: 1^o *tan* ‘ciała’; 2^o *gjān* ‘życia’; oraz 3^o *ruwān* ‘duszy intelektualnej’. Ciało składa się z kolei z: 1^o *tanīgard* ‘materii cielesnej’; 2^o *āb* ‘płynów ustrojowych’; oraz 3^o *wād* ‘powietrza, którym oddychamy’. Życie składa się z: 1^o *gjān* ‘wewnętrznygo żaru’; 2^o *bōj* ‘ducha, umysłu’; oraz 3^o *frawahr* ‘przyrostu, wzrostu’. Dusza składa się z: 1^o *ruwān-ī andar tan* ‘duszy w ciele’; 2^o *ruwān-ī andar rāh* ‘duszy poza ciałem’; oraz 3^o *ruwān-ī pad mēnōgān achwān* ‘duszy w niebie’ [Bailey 1943: 92; Sohn 1996: 1; podane tu tłumaczenia na język polski odzwierciedlają funkcję, a nie literalne znaczenie w/w terminów].

getyczne powietrze’) i śmierć (wydech; śrp. *wād-ī andarwāj* ‘aenergetyczne powietrze’), a jego ambiwalentny charakter daje się wyraźnie dostrzec w literaturze średnioperskiej, w której mowa o obdarzającym ludzi życiem Waj-ī weh (lepszemu Waj) oraz odbierającym je Waj-ī wattar (gorszy Waj)⁷³⁵. Powiązanie życia i śmierci z wiatrem pojawia się także w sog. *w’td’r* rozumianym jako ‘ten, kto posiada *w’t* (wiatr)’ oznaczającym ‘żywa istota’⁷³⁶. Wiatr, który wszędzie i wzdłuż przemierza świat, zbierając dusze uchodzące z ciał, by odprawić je na tamtą stronę⁷³⁷, pełni rolę podobną do wspomnianego wcześniej Astwihāda⁷³⁸. Wyobrażenia o duszy jako wdechu i wydechu mają źródła panteistyczne, ponieważ irańskiemu Wajowi odpowiada w tradycji indyjskiej *ātman*, tj. jaźń rozumiana jako to, co w osobowości człowieka niezmiennie. O ile na poziomie makrokosmosu podstawową zasadą jest kosmiczny ruch, o tyle na poziomie mikrokosmosu ten ruch jest reprezentowany właśnie przez kolejne wdechy oraz wydechy⁷³⁹.

XIV.5. Inne możliwe interpretacje ‘2’.

XIV.5.1. W *Wizāriszn-ī czastrangu* czytamy, że ‘2’ to duchowa i materialna strona świata, tj. *mēnōg* i *gētīg*⁷⁴⁰.

XIV.5.2. ‘2’ może reprezentować demoniczną parę Fraziszt i Wiziszt, która zaciąga duszę do piekła⁷⁴¹.

XIV.5.3. ‘2’ może reprezentować parę Amahraspandów, tj. Hordād i Amurdād występujących razem i symbolizujących doskonałość oraz nieśmiertelność⁷⁴².

XV.1.2. Rozwiązanie: ‘3’ to ‘dobre myśli’, ‘dobre słowa’ oraz ‘dobre czyny’.

XV.2. Elementarne jednostki semantyczne.

XV.2.1. Pytanie: *se* ‘3’.

735 *Jt* 15. *Wd* 5:8–9. *WZ* 30:21–6. Zob. też: Boyce [1975a: 78nn]; Widengren [1965a: 188–215; 2008: 70nn]; Sohn [1996: 12–3]. Zob. rozdział № XXVI.3.6.

736 Sims-Williams, Durkin-Meisterernst [2012: 198]. Średnioperskim ekwiwalentem jest *gjanwar* ‘to, co posiada życie/duszę; obdarzone życiem/duszą’.

737 Nyberg [1931: 204]. Zob. też: Nyberg [1929].

738 Zob. rozdział № VIII.4.1.

739 Widengren [2008: 430–1].

740 *WCz* 24. Zob. rozdziały №: I.4.2.–I.4.5.2.

741 *Bd* 4:19. *DD* 36:31. *ZĀ* 27:22.

742 Zob. rozdziały №: XVI.4.1.2.; XIX.4.5.–6.

XV.2.2. Rozwiązanie: 1^o *hūcht* (aw. *hūchta*) ‘dobre słowa’; 2^o *humat* (aw. *humata*) ‘dobre myśli’; 3^o *huwarszt* (aw. *hwarszta*) ‘dobre czyny’. Trzy terminy występujące razem w postaci syntagmy *humat-hūcht-huwarszt*.

XV.3. Typologia: *real riddle*.

XV.4. Podobnie jak chrześcijańskie wyznanie grzechów *peccavi nimis cogitatione, verbo, opere et omissione* ‘zgrzeszyłem myślą, mową, uczynkiem i zaniedbaniem’ syntagma *humat-hūcht-huwarszt* obejmuje wszystkie aspekty życia, w których wierny winien przestrzegać bożych przykazań. Błędem byłoby jednak utożsamianie obu sformułowań. Dobre myśli, słowa oraz czyny oznaczają pełne zawierzenie Ormazdowi⁷⁴³, a zdaniem Vahmana każde z nich należy rozpatrywać w odniesieniu do niebiańskiej siły, która zawiera w sobie moc uświęcania, błogosławienia i ochrony⁷⁴⁴. Symbolika tego trójelementowego zestawienia sprawia, że tak jak formuła otwierająca tekst średnioperski *pad nām-ī jazdān* ‘w imię jazdów’ rozpoczyna symbolicznie czynność czytania⁷⁴⁵, tak *humat-hūcht-huwarszt* uświęca dowolną czynność, zapewniając jej wykonawcy (i/lub uczestnikom) wsparcie Ormazda. Widać to na przykładzie Wīrāza, który żąda, by sprawdzono, czy rzeczywiście może podjąć się powierzonej mu misji. By spełnić tę prośbę, trzy razy rzucono w jego stronę włócznię, przywołując kolejno *humat*, *hūcht* i *huwarszt*⁷⁴⁶. Podobnie w trakcie przygotowań Wīrāza, wypijając trzy czarki wina, każdy łyk poprzedził zawołaniem do dobrych myśli, słów oraz czynów⁷⁴⁷. Symbolika syntagmy *humat-hūcht-huwarszt* wykracza poza świat doczesny, ponieważ są to także trzy strefy nieba: 1^o *humat* to sfera pierwsza, nazywana także ‘sferą gwiazd’ (śrp. *star pājag*); 2^o *hūcht* druga, nazywana ‘sferą księżyca’ (śrp. *māh pājag*); wreszcie 3^o *huwarszt* trzecia, nazywana ‘sferą słońca’ (śrp. *chwarszēd pājag*)⁷⁴⁸. Wszystkie są niczym trzy stopnie prowadzące do najwyższego punktu nieba *garōdmānu*.

743 Modi [1922: 74].

744 Vahman [1986: 234].

745 Tu należy szukać źródeł muzułmańskiej formuły *besmellāh ar-rahmān ar-rahim* ‘w imię Boga Miłosiernego, Litościwego’, od której rozpoczyna się szereg codziennych czynności [por. Gignoux, Algar 1989: 172–4].

746 AWn 1:21–2.

747 AWn 2:15.

748 AWn 7:1; 8:1; 9:1. Odwrotnością *humat*, *hūcht* oraz *huwarszt* są *duszmat* ‘złe myśli’, *duzūcht* ‘złe słowa’ oraz *duzwarszt* ‘złe czyny’. Są to także określenia trzech

XVI.1.2. Rozwiązanie: ‘4’ to woda, ziemia, rośliny oraz bydło.

XVI.2. Elementarne jednostki semantyczne.

XVI.2.1. Pytanie: *czahār* ‘4’.

XVI.2.2. Rozwiązanie: 1^o *āb* ‘woda’; 2^o *stōr* ‘bydło’, który można interpretować tu jako synonim *gjānwarān* ‘zwierzęta’; 3^o *urwar* ‘roślina’; 4^o *zamīg* ‘gleba, ziemia’.

XVI.3. Typologia: *real riddle*.

XVI.4. ‘4’ kojarzy się nam z czterema Platońskimi czy Arystotelesowymi żywiołami⁷⁴⁹, które, co ważne, wymieniono także w *Dēnkardzie*⁷⁵⁰. Jōszt-ī Fr(i)jān mówiąc o czterech kreacjach Ormazda, nawiązuje jednak do konkretnego fragmentu *Hādocht nasku*⁷⁵¹, w którym czytamy, że ten, kto czci Ormazda, wielbi także jego cztery byty: 1^o wodę; 2^o ziemię; 3^o zwierzęta; oraz 4^o rośliny (w takiej kolejności).

Tabela № 27

	Byt	Ormazd do Zaratusztry	Jōszt-ī Fr(i)jān do Achta
1 ^o	woda	<i>āpam</i>	<i>āb</i>
2 ^o	ziemia	<i>zām</i>	<i>zamīg</i>
3 ^o	bydło/zwierzęta	<i>gām</i>	<i>stōr</i>
4 ^o	rośliny	<i>urwarā</i>	<i>urwār</i>

Wspólnym mianownikiem czterech bytów jest to, że razem z niebem (śrp. *āsmān*), człowiekiem (śrp. *mard*) i ogniem (śrp. *ādur*, *ātachsz*) reprezentują siedem etapów stworzenia kosmosu: niebo → woda →

kroków, które zmarły stawia po śmierci, zmierzając w stronę Mostu Czinwad i dalej piekła [HN 2:1–18].

749 Russell [2012: 179–85, 247–51]. Zob. też: Tatarkiewicz [2007: I 91nn]. Analogiczną interpretację odnajdujemy u Hamadāniego: „Wiedz, że konsystencje, w których mieści się świat, są cztery: pierwsza to woda, druga to ziemia, trzecia to powietrze, czwarta to ogień” [Hamadāni 1375: 56].

750 Dk III 123.

751 HN 1:3.

ziemia → roślina/zwierzę/człowiek → ogień⁷⁵². Skjærvø widzi w Ormazdzie nie tyle demiurga tworzącego *ex nihilo*, co rzemieślnika pieczołowicie wycinającego poszczególne detale. Jego artystyczny zmysł sprawia, że w ostateczności poszczególne elementy pasują harmonijnie do siebie, podczas gdy imitacje przygotowane przez pozbawionego talentu Arymana pozostają ich nieudolnymi karykaturami⁷⁵³. Zanim Ormazd przystąpi do urzeczywistniania swoich wyobrażeń o kosmosie, emanuje z pomocą Spanta Mainju sześć *Übersein*, tj. Amahraspandów (śrp. Ameszāspand, także: Amahraspand/Mahraspand; aw. Amasza Spanta), które będą wspomagały go w pracy. Jako pierwsze formuje na kształt jaja kamienne niebo napełnione następnie do połowy wodą w postaci wszechoceanu Warkasz (także: Frāchkard; aw. Wourukasza), na powierzchni którego formuje ziemię, gdzie zasadza Urwar i umieszcza Gāw-ī ēwdāda oraz Gajōmarda⁷⁵⁴. Na koniec sprawia zaś, że całość zostaje skąpana w blasku⁷⁵⁵. Ten idealny/idyliczny świat staje się przedmiotem wściekłego ataku ze strony Arymana, który wprowadza weń chaos, a przede wszystkim ruch, którym stymuluje kolejne zjawisko fizyczno-biologiczne, jakim jest upływ czasu⁷⁵⁶. Odpowiedź Jōszt-ī Fr(i)jāna nawiązuje zatem do irańskiego mitu kosmologicznego, który, podlegając (re)interpretacjom w duchu nauk Zaratusztry, stał się źródłem ogólnego systemu moralnego⁷⁵⁷.

XVI.4.1. W tradycji irańsko-zaratusztriańskiej woda jest źródłem życia i miejscem, w którym przebywa *farr* (śrp. *chwarrah*; aw. *chvaranah*) oraz nasienie samego Zaratusztry, z którego powstaną w przyszłości trzej mesjasze⁷⁵⁸. Jej symbolikę należy omawiać w kontekście dwóch postaci: 1^o Ardwišūry Anāhity; 2^o Hordād.

752 *Bd* 1:25–8. *ZĀ* 1a:4–25.

753 Skjærvø [2011a: 11–2].

754 *Jn* 44:4; 31:8; 44:3; 45:4; 47:2. *Jt* 19:16–8. *MCh* 8:2. *ZĀ* 1:44, 53; 7:54; 26:38, 125. Analogia między kosmicznym jajem a symbolem życia wydaje się w tym miejscu w pełni uzasadniona [por. Bahār 1377: 13–4]. Zob. rozdział № I.4.6.1.

755 *Jn* 31:7; 37:1; 38:3; 44:3–20. *Jt* 13:29, 43. *ZĀ* 1a:4.

756 *Bd* 1:35; 4:23. *Jt* 13:53–7.

757 Boyce [1988: 42].

758 *Jt* 19:51, 56–7, 66. Zob. też: Bausani [2000: 25nn]; Boyce [1975: 285]. Zob. rozdziały №: I.4.5.3.–4.; XVI.4.3.

XVI.4.1.1. Ardwišūrē Anāhitę przedstawiłem już wyżej, dlatego tu dodam tylko, że najprawdopodobniej już w okresie partyjskim czczono ją w licznych sanktuariach lokalizowanych nad jeziorami czy strumieniami⁷⁵⁹.

XVI.4.1.2. Hordād to jedna z Amahraspandów, która razem z Amurdād tworzy *diadę* doskonałości i nieśmiertelności⁷⁶⁰. W wymiarze kosmicznym Hordād zapewnia ludziom szczęście, radość, chleb powszedni i wszelką pomyślność. Ten, kto dba o wodę i umiejętnie nią gospodaruje, zaskarbia sobie jej opiekę za życia i po śmierci. W wymiarze eschatologicznym Hordād to ambrozja, a Amurdād nektar, którymi zbawione dusze raczą się w raju. W czasie ostatecznej bitwy między dobrem a złem, poprowadzą one razem legiony, które zniszczą demony głodu i pragnienia⁷⁶¹.

XVI.4.2. W tradycji irańsko-zaratusztriańskiej ziemia symbolizuje przede wszystkim żyzność (w szerszym znaczeniu także płodność i życie), choć zachowały się również w szczątkowej formie starsze, tj. przedreformacyjne wyobrażenia łączące ją ze śmiercią, co sugeruje, że stanowiła ona coś w rodzaju bramy prowadzącej w zaświaty. Ziemię łączono z Spendārmad (aw. Spantā Ārmaiti) symbolizującą pobożność, w późniejszym okresie także z Gāw-ī ēwdādem i jego duszą (aw. *gausz urwan*) patronującą wszystkim zwierzętom⁷⁶². Z czasem ziemia przyjęła również rolę matki całego rodzaju ludzkiego, ponieważ to w niej zostaje złożone nasienie Gajōmarda, z którego wyrasta roślina *riwās*, której dwa liście to późniejsza pierwsza para ludzi Maszja i Maszjānag⁷⁶³. Daryae uważa, że prokreacyjna symbolika ziemi przekłada się na szereg zachowań rytualnych związanych z seksualnością mężczyzny, który dopuścił się grzechu onanizmu lub cierpi na nocne polucje. By odkupić swoje winy, powinien on zmówić modlitwę *Ahunwar* i błagać Spendārmad, by zwróciła mu jego nasienie, z którego mógłby powstać przy końcu świata, w czasie *fraszegirdu*, człowiek⁷⁶⁴.

759 Chaumont [1965]. Zob. też: Shavarebi [2018]. Zob. rozdział № 5.3.4.

760 Zob. rozdział №: XIX.4.5.–6.

761 *Jn* 34:11. *Jt* 4:1; 19:96. *SnS* 9:8; 13:14; 15:5, 27–8; 22:6.

762 *Jn* 16:10; 28:3; 31:1, 9; 32:2; 44:11. *Wd* 3:35. Zob. też: Dhalla [1963: 58–60, 171, 365–6]; Russell [1987: 324nn]. Wyraźniejsze są związki Gāw-ī ēwdāda i całego późniejszego świata zwierząt z Wahmanem [por. Wnuk-Lisowska 1995: 106–9].

763 Christensen [1917: 11–105]. Zob. też: Daryae [2002a: 117nn].

764 Daryae [2002a: 106–7]. Zob. rozdział № XXIX.2.5.2.

Tabela № 28

Byt		Amahraspand	Symbolika	Ziemia	Zaświaty
woda	rośliny	Hordād (i Amurdād)	woda, życie	szczęście, radość, pokarm, pomyślność	ambrozja, nagroda
ziemia	zwierzęta	Spendārmad	ziemia, żyźność, życie, śmierć	pobożność	nagroda

XVI.4.3. Rzeczownik *stōr* przywołuje na myśl Gāw-ī ēwdāda uśmierconego przez samego Arymana. Z jego ciała powstają rośliny uprawne i lecznicze, a z jego nasienia uniesionego do księżyca przez ulatującą duszę rodzą się pożyteczne zwierzęta⁷⁶⁵. Co ważne, w tradycji irańsko-zaratustriańskiej historia stworzenia zaczyna się od żertwy z byka i kończy kolejną ofiarą, tym razem z byka Hadajansza. O ile jednak pierwszą ofiarę składa Aryman, o tyle drugą – Sōszān⁷⁶⁶.

XVI.4.4. Pochodzenie roślin jest ściśle związane nie tylko z Urwarem, ale, jak wspomniałem, także ze śmiercią Gāw-ī ēwdāda. Zesłana przez Arymana susza zmusza Amurdād do zebrania ziaren przyszłych roślin i mieszania ich z wodami tak, by spadając na ziemię wraz z deszczem, zakwitwały na wiosnę. Źródłem wszystkich roślin jest rosnące pośrodku wszechoceanu Drzewo Wszystkich Nasion (śrp. Gokard; aw. Gaokerena), które odegra ważną rolę w odnowie świata, gdyż z jego owoców zostanie przygotowany dla człowieka napój nieśmiertelności⁷⁶⁷.

⁷⁶⁵ *Bd* 4:1–5; 10:1–4; 14:1–31. Zob. też: Christensen [1917: 49]; Dhalla [1963: 64–7, 95, 210–1, 357]. Obecność księżyca, którego promienie oczyszczają nasienie Gāw-ī ēwdāda, może tłumaczyć przypisanie ‘i’ słońca, którego promienie oczyszczają z kolei nasienie Gajōmarda. Zdaniem Wnuk-Lisowskiej [1996: 34] istnieje pełna korelacja między słońcem a Gajōmardem, ponieważ ten miał lśnić jego blaskiem. Zob. rozdział № XIII.4.

⁷⁶⁶ *Bd* 34:23. Zob. też: Bausani [2000: 21]. Zob. rozdziały №: I.4.5.3.–4.

⁷⁶⁷ *Bd* 9:1–6; 18:1.

XVI.5. Inne możliwe interpretacje ‘4’.

XVI.5.1. W *Wizāriszn-ī czastrangu* czytamy, że ‘4’ posiada dwa różne znaczenia⁷⁶⁸.

XVI.5.1.1. Pierwsze znaczenie nawiązuje do idei czterech elementów (śrp. *āmēziszn, zahagān*) składających się na ciało człowieka. Tekst nie wymienia jakie to elementy, ale chodzi tu o: 1^o powietrze; 2^o ogień; 3^o wodę; oraz 4^o ziemię, tj. cztery żywioły⁷⁶⁹.

XVI.5.1.2. Drugie znaczenie nawiązuje do czterech kierunków geograficznych: 1^o wschodu (śrp. *chwarāsān*); 2^o zachodu (śrp. *chwarwarān*); 3^o południa (śrp. *nēmrož*); oraz 4^o północy (śrp. *abāčtar*). Umieszczenie północy jako ostatniej wynika z tego, że uważano ją za siedzibę demonów⁷⁷⁰.

XVI.5.2. W *Nāme-je Tōsar be Gusznasf* mowa o podziale świata na cztery krainy: 1^o ziemie Turków ciągnące się od zachodnich Indii po wschodni Rzym; 2^o ziemie między Rzymem a Koptami i Berberami; 3^o ziemie zamieszkane przez ludność czarnoskórą od Berberów po Indie; oraz 4^o Persję⁷⁷¹.

XVI.5.3. Symbolikę ‘4’ można analizować w kategoriach czterech warstw społecznych: 1^o *āsrōnīh* ‘duchowieństwa’; 2^o *artēštārīh* ‘wojowników’; 3^o *wāstarjōšzīh* ‘gospodarzy, chłopów’; oraz 4^o *hutuchszīh* ‘rzemieślników’⁷⁷².

⁷⁶⁸ WCz 26.

⁷⁶⁹ Bailey [1943: 86–9]; Czunakowa [2001: 187].

⁷⁷⁰ Wnuk-Lisowska [1996: 113–7].

⁷⁷¹ Boyce [1968b: 63].

⁷⁷² Dk VII 1:20; 3:47. Zob. też: Christensen [1934: 46–7, 102]; Shaki [1992]. W *Szāh-nāme* czytamy: „Kapłanów, których zwą asurbanami, a którzy, jak wiesz, oddają część Bogu, od innych oddzielił i miejsce przeznaczył im w górach, ażeby tam mogli oddawać się modłom i korzyć się przez Bogiem. Zasię po drugiej stronie szeregu stanęli ludzie zwani nisarami; a są to woje waleczni jak lwy, ozdoba wojska i kraju. Dzięki nim tron stoi niewzruszony, dzięki nim trwa honor i męstwo. A zasię stan trzeci, wiedz, zwie besudi. Niczego nie muszą zawdzięczać nikomu. Sieją, hodują, zbierają sami; gdy jedzą, nikt im nie czyni wymówek. I chociaż ciała ich kryją łachmany, nie muszą słuchać niczyich rozkazów. Im, którzy żyją w pokoju i zgodzie, zawdzięcza świat swój dobrobyt. Jak to powiedział ów człowiek uczony: «Wolnych lenistwo wpędziło w niewolę». Czwarły stan, zwany ahtuchoszi, rękodzielnem się szczytnie trudzi: to rzemieślnicy wszelkiego rodzaju, zaprzątynęci wiecznie swoją pracą” [Dulęba 2004: 25–6].

XVII.–XVIII.1.2. Rozwiązanie: ‘5’ i ‘6’ reprezentują odpowiednio pięć ostatnich dni roku (*epagomenae*) i sześć zaratusztriańskich świąt nazywanych *gāhānbār*.

XVII.–XVIII.2.

XVII.2.1. Pytanie: *pandż* ‘5’.

XVII.2.2. Rozwiązanie: *pandżag-ī weh* ‘dobra piątka’⁷⁷³.

XVIII.2.1. Pytanie: *szasz* ‘6’.

XVIII.2.2. Rozwiązanie: *gāhānbār* ‘gāhānbār’.

XVII.–XVIII.3. Typologia: *real riddle*.

XVII.–XVIII.4. Obie liczby, tj. ‘5’ i ‘6’, łączy wspólny mianownik w postaci kalendarza, tj. systemu pozwalającego analizować i opisywać upływ czasu. W swojej długiej historii ludy irańskie posługiwały się różnymi systemami kalendarzowymi, adaptując często rozwiązania stosowane przez kultury sąsiednie, czy też rozwijając własne metody z uwzględnieniem lokalnych warunków przyrodniczych⁷⁷⁴.

XVII.4.1. Pięć ostatnich dni roku nazywanych *pandżag-ī weh* ‘dobra piątka’, a w literaturze muzułmańskiej *pandže-je mostaqare* lub *chamse-je mostaqare* ‘skradziona piątka’, wypadało, teoretycznie, po ostatnim dwunastym miesiącu *Spendārmad*, lecz na skutek kolejnych reform umieszczano je także w innych miejscach kalendarza, np. pomiędzy miesiącem ósmym (śrp. *Ābān*) a dziewiątym (śrp. *Ādur*)⁷⁷⁵. Źródło *pandżag-ī weh* należy szukać w systemie, według którego rok składał się z dwunastu

773 Haug i West [1882: 223 (transkrypcja), 256 (przekład)] zaproponowali w tym miejscu inną lekcję – *pandż kaj* ‘pięciu kajów’, tj. pięciu królów z mitologicznej dynastii Kejanidów: 1^o Kawi Kawāta (śrp. Kaj Kawād; nwp. Kej Kobād); 2^o Kawi Usan (śrp. Kaj Us; nwp. Kej Kābus); 3^o Kawi Haosrawah (śrp. Kaj Chosrōj; nwp. Kej Chosrou); 4^o Kawi Aurwaṭaspa (śrp. Kaj Luhrāsp; nwp. Kej Lohrāsb); oraz 5^o Kawi Wisztāspa (śrp. Wisztāsp; nwp. Kej Besztāsb, Gosztāsb). W ich imionach daje się zauważyć echo magiczno-kapłańskiej funkcji władcy, ponieważ aw. *kawi* (śrp. *kaj*; nwp. *kej*) z czasem nabrał znaczenia ‘król’, a pierwotnie oznaczał ‘kapłan, czarownik, jasnowidz, szaman’ [por. Krasnowolska 2004: xxxvii]. Zob. też: Skjærvø [2013a].

774 Krasnowolska [1998: 49–63]. Zob. też: Baliński [1990]; Bickerman [1967; 1983]; Boyce [1970; 1983]; Hartner [1985]; Krasnowolska [2001]; Nyberg [1975]; Panaino [1990b].

775 Krasnowolska [1998: 29; 2001: 307]. Zob. też: Biruni [1879: 119nn].

trzydziestodniowych miesięcy – $12 \times 30 = 360$ ⁷⁷⁶. Ponieważ za podstawę rachuby czasu służył ruch Słońca, do zagospodarowania pozostawało jeszcze pięć dni, którym tradycja zaratusztriańska nadała nazwy od pięciu *Gātów*: 1^o *Ahunawaitī*; 2^o *Usztawaitī*; 3^o *Spantāmanju*; 4^o *Wohuchszatrā*; oraz 5^o *Wahisztōishti*⁷⁷⁷. Wydaje się jednak, że system $12 \times 30 + 5$ nie jest oryginalnie irańskim pomysłem, ponieważ, jak pisze Hintze, z tekstów awestyjskich wyraźnie wynika, że podstawą rachuby czasu były kolejne fazy księżyca zamykające się w trwającym trzysta pięćdziesiąt pięć dni cyklu rocznym – pierwsze siedem miesięcy miało po trzydzieści dni każdy, następne pięć po dwadzieścia dziewięć dni, a dodatkowe dziesięć dni zrównywało cykl księżycowy ze słonecznym – $7 \times 30 + 5 \times 29 + 10$. System $12 \times 30 + 5$ pojawił się w Iranie późno, za sprawą reformy kalendarzowej przeprowadzonej przez Kserksesa (486–65 p.n.e.) i wzorowanej na systemie egipskim⁷⁷⁸.

Tabela № 29

$12 \times 30 + 5$	30	30	30	30	30	30	30	30	30	30	30	30	30	5
$7 \times 30 + 5 \times 29 + 10$	30	30	30	30	30	30	30	29	29	29	29	29	29	10

XVIII.4.1. Sześć *gāhānbārów*, tj. wielkich świąt wyznaczających kolejne punkty kardynalne w zaratusztriańskim kalendarzu liturgicznym, związanych było pierwotnie z obrzędowością pastersko-rolniczą. Wraz z rozpowszechnianiem się zaratusztrianizmu liczbę sześciu *gāhānbārów* zaczęto łączyć z sześcioma Amahraspandami oraz sześcioma etapami stworzenia świata⁷⁷⁹.

⁷⁷⁶ Bd 25:7.

⁷⁷⁷ Krasnowolska [1998: 29].

⁷⁷⁸ Hintze [2009b].

⁷⁷⁹ Z czasem Amahraspandy zostały połączone z Ormazdem w *heptadę*, więc siódmym etapem kosmogonii stało się samostworzenie Ormazda w stanie *gētīg* [ZĀ 1:54], a siódmym *gāhānbārem* został Nouruz [por. Krasnowolska 2001: 306–7].

Tabela № 30

	Nazwa ⁷⁸⁰	Znaczenie	Amahraspand	Stworzenie	Trwanie
1 ^o	Maidjōizaramaja	śródwiosnie	Chszatra Wairja	niebo	1 dzień
2 ^o	Maidjōiszama	śródlecie	Haurwatāt	woda	1 dzień
3 ^o	Paitiszhahja	żniwa	Spanta Armaiti	ziemia	1 dzień
4 ^o	Ajātrima fraourwaēsštrima warszniharszta	powrót do domów z pastwisk	Ameretāt	rośliny	1 dzień
5 ^o	Maidjāirja	środek roku	Wohu Manah	bydło	1 dzień
6 ^o	Hamaspātmaēdaja	brak jasnej etymologii	Spanta Mainju	człowiek	10 dni

Jak pisze Le Goff, czas rolnika jest czasem cierpliwości⁷⁸¹. Nie dziwi więc, że w najstarszym okresie Irańczycy postrzegali upływ czas przede wszystkim na drodze obserwacji zmian przyrodniczych transponowanych na dwie płaszczyzny. Z jednej strony, na płaszczyznę praktyczną związaną z prowadzoną przez nich gospodarką pastersko-rolniczą⁷⁸². Z drugiej, na płaszczyznę sakralną, poddając rok kalendarzowy symbolizacji poprzez odwzorowanie regularności procesu kosmogonicznego. Ekonomiczne wymiary poszczególnych *gāhānbārów* widać w ich nazwach nawiązujących do konkretnych działań agrarnych. Z kolei sakralność najlepiej obrazuje ostatni *gāhānbār*, tj. dziesięciodniowe Frawardīgān (aw. Hamaspātmaēdaja), które, będąc poświęcone *frawahrom*, nałożyło się na dziesięć/pięć ostatnich dni roku⁷⁸³. Fakt, że po tym święcie, które

⁷⁸⁰ Nazwy awestyjskie podaję za: Hintze [2009b: 100]. Por. Krasnowolska [1998: 29]; Panaino [1990b: 661].

⁷⁸¹ Le Goff [2007: 47].

⁷⁸² Krasnowolska [1998: 27].

⁷⁸³ *Jt* 13:49–50.

zaczęto z czasem szczególnie mocno łączyć z fenomenem śmierci, wypadła Nouruz związany z wiosenną odnową, uwypuklał tylko cykliczność umierającego i odradzającego się kosmosu⁷⁸⁴. Źródła *gāhānbārów* należy szukać w systemie, w którym subiektywność obserwacji zmian przyrodniczych zastępowała obiektywność mechanicznej kalkulacji dni i miesięcy. Śladów tego fenomenu należy szukać w najstarszych warstwach *Awesty*, w których widać, że rok składał się z dwóch asymetrycznych pór – krótszego lata i dłuższej zimy⁷⁸⁵, później zaś z dłuższego lata i krótszej zimy⁷⁸⁶; zdaniem Maciuszak taka zmiana może odzwierciedlać migrację (Indo)Iranczyków⁷⁸⁷. Wraz z zastąpieniem starego systemu 1 + 1 nowym 1 + 1 + 1 + 1 = 4 × 1, na który składały się cztery pory: 1^o wiosna; 2^o lato; 3^o jesień; oraz 4^o zima, oraz wyznaczeniem nowych świąt sezonowych: 1^o Nouruz; 2^o Tirgān; 3^o Mehrgān; oraz 4^o Sade, *gāhānbāry* zachowały swoje znaczenie liturgiczne, ale przestano postrzegać je jako punkty kardynalne⁷⁸⁸.

Tabela № 31

Model 2 + 10	Lato	Zima		
Model 7 + 5	Lato		Zima	
Model 4 × 3	Wiosna	Lato	Jesień	Zima

784 Krasnowolska [2001: 306]. Współczesnym śladem obrzędowości związanej ze śmiercią i zmarłymi są obchody *czahārszanbe-je suri* przypadające na wigilię ostatniej środy roku, podczas której rozpala się ogniska [por. Massé 1954: 142–59; Szakurzāde 1346: 63–75].

785 Wd 1:3.

786 Bd 25:7.

787 Maciuszak [1996: 95–6].

788 Krasnowolska [2001: 306]. 1^o Nouruz to początek roku przypadający w równonoc wiosenną; 2^o Tirgān to przesilenie letnie; 3^o Mehrgān to równonoc jesienna; oraz 4^o Sade przesunięte względem przesilenia zimowego święto przypadające czterdziestego dnia zimy. W ostatecznym rozrachunku to właśnie te cztery nowe uroczystości okazały się trwalsze i to je w okresie muzułmańskim zaczęto postrzegać jako symbol irańskiej tożsamości [por. Krasnowolska 2001: 309–12].

XVII.–XVIII.5. Inne możliwe interpretacje ‘5’.

XVII.5.1. W *Wizāriszn-ī czatrangu* czytamy, że ‘5’ to pięć światel: 1^o słońce; 2^o księżyc; 3^o gwiazdy; 4^o ogień; oraz 5^o światło pochodzące z nieba⁷⁸⁹.

XVII.5.2. Zdaniem Ambracumian ‘5’ to pięć *Gātów*⁷⁹⁰.

XIX.1.2. Rozwiązanie: ‘7’ reprezentuje *heptadę* składającą się Ormazda i sześciu Amahraspandów.

XIX.2. Elementarne jednostki semantyczne.

XIX.2.1. Pytanie: *haft* ‘7’.

XIX.2.2. Rozwiązanie: 1^o *Amahraspandān* ‘Amahraspandy’; 2^o *Ohrmazd* ‘Ormazd’.

XIX.3. Typologia: *real riddle*.

XIX.4. Wspomniałem wyżej, że nim Ormazd przystąpi do budowy kosmosu, wyłania z siebie sześć *Übersein*, tj. sprawczych duchów Amahraspandów, które odpowiadają za poszczególne etapy dzieła stworzenia, a które stanowią emanacje jego podstawowych cech⁷⁹¹. Nie zmienia to tego, że w tej *heptadzie* Ormazd – Amahraspandy to właśnie Ormazd zajmuje pozycję najwyższą, ponieważ nadzoruje i kieruje pozostałymi elementami – tę kontrolną naturę Ormazda widać wyraźnie w awestyjskiej formie jego imienia Ahura Mazdā ‘pan wszystko wiedzący’⁷⁹². Amahraspandy reprezentują zatem symboliczne idee i pojęcia abstrakcyjne, m.in. porządek, oddanie czy inteligencję. To eteryczne indywidua o wyraźnie moralnych i moralizatorskich charakterach, które pełnią funkcję asystentów Ormazda. Spekulatywność wpisana w ich osobowość odróżnia je od *jazdów*, które stanowią przeżytki starszych, pogańskich bóstw przyrody (nie)ożywionej⁷⁹³.

⁷⁸⁹ WCz 27–8.

⁷⁹⁰ Ambracumian [1996: 113].

⁷⁹¹ Zob. rozdział № XVI.4. O tym, że stanowią one owoc samodzielnych dociekań Zaratusztry, świadczy to, że nie sposób wskazać w tradycji indyjskiej takich bytów, które były ich odpowiednikami [por. Dhalla 1963: 39]. Równocześnie zdaniem niektórych badaczy indyjskim odpowiednikiem Ormazda był jakiś beziemnienny asura z tradycji rigwedyskiej [por. Boyce 1984: 684].

⁷⁹² Zob. rozdział № XIX.4.7.

⁷⁹³ Boyce [1988: 41]. Zob. też: Dhalla [1963: 37–67]; Skjærvø [2011a: 14–5]; Wnuk-Lisowska [1996: 32–4].

Tabela № 32

	Nazwa awestyjska/ średnioperska	Znaczenie	Rodzaj gramatyczny	Stworzenie	Patronat	Zapewnia, obdarza, kieruje, stanowi
1 ^o	Wohu Manah/ Wahman	dobra myśl; najlepsza myśl	<i>neutrum</i>	świat zwierząt	bydło	mądrość, inteligencja, logika, wiedza, intelekt
2 ^o	Asza Wahishta/ Ardwahiszt	doskonała prawość; najlepszy porządek	<i>neutrum</i>	słońce i światłość	ogień	porządek, prawość, siła, religijność, regulacja kontaktów społecznych, czystość, zdrowie
3 ^o	Chszatra Wairja/ Szahrēwar	pożądane panowanie	<i>neutrum</i>	nieboskłon	niebo	oddanie, lojalność, ufność, uczciwość, szlachetność, życie, płodność, kobiecość
4 ^o	Spanta Ārmaiti/ Spendārmad	święte oddanie; życiodajna skromność	<i>femininum</i>	łądy	ziemia	bogactwo, pomysłność, pokój, dobrobyt, wsparcie potrzebujących, gospodarność
5 ^o	Haurwatāt/ Hordād	całkowitość	<i>femininum</i>	woda	woda	radość, wygoda, przyjemność, nagroda
6 ^o	Amaratāt/ Amurdād	nieśmier- telność	<i>femininum</i>	świat roślin	roślina	nieśmiertelność, życie wieczne, zbawienie, nagroda

Ormazd pozostawia sobie stworzenie siódmego, ostatniego i najważniejszego elementu całej układanki, tj. człowieka. Płodzi go z Spendārmad jako Gajōmarda, którego awestyjska nazwa Gajamaratan ‘żywy-śmiertelny’

zawiera w sobie klucz do poznania ludzkiej natury⁷⁹⁴. Choć człowiek różni się od Amahraspandów ‘świętych-nieśmiertelnych’, to nie jest ich zaprzeczeniem, a raczej niższym poziomem w stratyfikacji bytów ahurycznych⁷⁹⁵.

XIX.4.1. Wahman kształtuje zdolności intelektualne człowieka. Motywuje go do poszukiwania wiedzy. Stymuluje jego logiczne myślenie⁷⁹⁶. Odsuwa wreszcie ode złego, przyczyniając się w ten sposób do jego zbawienia. Ponieważ zostaje wyemanowany jako pierwszy, zajmuje szczególną pozycję u boku Ormazda i mieści w sobie pozostałe Amahraspandy. W późniejszej tradycji jego domeną staje się raj, dlatego w literaturze awestyjskiej czytamy, że ci, którzy grzeszą, nigdy nie trafią do jego siedziby⁷⁹⁷.

XIX.4.2. Ardawahiszt wyznacza ziemską ścieżkę człowieka⁷⁹⁸. Prowadzi wprost do zbawienia każdego, kto, posiadając wolną wolę, samodzielnie decyduje, czy chce podążać szlakiem wyznaczonym przez nią czy też nie. Stąd ludzi, którzy decydują się za nią podążać, nazywano *ahlawān* ‘pobożni, sprawiedliwi, uczciwi’. Jej ziemskim atrybutem jest cielesna i rytualna czystość, a także moc pozwalająca wiernemu zwalczać trapiące go choroby⁷⁹⁹.

XIX.4.3. Szahrēwar personifikuje podstawowe zadanie zaratusztriana, tj. rozciągnięcie władzy Ormazda na cały świat⁸⁰⁰. Z czasem idea ta ulega przekształceniu w bardziej skonkretyzowane wyobrażenia o namacalnej praworządności i rzeczywistej sprawiedliwości społecznej. Utożsamia się go z doczesnym szczęściem materializującym się chociażby w postaci bogactwa czy dobrobytu, dlatego otacza on opieką biednych i potrzebujących w trudnym dla nich okresie⁸⁰¹.

XIX.4.4. Spendārmad personifikuje świętość i kształtuje ludzką pobożność⁸⁰². Ponieważ uosabia oddanie i ofiarność tak Ormazdowi, jak i ludziom, jej symbolem w świecie stała się żona lojalna względem męża – to,

794 Cereti [2015]. Zob. rozdział № I.4.5.1.

795 Zob. rozdział № XIX.4.8.

796 Por. Dhalla [1963: 41–6, 164–5, 359–63]; Narten [1982: 1, 35nn].

797 *Jn* 4:4; 32:15; 53:3. *SnS* 22:2. *Wd* 4:45; 18:6. Zob. rozdział № I.4.1.

798 Por. Dhalla [1963: 46–55, 165–70, 363–4]; Narten [1982: 1, 34nn].

799 *Jt* 3:6; 33:5; 51:13. *Wd* 5:21; 7:77.

800 Por. Dhalla [1963: 55–8, 170–1, 364–5]; Narten [1982: 1, 41nn].

801 *Jn* 45:9. *SnS* 22:4. Zob. rozdziały №: VI.4.1.–4.7.; XI.4.; XXXIII.4.

802 Por. Dhalla [1963: 58–60, 171, 365–6]; Narten [1982: 1, 35nn].

że Spendārmađ zostaje żoną Ormazda, z którym łądzi Gajōmarda, stało się jedną z podstaw dla uznania małżeństwa kazirodczego za kulturowo pożądane⁸⁰³. Z czasem na pierwszy plan wysuwają się te jej cechy, które dotyczą siły czy wigoru, jakimi obdarza ludzi. Jako źródło życia rodzi rośliny i zwierzęta, zapewniając pokarm i pomyślność⁸⁰⁴. Co ciekawe, Herodot w *Dziejach* i Plutarch w *O zabobonności* piszą, że Amertis, żona Kserkse-sa, pogrzebała żywcem kilkunastu mężczyzn w ramach ofiary dla ziemi⁸⁰⁵.

XIX.4.5. Hordād to zarówno doskonałość, jak i pomyślność⁸⁰⁶. Z tego też powodu obdarza ludzi szczęściem. Patronuje organizacji czasu w postaci sekwencji dni i miesięcy składających się na kalendarz⁸⁰⁷.

XIX.4.6. Amurdād to przyszłe życie wieczne u boku Ormazda⁸⁰⁸. Jeśli Wahman i Ardwaḥiszt zapewniają człowiekowi wytrzymałość i siłę za życia, to Amurdād, razem z Hordād, obdarzają duszę swoimi nagrodami już po śmierci⁸⁰⁹.

XIX.4.7. Teksty zaratusztriańskie różnie podchodzą do problemu relacji łączących Ormazda z Amahraspandami – czy są sobie równi, czy też

803 Zob. rozdziały №: XIX.4.; XXXV.4.2.–4.

804 *DD* 94:2. *Jn* 12:2; 31:1. *SnS* 15:5, 20; 22:5. Wīrāz relacjonuje: „Dostrzegłem dusze tych kobiet, które za życia kierowały się dobrymi myślami, słowami i czynami i które okazywały posłuszeństwo względem mężów, i które uważały ich za swoich panów. Ich dusze były przyodziane w szaty zdobione złotem, srebrem i klejnotami. Zapytałem: «Czyje to dusze?». A prawy Srōsz i jazd Ādur odpowiedzieli mi, wyjaśniając: «To dusze tych kobiet, które za życia okazywały szacunek wodzie, ogniovi, ziemi, roślinom, bydłu i owcom, a także innym dobrym stworzeniom Ormazda. Świeciły one chlebek *drōn* i wychwalały *jazdy*. Składały w ofierze pokarmy należne *jazdom* i ziemskim duchom – Hordād i Amurdād. Sprawiały wreszcie, że mężowie czuli się szczęśliwi. Były posłuszne i pełne respektu względem nich, a także bardzo im oddane. Co więcej, całym sercem pozostawały wierne religii mazdejskiej, czyniąc wiele dobrego i unikając grzechu»” [*AWn* 13:1–5]. Zob. też: *AWn* 69:1–5; 70:1–4; 71:1–3; 88:1–4; 95:1–3.

805 Vasunia [2007: 157]. Czy są to przeżytki jakichś starszych wierzeń? Zachowały się wzmianki o składaniu Ardwiśūrze Anāhicie wotów w postaci głów zabitych wrogów. Zob. rozdział № 5.3.4.

806 Por. Dhalla [1963: 60–1, 171–2, 366–7]; Narten [1982: 1, 43nn].

807 *Jn* 33:8; 34:11; 45:10; 51:7. *SnS* 22:6.

808 Por. Dhalla [1963: 60–1, 171–2, 366–7]; Narten [1982: 1, 43nn].

809 *Jn* 45:10.

należałoby tu jednak mówić o jakiejś hierarchiczności, skoro np. Ormazd jest i ojcem, i matką, a Spendārmad uchodzi za jego córkę i/lub żonę⁸¹⁰. Jak podkreśla Boyce, mimo różnic wynikających z samej ewolucji zaratusztrianizmu w czasie i przestrzeni niezmiennie przewija się jedna i ta sama myśl o pełnej jedności Ormazda i Amahraspandów⁸¹¹ – jedność wyraża w tym przypadku jednak ‘7’, a nie ‘1’ (*sic!*). Ich nierozłączność została metaforycznie zobrazowana w *Zand-Ākāsihu*, gdzie czytamy, że tak jak Amahraspandy tworzą ciało Ormazda, tak człowiek składa się z sześciu części pozostających w ścisłym związku z tymi boskimi istotami⁸¹².

Tabela № 33

	Amahraspand	Ciało człowieka	Kosmos
1 ^o	Wahman	mięśnie	bydło
2 ^o	Ardwahiszt	żyły i ścięgna	ogień
3 ^o	Szahrēwar	kości	niebo
4 ^o	Spendārmad	mózg	ziemia
5 ^o	Hordād	krew	woda
6 ^o	Amurdād	włosy	roślina

Z Ormazdem związane są ludzka dusza, rozum oraz światłość. Najciekawsza jest kwestia światłości, ponieważ, jak zauważa Wnuk-Lisowska, istnieje genetyczna korelacja między człowiekiem a słońcem, gdyż Gajōmard lśni jego blaskiem. Co więcej, jego nasienie, nim zapłodni ziemię, zostaje oczyszczone przez słoneczne promienie⁸¹³.

XIX.4.8. W zagadce jedenastej Acht pyta, kto lub co stanowi odbicie Ormazda i Amahraspandów na ziemi. Jōszt-ī Fr(i)jān tłumaczy wówczas, że chodzi tu o władcę i jego świtę. Jōszt-ī Fr(i)jān nie mówi tego, ale

810 *Jn* 45:4. *ZĀ* 1:59.

811 Boyce [1988: 38].

812 *ZĀ* 28:19.

813 Wnuk-Lisowska [1996: 127].

Amahraspandy są także reprezentantami trzech (z czterech) klas irańskiego społeczeństwa: 1^o Wahman i Ardawahiszt to stan kapłański; 2^o Szahrēwar – rycerski; oraz 3^o Spendārmad, Hordād i Amurdād – chłopski (szerzej: wytwórcy). Relacje między Amahraspandami a ludźmi stanowią zatem odzwierciedlenie ich boskiej natury. Będąc hipostazami cech i atrybutów samego Ormazda, mogą one przelewać je na inne, pomniejsze byty, w tym na ludzi. Zdaniem Boyce ta stopniowa gradacja boskiego pierwiastka w świecie ma doniosłe znaczenie dla rozwoju etyczno-moralnego zaratusztrianizmu. Z jednej strony, nakazuje miłować owe sześć plus jeden bytów. Z drugiej, wiążąc je ze stwarzaniem kosmosu, a tym samym człowieka, sprawia, że zadaniem każdej jednostki staje się przede wszystkim miłość bliźniego, a w dalszej kolejności m.in. dbanie o dobro wspólne czy ochrona przyrody. Każde z tych zachowań należy rozumieć jako próbę utrzymania homeostazy w świecie⁸¹⁴.

XIX.5. Inne możliwe interpretacje '7'.

XIX.5.1. Jako *haft keszwār* 'siedem krain' składających się na ziemię: 1^o Arzah (aw. Arazahī) na wschodzie; 2^o Fradadafsz (aw. Fradadafszu) na południowym-wschodzie; 3^o Wīdadafsz (aw. Wīdadafszu) na południowym-zachodzie; 4^o Sawah (aw. Sawahī) na zachodzie; 5^o Wōrūbarszt (aw. Wourubarasztī) na północnym-zachodzie; 6^o Wōrūdžarszt (aw. Vourudžarasztī) na północnym-wschodzie; oraz 7^o Chwanirah (aw. Chwanirata) w centrum⁸¹⁵.

XIX.5.2. Zgodnie z *Wizāriszn-ī czatrangiem* jako siedem planet (śrp. *abāchtarān*): 1^o Merkury (śrp. Tīr); 2^o Wenus (śrp. Anāhīd); 3^o Mars (śrp. Wahrām); 4^o Jowisz (śrp. Ormazd); 5^o Saturn (śrp. Kēwān); plus 6^o Słońce (śrp. *chwar*); oraz 7^o Księżyc (śrp. *māh*)⁸¹⁶. Planety nie odgrywały początkowo żadnej kosmogonicznej/-logicznej roli i dopiero w tradycji średnio-irańskiej, zapewne pod wpływem helleńskim, zaczęto postrzegać je jako byty demoniczne. Nadano im wówczas cechy przypisywane *parīgom* (aw. *pairikā*), tj. wiedźmom⁸¹⁷.

814 Boyce [1988: 42].

815 Shahbazi [2002].

816 WCz 30.

817 Panaino [2016].

XX.1.2. Rozwiązanie: ‘8’ reprezentuje ‘osiem znakomości’.

XX.2. Elementarne jednostki semantyczne.

XX.2.1. Pytanie: *haszt* ‘8’.

XX.2.2. Rozwiązanie: *hasztih nāmih-i wēh* ‘ósemka znakomości’(?).

XX.3. Typologia: *real riddle*.

XX.4. Interpretacja zagadki ósmej i sformułowania *hasztih nāmih-i wēh* ‘osiem dobrych znakomości’ jest przedmiotem sporu badaczy.

XX.4.1. Cantera i Andrés Toledo podkreślają, że w *Aweście* brak ośmiu osób (ewentualnie pojęć), do których mógłby odwołać się autor *MJF*⁸¹⁸. Tymczasem w *Jaszcie* 10 mowa o ośmiu sługach Mitry zasiadających wysoko w wartowniach, by doglądać kontraktów i umów zawieranych przez ludzi⁸¹⁹. Czy tych ośmiu wartowników można utożsamiać z ośmioma kierunkami świata – czterema podstawowymi (E, W, N, S) oraz ich pochodnymi (NE, NW, SE, SW), które kapłani zaratusztriańscy obierają w czasie ceremonii religijnych⁸²⁰?

XX.4.2. Zastanawiając się nad symboliką ósemki, Qejbi sięga po fragment *Adžā’eb-ol-machluqāt wa qarā’eb-ol-moudžudāt* Qazwiniego (XIII w.), w którym mowa o dziesięciu wyjątkowych osobistościach pochodzących z prowincji Fārs⁸²¹: 1^o Ferejdunie⁸²²; 2^o Eskandarze; 3^o Anuszirwānie⁸²³;

818 Cantera, Andrés Toledo [2006: 93, przypis № 132]. W tekście *Ahd Ardaszir* czytamy o czterech listach wysłanych do czterech wybitnych osób najlepszych w całym kraju [por. Grignaschi 1966: 76].

819 Czytamy w nim, że: „Czczymy Mitrę pana wielu pastwisk (...), którego siedziba mieści się w świecie materialnym tak daleko jak sięga ziemia, nieograniczona rozmiarami, jaśniejąca, sięgająca szeroko dookoła, z której na każdej wysokości, w każdej strażnicy, ośmiu sług siedzi jako obserwatorów umów, przyglądając się tym, co łamą porozumienia (...)” [*Jt* 10:44–5]. Brak tego fragmentu w polskim przekładzie *Jasztu* 10 autorstwa Majewskiej [1979: 157–63] na podstawie tłumaczenia angielskiego Gershevitcha [1967].

820 Por. Modi [1922: 236].

821 Qejbi [1367: 41].

822 Ferejdun (także: Faridun; śrp. Frēdōn; aw. Traētaona) to mityczny heros, który zasłynął m.in. pokonaniem trójgłowego smoka Azi-Dahāka [*Jn* 9:7–8. *Jt* 5:33–5; 15:23–4. *Wd* 1:18]; motyw ten pojawia się także w *Szāh-nāme* [Dulęba 2004: 46–55; por. Tafazzoli 1999]. Zob. rozdział № A.6.

823 Chosrou I Anuszirwān (531–79) to władca z dynastii Sasanidów, syn Kawāda I (488–531), ojciec Hormizda IV (579–90), przeprowadził serię reform podat-

4^o Bahrāmie Gurze⁸²⁴; 5^o Rostamie⁸²⁵; 6^o Džāmāspie⁸²⁶; 7^o Bozorgmehrze⁸²⁷; 8^o Bārbadzie⁸²⁸; 9^o Szabdzie; oraz 10^o Farhādzie⁸²⁹. Z tej listy należy usunąć dwie pozycje: 2^o Eskandara, tj. Aleksandra Macedońskiego, który, choć w tradycji irańsko-muzułmańskiej jest postacią pozytywną, w tradycji irańsko-zaratusztiańskiej już nie⁸³⁰; a także 9^o Szabdiza, ponieważ w *Szāh-nāme* przymiotnikiem *szabdiz* określa się konia maści karej⁸³¹, a w romansie *Chosrow-o Szirin* Nezāmiego-Gandżawiego (XII/XIII w.) jest to imię konia należącego do głównego bohatera⁸³². Czy pozostałe osiem osób to owe osiem znakomitości?

XX.4.3. Weinreich proponuje, by *hasztih nāmih-i wēh* zastąpić sformułowaniem *āsztih ud hamih-i weh* ‘dobry pokój i dobra harmonia’. Jego zda-

kowych, rolnych i wojskowych, przyczyniając się do odbudowy potęgi państwa irańskiego osłabionej działalnością mazdakitów (V/VI w.) [por. Rubin 2009].

824 Bahrām V Gōr (420–38) to władca z dynastii Sasanidów, syn Jazdegerda I (399–420), ojciec Jazdegerda II (438–57), bohater szeregu dzieł literatury nowoperskiej, m.in. *Haft Pejkar* Nezāmiego-Gandżawiego [por. Klíma 1988].

825 Rostam to jeden z głównych bohaterów *Szāh-nāme*, syn Zāla i Rudābe, heros o ogromnym cieple i wielkiej sile, z powodzeniem wykonuje siedem trudnych zadań (nwp. *haft chān-e Rostam*), przez co bywa porównywany do Herkulesa [por. Duleba 1981: 412]. Zob. rozdziały № 5.2.6.; 5.6.1.

826 Džāmāsp to imię, które nosiło kilka sławnych osób, m.in. dostojnik na dworze Wisztāspy – patrona Zaratusztry [por. Malandra 2008], czy władca z dynastii Sasanidów rządzący między 496 a 498 [por. Choksy 2008].

827 Bozorgmehr-e Bochtagān to doradca i wezyr Chosrowa I Anuszirwāna uchodzący w tradycji irańsko-zaratusztiańskiej/muzułmańskiej za niezwykle światłego i mądrego. Rozszyfrował reguły gry przesłanej w prezencie przez króla Indii i w ramach rewanżu wymyślił własną w postaci tryktraka (nwp. *nard*) [por. Khaleghi-Motlagh 1989]. Zob. rozdział № 7.1.2.2.

828 Bārbad to nadworny minstrel Chosrowa II Parwēza (591–628) obdarzony wielkim talentem poetyckim i muzycznym [por. Tafazzoli 1988].

829 Farhād to bohater wielu irańsko-muzułmańskich legend i dzieł literatury nowoperskiej, najbardziej znany jako rywal Chosrowa II Parwēza o względy armeńskiej księżniczki Szirin [por. Moayyad 1999].

830 Maciuszak [1999]. Eskandar (śr.p. Aleksandar) był w literaturze zastrusztiańskiej nazywany *gizistag* ‘pełen nienawiści, potępiony’, *petjārag* ‘zły, wrogi’, *wadbacht* ‘nieszczesny’, *ahlomōq* ‘heretyk’, *druwand* ‘kłamliwy’ czy *anāgkardār* ‘wyrządzający zło’ [AWn 1:6].

831 Wolff [1935: 553].

832 Nezāmi-Gandżawi [1395: 32nn].

niem autorowi zabrakło pomysłu na interpretację ‘8’, dlatego wykorzystał podobnie brzmiące wyrazy *haszt* ‘8’ i *āsztih* ‘pokój’ oraz *nāmih* ‘sławny’ i *hamih* ‘harmonia’⁸³³.

XX.5. Inne możliwe interpretacje ‘8’.

XX.5.1. Osiem metali powstałych z ciała Gajōmarda: 1^o złoto (śrp. *zarr*); 2^o srebro (śrp. (*a*)*sēm*); 3^o żelazo (śrp. *āhan*); 4^o miedź (śrp. *rōj*); 5^o cyna (śrp. *arzīz*); 6^o ołów (śrp. *srub*); 7^o szkło lub kryształ (śrp. *āpagēnag*); oraz 8^o stal (śrp. *pōlāwed*, *almās*)⁸³⁴.

Tabela № 34

	Ciało Gajōmarda	8 metali (śrp. <i>ajōchszust</i>)
1 ^o	głowa	ołów
2 ^o	krewność	cyna
3 ^o	szpik	srebro
4 ^o	stopy	żelazo
5 ^o	kości	miedź
6 ^o	tłuszcz	szkło/kryształ
7 ^o	ramiona	stal
8 ^o	uchodzące życie, tj. dusza	złoto

Gajōmard, stanowiąc substytut boskiego ciała, z którego powstaje świat, odgrywa rolę pracźlowieka i jest tożsamy z indyjskim Puruszą. Obaj zostają złożeni w symbolicznej kosmicznej ofierze⁸³⁵.

⁸³³ Weinreich [1992: 62, 64]. Zob. też: Ambracumian [1996: 113].

⁸³⁴ ZĀ 14:3. WZ 10:2.

⁸³⁵ Widengren [2008: 111–2]. Uznanie szkła/kryształu za metal można tłumaczyć tym, że na gruncie indoeuropejskim nazwy metali wywodzą się ze starszych określeń nawiązujących do widocznych walorów kopalin/surowców, głównie połysku i barwy, np. ir. **(a)śuana/(a)śuina* ‘żelazo, gorszy gatunek metalu’ [Rastorgujewa, Edel’man 2000: 246–7], pochodzi od ie. *kwē-* ‘dostrzegać (blask)’ [por. Kowalski 2017: 74].

XX.5.2. Osiem cech dobrego kapłana wymienionych w *Dēnkardzie*: 1^o mądrość (śrp. *chrad*); 2^o solidność charakteru (śrp. *chēm-ōstwārīh*); 3^o doświadczenie (śrp. *frahang*); 4^o dobra pamięć (śrp. *frachw ūsīh*); 5^o zdolność osądzania (śrp. *wiczīragīh*); 6^o otwartość (śrp. *frachw mē-niszn*); 7^o pierwszeństwo w osądach (śrp. *dādwarīh dādmasīh*); oraz 8^o biegłość w działaniu (śrp. *kārāgāhīh*)⁸³⁶.

XX.5.3. Osiem promieni w koronie Ardwīsūry Anāhity wspomnianych w *Jaszie* 5⁸³⁷.

XX.5.4. Cztery cechy dobrej i cztery złej rzeczy: 1^o uczynność (śrp. *spannākīg*) rozumiana jako mądrość, posłuszeństwo i prawość; 2^o złoczynność (śrp. *gannākīg*) jako nieposłuszeństwo i ślepotą; 3^o sława (śrp. *wājīg*) jako sprawiedliwość; 4^o pożądlivość (śrp. *waranīg*) jako egoizm; 5^o rozpowszechnianie (śrp. *bagīg*) jako pracowitość i płynące z niej korzyści; 6^o złodziejstwo (śrp. *gadōkīg*) jako zniszczenie wywoływane przez złodziei i rabusiów; 7^o dobre położenie (śrp. *hunihātīg*) jako rzemiosło i jego użyteczność; oraz 8^o złe położenie (śrp. *dusznihātīg*) jako szkodliwe profesje⁸³⁸.

XX.5.5. Osiem ras koni wymienionych w *Bundahisznie*: 1^o araby; 2^o konie perskie; 3^o muły; 4^o osły; 5^o onagry; 6^o hipopotamy; oraz 7^o–8^o dwa niewymienione z nazwy⁸³⁹.

XX.5.6. Osiem gatunków określonych jako łasicowate (*Mustelidae*): 1^o kuna; 2^o czarna kuna; 3^o wiewiórka; 4^o gronostaj; 5^o biały gronostaj; oraz 6^o–8^o trzy inne niewymienione z nazwy⁸⁴⁰.

XX.5.7. Osiem gatunków zwierząt produkujących piżmo: 1^o podobne do myszy; 2^o przyjemnie pachnące; 3^o polujące na zwierzęta żywiące się tojadem; 4^o czarne żyjące głównie w rzekach i polujące na węże; oraz 5^o–8^o niewymienione z nazwy⁸⁴¹.

XXI.1.2. Rozwiązanie: '9' reprezentuje dziewięć otworów w ciele człowieka: 1^o–2^o dwoje oczu; 3^o–4^o dwoje uszu; 5^o usta; 6^o–7^o dwie dziurki

836 *Dk* III 223.

837 *Jt* 5:128.

838 *Dk* III 27.

839 *Bd* 14:18.

840 *Bd* 14:21.

841 *Bd* 14:22.

w nosie; 8^o odbył (*anus*); oraz 9^o męskie/żeńskie zewnętrzne narządy płciowe (*penis/pudendum*).

XXI.2. Elementarne jednostki semantyczne.

XXI.2.1. Pytanie: *nō* ‘9’.

XXI.2.2. Rozwiązanie: *sūrāg* ‘otwór’.

XXI.3. Typologia: *real riddle*.

XXI.4. Jak możemy przeczytać w *Widēwdādzie*, przez każdy z otworów w ciele człowieka może wtargnąć do środka demon Nāsu⁸⁴².

XXII.1.2. Rozwiązanie: ‘10’ reprezentuje wszystkie palce u obu dłoni.

XXII.2. Elementarne jednostki semantyczne.

XXII.2.1. Pytanie: *dah* ‘10’.

XXII.2.2. Rozwiązanie: *angust* ‘palec’.

XXII.3. Typologia: *real riddle*.

XXII.4. Najprawdopodobniej autor nie miał pomysłu na interpretację ‘10’.

XXII.5. Inne możliwe interpretacje ‘10’ obejmują, m.in. dziesięć gatunków psów, ptaków, ryb, ludzi⁸⁴³.

XXIII.–XXIV. Zagadki dwudziesta trzecia i dwudziesta czwarta.

XXIII.1. Treść: „Co jest zimniejsze?”⁸⁴⁴.

XXIII.1.1. Pytanie: najzimniejszy przedmiot.

XXIII.1.2. Rozwiązanie *Jōsht-ī Fr(i)jāna*: Natura grzesznika. Rozwiązanie Achta: śnieg.

XXIII.2. Elementarne jednostki semantyczne.

XXIII.2.1. Pytanie: *sard* ‘zimny’ w *comparativum*.

XXIII.2.2. Rozwiązanie: 1^o *meniszn* ‘myśl, intencja’; 2^o *zahr* ‘trucizna, jad’.

XXIV.1. Treść: „Co jest cieplejsze?”⁸⁴⁵.

⁸⁴² *Wd* 3:14. W tradycji arabsko-muzułmańskiej mowa o tym, że Allah stworzył głowę Adama z pyłu Ka’by, klatkę piersiową z pyłu pustyni ad-Dahna, brzuch i plecy z Indii, ramiona z pyłu wschodu, a nogi z pyłu zachodu. Na koniec wywiercił w jego ciele dziewięć otworów [por. Piwiński 1983: 69].

⁸⁴³ *ZĀ* 13:18, 22, 25–26; 14:1.

⁸⁴⁴ *MJF* 1:77.

⁸⁴⁵ *MJF* 1:88.

XXIV.1.1. Pytanie: najcieplejszy przedmiot.

XXIV.1.2. Rozwiązanie: dłonie sprawiedliwej osoby.

XXIV.2. Elementarne jednostki semantyczne.

XXIV.2.1. Pytanie: *garm* 'ciepły, gorący' w *comparativum*.

XXIV.2.2. Rozwiązanie: *muszt* 'pięść'.

XXIII.–XXIV.3. Typologia: *unreal riddle*. Zagadka dwudziesta trzecia to pierwsze z trzech Gadamerowskich źle postawionych pytań, które mogą prowadzić odbiorcę w błędnym kierunku, uniemożliwiając mu udzielenie poprawnej odpowiedzi⁸⁴⁶. Acht udaje przed Jōszt-ī Fr(i)jānem, że nie zna rozwiązania, w rzeczywistości jednak stara się narzucić mu własny tok rozumowania, używając przymiotnika *sard* 'zimny', który otwiera się na skojarzenia ze śniegiem (śrp. *wafɾ*). Jōszt-ī Fr(i)jān poprawnie odczytuje intencje Achta, wytykając mu błąd fałszywego założenia, który leży u podstaw jego zagadki i przekłada się na jej wewnętrzną niespójność.

XXIII.–XXIV.4. Istotą obu zagadek jest Hippokratejska koncepcja czterech humorów oraz możliwe interpretacje znaczenia rzeczownika *zahr*⁸⁴⁷.

XXIII.–XXIV.4.1. Poglądy Hippokratesa trafiły do Iranu za sprawą medyków wygnanych z Bizancjum ok. V w.⁸⁴⁸ Lekarze z Gondēsžāpuru mieli duży wpływ na rozwój nauk medycznych i oddziaływali pośrednio na nauczanie kościoła zaratusztriańskiego, który (z)reinterpretował ideę czterech humorów w duchu irańskiego dualizmu wyznaczanego przez opozycję Ormazd *vs.* Aryman⁸⁴⁹.

XXIII.–XXIV.4.2. Zgodnie z poglądami Hippokratesa wilgotna i ciepła krew dominują u sangwiników, wilgotna i zimna flegma u flegmatyków, sucha i ciepła żółć u choleryków, a sucha i zimna czarna żółć u me-

⁸⁴⁶ Gadamer [2004: 495–6].

⁸⁴⁷ Hippokrates pisze: „Ciało człowieka zawiera w sobie krew [*haíma*], flegmę [*phlégma*], żółć żółtą [*cholé ksanthé*] i czarną [*cholé mélaina*]; te stanowią dla niego naturę ciała i wskutek nich ono choruje bądź jest zdrowe. Najdoskonalej jest zdrowe, kiedy pozostają we wzajemnej odpowiedniej równowadze [*metrios éche*], co do właściwości, ilości i wymieszania. Choruje zaś, ilekroć jednego z nich jest za dużo lub za mało w ciele, lub też oddzieli się od innych, a nie pozostaje zmieszane z pozostałymi” [Hippokrates 2008: 153–4].

⁸⁴⁸ Bailey [1943: 87nn]; Christensen [1936: 413nn].

⁸⁴⁹ Bellamy, Pfister [1992: 90]. Zob. też: Sohn [1996].

lancholików. Na gruncie irańskim zostały umiejętnie połączone z lokalnymi wyobrażeniami zaratusztriańskimi⁸⁵⁰.

Tabela № 35

Płyn ustrojowy:	Krew (<i>haíma</i>)	Flegma (<i>phlégma</i>)	Żółć (<i>cholé ksanthê</i>)	Czarna żółć (<i>cholé mélaina</i>)
Jakość:	ciepła + wilgotna	zimna + wilgotna	ciepła + sucha	zimna + sucha
Kolor:	czerwony	biały	żółty	czarny
Smak:	słodki	słony	gorzki	kwaśny
Miejsce produkcji:	wątroba	płuca	pęcherzyk żółciowy	śledziona
Grupa społeczna:	kapłani	chłopi	wojacy	rzemieślnicy

Ponieważ pytanie Achta dotyczy tego, co najzimniejsze, w grę może wchodzić tylko czarna żółć lub *drēm* ‘flegma’. Zaehner zwraca uwagę na to, że w tradycji zaratusztriańskiej naturę Ormazda opisywano jako ciepłą i wilgotną, a Arymana jako zimną i suchą⁸⁵¹. W *Dēnkardzie* czytamy, że ciepło i wilgoć to atrybuty bytów ahurycznych – wspomniałem już, że człowiek jest ciepły i wilgotny, gdyż powstaje z ciepłego i suchego nasienia ojca oraz zimnego i wilgotnego nasienia matki⁸⁵². W *Wizidagīhā-ī Zādspramie* natrafiamy na wzmiankę o demonach gorączki i bólu, które chciały opętać ciężarną matkę Zaratusztry, by zabić nienarodzonego wciąż proroka. Wyśłannik Ormazda poradził jej, by umyła ręce krowim masłem i zapaliła kadzidło. Dzięki tym zabiegom jej zdrowie polepszyło się na tyle, że żaden z demonów nie mógł już wnikać w jej ciało, które wypełniała teraz święta mocy w postaci ciepła⁸⁵³. Odpowiedź do zagad-

850 WZ 30:14–9, 21–9.

851 Zaehner [1961: 203nn].

852 Dk III 123. Zob. rozdział № XI.4.

853 WZ 14:1–5.

ki dwudziestej trzeciej nawiązuje jednak przede wszystkim do *Mēnōg-ī chradu*, z którego wynika, że najcieplejsze jest serce osoby pobożnej, najzimniejsze zaś serce grzesznika⁸⁵⁴. Odpowiedź do zagadki dwudziestej czwartej stanowi zatem reinterpretację tej informacji – ciepłe są dłonie prawego człowieka, dlatego Acht nie potrafi rozpuścić substancji wydobytej z serca jego brata, ponieważ jego dłonie i cała natura jako grzesznika są chłodne.

XXIII.–XXIV.4.3. Z *Pahlawi Riwājatu* dowiadujemy się, że demony zawierają truciznę⁸⁵⁵. Ponieważ nie posiadają powłok cielesnych, by prowadzić działania w świecie materialnym, muszą znaleźć ofiarę, w którą będą mogły wnikać. W ten sposób ich własne skażenie/skażenie zostaje przeniesione na ciało gospodarza; opętanie należy zatem rozumieć jako rytualną zmazę, a występujący w zagadce dwudziestej trzeciej leksem *zahr* ‘trucizna’ jako synonim choroby/opętania/grzechu⁸⁵⁶. Leczenie chorego polegało na poddawaniu go różnym zabiegom religijno-magicznym – od modlitwy (śrp. *mānsar-bēszāziskīh* ‘leczenie z wykorzystaniem mantr’) po operację (śrp. *karda-bēszāziskīh* ‘leczenie z wykorzystaniem noża’)⁸⁵⁷. Ostatecznym rezultatem zastosowanej kuracji miało być wyleczenie pacjenta rozumiane jako usunięcie z jego ciała demona. Stąd na poziomie makrokosmicznym wyleczeniu choroby odpowiada ostateczne usunięcie ze świata Arymana.

854 *MCh* 40:15.

855 *PR* 48.6–7. *ZĀ* 22:1. Bielkiewicz i Błajet [2015: 160] przytaczają historyjkę o Lukmanie – legendarnym mędrцу okresu przedmuzułmańskiego wspomnianym w *Koranie* [33:12nn; por. Piwiński 1983: 122–3], którego syn zmarł na nieznaną chorobę. Pojawia się tu wątek rozcinania ciała i wydobywania z niego czegoś twardego, z czego główny bohater formuje rękojeść swojego noża. Gdy pewnego dnia gubi go pośród rzadkiej odmiany mięty, owa rękojeść rozpuszcza się. Okazuje się, że to właśnie ta mięta jest lekiem na tajemniczą chorobę, której Lukman nie potrafił uleczyć. Ów twardy przedmiot został określony w oryginale ruszańskim jako *qisūr* [por. Szakarmadow 2005: II 132], tj. ‘choroba wewnętrzna, ból, wada’ [Karamszojew 1999: III 512].

856 *Bd* 3:18. Takie rozumowanie odwołuje się do definicji grzechu w duchu magiczno-rytualnym, zgodnie z którą zmaza rytualna pozostaje przedmiotem tabu [por. Poniatowski 1969: 151].

857 *Wd* 7:44. Zob. też: Saburi [1390: 29–74].

Tabela № 36

	Działanie	Efekt
Mikrokosmos	usuwanie choroby z ciała	uzdrowienie ciała
Makrokosmos	usuwanie Arymana ze świata	uzdrowienie świata

XXIII.–XXIV.4.4. Dlaczego *zahr* znajduje się w sercu brata Achta? Do funkcji serca należą przecież m.in.: przechowywanie wewnętrznego żaru począwszy od czwartego miesiąca okresu prenatalnego dziecka, magazynowanie i rozprowadzanie po ciele energii, rozprowadzanie po ciele czterech humorów czy przechowywanie powietrza z płuc⁸⁵⁸. Być może to, że *zahr* znajduje się w sercu brata Achta, ma związek z popularnym wówczas przekonaniem, że dusza mieści się równocześnie w dwóch miejscach – w mózgu i w sercu⁸⁵⁹. Tłumaczyłoby to także, dlaczego zimne ma być nie tylko serce, ale i umysł (śrp. *meniszn*) grzesznika; dalej zaś cała jego osobowość, skoro chłód jest atrybutem Arymana i jego kreatur. Acht, wskazując na śnieg jako prawidłową odpowiedź, nawiązuje do *Zand-Ākāsīhu*, w którym czytamy, że za sprawą demona Indry umysły wiernych stają się zimne niczym śnieg, a oni sami zapominają o swoich religijnych obowiązkach⁸⁶⁰. Acht, wskazując na śnieg, odwołuje się również do fizycznego dowodu niszczycielskiej obecności Ahrymana, który posuwa się nawet do zesłania na ziemię kilkumiesięcznej zimy⁸⁶¹.

858 WZ 29:4, 6; 30:21, 23, 31.

859 Bailey [1943: 103].

860 ZĀ 27:4. Choć w tradycji indyjskiej Indra to jedno z ważniejszych bóstw, w tradycji irańsko-zaratusztriańskiej został zdegradowany do rangi demona [por. Dhalla 1963: 269, 401].

861 Wd 2:21–43. Dk VIII 19:33. Kilkumiesięczna zima i podziemny *war*, tj. schronienie dla człowieka, wybranych par zwierząt oraz roślin, wybudowany przez Jimę na polecenie Ormazda, stanowią irański ekwiwalent bliskowschodniej [por. *Gilgamesz* tablice 9–11; Łyczkowska 1960] i starotestamentowej [por. Rdz 6–9] opowieści o potopie.

XXIII.–XXIV.4.5. Zdaniem Weinreicha nie da się pominąć kwestii podobieństwa fonetycznego między *zahr* ‘trucizną’ a *zahrag* ‘żółcią’⁸⁶² – tłumaczyłoby to, dlaczego Jōst-ī Fr(i)jān nie używa rzeczowników: 1^o *bēš* ‘trucizna’; 2^o *wīš* ‘jad, trucizna’; czy 3^o złożenia *wīš ud zahr*⁸⁶³. Problem w tym, że zgodnie z tym, o czym wspomniałem wyżej, żółć jest produkowana w pęcherzyku żółciowym (a czarna żółć w śledzionie). Skąd zatem miałyby wziąć się w sercu?

XXV. Zagadka dwudziesta piąta.

XXV.1. Treść: „Co jest dobre, kiedy pada? Co jest dobre, kiedy stygnie? Co jest dobre, gdy umiera?”⁸⁶⁴.

XXV.1.1. Pytanie: dobre, gdy pada; dobre, gdy stygnie; dobre, gdy umiera.

XXV.1.2. Rozwiązanie: woda; ogień; grzesznik.

XXV.2. Elementarne jednostki semantyczne.

XXV.2.1. Zagadka: 1^o *be-afsard* ‘wygasa’ – 3 SG PS czasownika *afsardan* ‘gasnąć’; 2^o *frōd šawēd* ‘spadać’ – 3 SG PS czasownika *šudan* ‘iść’, gdzie *frōd* ‘w dół’; 3^o *be-mīrēd* ‘umiera’ – 3 SG PS czasownika *murdan* ‘umierać’.

XXV.2.2. Rozwiązanie: 1^o *āb* ‘woda’; 2^o *ātachsz* ‘ogień’; 3^o *mar-ī druwand-ī sāsātār* ‘łotr grzeszny i okrutny’⁸⁶⁵.

XXV.3. Typologia: *(un)real riddle*.

XXV.4. Zagadka składająca się z trzech pytań pozbawionych wspólnego mianownika.

XXV.4.1. Tym, co dobre, gdy pada, jest woda, czyli jeden z dwóch żywiołów czczonych przez zaratusztrian. Składano jej ofiary lejne m.in. z mleka (śr.p. *āb-zōhr*)⁸⁶⁶. Jej patronem jest Hordād, a każda jej kropla, także deszczu, pochodzi z kosmicznego wszechoceanu Warkasz. Co ważne, z każdym deszczem spadają na ziemię nasiona różnych roślin. Dzieje się tak za sprawą wspomnianego Gokardu rosnącego pośrodku

862 U Bailey [1943: 105] pojawiają się złożenia: 1^o *wīš-ī surch* ‘czerwona żółć’; oraz 2^o *wīš-ī sjāh* ‘czarna żółć’.

863 Weinreich [1992: 66].

864 MJF 1:93.

865 Zob. rozdział № A.4.

866 Boyce [1975a: 153–4, 160; 1982b]; Russell [1987: 484–5]. Zob. też: Cama [2019].

wszechoceanu, które swoją moc zawdzięcza ofiarom lejnym składanym przez wiernych⁸⁶⁷.

XXV.4.2. Tym, co dobre, gdy stygnie, jest ogień, a więc drugi z żywiołów powszechnie czczonych przez zaratusztrian, któremu składano ofiary z tłuszczu czy wonności (śrp. *ātasz-zōhr*)⁸⁶⁸. Jego patronem jest Ard-wahiszt, a on sam stanowi nie tylko ziemską reprezentację dwóch kosmicznych światel, tj. słońca i księżyca, lecz także kosmicznego porządku/prawa regulującego każdą aktywność człowieka (śrp. *aszō*; aw. *asza*)⁸⁶⁹. Źródeł rozbudowanej symboliki ognia należy szukać co najmniej w okresie indoirañskim, gdy domowe paleniska stawały się stopniowo przedmiotem rozbudowanych procesów analogizujących⁸⁷⁰, a może nawet jeszcze wcześniej, jeśli weźmiemy pod uwagę to, że ogień, wraz z wodą, stanowiły przedmiot szczególnej czci nie tylko na etapie indoirañskim⁸⁷¹, lecz także indoeuropejskim⁸⁷². Zastanawiają powody, dla których ogień miałby stygnąć. Wydaje się, że zastosowanego tu czasownika *afsardan* nie należy tłumaczyć jako ‘gasnąć’, lecz raczej jako ‘przygasać’. W niektórych przypadkach zalecano utrzymywanie żarzających się węglików zakopywanych w popiele, które w razie konieczności mogły ponownie zapłonąć⁸⁷³. Śladów takich praktyk należy szukać w języku, jak pisze bowiem Kowalski, już w okresie wczesnoneolitycznym lepiono gliniane piecyki celem przenoszenia żaru. Ich nazwę rekonstruuje się jako ie. **h₂(e)uk^{w(h)}nos/*h₁upnós* – późniejsze refleksy to m.in.: 1^o skr. *ukhas/ukha* ‘garnek do pieczenia; 2^o łac. *aulla/auxilla* ‘garnek’; czy 3^o goc. *auhns* ‘palenisko, piec; naczynie ogniowe’⁸⁷⁴. Warto przywołać także sugestię Szemerényiego, że skoro w środowisku nomadycznym nie krzesano na bieżąco ognia, osobami odpowiedzialnymi za opiekę nad nim i jego ostrożne przenoszenie

867 *Jt* 19:51, 56–7, 66. *PR* 46:14. Zob. też: Sacha-Piekło [1999: 12, 237]. Zob. rozdziały №: XVI.4.; XVI.4.1.2.; XVI.4.4.; XIX.4.5.

868 Boyce [1975a: 153–4, 160]; Russell [1987: 484–5].

869 Boyce [1975a: 140nn]; Russell [1987: 481]. Zob. rozdział № XIX.4.2.

870 Wierciński [1997: 200–5] podaje przykłady symboli analogizujących, m.in. kobiety, księżyca, ptaka wodnego itd.

871 Boyce [1988: 16–7].

872 Foltz [2013: 14].

873 Boyce [1988: 17].

874 Kowalski [2017: 189].

z miejsca na miejsce byli młodzi mężczyźni nazywani braćmi. Szemerényi zastanawia się, czy w terminie 'bracia' nie można dostrzec ich profesji – ie. *bhrah₂tēr* 'brat', gdzie: 1^o **bher* 'pilnować, baczyć' → '(prze)nosić'; oraz 2^o **h₂eh₁tēr* 'ogień w palenisku'⁸⁷⁵.

XXV.4.3. Tym, co dobre, gdy umiera, jest grzesznik, taki jak Acht. Czy autorem przedstawionego tu rozwiązania jest anonimowy autor? Możliwe. Pojawia się tu przecież wyrażenie analogiczne do tego, którego Jōszt-ī Fr(i)jān używa, przeklinając Achta. Śmierć grzesznika to eliminacja kolejnego sprzymierzeńca Arymana. Nie dziwi zatem, że Wīrāz, wędrując przez zaświaty, niemal dwie trzecie czasu spędza na obserwowaniu i katalogowaniu potępieńców⁸⁷⁶.

XXVI. Zagadka dwudziesta szоста.

XXVI.1. Treść: „Co jest cięższe od gór, a co ostrzejsze od stalowego noża? Co jest słodsze od miodu, a tłustsze od ogona owcy? Kto jest

875 Szemerényi [1977: 24–5]. Kwestia (ewentualnego) transportowania ognia z miejsca na miejsce pozostaje przedmiotem sporów [por. Birket-Smith 1956: 81nn].

876 Wīrāz relacjonuje spotkanie ze zmarłym, przed którym zjawia się szkaradna starucha. Zmarły, zaskoczony tym, co widzi, pyta ją, kim jest. Ona zaś odpowiada mu: „Młodzieńcze, który kierowałeś się za życia złymi myślami, słowami i czynami. Ty, który wyznawałeś religię Arymana. Ja jestem twoimi podłymi czynami! To przez ciebie jestem równie paskudna, zła, grzeszna, goła, gnijąca, śmierdząca, przegrana i udręczona. Gdy zauważyłeś kogokolwiek, kto się modlił, celebrował *drōn* czy wielbił bóstwa, czy też dbał i strzegł wody, ognia, owiec i innych stworzeń Ormazda, to wypełniałeś wolę Arymana i jego *dēwów*, praktykując grzech. A gdy ujrzales kogokolwiek, kto ofiarowywał dobrym na pożytek pomoc i jałmużnę, kto przyjmował i gościł podróżnych tak z daleka, jak i z bliska, to ty okazywałeś swoje skąpstwo i zamykałeś ludziom drzwi przed nosem. Byłam pozbawiona respektu, ale ty swoim zachowaniem sprawiłeś, że miałam go jeszcze mniej. Siałam zgrozę, ale ty swoim zachowaniem sprawiłeś, że siałam ją jeszcze bardziej. Narzekałam, ale ty swoim zachowaniem sprawiłeś, że zaczęłam narzekać jeszcze mocniej. Przebywałam na dalekiej północy, ale ty swoimi złymi myślami, słowami i czynami przesunąłeś mnie jeszcze bardziej na północ. Czuli mnie dłuższy czas, tak jak czczą Złą Myśl. I zrobiła dusza potępieńca pierwszy krok wraz ze złymi myślami. Drugi – ze złymi słowami. Trzeci – ze złymi czynami. Gdy zrobiła krok czwarty, trafiła do piekła” [AWn 17:12–9].

najhojniejszy wśród hojnych, a kto najsprawiedliwszy wśród sprawiedliwych?⁸⁷⁷.

XXVI.1.1. Pytanie: cięższe od góry; ostrzejsze od noża; słodsze od miodu; tłustsze od owczego ogona; najhojniejszy wśród hojnych; najsprawiedliwszy wśród sprawiedliwych.

XXVI.1.2. Rozwiązanie: kłamstwo; język; dziecko; ziemia i deszcz; *jazd* Tisztar; *jazd* Waj.

XXVI.2. Elementarne jednostki semantyczne.

XXVI.2.1. Zagadka: 1^o *czarb* 'tłusty'; 2^o *garān* 'ciężki'; 3^o *rād* 'hojny'; 4^o *rāst* 'prawdziwy, sprawiedliwy, szczery'; 5^o *szīrēn* 'słodki'; 6^o *tēz* 'ostry' – wszystkie w *comparativum*.

XXVI.2.2. Rozwiązanie: 1^o *frazand* 'dziecko, potomek, syn'; 2^o *Spendārmad zamīg ud wārān* 'ziemia Spendārmad i deszcz', gdzie *Spendārmad* 'Spendārmad'⁸⁷⁸, *zamīg* 'gleba, ziemia', *wārān* 'deszcz'; 3^o *Tisztar* 'Tisztar'⁸⁷⁹; 4^o *uzwān-ī mardōmān* 'język ludzi', gdzie *uzwān* 'język', *mardōm* 'ludzie, ludzkość, rodzaj ludzki' w PL; 5^o *Waj-ī weh* 'dobry/lepszy Waj'⁸⁸⁰; 6^o *zūr ud ānāst* 'kłamstwo i nieprawda', gdzie *zūr* 'kłamstwo', *ānāst* 'nieprawda'.

XXVI.3. Typologia: (un)real riddle.

XXVI.4. Podobnie jak poprzednia zagadka dwudziesta szósta składają się z pytań pozbawionych wspólnego mianownika.

XXVI.4.1.–3. W rozwiązaniach do zagadki dwudziestej dziewiętej pojawiają się trzy ciekawe metafory: 1^o kłamstwa jako przedmiotu równie ciężkiego, a nawet cięższego niż góra; 2^o języka jako narzędzia tak ostrego jak nóż, którym można zadawać rany; oraz 3^o dziecka jako najśłodszego ze wszystkich słodkich owoców. Gdy Jōszt-ī Fr(i)jān mówi, że cięższe od gór są kłamstwo i nieprawda, a ostrzejsze niż stalowe noże są ludzkie języki, zdaje się nawiązywać do słów Wīrāza opisującego swoją wędrówkę przez piekło⁸⁸¹. Podobnie rzecz ma się z tłumaczeniem, że nie

877 MJF 1:98.

878 Zob. rozdziały №: XVI.4.2.; XIX.4.4.; XXIV.4.2.; XXVI.4.2.; XXIX.2.4.2.

879 Zob. rozdział № XXVI.4.5.

880 Zob. rozdziały №: XIV.4.; XXVI.3.6.

881 Wīrāz relacjonuje: „Ujrzałem duszę mężczyzny, która w śniegu i mrozie dźwiżała na plecach górę. Zapytałem, jaki grzech popełniła ta dusza. A prawy Srōsz i *jazd* Ādur odpowiedzieli mi, że jest to dusza grzesznika, który za życia rzucał

ma dla rodziców nic słodsze niżli ich dziecko⁸⁸². Prawdomówność i posiadanie potomstwa stanowi(ło) ważną kwestię w nauczaniu zaratusztriańskim, a w *Widēwādzie* czytamy, że Ormazd woli tych, którzy mają dzieci; czy może to tłumaczyć wzmiankę o ludziach, którzy nie zawarli związku małżeńskiego, wspomnianych w rozwiązaniu zagadki ósmej⁸⁸³? W jednym z rozdziałów *Szājestu nā-szājestu* czytamy, że wartość pracy wykonanej przez syna jest równa wartości pracy wykonanej przez ojca⁸⁸⁴.

XXVI.4.4. Stwierdzenie, że tłustsze, a więc metaforycznie obfitsze, od ogona owcy są ziemia i deszcz, kieruje nasz tok myślenia w stronę Spendārmad reprezentującej ziemię i należącej w tradycji irańsko-zaratusztriańskiej do triady związanej z prokreacją⁸⁸⁵. Deszcz z kolei, niosąc

wiele kłamstw pod adresem innych, puszczał słowa na wiatr i niepotrzebnie mełł jęzorem" [AWn 40:1–4]. „Ujrzałem duszę kobiety, do języka której przysało się kilka węży. Zapytałem, jakiego grzechu popełniła ta kobieta. Odpowiedział mi prawy prawy Srōsz i jazd Ādur, że jet to dusza kobiety, która miała ostry język i wiele zadała nim ran swojemu panu i mężowi" [AWn 82:1–3]. „Ujrzałem duszę kobiety, która odcinała sobie piersi żelaznym nożem. Zapytałem, jaki popełniła grzech ta kobieta, że cierpi tak straszne katusze. Powiedział mi prawy Srōsz i jazd Ādur, że ta kobieta za życia poniżała swego męża i pana. Była dla niego okrutna i okrutnie go traktowała. Co więcej, malowała się i grzeszyła z innymi mężczyznami" [AWn 62:1–4].

882 Wirāz relacjonuje: „Ujrzałem płaczącą duszę mężczyzny, u stóp której leżało kilkoro dzieci. W tym czasie zaś *dēwy* rzucały się na nią niczym psy i rozdzierały ją. Zapytałem, jakiż grzech popełniła z kolei ta dusza, że znosi takie cierpienie? Prawy Srōsz i jazd Ādur odpowiedzieli, że jest to dusza grzesznika, który za życia nie uznał żadnych dzieci za swoje" [AWn 43:1–3]. „Ujrzałem duszę kobiety, która swoimi piersiami rozkopywała górę, a na głowie nosiła kamień w kształcie ciała, wielki niczym młyńskie koło. Zapytałem, czym zawiniła ta dusza z kolei, że musi cierpieć takie katusze. Odpowiedzieli prawy Srōsz i jazd Ādur, że jest to dusza grzesznicy, która za życia spędziła swój płód, a potem pozbyła się ciała" [AWn 44:1–3]. „Ujrzałem duszę kobiety, która lamentowała, wyrывała sobie kawałki ciała z piersi, po czym je zjadała. Zapytałem więc, jakiż grzech popełniła ta grzesznica, że dusza musi znosić tak ciężką karę. Prawy Srōsz i jazd Ādur powiedzieli mi, że jest to dusza kobiety, która za życia nie zajmowała się swoim dzieckiem, gdy płakało i było głodne" [AWn 59:1–3].

883 Wd 3:2. Zob. rozdział № VIII.4.2.2.

884 SnS 10:22; 12:15. Zob. też: Modi [1922: 1–2].

885 Zob. rozdziały №: XVI.4.2.; XIX.4.4.; XXIX.2.5.2.

ze sobą nasiona roślin, przywołuje wyobrażenie Gokardu⁸⁸⁶. Obfitość deszczu i ziemi można uznać za transpozycję płodności, skoro i to zagadnienie pojawia się na marginesie zagadki dziewiątej⁸⁸⁷.

XXVI.4.5. Najhojniejszy pośród hojnych jest Tisztar (aw. Tisztria), tj. *jazd* utożsamiany z widoczną na nocnym niebie gwiazdą Syriusza (α *Canis Maioris*)⁸⁸⁸. Nie jest to jego jedyna możliwa identyfikacja, ponieważ z czasem zaczęto go utożsamiać także z Merkurym, najpewniej pod wpływem bliskowschodnim⁸⁸⁹. W *jasztach* przyrównuje się go do przemierzającej nieboskłon strzały, którą wystrzelił heros Ērasz (nwp. Āraš; aw. Arachsza)⁸⁹⁰. W tradycji irańsko-zaratusztriańskiej przypisuje się *jazdowi* Tisztarowi kluczowe zadanie uwolnienia w trakcie kosmicznego pojedynku zablokowanych czasowo wód, a tym samym zakończenia pory suchej. Jeden z *jasztów* zawiera szczątkową wersję mitu opisującego jego walkę z *dēwem* Apōszem (aw. Apaosza) personifikującym posuchę. Obaj przybierają kształt konia, Tisztar białego, a Apōsz karego, i stają do pojedynku, w którym stawką jest skok w spienione fale wszechoceanu Warkasz – fale to symboliczne reprezentacje klaczy. Co ciekawe, przez pierwsze trzy dni i nocę Tisztar nie

886 *Jt* 19:51, 56–57, 66. *PR* 46:14. Zob. rozdział № XVI.4.4.

887 Eliade [2009a: 199–226, 343–80; 2009b: 173nn]. Zob. rozdział № IX.

888 Por. Panaino [1990a; 1995].

889 Panaino [1995: 1–14, 62nn]. Zob. też: Kempański [2001: 431]; Shenkar [2014: 149–51]; Wnuk-Lisowska [1996: 53–9].

890 *Jt* 8:6–7, 37–8. Zob. też: Tafazzoli, Hanaway [1986]. Jak pisze Kowalski [2017: 157], łucznictwo nie było tylko praktyczną umiejętnością myśliwską, lecz także czynnością magiczną, która wymagała odwołania się do pomocy bóstw. W *Iliadzie* czytamy, że trojański łucznik Pandar prosi Apollina, by pomógł mu trafić do celu. W zamian zobowiązuje się do złożenia mu ofiary z jagniąt: „Do niego Pallas rzecze: «Synu Likaona, / Czy twoja, co ci rzeknę, prawica wykona? / Wypuść na Menelaja z łuku zgubną strzałę; / Pozyskasz stąd u Trojan znakomitą chwałę. / Od Parysa na nagrodę takiego uczynku / Wielkiego się spodziewać możesz upominku. / Czegoż by ten bohater mógł odmówić tobie. / Gdy z twej ręki Menelaj w smutnym legnie grobie? / Nuż więc, na króla Sparty ciśnij grot stalony, / A licyjskiemu bogu, co łukiem wsławiony, / Ślubuj setne w ofierze jagniąt pierworody, / Gdy w ojczystej Zelei święte wrócisz grody” [*Il* 4:91–102], „Umiejętnie na tęgiej nakłada cięciwie, / A licyjskiemu bogu, co strzela z daleka, / W dom wróciwszy, stugłową ofiarę przyrzeka” [*Il* 4:120–1]. Modlitwa Pandara przywodzi na myśl prośby składane przez (anty)bohaterów w *Jaszcze* 5. Zob. rozdział № 5.

potrafi pokonać Apōsza i odnosi zwycięstwo dopiero za sprawą obrzędu odprawionego przez Ormazda⁸⁹¹. Wygrywając, uwalnia kosmiczne wody i sprowadza na ziemię deszcze, kończąc suchą porę letnią i rozpoczynając deszczową porę jesienną⁸⁹². Jak uważa Panaino, trzy awatary *jazda* Tisztara, tj.: 1^o piętnastoletni młodzieniec; 2^o byk o złotych rogach; oraz 3^o wspomniany już biały ogier, odpowiadają trzem kolejnym miesiącom, w czasie których można obserwować na niebie gwiazdę Syriusz⁸⁹³.

XXVI.4.6. Najsprawiedliwszym pośród sprawiedliwych jest *jazd* Waj, który pozostaje nieprzekupny i tak samo traktuje pana, jak i niewolnika. Jego postać przedstawiłem pokrótce, omawiając symbolikę liczby '2'⁸⁹⁴. Tu dodam, że jego nieprzekupność wynika z przeznaczenia każdego człowieka. Tak jak nikt nie może umknąć starości, tak nikt też nie umknie śmierci – śmierć jawi się tu zatem jako coś egalitarnego. Weinreich⁸⁹⁵, a także Cantera i Andrés Toledo⁸⁹⁶ zwracają uwagę na problematyczny zapis imienia Waj. Zdaniem Weinreicha, który powołuje się na *Mēnōg-ī chrad*⁸⁹⁷, fragment ten wskazuje raczej na *jazda* Raszna (aw. Rasznu), tj. sędziego odpowiedzialnego za pośmiertną ocenę dobrych i złych uczynków duszy⁸⁹⁸. To właśnie Raszn w najpełniejszy sposób reprezentuje wizję najsprawiedliwszego pośród sprawiedliwych. Z drugiej jednak strony, na korzyść Waja przemawia to, że wspomniana w tym fragmencie *MJF* postać została określona przydawką *weh* 'dobry', tymczasem Raszn bywał nazywany najczęściej *rāst* 'prawdziwy'.

XXVII. Zagadka dwudziesta siódma.

XXVII.1. Treść: „Która stopa jest lepsza i ładniejsza?”⁸⁹⁹.

XXVII.1.1. Pytanie: posiada dobre i ładne stopy.

891 *Jt* 8:8, 24–34.

892 Boyce [1975: 74; 1984: 2].

893 Panaino [1995: 15–24].

894 Zob. rozdział № XIV.4.

895 Weinreich [1992: 68nn].

896 Cantera, Andrés Toledo [2006: 96, przypis № 161].

897 *MCh* 2:119–22.

898 *Jt* 10:41; 17:16. Zob. też: Afifi [1383: 530–2]; Kempirski [2001: 369]; Nyberg [1938: 64nn].

899 *MJF* 1:111.

XXVII.1.2. Rozwiązanie Jōszt-ī Fr(i)jāna: woda. Rozwiązanie Achta: Hufrih.

XXVII.2. Elementarne jednostki semantyczne.

XXVII.2.1. Zagadka: 1^o *nēk* ‘dobry’ w *comparativum*; 2^o *nēkōg* ‘dobry, ładny’ w *comparativum*; 3^o *pāj* ‘noga; stopa; łapa’.

XXVII.2.2. Rozwiązanie: *pāj-ī āb* ‘stopa/stopy wody’.

XXVII.3. Typologia: *real riddle*. Drugie z trzech Gadamerowskich źle postawionych pytań⁹⁰⁰.

XXVII.4. Jōszt-ī Fr(i)jān szybko zauważyła, że obaj myślą o kimś/ czymś innym, skoro Acht mówi o swojej żonie i jego siostrze, tj. Hufrih, a on o wodzie⁹⁰¹. Wyraźnie stwierdza, że tylko tam, gdzie swoją stopę postawi woda, pojawia się życie – tak należy rozumieć frazę *chwēd be-rōjēd*, gdzie *chwēd* ‘świeży, wilgotny’⁹⁰². Tymczasem stopy Hufrih pozostawiają ziemię suchą, tj. w domyśle jałową i bezpłodną. Użyte tu przymiotniki: 1^o *nēktar* ‘(naj)lepsz, (naj)ładniejszy’; oraz 2^o *nēkōgtar* ‘(naj)lepsz, (naj)ładniejszy’, mają znaczenie przenośne. Stopy wody czy też woda *par excellence* są ‘(naj)lepsze’ i ‘(naj)ładniejsze’ właśnie ze względu na życiodajność czy ożywczość symbolizowaną przez wilgoć. W swoim rozwiązaniu Jōszt-ī Fr(i)jān nawiązuje nie tylko do wyobrażeń religijnych, lecz przede wszystkim ludowych, konstruując dziwaczne, z pozoru, złożenie *pāj-ī āb* ‘stopa/stopy wody’, które należy analizować jako: 1^o personifikację; oraz/lub 2^o metaforę.

XXVII.4.1. W pierwszym przypadku, tj. personifikacji, krocząca woda to sama Ardwīsūra Anāhita⁹⁰³. Za takim tłumaczeniem przemawia jej realistycznie odmalowana wizja, którą odnajdujemy w *Jaszcze* 5⁹⁰⁴. Problemem pozostaje to, że nie ma w tym fragmencie żadnej wzmianki o jej stopach.

900 Zob. rozdziały №: XXIV.; XXVIII.

901 Zob. rozdziały №: XVI.4.1.; XXV.3.1.

902 *MJF* 1:115. W *Adžājeb-nāme* czytamy: „Gdy spada (woda – MMK) na step, na popiół, w którym nie ma żadnych nasion i ziarna, to rośliny wyrastają, każda w jakimś kolorze, kształcie i o jakimś zapachu. Na przykład woda płynie w ogrodzie i rosną zielone jabłka, czerwone granaty, białe i ciemne winogrona i przyjemnie pachnące lilie” [Hamadāni 1375: 57].

903 Zob. rozdział № XVI.4.1.1.

904 *Jt* 5:126–9.

XXVII.4.2. W drugim przypadku, tj. metafory, Jōszt-ī Fr(i)jān odwołuje się do popularnego poglądu jakoby woda posiadała nogi. Takie tłumaczenie przedstawia Weinreich, który powołuje się na *Bundahiszn*, a także Ambracumian, który cytuje tadżycką zagadkę⁹⁰⁵. Na tę interpretację wskazują też m.in. tadżyckie powiedzenia *ob boszad odam ham merujad* ‘jeśli będzie woda, wyrośnie i człowiek’⁹⁰⁶ czy *ob naszawad alaf nameszawad* ‘nie będzie wody, nie będzie trawy’⁹⁰⁷; oba można rozpatrywać w kontekście słów Jōszt-ī Fr(i)jāna, że *ānōh kū āb pāj nihēd chwēd be-rōjēd* ‘tam, gdzie swoją nogę postawi woda, kwitnie życie’⁹⁰⁸.

XXVII.4.3. W rejonie Gościeszyna (Wielkopolska) popularne było powiedzenie „gdzie stopa Wojciecha, tam Polski pociecha”, ponieważ wierzono, że ziemia, na której stopę postawił św. Wojciech, nigdy nie wysycha. W zagłębieniu kamienia, które, jak wierzono, było odciskiem kopyta jego konia, woda nie wysychała nawet podczas suszy. Zdaniem Kowalika, „boża stópka”, tj. zagłębienie wypełnione wodą symbolizuje kosmiczną macicę typu *joni*, sama zaś woda mogła mieć właściwości magiczne związane z płodnością⁹⁰⁹.

905 Ambracumian [1996: 114]; Weinreich [1992: 69]. Zagadka brzmi tak: „Co to takiego? Idzie i idzie i nie ogląda się za siebie” i przywołuje ona na myśl tadżyckie powiedzenie: ‘Woda nie chodzi do góry nogami’ [Pisarczyk 1960: 137]. Pośród tadżyckich przysłów i powiedzeń zebranych przez Kalontarowa [1965: 258] znajdujemy i taki przykład: „Woda, która odeszła, nie wraca do kanału”. Z kolei w słowniku tadżycko-rosyjskim pod redakcją Rahimiego i Uspenskiej [1954: 279] znajdujemy trzy wyrażenia: 1^o *ba reszai u ob dawid* ‘przez jego korzenie przebiegła woda’, tj. ‘ożywił się; rozweselił się’; 2^o *ba badani u ob dawid* ‘przez jego ciało przebiegła woda’, tj. ‘poprawiło mu się; przybrał na wadze’; oraz 3^o *ba ustuchonasz ob dawid* w tym samym znaczeniu co 2^o. O tym, że rzeki mogą być jak ludzie, mowa w pamińskiej opowieści *O proroku Józefie i proroku Dawidzie*: „Prorok Józef i prorok Dawid spierali się. Poszło im o to, czy piękniejsza jest urodziwa twarz Józefa czy wspaniały głos Dawida. – Pójdźmy nad rzekę – rzekł Józef. – Niech ona rozstrzygnie nasz spór. / I kiedy prorok Józef ukazał swą twarz, oniemiała z zachwyty rzeka zatrzymała nurt. A kiedy prorok Dawid zaśpiewał – rzeka popłynęła do tyłu” [Bielkiewicz, Błajet 2015: 172].

906 Pisarczyk [1960: 136].

907 Pisarczyk [1960: 137].

908 *MJF* 1:115.

909 Kowalik [2004: 197–8].

XXVIII. Zagadka dwudziesta ósma.

XXVIII.1. Treść: „Co jest źródłem ogromnej radości, jakiej doświadczają kobiety?”⁹¹⁰.

XXVIII.1.1. Pytanie: źródła kobiecej radości.

XXVIII.1.2. Rozwiązanie Jōszt-ī Fr(i)jāna: małżeństwo. Rozwiązanie Achta: stroje itp.

XXVIII.2. Elementarne jednostki semantyczne.

XXVIII.2.1. Pytanie: 1^o *rāmiszn* ‘przyjemność, radość, szczęście’; 2^o *zan* ‘kobieta, żona’.

XXVIII.2.2. Rozwiązanie: *būdan*[-ī] *abāg szōj-ī chwēs* ‘przebywanie u boku męża’⁹¹¹, gdzie *būdan* ‘być’, *chwēs* ‘swój, własny’, a *szōj* ‘mąż’.

XXVIII.3. Typologia: *unreal riddle*. Ostatnie z trzech Gadamerowskich źle postawionych pytań⁹¹².

XXVIII.4. Dogłębną analizę zagadki dwudziestej ósmej zawdzięczamy Colditz, dla której osobowość Hufrih wykracza poza klasyczne kano-ny piękna i staje się wzorem pobożności⁹¹³. Jej samoofiara staje się aktem kosmogonicznym porównywalnym ze śmiercią Gajōmarda i zaprzecza wartościowości oraz celowości ofiary złożonej uprzednio przez Achta z własnego brata. O gotowości do poświęcenia życia świadczy jej symboliczny gest założenia na głowę chusty. Jak pisze Andriejew, w Pamirze istniał zwyczaj opatulania się przez samobójczynie czadorem, nim skakały w nurt rzeki⁹¹⁴. Weinreich odnotowuje jedynie tę informację⁹¹⁵, podczas gdy Colditz wyraża wątpliwości, czy można łączyć oba zachowania⁹¹⁶.

XXVIII.4.1. Dla Achta przyjemność wiąże się z różnymi przedmiotami, ma więc wymiar *stricte* materialny⁹¹⁷.

XXVIII.4.2. Dla Jōszt-ī Fr(i)jāna przyjemność wiąże się z przebywaniem u boku męża. Jego słowa należy rozumieć szerzej niż tylko jako re-

⁹¹⁰ MjF 1:117.

⁹¹¹ MjF 1:121.

⁹¹² Zob. rozdziały №: XXIV.; XXVII.

⁹¹³ Zob. rozdziały №: H.2.–4.

⁹¹⁴ Andriejew [1953: I 182].

⁹¹⁵ Weinreich [1992: 72].

⁹¹⁶ Colditz [2019: 61, przypis № 45].

⁹¹⁷ Zob. rozdziały №: VI.; X.4.4.

alizację potrzeb seksualnych⁹¹⁸, lecz także jako małżeństwo *per se* i związane z nim należyte wypełnianie obowiązków małżeńskich czy rodzinnych. W czasach sasanidzkich uważano męża nie tylko za prawnego opiekuna żony, lecz także za jej mentora. W *Ardā Wīrāz-nāmagu* natrafiamy bowiem na niewielką scenę, gdy mąż trafia po śmierci do nieba, a żona do piekła. Oboje stanowią lustrzane odbicie cech Achta i Hufrih⁹¹⁹.

XXIX. Zagadka dwudziesta dziewiąta.

XXIX.1. Treść: „Co ma dziesięć nóg, trzy głowy, cześć oczu, sześć uszu, dwa ogony, trzy pary jąder, dwie ręce, trzy nosy, cztery rogi, trzy grzbiety i od niego zależy życie i ciągłość świata?”⁹²⁰.

XXIX.1.1. Pytanie: dziwo/stwór.

XXIX.1.2. Rozwiązanie: chłop, który orze dwoma wołami w polu.

XXIX.2. Elementarne jednostki semantyczne.

918 Zob. Floor [2008: 8–15].

919 Wędrując przez piekło, Wīrāz napotyka dość osobliwą sytuację: „Ujrzałem dusze mężczyzny i kobiety. Jego duszę prowadzono do raju, a jej zaciągano do piekła. Kobieta chwyciwszy rękami święty sznur *kusti*, którym mężczyzna przepasał swój pas, powiedziała: «Jak to się stało, że choć za życia razem dzieliliśmy szczęście, to teraz ciebie zabierają do nieba, a mnie prowadzą do piekła?». Mąż odpowiedział jej w te słowa: «Zabierają mnie do nieba, ponieważ dzieliłem się z dobrymi, potrzebującymi i biednymi tym, co miałem. Ponieważ wszystko, co robiłem, czyniłem w intencji dobrych myśli, dobrych słów i dobrych uczynków. Pamiętałem o *jazdach*, potępiałem demony i pokładałem ufność w prawej religii mazdejczyków. Ty zaś gardziłaś dobrymi, potrzebującymi i biednymi. Potępiałaś naszych *jazdów* i chodziłaś do świątyni czcić bałwany. Wszystko, co robiłaś, czyniłaś w intencji złych myśli, złych słów i złych uczynków. Pokładałaś także ufność w nieprawej religii Arymana i jego demonów». Zwróciła się więc żona do niego, mówiąc: «W tamtym świecie, byłeś mi zawsze panem, a moje ciało, duch i dusza należały do ciebie. Jadło, opiekę i przyrodziewek zawdzięczałam tobie. Dlaczego zatem nie karałeś mnie za takie zachowanie? Dlaczego nie nauczyłeś, bym zważała na dobro i dobro czyniła, bym teraz nie cierpiała tego bólu i nie znosiła tych tortur?». I odszedł jej mąż do raju, a ona do piekła. Lecz za okazaną skrucę jedyna kara, jaka ją czekała to mrok i smród piekła. Mąż tymczasem zasiadł między prawymi zawstydzony tym, że nie pouczył należycie swej żony, jak powinna żyć” [AWn 68:1–12].

920 MJF 1:140.

XXIX.2.1. Pytanie: *pāj dah ud sar sē ud czasm szasz gōsz szasz ud dumb dō ud gund sē ud dast dō ud wēnīg sē ud srū czahār ud puszt sē* ‘dziesięć nóg, trzy głowy, sześćoro oczu, sześćoro uszu, dwa ogony, trzy pary jąder, dwoje rąk, trzy nosy, cztery rogi, trzy grzbiety’, tj. rozbudowany opis dziwnego stworzenia – z opisu nie wynika, czy jest to zwierzę czy może hybryda zwierzęcia i człowieka.

XXIX.2.2. Rozwiązanie: *gāw-ī džucht ast ī abāg mard[-ē] kē [kār ūd] warz kunēd* ‘para wołów i chłop, który orze nimi w polu’.

XXIX.2.3. Części ciała: 1^o *czasm* ‘oko’; 2^o *dast* ‘dłoń, ręka’; 3^o *dumb* ‘ogon’; 4^o *gōsz* ‘ucho’; 5^o *gund* ‘jądra’; 6^o *pāj* ‘noga, stopa’; 7^o *puszt* ‘plecy’; 8^o *sar* ‘głowa’; 9^o *srū* ‘rogi, róg’; 10^o *wēnīg* ‘nos’.

XXIX.2.4. Liczebniki główne: 1^o *czahār* ‘4’; 2^o *dah* ‘10’; 3^o *dō* ‘2’; 4^o *sē* ‘3’; 5^o *szasz* ‘6’.

XXIX.2.5. Wyrażenie *[kār ūd] warz kunēd* ‘orze’ ma w tym fragmencie podwójne znaczenie.

XXIX.2.5.1. Termin określający ten typ prac agrarnych, które polegają na prowadzeniu przez pole pługa celem przygotowania ziemi do zasiewów.

XXIX.2.5.2. Nazwa czynności, którą możemy zaliczyć do sfery *sacrum* – oranie to czynność religijna, ponieważ przedmiotem działania pozostaje ziemia utożsamiana z *Spendārmad*⁹²¹. Dla Irańczyków ziemia sama w sobie nie była bytem martwym, lecz jak najbardziej żywą kosmiczną istotą, na której zamieszkiwali i po której się poruszali⁹²². Jeśli dodamy do tego, że w zagadce dwudziestej szóstej ziemia wraz z deszczem może być wiązana z płodnością, pojawia się pytanie, czy nie można uznać czynności orania za synonim aktu seksualnego – w tradycji irańsko-zaratusztriańskiej *Spendārmad*-ziemia tworzy triadę ziemia–łono–nasienie–roślina/potomstwo obrazującą prokreację⁹²³. To rozumowanie odwołuje się m.in. do aktu złożenia w ziemi nasienia Gajōmarda, z którego wyrasta roślina *riwas* i pierwsza ludzka para⁹²⁴. Wpisuje się także

921 Zob. rozdział № XIX.4.4.

922 Corbin [1977: 4–5]; Daryaei [2002b: 290].

923 Daryaei [2002a: 107]. Zob. rozdziały №: XVI.4.2.; XXVI.3.4.

924 Cereti [2015]; Daryaei [2002a: 117nn]. Zob. rozdziały №: XVI.4.2.; XXXVI.4.3.

w potencjalne skojarzenia analogizujące relacje ziemia–Spendārmad–kobieta, np.: żyzność, płodność, seksualność, poród, życie⁹²⁵.

XXIX.2.6. W leksemie *mard*[-ē], gdzie *mard* ‘człowiek, mężczyzna’, sufix -ē to nie sufix *casus obliquus* szczątkowego systemu deklinacyjnego, a liczebnik główny *ēw* w funkcji wyróżnienia nacechowanego ujemnie, tj. nieokreśloności⁹²⁶.

XXIX.3. Typologia: *real riddle*. W przeciwieństwie do pozostałych zagadka dwudziesta dziewiąta ma charakter heurystyczny, skoro Acht udaje, że nie zna, a Jōszt-ī Fr(i)jān nie zna w ogóle rozwiązania. Jest to o tyle zaskakujące, że do tej pory Jōszt-ī Fr(i)jān nie miał problemu z odpowiedziami, czym dowodził, że wpisany *a priori* w naturę zagadki transfer wiedzy od pytającego do odpowiadającego można odwrócić – to nie pytający Acht posiada szerszą wiedzę, lecz odpowiadający Jōszt-ī Fr(i)jān.

XXIX.4. Analizując zagadkę dwudziestą dziewiątą należy poruszyć kilka kwestii: 1^o przerażający wygląd stwora, o którego pyta Acht; 2^o zachowanie Jōszt-ī Fr(i)jāna, który, nie znając odpowiedzi, ucieka się do oszustwa (*sic!*); 3^o miejsce, w które udaje się Jōszt-ī Fr(i)jān, by szukać pomocy; 4^o osobliwą uwagę o tych, którzy, powróciwszy z zaświatów, nie potrafili(by) odpowiedzieć na pytanie Achta; 5^o powody, dla których Acht, usłyszawszy rozwiązanie, ponownie popada w stupor.

XXIX.4.1. Analiza tego, kto/co kryje się pod obrazem przerażającego stwora, wymaga uwzględnienia dwóch kwestii: 1^o multiplikacji członków stworzenia; 2^o nadania mu określonej roli sakralno-obrzędowej.

XXIX.4.1.1. Najważniejszą cechą opisywanego monstrum jest multiplikacja jego członków – nóg ma ono dziesięć, do tego sześcioro oczu i uszu, cztery rogi, trzy głowy, grzbiety, pary jąder i nosy, dwa ogony i dwoje rąk. Zdaniem Cantery i Andrésa Toledo pomnażanie części ciała to częsty motyw stosowany przez twórców zagadek⁹²⁷. Zwracają oni uwagę na analogię między stworem Achta a stworzeniem, o które Sfinks pyta Edypa. Na tym jednak podobieństwo się kończy. O ile bowiem Sfinks myśli o człowieku na różnych etapach życia, o tyle Acht o człowieku i pa-

925 Wierciński [1997: 200].

926 Rezāji-Bāqbidi [1388: 156–7].

927 Cantera, Andrés Toledo [2006: 99, przypis № 184].

rze wołów, z pomocą których orze on w polu; stąd też dodatkowa cecha monstrum *hamāg gēhān zīwiszn ud dāriszn az ōj* ‘przez niego (to stworzenie – MMK) (trwa) życie i ciągłość w świecie’⁹²⁸.

XXIX.4.1.2. Zdanie *hamāg gēhān zīwiszn ud dāriszn az ōj* ‘przez niego (to stworzenie – MMK) (trwa) życie i ciągłość w świecie’ stanowi o sakralno-obrzędowym znaczeniu zagadkowej zjawy. Nie jest to mityczny potwór, lecz realna postać – człowiek, któremu towarzyszy w pracy para wołów. To zestawienie człowieka z dwoma wołami – 1 + 2 – może zaskakiwać, ale Acht odwołuje się tu do ludowego bóstwa(?) będącego patronem chłopów i noszącego różne regionalne imiona m.in.: Bābā-je Dehqān, Chādže Dehqān, Bābā-je Ādam, Szāh Abdollāh czy Chādže Chezr, a którego kult przetrwał jeszcze do niedawna wśród mieszkańców afgańskiej czy tadżyckiej wsi⁹²⁹. W jego rolę wcielał się najczęściej ktoś starszy i zasłużony dla lokalnej społeczności, np. przywódca religijny (*pir*, *chalife*), w czasach radzieckich dyrektor kołchozu. Jego zadaniem było przeprowadzenie z pomocą pary wołów pierwszej orki, tj. symbolicznego zainicjowania prac wiosennych, zanim chłopci wyjdą w swoje pola⁹³⁰. Ponie-

928 *MJF* 1:140.

929 Krasnowolska [1998: 121; 2011]; Marszak, Raspopowa [1987]. Wasil’cow [2014: 9] wymienia także patronów innych profesji, m.in.: 1^o Nuha (Noego) jako patrona szkodników; 2^o Salmān-e Pāka patrona golibrodów; 3^o–4^o Zengi-atę i Czupon-atę patronów pasterzy; 5^o Da’uda (Dawida) patrona kowali.

930 Krasnowolska [1998: 123nn – tamże opisy różnych obrzędów związanych z pierwszą orką]. Krótki opis obrzędowości związanej z początkiem prac polowych przekazuje nam m.in. Andriejew: „Wziąwszy nieduży mieszek z ziarnem, zakładając jarzmo bykom i zaczepiając do niego tylną część sochy, chłop udaje się w pole. Tam składa sochę jak należy – przywiązawszy dyszel do jarzma, i orze dwie-trzy bruzdy w ziemi. Jak zazwyczaj, przystępując do orki, rozsypuje na przeznaczone do tego miejsce przyniesione nasiona. Przed tym oracz zmagia modlitwę do Bābā-je Dehqāna, patrona rolnictwa: «O Bābā-je Dehqānie, niech jedno ziarno zamieni się w tysiąc i nieskończenie więcej niż tylko tysiąc! Niech siana będzie mało, a ziarna dużo i zostało zjedzone, szczerze (tj. zgodnie z zasadami – MMK) obrobione. Amen, Bóg jest wielki!». Chwytając ziarno w garść, chłop zwraca się ku Bābā-je Dehqānowi nazywanego patronem/opiekunem: «O, Bābā-je Dehqānie!». Po przeoraniu dwóch-trzech bruzd, chłop wraca do domu. Następnego dnia zaczyna się zwykła orka” [Andriejew 1958: 62]. Równie ciekawiej przedstawiają się obrzędy związane z zakończeniem prac polowych, ponieważ ich forma i symbolika są także mocno rozbudowane: „Gdy ziarno zo-

waż Bābā-je dehqān jest związany zarówno z początkiem, jak i końcem prac rolnych, zdaniem Krasnowolskiej, należy postrzegać go jako postać

staje już usypane w stos, ozdobione wzorem, a na jego czubku położono nieco obornika, chłop wraca do domu, gdzie jego żona rozpala ususzonych kawałków *strahmu* (kocanka piaskowa (*Helichrysum arenarium*) – MMK). (...) pani domu, bierze je w glinianą miseczkę i niesie do stodoły (...), gdzie przechowywane są zapasy produktów jadalnych. Tam kładzie naczynie na jedną z przegród między poszczególnymi częściami (wydzielonymi w – MMK) spiżarni i tam je zostawia. Tymczasem mężczyzna, który został w domu, bierze drewnianą miarkę (*rastaj*) do odmierzania ziarna, przypominającą duży kubek lub dzban, ok. 30 cm wysokości i ok. 17 cm średnicy, zawierający jeden *rastaj* (~4 kg) ziarna, trzymając je do góry nogami przez chwilę nad dymiącym się paleniskiem. Nabrawszy dymu ze świętego paleniska, chłop chowa miarkę do worka, zawiązuje go, bierze worek i wychodzi na gumno. Przyszedłszy na miejsce, klęka w pozie modlitewnej przed kupą ziarna, składa ręce do modlitwy i zmawia zwykłą modlitwę do Bābā-je Dehqāna, którą chufiec (mieszkaniec doliny Chuf – MMK) zmawia na początku wszystkich ważnych prac rolnych, a która została zacytowana wcześniej: «O Bābā-je Dehqānie, niech jedno ziarno zamieni się w tysiąc i nieskończenie więcej niż tylko tysiąc! Niech siana będzie mało, a ziarna dużo i zostało zjezione, szczerze obrobione. Amen, Bóg jest wielki!». Następnie wyjmuje z worka miarkę i przykłada trzy razy otworem na ziarno, następnie zaczyna wsypywać ziarno miarką do mieszka *budżin*, lub częściej do skórzanego miecha (...), które w Chufie i ogólnie w Przypamirze służy zwykle jako pojemnik do przenoszenia ziarna” [Andriejew 1958: 84–5]. Zarubin, badając w latach 20. XX w. społeczność pamińskich kowali, zanotował następującą opowieść o pochodzeniu narzędzi rolniczych: „Mówią, że prorok Da’ud (Dawid – MMK) i Bābā-je Dehqān przyjaźnili się blisko. Bābā-je Dehqānowi zesłano z nieba parę byków. Pan nakazał, by byki orały w polu. Nasi przodkowie wierzyli, że w czasie gdy byki orzą ziemię, nikt nie mógł być bity po plecach, tylko po nogach. Do orki trzeba było narzędzi. Mówią, że prorok Da’ud zajmował się wtedy wyrobem broni. Ludzie nie wiedzieli, jak zwrócić się do niego, by wyprodukował dla nich niezbędne narzędzia. Jakiś mędrzec powiedział, że prorok jeździ konno w piątce na przejażdżki. Polecił im, by rozrzucili na trasie przejażdżki nieduże węgle. Gdy prorok Da’ud dosiadł konia, zauważył rozrzucony węgiel. Natychmiast zsiadł, podniósł węgiel i schował do kapelusza. Wtedy też ludzie chwycili jego konia za uzdę. Prorok Da’ud zapytał: «Czego chcecie?», a ludzie zaczęli błagać go, by wykonał dla nich narzędzia niezbędne w orce. Prorok Da’ud nauczył ludzi, jak produkować różne narzędzia. Od tego czasu pojawiły się piece proroka Da’uda” [Wasil’cow 2014: 9–10]. Współczesne wyobrażenia o Bābā-je Dehqānie przedstawia Szerali [2008: I 103–4, 153–4, 166–7]. Zob. też: Jasiewicz [1988].

wpisaną w symbolikę cyklu kalendarzowego. Skojarzenie go z dwoma skrajnymi punktami cyklu agrarnego – zasiewem i zbiorami – uwypukla równocześnie jego bliskie związki z wegetacją. Co ciekawe, łączy się go także z duchami przodków (nwp. *arwāh*), z którymi bywa utożsamiany – wsparcie i opieka *arwāhów* urzeczywistniają się właśnie w jego osobie⁹³¹. Z uwagi na to, że uznaje się go za pierwszego człowieka i pierwszego rolnika, ponieważ opanował sztukę uprawy roli i swoją wiedzę przekazał całemu rodzajowi ludzkiemu, bywa identyfikowany z Adamem. Jego historia stanowi więc niekanoniczną irańsko-muzułmańską wersję mitu kosmogonicznego uzupełnioną o elementy zaadaptowane z tradycji irańsko-zaratusztriańskiej. Gdy Adam został bowiem wydalony z raju za zjedzenie pszenicy, archanioł Gabriel ofiarował mu najpierw parę wołów i pług, a następnie nauczył, jak ich używać⁹³². Woły umiały początkowo mówić i rozumiały ludzki język, ale ponieważ narzekały na swój los, Bóg odebrał im te zdolności. Wierzono, że różne gatunki roślin jadalnych pochodzą z różnych partii ich ciał, co stanowi interferencję substratu irańskiego, gdyż nie sposób nie zauważyć wyraźnych tu odwołań do historii: 1^o Gajōmarda i Gāw-ī ēwdāda⁹³³; 2^o Dżamszida i magicznych przedmiotów, których używa, by poszerzyć ziemię⁹³⁴; czy 3^o scytyjskiego mitu o trzech braciach i złotych artefaktach zesłanych im z nieba⁹³⁵. Ponieważ wierzono,

931 Krasnowolska [1998: 122].

932 W jednej z sur czytamy: „Wysłaliśmy już Naszych posłańców / z jasnymi dowodami / i zesłaliśmy z nimi Księgę i wagę, / aby ludzie stali przy sprawiedliwości. / I zesłaliśmy żelazo, / w którym jest moc straszna / i korzyści dla ludzi, / ażeby wiedział Bóg, / kto pomaga Jemu i Jego posłańcom / w tym, co skryte. / Zaprawdę, Bóg jest mocny, potężny!” [Koran 7:25]. Kluczem do interpretacji tego fragmentu jest żelazo, w którym ukryto ogień, i którego obróbki Adama nauczył sam Dżabra’il (Gabriel). Narzędzia, które ten wykuł, to m.in.: 1^o pług; 2^o jarzmo; 3^o nóż; 4^o motyka; oraz 5^o sierp [por. Danecki 1991: 120].

933 Zob. rozdział №: H.3.; I.4.5.1.; XVI.4.2.; XX.5.1.

934 Wd 2:7–18.

935 Dumézil [1978: 171–203]. Jak pisze Herodot: „Jak opowiadają Scytowie, lud ich jest najmłodszy ze wszystkich ludów i tam miał powstać. Pierwszy człowiek w tym kraju, wówczas pustynnym, nazywał się Targitaos. Rodzicami tego Targitaosa byli, jak opowiadają – w co ja wprawdzie nie wierzę, ale tak mówią – Zeus i córka rzeki Borystenes. Takie więc było pochodzenie Targitaosa. A miał on trzech synów: Lipoksaisa, Arpoksaisa i najmłodszego Kolaksaisa. Za ich pano-

że ziemia umiera pod koniec żniw, po ścięciu ostatniego snopka w wielu regionach, m.in. Badachszenie, ostatniemu koszeniu towarzyszyły pieśni żałobne. Tak jak duch Bābā-je dehqāna wchodził w pole podczas wiosennych zasiewów, tak opuszczał je podczas żniw. Stóg wymłóconej kukurydzy interpretowano jako jego ciała – formowano z niego ludzką postać lub tylko twarz, na którą nakładano czapkę wykonaną z łąna, ziemi lub jakiegoś owocu. Odkryte w 1982 w Pandżykencie (zach. Tadżykistan) częściowo uszkodzone malowidło z VII/VIII w. przedstawia brodatego mężczyznę, najpewniej bóstwo, sądząc po nimbie otaczającym jego głowę, który siedzi na tronie – zdaniem Marszaka i Raspopowej jest to wizualizacja samego Bābā-je dehqāna⁹³⁶. Jego postać nie była najpewniej znana w samym Iranie, jednak wiele z jego atrybutów, zwłaszcza tych dotyczących płodności, łączy go z Chezrem, który jest tam powszechnie czczony⁹³⁷.

XXIX.4.1.3. Kowalski zanotował dwie ludowe tureckie zagadki, w których pada bardzo podobne pytanie o dziwaczne stworzenie o zmultiplikowanych członkach⁹³⁸. Pamir i Anatolię dzieli znaczna odległość. Czy można mówić tu o całkowitym przypadku?

XXIX.4.2.–3. Jōst-i Fr(i)jān nie znając odpowiedzi, zmuszony jest uciekać się do podstępów. Przekonuje Achta, by ten pozwolił mu udać się za potrzebą. Przebywając w odosobnieniu, uzyskuje pomoc Ormazda

wania spadły z nieba złote sprzęty do kraju Scytów: pług, jarzmo, topór i czara. Najpierw zobaczył to najstarszy, przystąpił bliżej i chciał je podnieść, ale gdy się zbliżył, złoto zapłonęło. On się oddalił i nadszedł drugi: złoto tak samo się zachowało. Tych więc palące się złoto odepchnęło. Lecz kiedy trzeci, najmłodszy, przybył, ogień zgasł, i Kolaksais zaniósł złoto do swego domu. A starsi bracia wtedy poznali się na rzeczy i oddali najmłodszemu całe królestwo" [Dz 4:5].

936 Marszak, Raspopowa [1987].

937 Krasnowolska [1995]. Co prawda w ludowych wierszykach z Chorasana związanych z obrzędowością agrarną [por. Szakurzāde 1346: 361–7] nie pojawia się on z imienia, ale są one uderzająco podobne do afgańskich, w których jest już przywołany [por. Hanifi 1973: 78; 1973–4: 36; Pujā 1977: 72].

938 Pierwsza zagadka: „Boski rozum / przewiercił, przytwierdził mi do szyi. / Ma sześć oczów, / a dziesięć nóg”. Druga zagadka: „Boski rozum! / jedno z drugim spojone, / ośmio- dziesięcionogie”. W pierwszym przypadku rozwiązaniem jest orka z pomocą wołów. W drugim pług [por. Kowalski 1919: 42–3, 56]. Próbując skomentować zagadkę, Kowalski [1919: 56] przywołuje postać Ody na Sleipnirze.

i Amahraspandów. Dziwaczność tej sytuacji polega na tym, że choć Jōszt-ī Fr(i)jān udaje się za potrzebą, a więc w miejsce, które z zaratusztriańskiego punktu widzenia uchodzi za nieczyste, to pojawia się przy nim boski posłaniec. Jak to możliwe? Przecież Jōszt-ī Fr(i)jān na samym początku, zanim przystąpił do egzaminu, wyraźnie zaznaczył, że czuwający nad nim Ormazd i Amahraspandy nie przekroczą progu domu Achta, gdyż ten ukrył w nim *nasā*, a więc sprawił, że stało się (rytualnie) skalane. Czy nienaturalność sytuacji, w której się właśnie znalazł, nie została podkreślona przez jego niepewność, czy głos, który słyszy, nie jest przypadkiem głosem samego Arymana, a odpowiedź, którą mu przekazano, podstępem mającym go pogrążyć? Obawy Jōszt-ī Fr(i)jāna nie są bezzasadne. Ów tajemniczy głos można byłoby uznać za głos żeńskiego *dēwa* Udag, która zachodzi człowieka, gdy ten zajęty jest potrzebami fizjologicznymi i kusi, by zaczął mówić, namawiając do złamania religijnego nakazu zachowywania ciszy⁹³⁹. W *Widēwdādzie* czy *Ardā Wirāz-nāmagu* czytamy, że załatwianie potrzeb fizjologicznych w pozycji stojącej jest grzechem⁹⁴⁰. Tłumaczy to, dlaczego Jōszt-ī Fr(i)jān ma przysiąc nad dołkiem – w tekście użyto rzeczownika *maq* ‘dół; dziura; jama’, który pochodzi od aw. *maqa* ‘dół; dziura; jama’. Co ważne, słowem tym nazywano wykopywane w celach obrzędowych dołki, których liczba wynosiła trzy lub dziewięć i odwoływała się do trzech otworów w ciele człowieka: 1^o ust; 2^o odbytu; oraz 3^o męskich/żeńskich narządów płciowych, lub wszystkich dziewięciu: 1^o–2^o dwojga oczu; 3^o–4^o dwojga uszu; 5^o jednych ust; 6^o–7^o dwóch dziurek w nosie; 8^o jednego odbytu; oraz 9^o jednych narządów płciowych. Qejbi zwraca uwagę, że aw. *maqa* może oznaczać także pomieszczenie, w którym dokonuje się rytualnych ablucji⁹⁴¹. W tekście pojawia się zdanie *ka pēsžjār ājēd fraszn[-ī] pursēnd nē ēwēn wizārdan* ‘gdy wzywa natura, nie można poprawnie wyjaśnić zagadki’, ale rodzi się pytanie, czy nie jest to przypadkiem wątek wprowadzony literalnym odczytaniem rzeczownika *maq* jako dołku czy dziury, na którymi załatwiano potrzeby fizjologiczne. Potrzeby fizjologiczne zdają się wymyślone przez Jōszt-ī Fr(i)jāna *ad hoc*

939 ZĀ 27:23. Zob. też: Choksy [2002: 44, 48, 90, 106]; Dhalla [1963: 405]; Justi [1895: 332–3]. Zob. rozdział № N.

940 Wd 18:4. AWn 25:3.

941 Qejbi [1367: 25–6].

pretekstem dla czasowego opuszczenia miejsca egzaminu. Ostatecznie, Acht także ucieka się do takiego łgarstwa, a nie przysiada nad dolkiem.

XXIX.4.4. Kolejna kwestia dotyczy skargi Jōszt-ī Fr(i)jāna. Przebywając w odosobnieniu, użala się z powodu trudności zagadki, na którą *ān-ī zīndag ud czē ān-ī murdag abāz zīndag bawēd ēn fraszn wizārdan nē-tuwān hād* ‘ani żywi ani tacy, którzy umarli, lecz powrócili do życia, nie mogli rozwiązać tej zagadki’⁹⁴². Kim są osoby, które, zmarłszy, powróciły, do życia? W zagadce ósmej mowa była o tych, którym ponowne spotkanie z Astwihādem wydaje się proste⁹⁴³. Cantera i Andrés Toledo wskazują na obecne w zaratusztrianizmie przekonanie, że ludzie, którzy odbyli podróż w zaświaty, posiadli szczególną mądrość⁹⁴⁴. W częściowo uszkodzonej inskrypcji w Naqsz-e Rostamie kapłan Kartīr⁹⁴⁵ przedstawia relację ze swojej podróży na drugą stronę życia, dowodząc prawdziwości prezentowanej przez siebie doktryny religijnej⁹⁴⁶. Najszerzej znanym opisem jest jednak cytowana już kilkakrotnie historia prawego Wirāza przedstawiona w *Ardā Wirāz-nāmagu*⁹⁴⁷.

⁹⁴² MJF 1:147.

⁹⁴³ Zob. rozdział № VIII.

⁹⁴⁴ Cantera, Andrés Toledo [2006: 100, przypis № 190]. Zob. też: Gignoux [1974; 1981]; Cantera [2004].

⁹⁴⁵ Akbarzāde [1385: 92–111]; Couliano [1991: 106–7]. Kartīr (także: Kardīr, Kirdīr, Kardēr) to zaratusztriański duchowny działający za panowania Szapura I (240–72), Hormizda I (272–3), Bahrāma I (273–6), Bahrāma II (276–93), Bahrāma III (293) oraz Narseha (293–302). Jego podstawowym celem było umocnienie pozycji kościoła zaratusztriańskiego w samym Iranie, krzewienie wiary w Armenii, Iberii i Albanii, a także zwalczanie innowierców, głównie manichejczyków oraz chrześcijan [por. Skjærvø 2011b].

⁹⁴⁶ Gignoux [1984b].

⁹⁴⁷ Gignoux [1984a]; Vahman [1986]. Anonimowy skryba pisze we wstępie do *Ardā Wirāz-nāmagu*, że gdy w Iranie mnożyły się rozmaite sekty, a prawdziwa religia zaratusztriańska upadała za sprawą zniszczeń wyrządzonych przez Aleksandra Macedońskiego: „(...) byli i tacy kapłani, których trapił wielce ten stan rzeczy, zwołano zebranie na dziedzińcu Świątyni Zwycięskiego Ognia w mieście Farrbāj. Wiele padło tam mądrych słów i wiele mówiono o tym, iż należy wybrać kogoś, kto udałby się do krainy zmarłych, by przynieść stamtąd wiedzę, którą przekaże żyjącym. W ten sposób wszyscy dowiedzieliby się, czy ceremonie religijne, które tu na ziemi odprawiają, odprawiają na chwałę *jazatów* czy też może na chwałę *dēwów*. I czy jest to z korzyścią dla ludzi czy też nie” [AWn 1:12–4].

XXIX.4.5. Ostatnia kwestia dotyczy zachowania samego Achta. Usłyszawszy poprawną odpowiedź, popada on bowiem aż na trzy dni i noce w stupor – co ważne, popada po raz drugi⁹⁴⁸. Wspomniałem już wcześniej, że wątek ciosu i utraty przytomności przy pierwszej zagadce należy rozpatrywać w kontekście ciosu, jaki Ormazd wymierzył Arymanowi, gdy ten usiłował wtargnąć w jego części kosmosu⁹⁴⁹. Z tego też powodu, możemy patrzeć na *MJF* nie tylko jak na literacką wizję van Gennepowego rytuału przejścia uformowaną na kształt Proppowej bajki, lecz także jak na eschatologiczną opowieść o walce dobra ze złem, o ostatecznym zniszczeniu kłamstwa i zwycięstwie prawdy, tj. makrokosmiczną rekonstrukcję makrokosmicznego pojedynku między Ormazdem a Arymanem⁹⁵⁰. Ponowny stupor Achta wpisuje się w model interpretacyjny zaproponowany przez Weinreicha⁹⁵¹.

XXX. Zagadka trzydziesta.

XXX.1. Treść: „Który koń jest lepszy?”⁹⁵².

XXX.1.1. Pytanie: najlepszy koń.

XXX.1.2. Rozwiązanie: koń, który posiada rodowód, jest dobrze (wy)trenowany i zasługuje, by chować go w królewskich stajniach.

XXX.2. Elementarne jednostki semantyczne.

XXX.2.1. Zagadka: 1^o *asp* ‘koń’; 2^o *nēk* ‘dobry’ w *comparativum*.

XXX.2.2. Rozwiązanie: *asp-ī guszn-ī frahichtag[-ī] pad gōhr* ‘trenowany ogier o (dobrym) rodowodzie’⁹⁵³, gdzie 1^o *frahichtag* ‘wykształcony, wyszkolony, wytrenowany’; 2^o *gōhr* ‘esencja, klejnot, natura, pochodzenie’; oraz 3^o *guszn* ‘ogier, samiec’.

XXX.3. Typologia: *unreal riddle*. Pytanie, czy jest to zagadka *sensu stricto* czy może jednak prośba o opinię? Acht nie wplata w treść zagadki najprostszej wskazówki, która uchwycona, pozwoliłaby Jōszt-ī Fr(i)jänowi objąć sedno problemu. W zagadce piątej Acht zmusza Jōszt-ī Fr(i)jäna do

948 *MJF* 1:159.

949 Zob. rozdział № I.4.6.6.

950 Zob. rozdział № 1.3.

951 Weinreich [2016: 40].

952 *MJF* 1:162.

953 *MJF* 1:164.

wyboru między dwoma przedmiotami, tu jednak przymusu wyboru między X a Y nie ma⁹⁵⁴.

XXX.4. Jeśli przywołamy podobne pytanie Chosrowa I skierowane do Wāspuhra, zauważymy, że zagadka Achta nie różni się niczym od prośby o wydanie osądu. Wāspuhr inaczej ujmuje kwestię wartości wierzchowców. Tłumaczy, że wszystkie są dobre, zarówno: 1^o koń (śrp. *asp*); 2^o muł (śrp. *astar*); 3^o szybki wielbłąd (śrp. *usztar tazag*); 4^o wierzchowce wykorzystywane do rozwożenia poczty (śrp. *stōr-ī bajāspānīg*); choć zaznacza, że nic nie może się równać z 5^o wałachem (śrp. *bārag-ī szabestānīg*)⁹⁵⁵. Całość ma formę krótkiej listy, na której umieszczono różne zwierzęta wykorzystywane w jeździectwie – to Ecowskie szaleństwo katalogowania w wydaniu Wāspuhra jest jedną z ciekawszych cech przekazu ustnego⁹⁵⁶, która swoje mistrzostwo osiągnęła w postaci katalogu statków zmierzających do Troi znanego jako *neōn katálogos* i zamieszczonego w *Iliadzie*⁹⁵⁷.

XXXI. Zagadka trzydziesta pierwsza.

XXXI.1. Treść: „Co się nie pali, choć jest suche? A co się pali, choć jest mokre?”⁹⁵⁸.

XXXI.1.1. Pytanie: nie płonie, mimo że suche; płonie, mimo że mokre.

XXXI.1.2. Rozwiązanie: ziemia; tłuszcz.

XXXI.2. Elementarne jednostki semantyczne.

XXXI.2.1. Zagadka: 1^o *chwēd* ‘mokry’; 2^o *huszk* ‘suchy’; 3^o *sōchtan* ‘palić się; płonąć’.

XXXI.2.2. Rozwiązanie: 1^o *chāk* ‘kurz, pył, ziemia’; 2^o *pīh* ‘tój, tłuszcz, sadło’.

XXXI.3. Typologia: *real riddle*. Na przykładzie zagadki trzydziestej pierwszej widać, że autorowi zaczyna brakować pomysłów na pytania⁹⁵⁹. Wiele z dotychczasowych łamigłówek poruszało kwestie religijne, te zawarte w zagadce trzydziestej pierwszej już nie.

954 Zob. rozdział № V.

955 ChKR 98–101.

956 Por. Eco [2009]. Zob. też: Goody [2012: 178nn]; Ong [2011: 157nn].

957 Il 2:499–759.

958 MJF 1:165.

959 Zob. rozdział № XXXIII.3.

XXXI.4. Zagadka trzydziesta pierwsza nawiązuje do zagadek dwudziestej piątej i dwudziestej szóstej⁹⁶⁰, obrazuje przy tym lotność Jōszt-ī Fr(i)jāna. Nie wszystko, co suche, musi płonąć i nie wszystko, co mokre, gasić ogień. Zadanie polega na odgadnięciu głównej myśli ukrytej w łamigłówce. Służą temu elementarne jednostki semantyczne, które pomagają w rozłożeniu zagadki na elementy pierwsze, podsuwając w ten sposób poprawną odpowiedź. Jeśli coś ma być suche, a mimo to pozostawać obojętne na działanie ognia, musi być to coś, w czym taki ogień się trzyma, np. palenisko, piec lub po prostu ziemia, na której się go rozpala. Trzeba także odpowiedzieć sobie na pytanie, z czego się buduje piec. Chodzi oczywiście o cegły lub kamienie. Idąc tym tropem, Jōszt-ī Fr(i)jān niczym Arystoteles ustala ogólną definicję przedmiotu, o który pyta Acht, odwołując się do przedmiotu, którego redukować dalej już nie sposób, tj. do ziemi (śrp. *chāk*). Analogicznie postępuje z tym, co choć mokre, a mimo to płonie bez problemu, dochodząc do wniosku, że w grę może wchodzić tylko najpopularniejszy rodzaj płynnego paliwa, czyli tłuszcz lub łój (śrp. *pīh*).

XXXII. Zagadka trzydziesta druga.

XXXII.1. Treść: „Który król jest lepszy?”⁹⁶¹.

XXXII.1.1. Pytanie: najlepszy władca.

XXXII.1.2. Rozwiązanie: ten, który okazuje miłosierdzie, odznacza się mądrością oraz wiedzą.

XXXII.2. Elementarne jednostki semantyczne.

XXXII.2.1. Pytanie: 1^o *pādichszā* ‘król, władca’; 2^o *weh* ‘dobry; lepszy’.

XXXII.2.2. Rozwiązanie: 1^o *āmurzīdār* ‘miłosierny’; 2^o *chrad* ‘mądrość’; 3^o *dāniszn* ‘wiedza’.

XXXII.3. Typologia: *unreal riddle*.

XXXII.4. W swojej odpowiedzi Jōszt-ī Fr(i)jān odwołuje się do: 1^o jednej ze wcześniejszych zagadek Achta; 2^o *Dēnkardu*.

XXXII.4.1. W zagadce jedenastej Acht pyta, kto lub co na ziemi przypomina Ormazda i Amahraspandy. Jōszt-ī Fr(i)jān wyjaśnia, że mowa o gospodarzu, którego dom jest niczym *garōdmān*, jego giermkowie to

960 Zob. rozdziały №: XXV.; XXVI.

961 MJF 1:168.

Amahraspandy, wartownicy to Plejady, a pozostali ludzie to pomniejsze gwiazdy (ewentualnie stacje księżycowe).

XXXII.4.2. W *Dēnkar*dzie czytamy, że prawy jest ten władca, który dzięki swojemu autorytetowi zachęca poddanych do pobożnego życia. Ten, który propaguje w świecie prawdziwą religię i tępi fałszywe sekty. Ten, który rządzi sprawiedliwie i część swoich prerogatyw przekazuje pomniejszym, lokalnym przywódcom. Wreszcie ten, który promuje uczciwość czy dba o dobrobyt⁹⁶². W tytulaturze Chosrowa I pojawiają się cechy dobrego władcy, m.in. boski, czyniący dobro, dobry, pobożny, zapewniający ojczyźnie pokój, ten, którego bogowie obdarzyli szczęściem⁹⁶³. Z kolei w tytulaturze Chosrowa II pojawiają się m.in. sformułowanie 'zbawca ludzi'⁹⁶⁴. Zastanawia jedna rzecz, dlaczego Jōszt-ī Fr(i)jān nie mówi, że dobrym władcą jest ten, który został obdarzony *farrem*? Przecież *farr* obdarza ludzi mądrością i pomyślnością⁹⁶⁵. Nikt, ani największy heros, ani najwybitniejszy król, nie mógłby niczego osiągnąć bez jej pomocy. Z drugiej strony, nigdy nie jest dana raz na zawsze⁹⁶⁶.

XXXII.4.3. Komentarza wymaga fraza *dahiszn ajārīh abāg* 'posiada wsparcie wiedzy w dziele stworzenia, by walczyć z Arymanem ku dobre-

962 Dk III 212.

963 Christensen [1936: 238].

964 Christensen [1936: 260].

965 Zob. rozdziały №: XI.4.7.; XVI.4.1.

966 Obdarzony *farrem* Dżamszid traci boskie wsparcie, gdy w przypiływie pychy stwierdza, że nie ma nikogo, kto mógłby się z nim równać: „Aż w końcu, spoglądając na tron swój potężny, nie dostrzegł Dżamszid w świecie nic prócz siebie. I wbił się w pychę ten król bogobojny, niewdzięcznym stał się i wyrzekł się wiary. Wezwał wielmożów ze swej drużyny i długą miał do nich przemowę. Tam mówił do byłych rycerzy: «Nie znam nikogo na świecie prócz siebie. To ja nauczyłem świat wszelakiej sztuki, nie widział tron króla sławnego jak ja. To ja ozdobiłem ziemię wszelkim dobrem, takim świat będzie, jakim ja go zechcę. Ode mnie macie sen, strawę, spoczynek, ode mnie wszystko macie, czego chcecie. Ja mam i władzę, i diadem królewski: któż powie, że jest jakiś król nade mną?» Wszyscy mobedzi ziwesili głowy, nikt nie śmiał mu się sprzeciwić. Gdy to rzekł, opuścił go boski majestat. I cały świat się napęlił niezgodą. Gdy wbił się w pychę wobec Stwórcy świata, sam ściągnął klęskę na siebie. Bo, jak powiedział ów mędrzec wymowny, gdy jesteś królem, chciej być i sługą. A kto okaże Bogu niewdzięczność, na zgubę wyda swą duszę. Pociemniał tedy świat Dżamszidowi, popadł majestat, co jaśniał światu” [Dulęba 2004: 27].

mu końcowi świata'. Weinreich tłumaczy, że pod pojęciem *dahiszn ajārīh* kryje się wsparcie Ormazda w walce z kreaturami Arymana⁹⁶⁷. Problem w tym, że zapis rzeczownika *dahiszn* miesza się z zapisem rzeczownika *Gātān* 'Gāty'. Jeśli odczytywalibyśmy go jako *Gātān*, zdanie należałoby wówczas interpretować jako 'posiada wsparcie *Gātów*'. Skoro autorstwo *Gātów* przypisuje się Zaratusztrze, Cantera i Andrés Toledo interpretują to jako aluzję do takiego postępowania rodziny królewskiej, by zachowywała się ona zgodnie z przykazaniami zaratusztrianizmu⁹⁶⁸.

XXXIII. Zagadka trzydziesta trzecia.

XXXIII.1. Treść: „Młodzieńcze z rodu Frijanów! Jak bardzo jesteś bogaty?”⁹⁶⁹.

XXXIII.1.1. Pytanie: bogactwo Jōszt-ī Fr(i)jāna.

XXXIII.1.2. Rozwiązanie: to, co je; to, nosi; to, co daje biednym i potrzebującym.

XXXIII.2. Elementarne jednostki semantyczne.

XXXIII.2.1. Pytanie: *chwastāg* 'bogactwo'.

XXXIII.2.2. Rozwiązanie: 1^o *ān-ī chwārēm* 'to, co jem', gdzie *chwārēm* 'to, co jem' – 1 SG PS czasownika *chwardan* 'jeść'; 2^o *ān-ī pajmōzēm* 'to, co noszę', gdzie *pajmōzēm* 'przywdziewam, ubieram, zakładam' – 1 SG PS czasownika *pajmōchtan* 'przywdziewać, ubierać, zakładać'; 3^o *ān-ī [ō] drijōszān ud arzānīgān dahēm* 'to, co daję biednym i potrzebującym', gdzie *drijōsz* 'biedny'⁹⁷⁰ w PL, *arzānīg* 'wart, warty; (tu:) potrzebujący' w PL, *dahēm* 'daję' – 1 SG PS czasownika *dādan* 'dawać, ofiarować, przekazać'.

XXXIII.2.3. Przymiotnik *drijōsz* występuje tu w roli rzeczownika 'biedak'.

XXXIII.2.4. Podstawowe znaczenie *arzānīg* to 'wart, warty, zasługujący'.

XXXIII.2.4.1. Dża'fari⁹⁷¹ interpretuje *arzānīgān* jako *arzāniyān*, a w nawiasach podaje synonim *biczāregān* 'biedni, nieszczęśliwi' od *biczāre* 'biedny, nieszczęśliwy'.

967 Weinreich [1992: 79–80].

968 Cantera, Andrés Toledo [2006: 103, przypis № 208].

969 MJF 1:171.

970 Zob. rozdział № VI.4.3.1.

971 Dża'fari [1385: 93].

XXXIII.2.4.2. Qejbi⁹⁷² jako *arzānijān* ‘warci’, od nwp. *arzāni* ‘wart’, co jest oczywiście związane z transpozycją śrp. *arzānīg*. W komentarzu podaje synonimy *nijāzmandān* ‘potrzebujący’, od *nijāzmand* ‘potrzebujący (SG)’ oraz *mostahaqān* ‘warci’, od *mostahaq* ‘wart’.

XXXIII.2.4.3. Ambracumian⁹⁷³ jako *dostojnyj* ‘godny; godny tego, by; odpowiedni; zasłużony, słuszny’⁹⁷⁴.

XXXIII.2.4.4. Weinreich⁹⁷⁵ jako *Würdigen* ‘dostojni’ od *würdig* ‘dostojny; godny’⁹⁷⁶.

XXXIII.2.4.5. Cantera i Andrés Toledo⁹⁷⁷ jako *merecen* od *merecer* ‘zaśługiwać, być godnym’⁹⁷⁸.

XXXIII.3. Typologia: pytanie *sensu largo*. Podobnie jak w przypadku zagadki trzydziestej pierwszej autorowi brakuje pomysłów na kolejne pytania⁹⁷⁹.

XXXIII.4. Zagadka trzydziesta trzecia nawiązuje do wcześniejszych zagadek szóstej i dziesiątej, z których jasno wynika, że bogactwo zapewnia radość i spokojne życie, ale tylko wtedy, gdy jest gromadzone uczciwie i gdy jest dzielone między innych⁹⁸⁰. Pojawia się pytanie, czy ostatnia zagadka Achta nie porusza zagadnienia sakralnej wartości / sakralnego znaczenia (*spiritual value*) przedmiotów materialnych, abstrakcyjnych pojęć czy czynności obrzędowych⁹⁸¹.

XXXIV.–XXXVI. Pierwsza, druga i trzecia zagadka Jōsht-ī Fr(i)jāna.

XXXIV.–XXXVI.1. Treść: „Jaką wartość ma piędziesiąt ziem, wół oraz małżeństwo kazirodcze?”⁹⁸².

972 Qejbi [1367: 8 (przekład), 28 (komentarz)].

973 Ambracumian [1996: 108].

974 Wawrzyńczyk [2004: 187].

975 Weinreich [1992: 79; 1994: 182].

976 Wiktorowicz, Frączek [2010: 1140].

977 Cantera, Andrés Toledo [2006: 103].

978 Wawrzukowicz, Hiszpański [1997: 502].

979 Zob. rozdział № XXXI.3.

980 Zob. rozdziały №: VI.; X.

981 Zob. rozdziały №: V.4.; XXXIV.–XXXVI.4.

982 MJF 2:4–6.

XXXIV.–XXXVI.1.1. Pytanie: wartość / znaczenie piędzi ziemi; wartość/znaczenie wołu; wartość/znaczenie małżeństwa kazirodczego.

XXXIV.–XXXVI.1.2. Rozwiązanie: brak.

XXXIV.–XXXVI.2. Elementarne jednostki semantyczne.

XXXIV.2.1. Pytanie: 1^o *arz* ‘wartość, znaczenie’; 2^o *zamīg-ē dast tōhm* ‘piędź ziemi, ziemia w ilości jednej piędzi’⁹⁸³, gdzie *dast* ‘dłoń, ręka’, *tōhm/tōhmag* ‘nasiono, nasiona, ziarno’, *zamīg* ‘gleba, ziemia’.

XXXV.2.1. Pytanie: *gāw-ē warzāg* ‘wół, którym orzą w polu’⁹⁸⁴, gdzie *gāw* ‘byk, cielak, krowa, wół’, *warzāg* ‘orzący (o wole)’.

XXXVI.2.1. Pytanie: *chwēdōdah* ‘małżeństwo kazirodczne, małżeństwo zawierane w obrębie najbliższej rodziny’.

XXXIV.–XXXVI.2.2. Rozwiązanie: brak.

XXXIV.–XXXVI.3. Typologia: *unreal riddle*.

XXXIV.–XXXVI.4. *Clue* trzech zagadek Jōszt-ī Fr(i)jāna jest rzeczownik *arz* ‘wartość, znaczenie’⁹⁸⁵, który określa tu zdaniem Weinreicha sakralną wartość / sakralne znaczenie przedmiotów materialnych, abstrakcyjnych pojęć czy czynności obrzędowych. Dla zaratusztrianina (roz)poznanie sakralnej wartości / sakralnego znaczenia, oznacza(ło) (z)rozumienie, jak i w jakim stopniu wykorzystanie, wykonanie czy zaniechanie czegoś wpływa na indywidualne odkupienie po śmierci i ostateczne zbiorowe zbawienie ludzkości⁹⁸⁶. Innymi słowy, pełny wgląd w sakralną wartość / sakralne znaczenie czegoś oznacza świadome kierowanie własnym losem. Powracam tu zatem do zagadnienia wiedzy, jakiej Acht i Jōszt-ī Fr(i)jān używają w czasie pojedynku, a której nie sposób oddzielić w tradycji irańsko-zaratusztriańskiej od *sacrum*⁹⁸⁷. Depozytariuszem wiedzy jest Ormazd⁹⁸⁸, stąd pozostaje ona dostępna tylko tym, którzy opowiadają się

983 *MJF* 4:4.

984 *MJF* 4:5.

985 Zob. rozdział № XII.4.

986 Weinreich [1992: 80; 2011: 5].

987 Jeden z zaginionych rozdziałów *Awesty*, do którego przygotowano średnioperski przekład zatytułowany *Arzestān*, zawierał dość szczegółowy wykład na temat wartości/znaczenia m.in. dobytku żywego i nieożywionego czy pożywienia wraz z objaśnieniami [por. Cantera 2004: 18; Weinreich 2011: 5, przypis № 2]. Zob. rozdział № 4.1.

988 *ZĀ* 1:1.

po jego stronie. Wybrać stronę Ormazda oznacza pozna(wa)ć boski plan ostatecznego zniszczenia zła oraz ponownego zaprowadzenia w świecie ładu i porządku; wiedza staje się zatem *condicio sine qua non* zbawienia. By pozna(wa)ć ów plan, trzeba zdoby(wa)ć wiedzę o każdym, najdrobniejszym nawet aspekcie m.in. obrzędów religijnych, niezbędnych do ich przeprowadzenia utensyliów, związanych z nimi mitów, obowiązkowych modlitw itp.⁹⁸⁹ Acht, odrzucając Ormazda i wybierając Arymana, sam skazuje się na ignorancję⁹⁹⁰ lub, używając średnioperskiego terminu *pasdānīšnīh*, na niewiedzę i dalej na (wieczne) potępienie – Acht nie zna sakralnej wartości / sakralnego znaczenia tematów pojawiających się w zagadkach Jōszt-ī Fr(i)jāna, dlatego musi zginąć. Arz jako sakralna wartość / sakralne znaczenie konotuje szereg innych pojęć, przede wszystkim zaś odnosi się do idei wiedzy, która, odwołując się do antropologicznej teorii rozwoju światopoglądowego ludzkości opracowanej przez Wiercińskiego, powstawała w ramach pierwotnego paradygmatu poznawczego związanego z animistyczną wizją świata⁹⁹¹. Tak rozumiana wiedza, stanowiąc wizualizację, personifikację i deifikację różnorodnych aspektów świata przyrodniczego czy społeczno-kulturalnego, posługuje się m.in. mitami zbudowanymi z alegorii czy metafor. Wiedza wykorzystuje również elementy konkretnych, zracjonalizowanych informacji o otoczeniu naturalnym, społeczno-kulturowym czy wewnętrznym człowieka udostępnianych w postaci marzeń sennych czy stanów transowych⁹⁹². Znajomość sakralnej wartości / sakralnego znaczenia zapewnia wgląd w symbolikę transponowaną na kody werbalnych narracji czy też kody obrazujące sztuk wizualnych.

989 W społecznościach przednowoczesnych *sacrum* to wszechogarniająca rzeczywistość [por. van Gennep 2006: 29–30]. Dla Wiercińskiego [1997: 92] zanurzenie rzeczywistości w *sacrum* realizuje się w postaci animistycznej wizji świata, który człowiek tłumaczy poprzez poznawanie samego siebie oraz zwierząt i roślin zachowujących się analogicznie do niego samego. Postrzegane na jawie rzeczy i procesy uważano za skutki gry oddziaływań uosobionych mocy duchowych, która to gra stanowiła tajemniczą, ukrytą stronę rzeczywistości, podobnie jak zachowanie osobnika ludzkiego jest rezultatem gry niewidocznych dla innych ludzi jego emocji, wyobrażeń, doznań woli i myśli.

990 ZĀ 1:3.

991 Wierciński [1997: 87nn].

992 Wierciński [1997: 95–6].

XXXIV.4.1. Kluczem do zrozumienia pierwszej zagadki Jōsht-ī Fr(i)jāna jest złożenie *zamīg-ē dast tōhm* ‘piędz ziemi, ziemia w ilości jednej piędzi, ziemia w ilości ziarna mieszczącego się w dłoni’. Qejbi uznaje śrp. *dast* za miarę objętości – ziemi byłoby zatem tyle, ile mieści się ziarna (śrp. *tōhmag*) w dłoni⁹⁹³. To logiczne wyjaśnienie, zwłaszcza że, jak piszą Andriejew czy Weinreich, jeszcze w początkach XX w. w niektórych regionach Pamiru wielkość pól mierzono właśnie ilością ziarna niezbędnego do zasiewu⁹⁹⁴. Jasiński, który wielokrotnie odwiedzał radziecki Tadżykistan w latach 30. XX w.⁹⁹⁵, opisuje w powieści *Człowiek zmienia skórę* historię pamirskiego chłopca, któremu mułła ukradł ziemię z całego poletka urządzonego na półce skalnej, wywołując ją w kilku koszach. Do zobrazowania wielkości przestępstwa podano wagową wartość zabranej ziemi – 2 *sery*, tj. ~40 kg⁹⁹⁶.

XXXIV.4.2. Meritum zagadki sprowadza się do rozwinięcia symboliki ziemi będącej dziełem i personifikacją Spendārmad⁹⁹⁷; w dalszej kolejności ustalenia innych, potencjalnych skojarzeń analogizujących relacje między ziemią a Spendārmad czy kobietą, np.: żyzność, płodność, seksualność, poród, życie czy pobożność⁹⁹⁸. W ten sposób pierwsza zagadka Jōsht-ī Fr(i)jāna nawiązuje do dwóch wcześniejszych zagadek Achta⁹⁹⁹.

XXXV.4.1. Postać wołu odwołuje się do Gāw-ī ēwdāda i jego mitologiczno-obrzędowej symboliki¹⁰⁰⁰. Ponieważ rzeczownik *gāw* ‘byk, cielak, krowa, wół’ zostaje dookreślony przymiotnikiem *warzāg* ‘orzący’, tok myślenia zostaje nakierowany na Bābā-je Dehqāna¹⁰⁰¹. Rodzi się więc pytanie,

993 Qejbi [1367: 28 (komentarz), przypis № 98].

994 Weinreich [1992: 80]; Andriejew [1958: 27].

995 Pructew [1974].

996 Czytamy: „(...) do sekretarza obwodowego w Chorogu, Władimira Sinicyna, przyszedł obdarty chłopiec i przez tłumacza oświadczył, że jego ojcu, biedakowi w Bartangu, mułła ukradł ziemię – dwa sery. Poza tym nic mu nie zostało. Cała rodzina będzie musiała umrzeć z głodu, jeżeli kata-Urus – wielki Rosjanin – nie wystąpi w ich obronie” [Jasiński 1961: 111]. *Ser* to lokalna miara wagi równa 6 *toqe* – 1 *toqe* ~ 3 kg [por. Andriejew 1958: 343].

997 Dhalla [1963: 58–60, 171, 365–6]; Narten [1982: 1, 35nn]. Zob. rozdział № XIX.4.4.

998 Wierciński [1997: 200].

999 Zob. rozdziały №: IX.4.; XVI.4.; XVI.4.2.

1000 Zob. rozdziały №: I.4.6.1.; XVI.4.3.–4.

1001 Zob. rozdział № XXIX.4.1.2.

dlaczego Acht nie potrafi określić symboliki zwierzęcia, o które sam indaga Jōszt-ī Fr(i)jāna? Być może dlatego, że wiedzą specjalistyczną mogą pochwalić się tylko autorytety religijne obdarzone darem wglądu w ogół spraw, tj. *spirtual value*, a nie grzesznicy tacy jak Acht¹⁰⁰².

XXXVI.4.1. Terminem *chwēdōdah* określa się specyficzny związek małżeński zawierany w obrębie najbliższej rodziny, tj. między ojcem a córką, matką a synem lub bratem a siostrą (*next-of-kin marriage*). Awestyjski źródłosłów *chwaēt-wadata* ‘związany małżeństwem z najbliższą rodziną, ożeniony/zamężna z członkiem najbliższej rodziny’¹⁰⁰³ składa się z dwóch elementów: 1^o *chwaētu* ‘rodzina’; oraz 2^o *wadata* interpretowanego jako de-rywat czasownika *wada* ‘doprowadzać do małżeństwa’¹⁰⁰⁴.

XXXVI.4.2. Źródła na temat małżeństwa *chwēdōdah* są dwojakie: 1^o rodzime, irańskie; oraz 2^o obce, klasyczne.

XXXVI.4.2.1. Pierwsze wzmianki o małżeństwie *chwēdōdah* pojawiają się już w *Aweście*¹⁰⁰⁵, gdzie czytamy, że m.in. Spendārmad to córka Ormazda i matka jego syna Wahmana¹⁰⁰⁶. Średnioperska literatura religijna jest pełna wzmianek i komentarzy na temat takich relacji rodzinno-mażeńskich, a w inskrypcji Kartīra z Naqsz-e Rostamu znajdujemy nawet dumne stwierdzenie, że jednym z wielu jego światłych dokonań było podtrzymanie tradycji zawierania małżeństwa *chwēdōdah*¹⁰⁰⁷. O sakralno-ideologicznym znaczeniu małżeństwa *chwēdōdah* świadczy także pojawiająca się w *Ardā Wirāz-nāmagu* uwaga, że jest ono dobrym uczynkiem, choć nie warunkiem koniecznym zbawienia, co sugeruje, że nie praktykowano go często¹⁰⁰⁸ – Wirāz może tu służyć za wzór zaratusztrianina, skoro poślubił swoje siedem sióstr¹⁰⁰⁹.

XXXVI.4.2.2. W *Dziejach* Herodota czytamy, że kazirodztwo nie było obce władcom achemenidzkim, a Kambyzes II (529–2 p.n.e.) poślubił

1002 Weinreich [2011: 5].

1003 Macuch [2010: 135nn].

1004 Skjærvø [2013b]. Zob. też: Vevaina [2018].

1005 *Jn* 48:12; 45:4; 53:4. *Wd* 8:13.

1006 *Jn* 45:4.

1007 Akbarzāde [1385: 101 (tekst średnioperski), 101–2 (przekład perski)].

1008 *AWn* 7:3–5; 8:3–5; 12:8.

1009 *AWn* 2:1.

własną siostrę¹⁰¹⁰, choć pamiętać trzeba, że kwestia tego, jaką religię wyznawali przedstawiciele tej dynastii, nadal pozostaje przedmiotem sporu. Informacje o związkach kazirodznych pojawiają się także w dziełach m.in. Filona z Aleksandrii (I w. p.n.e. / I w. n.e.), Kwintusa Kurcjusza Rufusa (I w.), Minucjusza Feliksa (II/III w.) czy Tertuliana (II/III w.)¹⁰¹¹.

XXXVI.4.3. Uzasadnień dla małżeństwa *chwēdōdah* szukano w religii, we wspomnianym wyżej małżeństwie Ormazda ze Spendārmad, w małżeństwie bliźniaczego rodzeństwo Jimy i Jimaki czy Maszji z Maszjānag¹⁰¹².

XXXVI.4.4. Badacze wciąż nie są zgodni co do źródeł czy zakresu małżeństwa *chwēdōdah*, wypracowując różne, często sprzeczne tezy¹⁰¹³. Spiegel uważa, że u początków tradycji zawierania małżeństw w obrębie najbliższej (dużej) rodziny (*Großfamilie*) leży irański system ple-

1010 Herodot pisze: „Po wtóre, zgładził on towarzyszącą mu do Egiptu siostrę, z którą żył w małżeństwie, jakkolwiek była mu rodzoną siostrą z obojga rodziców. Pojął zaś ją za żonę wśród następujących okoliczności. Nigdy przedtem nie było u Persów w zwyczaju żyć wspólnie z własnymi siostrami, ale Kambizes zakochał się w jednej ze swych sióstr i chciał się z nią ożenić. Ponieważ jednak zamiar jego sprzeciwiał się zwyczajowi, powołał on królewskich sędziów i przedłożył im pytanie: czy istnieje prawo, które pozwala komuś, kto zechce, poślubić swą siostrę? (Królewscy sędziowie są to wybrani spośród Persów mężowie, którzy piastują swój urząd aż do śmierci albo do chwili, gdy się im dowiedzie niesprawiedliwości. Oni rozstrzygają Persom spory prawne, są tłumaczami ojczystych ustaw i na nich wszystko polega). Otóż na pytanie Kambizesa dali oni odpowiedź sprawiedliwą i bezpieczną, oświadczając, że nie znajdują żadnego prawa, które pozwala bratu żyć wspólnie z siostrą; że jednak znaleźli inne prawo, na mocy którego królowi Persów wolno jest uczynić, co zechce” [Dz 3:31].

1011 de Jong [1997: 424–32]; Vasunia [2007: 176–7].

1012 Zob. rozdział № XVI.4.2.

1013 Badania dowodzą, że zakaz kazirodstwa jest jednym z ostrzejszych i powszechniejszych przepisów społecznych [por. Lévi-Strauss 1969: 8nn]. Znalazł on wyraz w warstwie językowej, ponieważ sufiks *-tēr*, występujący m.in. w ie. **ph₂tēr* ‘ojciec’ czy ie. **dhugh₂tēr* ‘córka’, wskazywał osoby, którym nie wolno było łączyć się w pary [por. Kowalski 2017: 253]. Ponieważ nie odnaleziono społeczności, która pozwalałaby na małżeństwo między rodzicami a dziećmi, powszechność małżeństwa *chwēdōdah* w tradycji irańsko-zaratusztriańskiej stoi pod znakiem zapytania [por. Macuch 1991: 145–7; 2010]. Najpewniej nie było ono częścią ogólnego systemu społecznego, lecz ograniczonym zwyczajem religijnym, który zniknął wraz z upadkiem państwa Sasanidów [por. Spooner 1966: 56]. Zob. też: Carlsen [1984]; Hjerrild [1993]; Perikhanian [1983: 632–41]; Sanjana [1888].

mienny¹⁰¹⁴. Vahman sugeruje jednak, że Irańczycy nie znali pierwotnie tego typu małżeństw, lecz zapoznali się z nim u Elamitów, od których ten rodzaj związku przejęło irańskie duchowieństwo. To ono uczyniło z niego najpierw ważny element własnej tożsamości, a następnie zalecenie religijne¹⁰¹⁵. West sugeruje, że kapłani zaratusztriańscy chcieli w ten sposób zapobiegać małżeństwom mieszanym i porzucaniu religii przez wiernych¹⁰¹⁶. Także Boyce stwierdza, że na wczesnym etapie rozwoju nieduże wspólnoty zaratusztrian zostały zmuszone do praktykowania związków endogamicznych¹⁰¹⁷. Podobnego zdania są Hjerrild czy Daryae, którzy uważają, że na rozwój koncepcji małżeństwa *chwēdōdah* mogła mieć wpływ niepewna pozycja zaratusztrianizmu zagrożonego w niektórych okresach historycznych wpływami manicheizmu czy chrześcijaństwa. W sytuacji zagrożenia poszczególne gminy zaratusztriańskie zamykały się na świat zewnętrzny, skłaniając ku budowie silnych więzi w obrębie wspólnoty. Istotną rolę mogła tu również odegrać kwestia majątkowa. W przypadku małżeństwa *chwēdōdah* nie ma bowiem mowy o podziale rodzinnych dóbr¹⁰¹⁸. Na ten aspekt zwraca uwagę Herzfeld, który uważa, że małżeństwo *chwēdōdah* praktykowano jedynie w obrębie *wis* ‘wies’ (stp. *wit*; aw. *warazana* ‘klan’¹⁰¹⁹), a zwłaszcza między przyrodnimi braćmi i siostrami – zwyczaj miał być szczególnie rozpowszechniony pośród szlachty i duchownych także dlatego, że w takim systemie pasierb mógłby dziedziczyć po ojczymie¹⁰²⁰.

1014 Spiegel [1855: 687; 1871–8: III 678].

1015 Vahman [1986: 247–8].

1016 West [1882: 429].

1017 Boyce [1982: 76]. Zob. też: Shaked [1994: 120–1].

1018 Hjerrild [2003: 169]; Daryae [2013: 91nn].

1019 Zob. rozdział № JF.3.4.

1020 Herzfeld [1947: I 119]. Tezę o praktykowaniu małżeństwa *chwēdōdah* przede wszystkim przez irańską arystokrację wysunął już Nyberg [1938: 99], który uważał, że aw. *chwaētū* oznacza szlachtę. Pośród różnych baktryjskich dokumentów natrafiamy na odpis podatkowy poświadczający uiszczenie odpowiedniej opłaty przez trzech braci, którzy najprawdopodobniej wspólnie poślubili jedną kobietę, by nie dzielić dalej ojcowskiego majątku. Z treści dokumentu nie wynika jednak, jakie relacje *stricte* rodzinne łączyły braci z kobietą [por. Sims-Williams, de Blois 2018: 32–40]. Zob. też: Lenfant [2019]. Zob. rozdział № JF.3.4.

XXXVI.4.5. Zadaniem Achta jest omówienie symboliki ważnego z religijnego punktu widzenia małżeństwa *chwēdōdah*. Zastanawia zatem powód, dla którego nie potrafi on udzielić odpowiedzi i na to pytanie. Przecież zwalczanie tradycji małżeństwa *chwēdōdah* znalazło się na liście jego (lub przypisywanych mu) dziesięciu antyporad przygotowanych w odpowiedzi na dziesięć zaleceń Zaratusztry. O ile Zaratusztra naucza, że małżeństwo *chwēdōdah* zapewnia małżonkom błogosławieństwo *jaz-dów*, o tyle Acht przekonywał, że nie należy go zawierać, a ludzie winni prowadzić życie nikczemne poza takim związkiem¹⁰²¹. Czyżby Acht zapomniał tego, co sam głosił wcześniej?

XXXIV.–XXXVI.5. Jōsht-ī Fr(i)jān zadaje swoje trzy zagadki jednym tchem i dopiero, gdy je wyłoży, pozwala Achtowi przejść do odpowiedzi. Acht nie zna rozwiązań i oszukuje, przeprasza, że nie może podjąć się tego zadania, ponieważ musi udać się za potrzebą; ucieka się więc do tego samego fortelu co Jōsht-ī Fr(i)jān¹⁰²². Oddaliwszy się na bok, schodzi do piekła, odnajduje Arymana i prosi go o pomoc. Ten jednak odmawia mu jej, tłumacząc, że nie wesprze go, ponieważ, ujawniając mu odpowiedzi, skazałby siebie i swoje kreatury na szybszą zagładę wywołaną końcem świata. Weinreich słusznie widzi paradoks w stwierdzeniu Arymana – teoretycznie nie posiada on przecież żadnej wiedzy, pozostając ślepy i głuchy na wszelkie nauki, tu jednak okazuje się jakimś jej depozytariuszem¹⁰²³. Nie wchodząc w rozważania, czy wyobrażenia o posiadającym jakąś szczątkową wiedzę Arymanie reprezentują idee, które moglibyśmy uznać za kanoniczne czy też nie¹⁰²⁴, ani czy jego wiedza ma charakter wiedzy wrodzonej czy też nabytej, warto zaznaczyć, że pozostaje ona zarezerwowana tylko dla jego piekielnych towarzyszy. Aryman

1021 Zob. rozdziały №: A.7.; H.3.

1022 Zob. rozdziały №: XXIX.4.2.–3.

1023 Weinreich [2011].

1024 Gdy IX w. spisywano *MJF*, w zaratusztrianizmie od dawna dochodziły do głosu różne koncepcje (nie)ortodoksyjne, ezoteryczne, synkretyczne, ludowe itp. [por. Shaked 1969: 200; 1987: 252; 1994: 20]. Zaratusztrianizm nigdy nie był też religią homogeniczną, a w obrębie wspólnoty religijnej żyły i działały osoby o różnych zapatrywaniach, m.in. takie, które traktowały Arymana jako aktywnego uczestnika aktu kosmogonicznego [por. Weinreich 2011: 9nn].

nie dzieli się nią z ludźmi, ponieważ pozwala mu to manipulować ich postępowaniem i odciągać ich od właściwego/dobrego/pobożnego życia¹⁰²⁵. Acht schodzi do piekła, tj. w zaświaty, ale w przeciwieństwie do innych postaci, które udały się na drugą stronę, m.in. Wīrāza, Jimy czy Kartīra, nie pogłębia swojej wiedzy – może znaczenie ma tu kierunek? Iść w górę, tj. wznosić się, oznacza ‘poznawać’. Z kolei iść w dół, tj. opadać, oznacza ‘nie poznawać’¹⁰²⁶.

XXXVI.6. Acht w swej pysze i ignorancji przystaje na propozycję Jōsht-ī Fr(i)jāna, by ten poddał go własnemu sprawdzianowi, nie przeczuwając, że wydaje tym samym wyrok na siebie. To, że w chwili śmierci z jego ciała uchodzi demon, można rozpatrywać pod kątem semantyki jego imienia interpretowanego jako derywat aw. *achtaj* ‘chory’ – zgodnie z ówczesnymi wyobrażeniami chorobę uważano za opętanie¹⁰²⁷.

1025 Weinreich [2011: 16].

1026 Lakoff, Johnson [1988: 36–7, 40nn].

1027 Wd 7:44; 20:5nn. Zob. rozdział № A.1.

Przekład polski MJF

Niechaj opowieść o młodzieńcu z rodu Frijanów będzie błogosławioną z mocy boskiej przyjaźni! Powiadają, że gdy Czarnoksiężnik Acht ze swym siedemdziesięcioletnim wojskiem szedł na Krainę Rozwiązujących Zagadki, wrzeszczał:

– Zniszczę tę Krainę swoimi słoniami!

Gdy zaś tam dotarł, zażądał, by stanął przed nim młodzieniec, który nie ukończył jeszcze piętnastu lat, a on zada mu zagadki. Każdego, kto nie udzielił poprawnej odpowiedzi, natychmiast chwycił i zabijał. Żył tam mężczyzna imieniem Marapand, który rzekł do Achta:

– Nie niszczy Krainy Rozwiązujących Zagadki swoimi słoniami! Nie zabijaj niewinnych ludzi, albowiem mieszka tutaj Młodzieniec z rodu Frijanów, który nie ma jeszcze piętnastu lat. On rozwiąże każdą twoją zagadkę.

Wysłał więc Czarnoksiężnik Acht taką wiadomość do Młodzieńca:

– Przybądź do mego pałacu, a ja zadam ci trzydzieści trzy zagadki. Jeśli ich nie rozwiążesz lub powiesz, że nie wiesz, zgładzę cię w tej samej chwili.

Młodzieniec udał się do pałacu Czarnoksiężnika, ale nie wszedł do środka, ponieważ Acht trzymał tam trupy pod łóżkiem. Wysłał mu za to list o takiej treści:

– Trzymasz tam różne trupy schowane pod łóżkiem, toteż gdybym wszedł do środka, opuściłyby mnie archanioły, które służą mi pomocą, i nie mógłbym udzielić odpowiedzi na twoje zagadki.

Nakazał Czarnoksiężnik Acht wynieść łóżko i pościel i wstawić nowe, po czym zwrócił się do Młodzieńca w te słowa:

– Wejdź, spocznij na tych poduszkach i rozwiąż moje zagadki.

Młodzieniec odrzekł mu jednak:

– Obmierzła gnido! Nie usiądę tu, bo wciąż są tam schowane fragmenty ciała. Jako że są ze mną *jazdy* i Amahraspandy, które mnie strzegą,

gdybym spoczął na tym łożu, moi opiekunowie opuściliby mnie i nie mógłbym udzielić ci właściwych odpowiedzi.

Wyniesiono więc łoże i przyniesiono nowe. Wtedy też Młodzieniec wszedł wreszcie do pałacu.

Pierwsza zagadka, którą Czarnoksiężnik Acht zadał Młodzieńcowi z rodu Frijanów, brzmiała następująco:

– Który raj jest lepszy? Czy materialny, ziemski czy może duchowy, niebiański?

Młodzieniec z rodu Frijanów odpowiedział tak:

– Niechaj twe życie, obmierza gnido, będzie marne, a po śmierci niech pochłonie cię piekło! Raj w stanie materialnym jest lepszy od duchowego. Potwierdzeniem moich słów niechaj będzie to, że nikt, kto tutaj, na ziemi, nie wypełnia swych obowiązków należycie i nie spełnia dobrych uczynków, ten nie może tam, w niebie, liczyć na żadną pomoc. Jeśli ty, Czarnoksiężniku, nie będziesz tutaj spełniał dobrych uczynków, nigdy nie trafisz do tamtego raju.

Acht, usłyszawszy te słowa, aż zaniemówił. Tak długo pozostawał w osłupieniu, że w tym czasie pobożny człowiek mógłby odśpiewać cały hymn religijny. Kiedy wreszcie się ocknął, tak powiedział Młodzieńcowi:

– Moim przekleństwem jest to, że ty, Młodzieńcze, jesteś ode mnie silniejszy. Przewyższasz mnie tak, jak odważny człowiek przewyższa najodważniejszego, jak dobry koń – najlepszego, jak silny byk – najsilniejszego, jak niebo – ziemię. Zabiłem dziewięciuset magów, którzy odprawiali wiele obrzędów i pili tak dużo świętego trunku, że aż ich ciała przybrały żółtą barwę. Zabiłem ich tylko dlatego, że nie znali odpowiedzi na tę zagadkę. Zabiłem każdą z dziewięciu cór z rodu Spitamy, które za swą pobożność otrzymały od władców złotą koronę wysadzaną perłami. Kiedy zadałem im to pytanie, odpowiedziały, że lepszym jest raj duchowy, niebiański, a ja powiedziałem: „Skoro tak uważacie, to słusznym się zdaje byćście czym prędzej tam się znalazły”. Dlatego je zabiłem.

Zagadka druga brzmiała tak:

– Które ze stworzeń Ormazda jest wyższe wtedy, gdy siedzi, a nie wtedy, gdy stoi?

Młodzieniec z rodu Frijanów odpowiedział tak:

– Niechaj twe życie, obmierzł gnido, będzie marne, a po śmierci niech pochłonie cię piekło! Tym stworzeniem jest pies.

Zagadka trzecia brzmiała tak:

– Które ze stworzeń Ormazda chodzi, nie stawiając kroków?

Młodzieniec z rodu Frijanów odpowiedział tak:

– Niechaj twe życie, obmierzła gnido, będzie marne, a po śmierci niech pochłonie cię piekło! Tym stworzeniem jest wróbel.

Zagadka czwarta brzmiała tak:

– Które ze stworzeń Ormazda ma dziób zamiast zębów i grzebień zamiast rogów?

Młodzieniec z rodu Frijanów odpowiedział tak:

– Niechaj twe życie, obmierzła gnido, będzie marne, a po śmierci niech pochłonie cię piekło! Tym stworzeniem jest ptak pobożnego Srosza – kogut, który swym pieniem oddala nieszczęście od wszystkich dzieł Ormazda.

Zagadka piąta brzmiała tak:

– Co jest lepsze? Mały nóż czy skromny posiłek?

Młodzieniec z rodu Frijanów odpowiedział tak:

– Niechaj twe życie, obmierzła gnido, będzie marne, a po śmierci niech pochłonie cię piekło! Mały nóż jest lepszy od skromnego posiłku. Można nim ścinać gałązki na wiązkę *barsomu*. Skromny posiłek nie dociera zaś nawet do żołądka, a jeśli nawet dotrze, to jest przyczyną wzdęć.

Zagadka szósta brzmiała tak:

– Co jest pełne? Co jest pełne w połowie? A co nigdy pełne nie będzie?

Młodzieniec z rodu Frijanów odpowiedział tak:

– Niechaj twe życie, obmierzła gnido, będzie marne, a po śmierci niech pochłonie cię piekło! Spełnienie osiąga prawy człowiek, który za życia był szczęśliwy i bogaty. Połowę tego osiąga prawy człowiek, który za życia cierpiał biedę i nędzę. Nigdy nie osiągnie spełnienia dusza człowieka kłamliwego, którego życie było złe i podłe.

Zagadka siódma brzmiała tak:

– Co człowiek chciałby ukryć, ale nie może?

Młodzieniec z rodu Frijanów odpowiedział tak:

– Niechaj twe życie, obmierzła gnido, będzie marne, a po śmierci niech pochłonie cię piekło! Tym, co człowiek chciałby ukryć jest starość. Nie można tego uczynić, ponieważ ona zawsze się ujawnia.

Zagadka ósma brzmiała tak:

– Co to za człowiek, który umarł, gdy ukazał mu się demon śmierci Astwihad, a który chciałby znów powrócić do świata żywych? Czy ponowne spotkanie demona będzie dla niego łatwiejsze?

Młodzieniec z rodu Frijanów odpowiedział tak:

– Niechaj twe życie, obmierzła gnido, będzie marne, a po śmierci niech pochłonie cię piekło! Po pierwsze, jest to człowiek, który nie modlił się i nie pił świętego trunku. Po drugie, jest to człowiek, który osiągnąwszy wiek, w którym winien był się ożenić, nie uczynił tego. Po trzecie, jest to człowiek, który za życia nie odmawiał modlitw za żywych, nie dawał jałmużny, nie odprawiał obrzędów i nie okazywał pomocy ludziom, kłamiąc, że ofiaruje datek, a w rzeczywistości nie dawał. Jego życzeniem jest to, by ponownie znaleźć się pośród żywych, by, gdy ujrzy Astwihada, umrzeć jeszcze raz. To ponowne spotkanie z demonem zdaje mu się łatwe.

Zagadka dziewiąta brzmiała tak:

– Jak długo trwa ciąża u słonicy, wielbłądzicy, oślicy, krowy, owcy, kobiety, suki, maciory i u kotki?

Młodzieniec z rodu Frijanów odpowiedział tak:

– Niechaj twe życie, obmierzła gnido, będzie marne, a po śmierci niech pochłonie cię piekło! Ciąża u słonicy trwa trzy lata. U kłaczy, wielbłądzicy i oślicy – dwanaście miesięcy. U krowy i kobiety – dziewięć miesięcy. U owcy – pięć miesięcy. U suki i maciory – cztery miesiące, a u kotki – czterdzieści dni.

Zagadka dziesiąta brzmiała tak:

– Który człowiek żyje w radości i spokoju?

Młodzieniec z rodu Frijanów odpowiedział tak:

– Niechaj twe życie, obmierzła gnido, będzie marne, a po śmierci niech pochłonie cię piekło! W spokoju i radości żyje tylko ten człowiek, który nie obawia się o to, co ma i cieszy się tym, co posiada.

Zagadka jedenasta brzmiała tak:

– Co tu na ziemi jest podobne do Ormazda i jego Amahraspandów?

Młodzieniec z rodu Frijanów odpowiedział tak:

– Niechaj twe życie, obmierzła gnido, będzie marne, a po śmierci niech pochłonie cię piekło! W tym świecie to władca jest odbiciem Or-

mazda i jego Amahraspandów. Jego siedziba to najwyższy z rajów. Jego strażnicy to owe Amahraspandy. W pałacu lśnią oni niczym Plejady w Konstelacji Byka. Reszta ludzi, którzy są sumienni i solidni, przypomina drobne gwiazdy na niebie.

Zagadka dwunasta brzmiała tak:

– Jakie jadlo jest lepsze i smaczniejsze?

Młodzieniec z rodu Frijanów odpowiedział tak:

– Niechaj twe życie, obmierzła gnido, będzie marne, a po śmierci niech pochłonie cię piekło! Najlepsze i najsmaczniejsze jest takie jadlo, które zostało zdobyte dzięki uczciwości i pracy, oraz takie, które spożywa się zgodnie z zasadami religijnymi.

Zagadka trzynasta brzmiała tak:

– Co symbolizują liczby: jeden, dwa, trzy, cztery, pięć, sześć, siedem, osiem, dziewięć, dziesięć?

Młodzieniec z rodu Frijanów odpowiedział tak:

– Niechaj twe życie, obmierzła gnido, będzie marne, a po śmierci niech pochłonie cię piekło! Jedyńka to dobre słońce, które opromienia cały świat. Dwójka to wdech i wydech. Trójka to święta triada dobrych myśli, słów i czynów. Czwórka to woda, ziemia, rośliny i zwierzęta. Piątka to pięć ostatnich dni roku. Szóstka to sześć świąt *gahanbar*. Siódemka to siedem Amahraspandów. Ósemka to osiem sławnych postaci. Dziewiątka to dziewięć otworów w ciele człowieka. Dziesiątka to dziesięć palców u obu dłoni człowieka.

Zagadka dwudziesta trzecia brzmiała tak:

– Co jest zimniejsze?

Młodzieniec z rodu Frijanów odpowiedział tak:

– Niechaj twe życie, obmierzła gnido, będzie marne, a po śmierci niech pochłonie cię piekło! To nie tak, jak sądzisz. Ty myślisz o śniegu leżącym w górach, na które nigdy nie pada słońce, ale to nieprawda. Zimniejszy od śniegu jest bowiem umysł grzesznika. Ty, Achcie, masz brata-grzesznika. Ani słońce, ani ogień nie są w stanie rozpuścić trucizny, która zalega w jego sercu. Tego mogę dokonać tylko ja, jeśli wezmę ją w dłonie.

Czarnoksiężnik nakazał sprowadzić brata, zabić go i wydobyć z jego serca truciznę. Nie mógł roztopić jej ani w słońcu, ani w ogniu, lecz gdy tylko Młodzieniec wziął ją w dłonie, rozpuściła się bez trudu.

Zagadka dwudziesta czwarta brzmiała tak:

– Co jest cieplejsze?

Młodzieniec z rodu Frijanów odpowiedział tak:

– Niechaj twe życie, obmierzła gnido, będzie marne, a po śmierci niech pochłonie cię piekło. Ciepła jest dłoń pobożnego człowieka. Nie można było roztopić trucizny zalegającej w sercu twego brata, póki nie wziąłem jej w swoje dłonie.

Zagadka dwudziesta piąta brzmiała tak:

– Co jest dobre, kiedy pada? Co jest dobre, kiedy stygnie? Co jest dobre, gdy umiera?

Młodzieniec z rodu Frijanów odpowiedział tak:

– Niechaj twe życie, obmierzła gnido, będzie marne, a po śmierci niech pochłonie cię piekło! Tym, co jest dobre, kiedy pada, jest woda. Tym, co jest dobre, kiedy stygnie, jest ogień. Tym, co jest dobre, gdy umiera, jest grzesznik taki jak ty! Gdyby woda nie spadała, ogień nie stygnął, a grzesznicy tacy jak ty nie umierali, cały świat byłby pełen wody, ognia i obmierzłych gnid takich jak ty. Niemożliwe byłoby istnienie takiego świata.

Zagadka dwudziesta szósta brzmiała tak:

– Co jest cięższe od gór, a co ostrzejsze od stalowego noża? Co jest słodsze od miodu, a tłustsze od ogona owcy? Kto jest najhojniejszy wśród hojnych, a kto najsprawiedliwszy wśród sprawiedliwych?

Młodzieniec z rodu Frijanów odpowiedział tak:

– Niechaj twe życie, obmierzła gnido, będzie marne, a po śmierci niech pochłonie cię piekło! Od gór cięższe jest kłamstwo i nieprawda. Ludzkie języki są ostrzejsze niż stalowe noże. Dla rodziców nie ma nic słodsze niżli ich dziecko. Tłustsze od ogona owcy są ziemia i deszcz. Najhojniejszy pośród hojnych jest Tisztar, a najsprawiedliwszy pośród sprawiedliwych jest Waj, bo jest nieprzekupny, nie faworyzuje nikogo i tak samo traktuje pana i niewolnika.

Zagadka dwudziesta siódma brzmiała tak:

– Która stopa jest lepsza i ładniejsza? Z wielu stóp, które widziałem, najlepsze i najpiękniejsze są stopy Hufrih, twojej siostry, a mojej żony.

Młodzieniec z rodu Frijanów odpowiedział tak:

– Niechaj twe życie, obmierzła gnido, będzie marne, a po śmierci niech pochłonie cię piekło! Stopy wody są lepsze i ładniejsze, bowiem

tam, gdzie woda stanęła swą stopą, rośliny bujnie rosną. Tam, gdzie swoją stopę postawiła Hufrih, ziemia jest sucha.

Zagadka dwudziesta ósma brzmiała tak:

– Co jest źródłem ogromnej radości, jakiej doświadczają kobiety?

Młodzieniec z rodu Frijanów odpowiedział tak:

– Niechaj twe życie, obmierzła gnido, będzie marne, a po śmierci niech pochłonie cię piekło! To nie tak jak myślisz. Ty uważasz, że radość czerpią z posiadanych strojów i domowych obowiązków. Ja wiem, że przyjemność czerpią z obcowania ze swymi mężami.

Czarnoksiężnik Acht ryknął:

– Kłamiesz! Zginiesz za tę odpowiedź. Chodź ze mną, udamy się do Hufrih, twojej siostry, a mojej żony. Ona nigdy nie skłamała i nigdy nie kłamie. Jej słowa przyjmę za prawdę.

Młodzieniec zgodził się i obaj poszli do Hufrih. Acht zwrócił się do Młodzieńca, mówiąc:

– Usiądź i przedstaw jej zagadkę uczciwie.

Młodzieniec zapytał:

– Czy kobiety czerpią przyjemność z posiadanych strojów i obowiązków domowych, czy też z tego, że obcują ze swymi mężami?

Hufrija zamyśliła się:

– Cóż za trudne zadanie spadło na me barki! Ten grzesznik, ten kłamacz obmierzły, nie spocznie, póki mnie nie zabije. Jeśli skłamię, zabije mego brata, a ja zgrzeszę kłamstwem. Lepiej będzie, jeśli powiem prawdę. Jeśli skłamię, splami mnie grzech, on zaś obróci w niwecz prawo, religię i obyczaje. Jeśli nie skłamię, zabije mnie, ale przez to stanę się bardziej pobożna.

Zarzuciwszy chustę na głowę powiedziała:

– Ogromną przyjemność sprawia kobietom posiadanie wielu strojów oraz zajmowanie się domem, lecz jeśli nie mogą obcować ze swymi mężami, sprawia im to ból i cierpienie. Stroje czy obowiązki nie są niczym przyjemnym, tylko bólem i smutkiem. Jeśli zażywają miłości ze swymi mężami są bardzo szczęśliwe.

Gdy Acht usłyszał te słowa, wezbrał w nim gniew i natychmiast ją zabił. Jej dusza trafiła do raju i tam, zapłakawszy, powiedziała:

– Byłam pobożna, ale teraz jestem jeszcze bardziej pobożna. Ty, zaś, Achcie, byłeś grzeszny i jesteś jeszcze większym grzesznikiem.

Zagadka dwudziesta dziewiąta brzmiała tak:

– Co ma dziesięć nóg, trzy głowy, cześć oczu, sześć uszu, dwa ogony, trzy pary jąder, dwie ręce, trzy nosy, cztery rogi, trzy grzbiety i od niego zależy życie i ciągłość świata?

Młodzieniec z rodu Frijanów odpowiedział tak:

– Niechaj twe życie, obmierzła gnido, będzie marne, a po śmierci niech pochłonie cię piekło! Jak mówi religia, kiedy wzywa natura, nie można poprawnie wyjaśnić zagadki.

Czarnoksiężnik Acht powiedział więc:

– Idź zatem szybko gdzieś tu. Załatw to, co musisz i wracaj prędko, by właściwie odpowiedzieć na tę zagadkę. Jeśli skłamiesz lub powiesz, że nie wiesz, zabiję cię natychmiast.

Młodzieniec oddalił się i przysiadł nad dołkiem, myśląc:

– Cóż za trudne zadanie spadło na me barki! Ten grzesznik, ten kłamca obmierzły, zabije mnie, skoro ani żywi ani tacy, którzy umarli, lecz powrócili do życia, nie mogli rozwiązać tej zagadki.

Wysłał Ormazd anioła Nerjosanga z wiadomością do Młodzieńca, mówiąc:

– Przekaż mu tę odpowiedź: „To para wołów i chłop, który orze nimi w polu”.

Młodzieniec usłyszał tę odpowiedź, lecz nie ujrzawszy nikogo, nie był pewien, czy głos słyszy. Pomyślał sobie:

– A co jeśli był to głos Arymana i jego dewów, które chcą mnie zgładzić. Jeśli udzieli takiej odpowiedzi, ten grzesznik, ten kłamca obmierzły mnie zabije.

Nerjosang podszedł więc do niego i rzekł:

– Nie obawiaj się! Jestem Nerjosang. Zostałem przysłany do ciebie. Mój pan, Ormazd, przekazuje ci tę oto odpowiedź: „To para wołów i człowiek, który orze nimi w polu”.

Na te słowa Młodzieniec uradował się wielce. Natychmiast wrócił do Czarnoksiężnika i powiedział:

– Ty grzeszniku, ty kłamco obmierzły, rozwiązaniem twej zagadki jest para wołów i chłop, który orze nimi w polu.

Acht został oszołomiony i trwał tak trzy dni i trzy noce. Po trzech dniach i trzech nocach doszedł do siebie i wrócił do Młodzieńca:

– Młodzieńcze, twoje odpowiedzi są dobre, bo pokładasz nadzieję w Ormazdzie, który natychmiast przybywa, by wspierać swego wiernego sługę.

Zagadka trzydziesta brzmiała tak:

– Który koń jest lepszy?

Młodzieniec z rodu Frijanów odpowiedział tak:

– Niechaj twe życie, obmierzła gnido, będzie marne, a po śmierci niech pochłonie cię piekło! Lepszym koniem jest tresowany ogier, o dobrym rodowodzie, chowany razem z królewskimi.

Zagadka trzydziesta pierwsza brzmiała tak:

– Co się nie pali, choć jest suche? A co się pali, choć jest mokre?

Młodzieniec z rodu Frijanów odpowiedział tak:

– Niechaj twe życie, obmierzła gnido, będzie marne, a po śmierci niech pochłonie cię piekło! Ziemia jest sucha, lecz się nie pali. Mokry natomiast jest tłuszcz, który się pali.

Zagadka trzydziesta druga brzmiała tak:

– Który król jest lepszy?

Młodzieniec z rodu Frijanów odpowiedział tak:

– Niechaj twe życie, obmierzła gnido, będzie marne, a po śmierci niech pochłonie cię piekło! Ten król jest lepszy, który okazuje miłosierdzie, który posiada dużą mądrość i wiedzę i który wspomaga się *Gatami*.

Zagadka trzydziesta trzecia brzmiała tak:

– Młodzieńcze z rodu Frijanów! Jak bardzo jesteś bogaty?

Młodzieniec z rodu Frijanów odpowiedział tak:

– Niechaj twe życie, obmierzła gnido, będzie marne, a po śmierci niech pochłonie cię piekło! Moje bogactwo to: po pierwsze – to, co jem. Po drugie – to, w co się przywdziewam. Po trzecie – to, co daję biednym i potrzebującym.

Potem dodał:

– Rozwiązałem poprawnie twoje trzydzieści trzy zagadki. Teraz ja zadam ci trzy, a jeśli nie udzielisz poprawnej odpowiedzi, wówczas zginiesz.

Acht rzekł:

– Pytaj więc, bym mógł je rozwiązać.

Młodzieniec zaczął:

– Jaką wartość ma piędziesiąt ziem, wół oraz małżeństwo kazirodcze?

Ale Czarnoksiężnik Acht nie znał odpowiedzi, więc rzekł:

– Gdy wzywa natura, nie można poprawnie wyjaśnić zagadki.

Młodzieniec powiedział:

– Idź więc na bok i wracaj szybko, by na nie odpowiedzieć. Jeśli nie będziesz umiał, zginiesz.

Acht korzystając ze swych magicznych mocy zszedł do piekieł i zwrócił się do Arymana:

– O Panie Ciemności! O Przeklęty! Jaką ma wartość pięćdziesiąt ziemi, wół, a jaką zawieranie małżeństw kazirodczych?

Przeklęty Aryman warknął:

– Nie odpowiem na te pytania, gdyż opuściłyby mnie me stworzenia: demony i wiedźmy. Nie żywię do ciebie większej sympatii, niżli do innych kreatur, które sam stworzyłem. Gdybym rozwiązał te zagadki, wówczas wszystkie te istoty stałyby się bezużyteczne i zniknęłyby całe zło. Zyskałby na tym tylko świat stworzony przez Ormazda, doszłoby do końca świata i zmartwychwstania ciał. Idź i oddaj mu swą głowę, bo gdy nadejdzie czas, nic już nie można zmienić. Twe miejsce jest w piekle. Zasługujesz na większą karę, straszliwszą niżli wszyscy inni grzesznicy.

Czarnoksiężnik pozbawiony nadziei powrócił z piekieł i gotowy na śmierć stanął przed Młodzieńcem, mówiąc:

– I Ormazd i Amahraspandy podpowiadały ci, Młodzieńcze, kiedyś nie znał rozwiązania. Ja, którym pokładał ufność w Arymanie, nie otrzymałem od niego odpowiedzi na twe trzy zagadki.

Na te słowa Młodzieniec zabił Achta nożem do cięcia gałązek na *barsom* i religijnym zaklęciem. Zniszczył tak demona, który mieszkał w jego ciele.

Każdemu, kto przeczyta cały ten tekst i na koniec zmówi modlitwę *jahtahuwairjo*, będzie to policzone za dobry uczynek. Tak jakby zabił węża awestyjską modlitwą. Jego dusza pozyska tyle *ahu*, jakby przez trzy lata śpiewał hymny. Autorytet religijny powiedział, że odpuszczony będzie takiej osobie grzech rocznego uchylania się od obowiązków religijnych.

Ukończone i spisane w zdrowiu, radości i szczęściu. Niechaj przypadnie Acht ze wszelakimi dewami, kłamcami, czarnoksiężnikami i wiedźmami.

Transkrypcja MJF

Transkrypcja na podstawie wydania krytycznego MJF Dża'fariego, konsultowana z: 1^o Qejbi [1988]; 2^o Weinreich [1992]; 3^o Cantera, Andrés Toledo [2006].

[Wstęp] (0:1) ēn mādīgān-ī jōszt-ī fr(i)jān farroch bawād pad jazdān ajārīh (0:2) ēdōn gōwēnd kū andar ān zamān ka acht-ī džādūg abāg haft bēwar spāh ō szahr-ī frasznwizārān szud (0:3) u-sz drājīd kū szahr-ī frasznwizārān pīl-chwast be-kunēm (0:4) ud ka ō ānōh mad u-sz mardōm chwāst kē-szān dād freh az pānzdah sāl nē-bawēd (0:5) u-sz fraszn az-isz pursīd (0:6) har kē nē-tuwān būd wizārdan u-sz frāz grift ud be-ōzad (0:7) ud pas andar ān szahr-ī frasznwizārān mard-ē būd māraspand nām (0:8) u-sz ō acht-ī džādūg guft kū szahr-ī frasznwizārān pīl chwast ma-kun ud ēn mardōm-ī abē-wināh ma-ōzan (0:9) kē andar ēn szahr-ī frasznwizārān mard-ē ast jōszt-ī fr(i)jān nām kē dād frēh az pānzdah sāl nēst (0:10) ud har ān fraszn-ī tō az ōj pursē u-t be-wizārēd (0:11) ud pas acht-ī džādūg ō jōszt-ī fr(i)jān pajgām frēstīd (0:12) kū frāz ō dar-ī man āj tā sīh ud sē fraszn az tō pursēm (0:13) ud agar passoch nē-dahē ajāb gōwēd kū nē-dānēm ā-t pad hamzamān be-ōzanēm (0:14) ud jōszt-ī fr(i)jān ō dar-ī acht-ī gādūg āmad (0:15) ud az ān czijōn acht-ī džādūg nasā-ī mardōmān azēr-ī wistarag dāszt andar nē-szud (0:16) u-sz ō acht-ī džādūg pajgām frēstīd (0:17) kū aszmā nasā-ī mardōmān azēr-ī wistarag dārēd (0:18) ud ka man andar ājēm amahraspandān pēs-ī man hēnd andar ān gjāg kū nasā-ī mardōmān bawēd man andar ājēm (0:19) ēg-im amahraspandān az panāhīh-ī man abāz ēstēnd (0:20) ud pas ān fraszn-ī tō az man pursē man wizārdan nē-tuwān (0:21) ud pas acht-ī džādūg framūd ān wistarag ud džāmag abar dāsztan ud wistarag-ī nōg āwurdan ud abgandan (0:22) ud u-sz jōszt-ī fr(i)jān-rāj andar chwāst ud guft (0:23) kū be-āj abar ēn džāmag ud bālisz be-niszīn ud fraszn ī-t pursēm rāst be-wizār (0:24) jōszt-ī fr(i)jān guft

kū mar-ī druwand sāstār abar ēn bālisz nē-niszīnēm czē andar ēn bālisz nasā-ī mardōmān ast (0:25) ud abāg man jazdān ud amahraspandān hēnd pānāgīh-ī man hēnd (0:26) ud man abar ēn bālisz be-niszīnēm ēg-im mēnōgān az pānāgīh-ī man abāz ēstēnd (0:27) pas frasznīhā-ī tō az man pursē man wizārdan nē-tuwān bawēd (0:28) ud pas acht-ī džādūg framūd ān bālisz abar dāsztan nōg āwurdan (0:29) jōszt-ī fr(i)jān abar ān bālisz-ī nōg niszast

[Zagadka nr 01] (1:1) nachust fraszn-ī acht-ī džādūg az jōszt-ī fr(i)jān ēn pursīd (1:2) kū wahiszt ān-ī pad gētīg weh ajāb ān-ī pad mēnōg (1:3) jōszt-ī fr(i)jān guft kū zīwandagān pad szkōh bāsz mar-ī druwand sāstār ud murdagān ō duszoch ōft (1:4) czē wahiszt ān-ī pad gētīg weh kū ān-ī pad mēnōg (1:5) u-sz nīszān ēn kū har kē pad gētīg kār ud kirbag nē-kunēd u-sz ānōh ō frajād nē-rasēd (1:6) u-t nīszān-ī dudīgar ēn kū agar-it pad gētīg czisz-ī nē nēk kunēd ēg-isz ō wahiszt-ī weh nē rasē (1:7) ud acht-ī džādūg czijōn ka-sz ān sachwan āsznūd stard būd ēstād (1:8) czand ka mard-ē-ī jaszt-ē girēd stard būd ēstād (1:9) u-sz ēdōn guft kū anāgīh-ī man-ī acht-ī džādūg az tō jōszt-ī fr(i)jān kē abar man czēr hē (1:10) czijōn nēw mard abar nēwtom mard ud czijōn nēw asp abar nēwtom asp ud czijōn nēw gāw abar nēwtom gāw czijōn asmān abar zamīg pādichszāj hē (1:11) czē man pad ēn fraszn nō sad moqmard ōzad hēm (1:12) kē-szān and jaziszn-ī jazdān kard ēstād kū-szān and chwardan-ī parāhōm-rāj hamāg tan zard būd ēstād (1:13) u-m nō ducht-ī spitāmān ōzad kē-szān dēn stājēnīdan-rāj abesar-ī pad zarr ud morwārīd az dahibedān windād (1:14) ka-m az awēsžān pursīd u-szān guft kū wahiszt-ī pad mēnōg weh (1:15) man guft kū aszmā ēdōn weh sahēd hamēdōn weh kū ō ān wahiszt-ī weh szawēd (1:16) u-m frāz grift u-m be-ōzad

[Zagadka nr 02] (1:17) dowom fraszn ēn pursīd kū czē ān-ī czisz az dām-ī ohrmazd kē pad kūn niszīnēd bulandtar kū pad pāj ēstēd (1:18) jōszt-ī fr(i)jān guft kū zīwandagān pad szkōh bāsz mar-ī druwand sāstār ud murdagān ō duszoch ōft (1:19) czē ān sag ast

[Zagadka nr 03] (1:20) sejom fraszn ēn pursīd kū czē ān czisz az dām-ī ohrmazd kē rawēd ud gām nē-nihēd (1:21) jōszt-ī fr(i)jān guft kū zīwandagān pad szkōh bāsz mar-ī druwand sāstār ud murdagān ō duszoch ōft (1:22) czē ān windžiszk ast kē rawēd ud gām nē-nihēd

[Zagadka nr 04] (1:23) czahārom fraszn ēn pursīd kū czē ān czisz az dām-ī ohrmazd kē dandān srūwēn ud srū gōsztēn (1:24) jōszt-ī fr(i)jān guft kū zīwandagān pad szkōh bāsz mar-ī druwand sāstār ud murdagān ō duszoch ōft (1:25) czē ān chrōs chwānēnd murwag-ī srōsz ahlaw (1:26) ud ka wāng kunēd ā-sz petjārag az dām-ī ohrmazd abāz dārēd

[Zagadka nr 05] (1:27) pandžom fraszn ēn pursīd kū kōdak kārđ weh ajāb andak chwarišn (1:28) jōszt-ī fr(i)jān guft kū zīwandagān pad szkōh bāsz mar-ī druwand sāstār ud murdagān ō duszoch ōft (1:29) czē kōdak kārđ weh kū andak chwarišn (1:30) czē pad kōdak kārđ barsom szājēd burīdan ud czīdan (1:31) ud andak chwarišn ō aszkomb nē-rasēd ud agar rasēd wād hangēzēd

[Zagadka nr 06] (1:32) szasom fraszn ēn pursīd kū czē purr ud czē ān-ī nēmpurr ud czē ān-ī hagriz purr nē-bawēd (1:33) jōszt-ī fr(i)jān guft kū zīwandagān pad szkōh bāsz mar-ī druwand sāstār ud murdagān ō duszoch ōft (1:34) czē ān-ī purr hangad-ī tuwānīg ēdar ud ka be-widerēd ruwān ahlaw (1:35) ān-ī nēmpurr szkōh-ī drijōsz-ī wad-zīwiszn ka be-mīrēd ruwān ahlaw (1:36) ud ān-ī tuhīg kē hagriz purr nē-bawēd ān szkōh-ī drijōsz wad-zīwiszn ka be-mīrēd ruwān-ī druwand

[Zagadka nr 07] (1:37) haftom fraszn ēn pursīd kū czē ān czisz-ī mardōmān pad nihān kāmēnd kardan u-szān nihān kardan nē-szājēnd (1:38) jōszt-ī fr(i)jān guft kū zīwandagān pad szkōh bāsz mar-ī druwand sāstār ud murdagān ō duszoch ōft (1:39) czē ān zarwān ast kē kas nihān kardan nē-tuwān (1:41) czē zarwān chwad pajdāg bawēd

[Zagadka nr 08] (1:41) hasztom fraszn ēn pursīd kū ēn kadām ān zīndag mardōm kē astwihād wēnēd mīrēd u-sz ēdōn kāmāg kū abāz ōj zīndag szawēd (1:42) ud did-iz astwihād wēnēd ud be-mīrēd u-sz chwār sahēd (1:43) jōszt-ī fr(i)jān guft kū zīwandagān pad szkōh bāsz mar-ī druwand sāstār ud murdagān ō duszoch ōft (1:44) czē ān mardōm ast kē jaszt nē-kard ēstēd ud parāhōm nē-chward ēstēd (1:45) ud dudīgar ān mardōm kē ō gāh-ī zanān mad ēstēd u-sz zan nē-kard ēstēd (1:46) ud sidīgar ān mardōm kē zīndagān ruwān nē-jaszt ēstēd ud ahlawdād nē-dād ēstēd ud jaziszn-ī jazdān nē-kard ēstēd u-sz ahlawdād ō wēh mardōm u-sz guft kū dahēm ud nē-dād ēstēd (1:47) u-sz mīrēd kāmāg ōwōn kū abāz zīndag szawēd (1:48) ud did-iz mīrēd ud astwihād wēnēd u-sz chwār sahēd

[Zagadka nr 09] (1:49) nohom fraszn ên pursîd kû czê pîl ud asp ud usztar ud char ud gâw ud gōspand ud zan ud sag ud chûg ud gurbag pad czand mâh zājēnd (1:50) jōszt-î fr(i)jān guft kû zīwandagān pad szkōh bāsz mar-î druwand sâstâr ud murdagān ô duszoch ôft (1:51) czê pîl pad sê sâl zājēd ud asp ud usztar ud char pad dwāzdah mâh zājēnd ud gâw ud zan pad nō mâh zājēnd ud gōspand pad pandž mâh zājēnd ud sag ud chûg pad czahâr mâh zājēnd ud gurbag pad czehel rōz zājēd

[Zagadka nr 10] (1:52) dahom fraszn ên pursîd kû mardôm kadām pad rāmiszntar ud âsāntar zīwēd (1:53) jōszt-î fr(i)jān guft kû zīwandagān pad szkōh bāsz mar-î druwand sâstâr ud murdagān ô duszoch ôft (1:54) czê mardôm ān pad rāmiszntar ud âsāntar zīwēd î abē-bîmtar ud hunsand-chîrtar

[Zagadka nr 11] (1:55) jāzdahom fraszn ên pursîd kû czê ān czisz-î pad gētīg ô ohrmazd ud amahraspandān homānāg ast (1:56) jōszt-î fr(i)jān guft kû zīwandagān pad szkōh bāsz mar-î druwand sâstâr ud murdagān ô duszoch ôft (1:57) czê andar gētīg dahibed ô ohrmazd ud amahraspandān homānāg ast (1:58) ud gjāg-î dahibedān homānāg-î rōszn gardōmān (1:59) ud pāsānīgān-î dahibedān homānāg ast ô amahraspandān (1:60) ud dahibedān andar dar homānāg ast ô ān stārag-î parwīz chwānēnd (1:61) abārīg mardôm ka chwēszkār ud awestwār ast homānāg hēnd ô abārīg stārag-î chwurdag-î pad asmān hēnd

[Zagadka nr 12] (1:62) dwāzdahom fraszn ên pursîd kû chwariszn kadām chwasztar ud pad mizagtar (1:63) jōszt-î fr(i)jān guft kû zīwandagān pad szkōh bāsz mar-î druwand sâstâr ud murdagān ô duszoch ôft (1:64) czê chwariszn ān pad mizagtar ud chwasztar kê az dar-î frārōnīh ud tuchszāgīh handōcht ēstēd ud az-sz abāz kār ud kirbag chwarēd ud dārēd

[Zagadka nr 13–22] (1:65) sēzdahom fraszn ên pursîd kû êk czê ud dō czê ud sê czê ud czahâr czê ud pandž czê ud szasz czê ud haft czê ud haszt czê ud nō czê ud dah czê (1:66) jōszt-î fr(i)jān guft kû zīwandagān pad szkōh bāsz mar-î druwand sâstâr ud murdagān ô duszoch ôft (1:67) czê êk chwarszēd-î weh kê hamāg gēhān rōszn dārēd (1:68) ud dō āwariszn ud bariszn-î wēn (1:69) ud sê humat ud hūcht ud huwarszt (1:70) ud czahâr āb ud zamīg ud urwar ud stōr (1:71) ud pandž pandžag-î weh (1:72) ud szasz szasz gāh-î gāhānbār (1:73) ud haft haft amahraspandān (1:74) ud

haszt hasztīh nāmīh-ī wēh (1:75) ud nō nō sūrāg-ī pad tan-ī mardōmān (1:76) ud dah dah angust-ī pad dast-ī mardōmān

[Zagadka nr 23] (1:77) wīst ud sejom fraszn ēn pursīd kū czē sardtar (1:78) jōszt-ī fr(i)jān guft kū zīwandagān pad szkōh bāsz mar-ī druwand sāstār ud murdagān ō duszoch ōft (1:79) czē nē ēdōn czijōn tō handēsze bē ēdōn czijōn man dānem (1:80) ud tō ēdōn handēsze kū warf sardtar abar kōf niszīnēd ud hagrīz chwarszēd aw-isz nē-tābēd (1:81) bē nē ēdōn czijōn tō handēsze czē druwand mard meniszn sardtar (1:82) u-sz nīszān ēn kū tō acht-ī dzādūg-rāj brād-ē ast druwand (1:83) u-sz zahr pad dil czand muszt-ē andar ēstēd tō nē pad chwarszēd ud nē pad ātachsz widāchtan nē-tuwān (1:84) ud man ka pad muszt gīrēm be-widāzēd (1:85) ud pas acht-ī dzādūg framūd brād-ī chwēs-z-rāj āwurdan ud ōzadan ud zahr az dil be-stadan (1:86) nē pad chwarszēd ud nē pad ātachsz widāchtan nē-tuwān būd (1:87) ud jōszt-ī fr(i)jān andar muszt frāz grift u-sz be widācht

[Zagadka nr 24] (1:88) wīst ud czahārom fraszn ēn pursīd kū czē garmtar (1:89) jōszt-ī fr(i)jān guft kū zīwandagān pad szkōh bāsz mar-ī druwand sāstār ud murdagān ō duszoch ōft (1:90) czē ahlaw mard muszt garmtar (1:91) ud u-t nīszān ēn kū ān-ī tō brād zahr nē pad chwarszēd ud nē pad ātachsz nē-tuwān būd widāchtan (1:92) ud man ka pad muszt frāz grift be-widācht

[Zagadka nr 25] (1:93) wīst ud pandzom fraszn ēn pursīd kū kē frōd szawēd czē weh ud be-afsard ēstēd czē weh ud kē be-mīrēd czē weh (1:94) jōszt-ī fr(i)jān guft kū zīwandagān pad szkōh bāsz mar-ī druwand sāstār ud murdagān ō duszoch ōft (1:95) czē ka frōd szawēd āb weh ud czē afsard ēstēd ātachsz weh ud czē be-mīrēd mar-ī druwand-ī sāstār-ī czijōn tō weh (1:96) czē agar āb frōd nē-szawēd ud ātachsz nē-afsarēd ud mar-ī druwand-ī sāstār-ī czijōn tō nē-mīrēd (1:97) ēg-isz hamāg gēhān purr az āb ud ātachsz ud purr az mar-ī druwand-ī sāstār-ē czijōn tō hē ud gēhān dāsztan nē-szājist

[Zagadka nr 26] (1:98) wīst ud szaszom fraszn ēn pursīd kū az kōf czē garāntar (1:99) ud az kārđ-ī pōlāwadēn czē tēztar (1:100) ud az angubēn czē szīrēntar (1:101) ud az dumbag-ī mēs-z czē czarbtar (1:102) ud az rādān kē rādtar (1:103) ud az rāstān kē rāsttar (1:104) jōszt-ī fr(i)jān guft kū zīwandagān pad szkōh bāsz mar-ī druwand sāstār ud murdagān ō duszoch ōft (1:105) czē az kōf zūr ud ānāst garāntar (1:106) ud az

kārd-ī pōlāwadēn uzwān-ī mardōmān tēztar (1:107) ud az angubēn pidar ud mādar-rāj frazand-ī rōzweh szīrēntar (1:108) ud az dumbag-ī mēsz Spendārmad-ī zamīg ud wārān czarbtar (1:109) ud az rādān tisztar jazd rādtar (1:110) ud az rāstān waj-ī weh rasttar kē ēcz-isz kas āzarm nē ud pārag nē-stānēd ud chwadāj ud bandag-rāj abāg ēk dudīgar rāstīh dārēd

[Zagadka nr 27] (1:111) wīst ud haftom fraszn ēn pursīd kū pāj kadām nēktar ud nēkōgtar (1:112) ud czē was pāj-ī man dīd ēg-isz pāj ān nēkōgtar ud nēktar-ī man dīd-ī hufrih-ī tō chwah-ī man zan (1:113) jōszt-ī fr(i)jān guft kū zīwandagān pad szkōh bāsz mar-ī druwand sāstār ud murdagān ō duszoch ōft (1:114) czē pāj-ī āb nēkōgtar ud nēktar (1:115) u-t nīszān ēn kū ānōh kū āb pāj nihēd chwēd be-rōjēd (1:116) ud ānōh kū hūfrih pāj nihēd huszk be-bawēd

[Zagadka nr 28] (1:117) wīst ud hasztom fraszn ēn pursīd kū zanān wuzurg rāmīszn az czē (1:118) jōszt-ī fr(i)jān guft kū zīwandagān pad szkōh bāsz mar-ī druwand sāstār ud murdagān ō duszoch ōft (1:119) czē nē ēdōn czijōn tō handēsēzē bē ēdōn czijōn man handēsēzē (1:120) kū tō ēdōn handēsēzē kū zanān wuzurg rāmīszn az pajmōzan-ī gōnag gōnag ud kadagbānūgīh-ī sazāgwār ka-szān dārēnd (1:121) czē nē ēdōn zanān wuzurg rāmīszn az būdan-ī abāg szōj-ī chwēsēz (1:122) acht-ī džādūg guft kū drō gōwēd u-t pad ēn fraszn be-ōzanēm (1:123) nūn be-āj tā pad nazdik-ī hūfrih szawēm u-sz tō chwah ud man zan (1:124) ud u-sz hagrīz drō nē-guft ud nē-gōwēd ud pad gōwiszn-ī ōj be-ēstēm (1:125) jōszt-ī fr(i)jān hamdādestān būd ud acht-ī džādūg abāg jōszt-ī fr(i)jān pad nazdik-ī hūfrih szud hēnd (1:126) ud u-szān guft kū be-nīszīn ēn fraszn rāstīhā be-wīzār (1:127) jōszt-ī fr(i)jān guft kū zanān wuzurg rāmīszn az pajmōzan-ī gōnag gōnag ud kadagbānūgīh-ī sazāgwār ka-szān dārēnd (1:128) ajāb wuzurg rāmīszn az būdan-ī abāg szōj-ī chwēsēz (1:129) ud pas hufrih handēsēzīd kū szkoft-iz ō man mad estēd kē ēn czīsz mar-ī druwand-ī sāstār-ī džādūg kē-m be-nē-hilēd tā be-ōzanēd (1:130) ud czē agar drō gōwēm ēg-im brādar-rāj be-ōzanēd ud man druwand be-bawēm ud bē ēdōn weh ka rāst gōwēm (1:131) ud czē agar drō gōwēm chwad druwand be-bawēm ud dād ud dēn ud ēwēn be-wīszōbēd ud bē ka man pad rāstīh ōzanēd ahlawtar be-bawēm (1:132) u-sz czādūr abar sar nihuft ud be-guft (1:133) kū zanān wuzurg rāmīszn az pajmōzan-ī gōnag gōnag ud kadagbānūgīh-ī sazāgwār (1:134) bē ka-szān gādan abāg

nēst pad dard ud duszrāmīh ud czisz-iz rāmiszn-ī ān nēst bē dard ud duszchwārīh (1:135) ud ka-szān gādan abāg ast ēg-szān pad rāmisznīgtar bawēnd (1:136) ud pas acht-ī džādūg ka-sz ān sachwan āsznūd chēszm grift ud hūfrih-rāj pad hamzamān be-ōzad (1:137) ud ruwān-ī hūfrih pad hamzamān ō garōdmān szud (1:138) u-sz wāng kard kū nēk man tā nūn ahlaw būd hēm ud nūn-iz ahlawtar hēm (1:139) anāg tō acht-ī džādūg tā nūn druwand būd hē ud nūn-iz druwandtar szud hē

[**Zagadka nr 29**] (1:140) wīst ud nohom fraszn ēn pursīd kū czē ān-ī pāj dah ud sar sē ud czaszm szasz gōsz szasz ud dumb dō ud gund sē ud dast dō ud wēnīg sē ud srū czahār ud puszt sē ud hamāg gēhān zīwiszn ud dāriszn az ōj (1:141) jōszt-ī fr(i)jān guft kū zīwandagān pad szkōh bāsz mar-ī druwand sāstār ud murdagān ō duszoch ōft (1:142) czē az dēn owōn pajdāg kū ka pēszejār ājēd fraszn-ī pursēnd nē ēwēn wizārdan (1:143) ud acht-ī džādūg guft kū szaw ud pad nazdīk gjāg be-niszīn ud pēszejār be-kun ud zūd be-āj ud fraszn rāst be-wizār (1:144) czē agar drō gōwēd ajāb gōwēd kū nē-dānēm ēg-it pad hamzamān be-ōzanēm (1:145) ud jōszt-ī fr(i)jān be-szud ud abar maq be-niszast (1:146) u-sz pad meniszn handēsziđ kū szkoft-iz ō man mad ēstēd kē ēn czisz mar-ī druwand-ī sāstār ud kē nē-hilēd tā be-ōzanēd (1:147) czē agar ān-ī zīndag ud czē ān-ī murdag abāz zīndag bawēd ēn fraszn wizārdan nē-tuwān hād (1:148) pas ohrmazd-ī chwadāj nērjōsang jazd pad pajgām ō jōszt-ī fr(i)jān frēstīd (1:149) u-sz guft kū fraszn passoch dah kē ēn gāw-ē džucht ast ī abāg mard-ē kē kār ud warz kunēd (1:150) ud jōszt-ī fr(i)jān czijōn wāng āsznūd ud ēg-isz kas nē-dīd gumān būd (1:151) u-sz pad meniszn handēsziđ kū mā agar ahreman ud dēwān hēnd ud u-szān abājist ud kāmāg ēn kū man be-ōzanēnd (1:152) ud agar man ēn fraszn hamgōnag passoch dahēm ēg-im ān mar-ī drawand-ī sāstār be-ōzanēd (1:153) pas nērjōsand jazd ō nazdīk-ī jōszt-ī fr(i)jān āmad (1:154) u-sz guft kū matars czē man hēm nērjōsang jazd ō tō āmad hēm (1:155) u-sz guft kū ohrmazd-ī chwadāj kū ēn fraszn passoch dād czē fraszn-ī gāw-ē džucht ast ī abāg mard-ē kē kār ūd warz kunēd (1:156) ud jōszt-ī fr(i)jān ka ān sachwan āsznūd ēg sacht pad rāmisznīg būd (1:157) pad hamzamān ō nazdīk-ī acht-ī džādūg szud ud guft (1:158) kū ēd mar-ī druwand-ī sāstār ēn fraszn passoch ēn ast czē ēn gāw-ē džucht ast ī abāg mard-ē kē kār ud warz kunēd (1:159) ud acht-ī džādūg ka-sz ān sachwan āsznūd

pad hamzamān stard be-būd estād ud sē rōz ud szabān stard būd estād (1:160) ud pas az sē rōz ud szabān abāz ō ōsz āmad ō jōszt-ī fr(i)jān guft (1:161) kū farrochīhā-ī tō jōszt-ī fr(i)jān kē ummēd ō ohrmazd-ī chwadāj kard kē pad hamzamān ō puszt ud ajārīh rasēd

[Zagadka nr 30] (1:162) sīhom fraszn ēn pursīd kū asp kadām nēktar (1:163) jōszt-ī fr(i)jān guft kū zīwandagān pad szkōh bāsz mar-ī druwand sāstār ud murdagān ō duszoch ōft (1:164) czē asp-ī guszn-ī frahichtag-ī pad gōhr nēk kē-szān dāriszn abāg aspān-ī szāhīg szājēd

[Zagadka nr 31] (1:165) sīh ud ēkom fraszn ēn pursīd kū czē ān-ī huszk be-nē-sōzēd ud czē ān ī chwēd be-sōzēd (1:166) jōszt-ī fr(i)jān guft kū zīwandagān pad szkōh bāsz mar-ī druwand sāstār ud murdagān ō duszoch ōft (1:167) czē ān chāk ast ī ka huszk nē-sōzēd ud pīh ast ī chwēd be-sōzēd

[Zagadka nr 32] (1:168) sīh ud dōwom fraszn ēn pursīd kū pādichszājīh kadām weh (1:169) jōszt-ī fr(i)jān guft kū zīwandagān pad szkōh bāsz mar-ī druwand sāstār ud murdagān ō duszoch ōft (1:170) czē pādichszājīh ān nēktar-ī āmurzīdārtar ud chrad ud dāniszn nēk u-sz dahiszn ajārīh abāg

[Zagadka nr 33] (1:171) sīh ud sejom fraszn ēn pursīd kū tō jōszt-ī fr(i)jān-rāj chwāstag czānd ast (1:172) jōszt-ī fr(i)jān guft kū zīwandagān pad szkōh bāsz mar-ī druwand sāstār ud murdagān ō duszoch ōft (1:173) czē man-rāj chwāstag sē ast ēk ān-ī chwarēm ud ēk ān-ī pajmōzēm ud ēk ān-ī ō drijōszān ud arzānīgān dahēm

[Zagadki Jōszt-ī Fr(i)jāna] (2:1) pas jōszt-ī fr(i)jān guft kū sīh ud sē fraszn tō az man pursīd hē hamāg rastīhā wizārd (2:2) nūn man az tō sē fraszn pursēm agar passoch nē-dahē pad hamzamān be-ōzanēm (2:3) ud acht-ī džādūg guft kū purs tā wizārēm (2:4) ud jōszt-ī fr(i)jān guft kū zamīg-ē dast tōhmag arz czand ast (2:5) ud dudīgar ēn pursīd kū gāw-ē warzāg arz czand ast (2:6) ud sidīgar ēn pursīd kū chwēdōdah-ē kār ud kirbag arz czand ast (2:7) acht-ī džādūg nē-dānist u-sz guft kū ka pēsżjār ājēd fraszn-ī pursēnd nē ēwēn wizārdan (2:8) jōszt-ī fr(i)jān guft kū szaw pad nazdik gīg be-niszīn ud pēsżjār be-kun ud zūd be-āj ud ēn sē fraszn rāst be-wizār (2:9) czē agar gōwēd kū nē-dāmēm ēg-it pad hamzamān be-ōzanēm (2:10) ud acht-ī džādūg pad džādūgīh andar duszoch dwārist

(2:11) u-sz ō ahreman drājīd kū gizistag zamīg-ē dast tōhmag arz czand ast (2:12) ud dudīgar kū gāw-ē warzāg arz czand ast (2:13) ud sidīgar kū chwēdōdah-ē kār ud kirbag arz czand ast (2:14) gizistag ahreman ō acht-ī džādūg drājīd kū man ēn frasznīhā-ī tō-rāj passoch ne-tuwān kardan (2:15) czē agar be-gōwēm dām-ī man hamāg bērōn szawēd abāg dēwān ud drōzān ud parīgān (2:16) ud man tō-rāj dōsttar nē-dārēm kū dām-ī chwad-rāj (2:17) ēn frasznīhā-ī tō az man pursīd hē agar-it passoch dahēm (2:18) hamāg dām-ī man agār be-bawēd ud petjārag czisz-iz be-nē-mānēd (2:19) az abar dām-ī ohrmazd pad kār ājēd ud pas hamzamān ristāchēz ud tan-ī pasēn bawēd (2:20) szaw ud gardan pēs z gīr mihrdrōzīh-rāj kē kardag dārēd (2:21) ud ka zamān frāz mad wardēnīdan nē-tuwān (2:22) czē gjāg-ī tō duszoch ud pādīfrāh-ī tō sachttar kū hamāg druwandān (2:23) ud acht-ī džādūg abar dwārist az duszoch anummēd ud ōsz-ī ōj-rāj hamē and tā pēs-ī jōszt-ī fr(i)jān (2:24) ud acht-ī džādūg ō jōszt-ī fr(i)jān guft (2:25) kū farrochīhā- ī tō jōszt-ī fr(i)jān kē ohrmazd ud amahraspandān abāg tō būd hēnd ān-ī nē-dānist hē tō-rāj guft hēnd (2:26) ud man kē ummēd bē ō ahreman ud dēwān ēstād sē fraszn az ahreman ud dēwān pursīd man-rāj passoch nē-dād hēnd (2:27) u-sz pas jōszt-ī fr(i)jān acht-ī džādūg-rāj pad hamzamān pad kār d-ī barsomczīn pad nērang-ī dēnīg agār be-kard ud drōz andar tan-ī ōj agār be-kard

[Zakończenie] (3:1) ēn mādīgān-ī jōszt-ī fr(i)jān kē pajwandēd ud bowandagīhā be-chwānēd ud pad sar *jatā-ahu-wairjo* be-gōwēd (3:2) pad ruwān-ī ōj kirbag ēdōn bawēd czijōn ka mār-ē pad nērang-ī abestāg be-ōzanēd (3:3) anj pad ruwān-ī ōj ēdōn bawēd czijōn ka sē sāl jaszt-ī āb srūd gāhān jazēd (3:4) būd dastwar kē guft kū ahun sāl-ē wināh-ī ajazisznīh ō bun nē-bawēd (3:5) frazaft pad drōd szādīh ud rāmīszn (3:6) zad bawād acht-ī džādūg abāg hamāg dēwān ud drōzān ud džādūgān ud parīgān

Słowniczek średniopersko-polski

Kolejność alfabetyczna: a/ā, b, ch, cz, d, dź, e/ē, f, g, h, i/ī, j, k, l, m, n, o/ō, p, q, r, s, sz, t, u/ū, w, z, ź

Oznaczenia: **C** *comparativus*; **CO** *casus obliquus*; **IM** *imperativus*; **OP** *optativus*; **PE** *perfectum*; **PL** *pluralis*; **PS** *praesens*; **PT** *praeteritum*; **S** *superlativus*; **SG** *singularis*; **SU** *subiunctivus*; **TP** temat *praeteritum*; **TT** temat *praesens*; **ZS** zaimek sufigowany

A/Ā

-ān = sufiks PL

ā-sz 'wówczas on'

āb 'woda'

abāg ēk dudīgar 'razem, wspólnie'

abāg 'z, razem z, wraz z'

abājist → abājistan

abājistan (TT abāj-) 'musieć; mieć obowiązek; być koniecznym, być wymagany'

abar dāsztan (TT abar dār-) 'podnosić'

abar dwāristan (TT abar dwār-) 'iść do góry, pędzić w górę (o istotach demonicznych)'

abar 'na, nad'

abārīg 'inny'

abāz dārēd → 3 SG PS abāz dāsztan

abāz dāsztan (TT abāz dār-) 'trzymać z daleka, wstrzymywać, zatrzymywać'

abāz ēstādan (TT abāz ēst-) 'opuszczać, porzucać (kogoś, coś); rezygnować z (czegoś)'

abāz ēstēnd → 3 PL PE abāz ēstādan

abāz 'znów, z powrotem, jeszcze raz'

abēbīm 'nieustraszony, odważny'

abēbīmtar → C abēbīm / -tar

abesar 'diadem, korona'

- abestāg* 'Awesta; zbiór świętych tekstów zaratusztriańskich'
abēwināh 'bezgrzeszny, niewinny'
abgandan (TT *abgan-*) 'kłaść, umieszczać; rzucać'
acht-ī džādūg 'czarnoksiężnik Acht'
afsard ēstēd → 3 PL PE *afsardan*
afsardan (TT *afsar-*) 'chłodzić się, ochładzać się, studzić się, stygnąć'
agār 'bezczynny, bezradny, bezsilny, bez skutku, nieaktywny, nieskuteczny'
agar 'jeśli'
ahlaw 'pobożny, prawy, religijny'
ahlawdād 'jałmużna'
ahlawtar → C *ahlaw* / -tar
ahreman 'Aryman; najwyższe bóstwo zła i ciemności, przeciwstawiane Ormazdowi'
āj → 2 SG IM *āmadan*
ajāb 'lub'
ajārīh 'pomoc, wsparcie'
ajazisznīh 'odstępstwo od obowiązków religijnych'
ājēd → 3 SG PS *āmadan*
ājēm → 1 SG PS *āmadan*
āmad → *āmadan*
āmadan (TT *āj-*) 'przybywać, przychodzić, przyjeżdżać'
amahraspand 'Amahraspand'
amahraspandān → *amahraspand* / -ān
āmurzīdār 'litościwy, miłosierny, szlachetny'
āmurzīdārtar → *āmurzīdār* / -tar
ān 'tamten, -ta, -to, -ci, -te'
ān-ī... = kalka awestyjskiej konstrukcji gramatycznej, np.: *ān-ī man stājēd ke Ohrmazd-omi* ~ aw. *hō mām staoiti jīm Ahurām Mazdām* 'mnie czci, który jestem Ahura Mazda, tj. czci mnie, Ahurę Mazdę'
anāg 'nikczemny, zły'
anāgīh 'krzywda, szkoda, zło'
and 'tak bardzo, tak wiele'
andak 'kilka, niewiele'
andar 'w, pośród; do, w stronę; o, na temat'
angubēn 'miód'
angust 'palec'
ānōh 'tam'
anummēd 'beznadziejny, zrozpaczony'

any 'inny'
arz 'wartość'
arzānīgān 'ci, którzy wymagają pomocy'
āsān 'prosty'
āsāntar → *āsān* / -*tar*
asmān 'niebo'
asp 'koń'
ast → 3 SG PS *h-*
astwihād 'Astwihād; demon śmierci'
aszkomb 'brzuch, łono; [tu:] żołądek'
aszmā 'wy'
ātachsz 'ogień'
aw-isz → *ō* / -*isz*
āwariszn 'niezawodny, solidny, wiarygodny'
āwurd → 3 SG PT *āwurdan*
āwurdan (TT *āwar-*) 'przynosić'
āwurdand → 3 PL PT *āwurdan*
az 'z, od'
az-isz → *az* / -*isz*
āzarm 'krzywda, szkoda'
azēr 'pod, poniżej'

B

bālisz 'poduszka, poduszka do siedzenia'
bandag 'niewolnik, posługacz, służący'
bandagīhā → PL *bandag* / -*ihā*
bariszn '(tu:) wdech'
barsom 'wiązka gałązek używana w czasie *jasny*'
barsomczīn '(nóż) służący do ścinania gałązek na *barsom*'
bāsz → 2 SG IM *būdan*
batwād → 3 SG OP *būdan*
batwēd → 3 SG PS *būdan*
bawēm → 1 SG PS *būdan*
bawēnd → 3 PL PS *būdan*
bē 'ale'
be- = 1^o prefiks aspektu dokonanego; 2^o prefiks *imperativum*
be-afsard *ēstēd* → 3 SG PE *afsardan*

- be-āj* → 2 SG IM *āmadan*
be-būd estād → 3 SG PT *būdan*
be-niszīn → 2 SG IM *niszastan*
be-rōjēd → 3 SG PS *rustan* / *be-*
be-wizār → 2 SG IM *wizārdan* / *be-*
bērōn 'na zewnątrz, poza'
bēwar 'dziesięć tysięcy; miriady, ogromna liczba, niepoliczenie wiele,
 niezliczony'
bowandagīhā 'całościowo'
brād 'brat'
brādar → CO *brād*
būd → 3 SG PT *būdan*
būd hē → 2 SG PE *būdan*
būd hēm → 1 SG PE *būdan*
būd hēnd → 3 PL PE *būdan*
būdan (TT (*b(aw)-*) 'być, stawać się'
buland 'wysoki'
bulandtar → C *buland* / *-tar*
bun 'baza, fundament, podstawa'
burīdan (*brīn-*) 'odcinać, ścinać'

CH

- chāk* 'gleba, pył, ziemia'
char 'osioł'
chēszm 'gniew, złość; demon gniewu'
chīr 'przedmiot, rzecz, sprawa'
chrad 'mądrość'
chrōs 'kogut'
chwad 'się, siebie; istotnie, w rzeczy samej'
chwadāj 'pan'
chwah 'siostra'
chwāndan (TT *chwān-*) 'przywoływać, wzywać'
chwānēd → 3 SG PS *chwāndan*
chwānēnd → 3 PL PS *chwāndan*
chwār 'lekki, łatwy'
chwar(ch)szēd 'słońce'
chward ēstēd → 3 SG PE *chwardan*

chwardan (TT *chwar-*) 'jeść'
chwarēd → 3 SG PS *chwardan*
chwarēm → 1 SG PS *chwardan*
chwariszn 'jadło, jedzenie, posiłek, strawa'
chwāst → 3 SG PT *chwāstan*
chwāstag 'bogactwo, majątek, własność'
chwāstan (TT *chwāh-*) 'chcieć, pożądać, szukać, wchodzić w posiadanie'
chwasz 'miły, przyjemny'
chwasztar → C *chwasz* / -tar
chwēd 'świeży, wilgotny'
chwēdōdah 'małżeństwo kazirodcze'
chwēsz 'swój, własny'
chwēszkār 'obowiązkowy, posłuszny, sumienny'
chwurdag 'coś drobnego, coś małego, drobiazg'

CZ

czādur abar sar nihuftan 'wiązać chustę na głowie, zakładać chustę na głowę'
czādur 'chusta, welon'
czahār '4'
czahārom '4.'
czand 'ile, jak dużo, jak wiele; dużo, tak dużo; trochę'
czarb 'tłusty, zawierający tłuszcz'
czarbtar → C *czarb* / -tar
czaszm 'oko'
czē 'bo, gdyż, ponieważ, że'
czē 'co, który'
czēr 'odważny, triumfujący, zwycięski'
czīdan (TT *czīn-*) 'podnosić, zbierać'
czijōn 'gdy, jak, tak, w ten sposób'
czīsz 'przedmiot, rzecz'
czīsz-iz 'ani, żaden'

D

dād → 3 SG PT *dādan*
dād 'wiek'
dādan (TT *dah-*) 'dawać; stwarzać'

dah → 2 SG IM *dādan*

dah '10'

dahē → 2 SG PS *dādan*

dahēm → 1 SG PS *dādan*

dahibed 'pan, władca'

dahibedān → *dahibed* / *-ān*

dahom '10.'

dām 'stworzenie'

dandān 'zęb, zęby'

dānēm → 1 SG PS *dānistan*

dānist → 3 SG PT *dānistan*

dānist hē → 2 SG PE *dānistan*

dānistan (TT *dān-*) 'wiedzieć, znać'

dāniszn 'wiedza'

dar 'drzwi'

dard 'ból'

dārēd → 3 SG PS *dāsztan*

dārēm → 1 SG PS *dāsztan*

dārēnd → 3 PL PS *dāsztan*

dāriszn 'konserwacja, utrzymanie'

dast 'ręka'

dastwar 'kapłan, wezyr, władca'

dāsz → 3 SG PT *dāsztan*

dāsztan (*dār-*) 'mieć, posiadać'

dēn 'religia'

dēnīg 'religijny'

dēwān 'archiwum, zbiór pism, zbiór tekstów'

dīd → 3 SG PT *dīdan*

did 'następnie, potem, znów'

did-iz 'ponownie, znów'

dīdan (*wēn-*) 'wiedzieć'

dīl 'serce'

dōst 'miły'

dōsttar → C *dōst* / *-tar*

dowom '2.'

drājīdan (*drāj-*) 'mówić (o istotach demonicznych), ryczeć, wrzeszczeć'

drāyīd → 3 SG PT *drājīdan*

drijōsz 'będący w potrzebie, biedny, ubogi'

drijōszān → PL *drijōsz* / -*ān*

drō 'kłamstwo'

drōd 'dobrobyt, pomyślność, powodzenie, zdrowie'

drōz 'potwór'

drōzān → PL *drōz* / -*ān*

druwand 'grzeszny, kłamliwy, zły; grzesznik'

druwandān → PL *druwand* / -*ān*

druwandtar → C *druwand* / -*tar*

ducht 'córka'

dudīgar 'drugi'

dumb 'ogon'

dumbag → *dumb*

duschwārīh 'przesyt'

duszoč 'piekło'

duszramīh 'nieszczęście, zgryzota'

dwārist → 3 SG PT *dwāristan/dwārīdtan*

dwāristan/dwārīdtan (TT *dwār-*) 'biec, poruszać się (o istotach demonicznych)'

dwāzdah '12'

dwāzdahom '12.'

DŽ

džādūg 'czarnoksiężnik'

džādūgān → PL *džādūg* / -*ān*

džādūgīh 'czarnoksiężstwo, czary, (czarna) magia'

džāmag 'odzienienie, odzież, strój, ubranie'

džucht 'para'

E/Ē

ēc kas 'nikt'

ēdar 'tu; w tym świecie'

ēdōn 'stąd, tak, tak więc, w ten sposób'

ēg 'następnie, potem, wtedy, wówczas'

ēk '1'

ēn 'ten, ta, to, ci, te'

estād → 3 PL PS *ēstādan estādan*

ēstādan/estādan (*ēst-*) 'stawać (się), trwać'

ēstēm → 1 SG PS *ēstādan/estādan*

ēstēnd → 3 PL PS *ēstādan/estādan*

ēwēn 'forma, sposób, stosowność, zwyczaj'

F

farroch 'błogosławiony, mający szczęście, pomyślny, szczęśliwy'

frahichtag 'biegły, wykształcony, wykwalifikowany, zręczny'

frajād 'pomoc, wsparcie'

framūdan (*framāj-*) 'nakazywać, polecać, rozkazywać'

frārōn 'prawy, przyzwoity, rzetelny, uczciwy'

fraszn 'pytanie, zagadka'

frasznihā → PL *fraszn* / *-ihā*

frasznwizārān 'ci, którzy roziażują zagadki'

frāz 'dalej, dalszy, naprzód, przedni'

frazaft → 3 SG PT *frazāftan*

frazāftan (*frazām-*) 'doskonalić, kończyć, uzupełniać'

frazand 'dziecko, potomek, syn'

frēh 'więcej'

frēstādan/frēstīdan (*frēst-*) 'posyłać, słać, wysyłać'

frēstīd → 3 SG PT *frēstādan/frēstīdan*

frōd 'w dół'

G

gādan (*gāj-*) 'kopulować, odbywać stosunek płciowy'

gāh 'okres, czas'

gāhān 'Gāty; 16 hymnów religijnych, których autorstwo przypisuje się

Zaratusztrze, składających się na najstarszą część *Awesty*'

gāhānbār 'gāhānbāry; 6 świąt wyznaczających kolejne punkty kardynalne kalendarza liturgicznego'

gām 'krok'

gām nihādan (TT *gām nih-*) 'iść, robić krok, stawiać krok, kroczyć'

gardan 'szyja'

garm 'ciepły'

garmtar → C *garm* / *-tar*

garōdmān 'garōdmān; najwyższy poziom nieba, które zamieszkuje Ormazd'

gāw 'byk, krowa'

gēhān 'świat'

gētīg 'świat fizyczny/materialny'
gīrem → 1 PL PS *griftan*
gizistag 'okropny, przeklęty'
gjāg 'miejsce'
gōhr 'esencja, materia, natura, substancja'
gōnag 'gatunek, rodzaj, typ'
gōspand 'owca'
gōsz 'ucho'
gōsztēn 'mięsny, z mięsą'
gōwēd → 3 SG PS *guftan*
gōwēm → 1 SG PS *guftan*
gōwēnd → 3 PL PS *guftan*
gōwiszn 'mowa'
grift → 3 SG PT *griftan*
griftan (TT *gīr*-) 'brać, trzymać'
guft → 3 SG PT *guftan*
guftan (TT *gō(w)*-) 'mówić, rozmawiać'
gumān 'wątliwość'
gund 'para jąder; jądra'
gurbag 'kot'

H

h- 'być'
hād 'teraz; wówczas'
haft '7'
haftom '7.'
hagriz 'zawsze; (w przeczeniu) nigdy'
hamdādestān 'akceptowalny, możliwy do przyjęcia'
hamēdōn 'podobnie, w ten sam sposób'
hamgōnag 'podobnie, w ten sam sposób'
hamzamān 'jak tylko, natychmiast, od razu'
hamāg 'wszyscy, wszystko'
hamē 'zawsze'
handag 'zamożny'
handēszīdan (*handēsz*-) 'myśleć, rozważać, uważać'
handōchtan (TT *handōz*-) 'gromadzić, nabywać, osiągać, zbierać'
hangēchtan (TT *hangēz*-) 'wywoływać, powodować'
har 'każdy'

haszt '8'

hasztīh 'ósemka'

hasztom '8.'

hē → 2 SG PS *h-*

hēd → 3 SG SG SU *h-*

hēm → 2 SG PS *h-*

hēnd → 3 PL PS *h-*

hisztan (TT *hil-*) 'opuszczać, porzucać, zostawiać; przebaczać, ułaskawiać'

homānāg 'podobnie, tak jak'

hūcht 'dobre słowo'

hufrih 'Hufrih; siostra Jōszt-ī Fr(i)jāna, żona Achta'

hugar 'łatwy; dobroczynny, wielkoduszny, wspaniałomyślny'

humat 'dobra myśl'

hunsand 'szczęśliwy, wesoły, zadowolony'

hunsandchīr 'zadowolony z tego, co ma'

huszk 'suchy'

huwarszt 'dobry czyn; cnota'

I/Ī

-isz 'on, jego' = ZS 3 SG

-it 'ty, twój' = ZS 2 SG

-iz 'nawet, także' = przysłówek sufigowany

ī 'kto, który'

-ī = morfem izafetowy

-ihā = 1^o sufiks przysłówkowy; 2^o sufiks PL

J

jaszt 'modlitwa; hymn religijny'

jaszt-ī āb 'jaszt 5 ku czci Ardwīsūry Anāhity'

jasztan (TT *yaz-*) 'czcić, wielbić, recytować'

jazd 'bóg, bóstwo, jazd'

jāzdah '11'

jāzdahom '11.'

jazdān → PL *jazd* / *-ān*

jazēd → 3 SG PS *jasztan*

jaziszn 'czczenie, cześć, oddawanie czci, wielbienie'

jōszt-ī fr(i)jān 'Jōszt-ī Fr(i)jān; Młodzieniec z rodu Frijanów'

K

- ka* 'kiedy; jeśli'
kadagbānūgih 'pozycja pani domu'
kadām 'co, jaki, który'
kāmag 'cel, chęć, ochota, pragnienie, wola, zamiar'
kāmēnd → 3 PL PS *kāmistan*
kāmistan (TT *kām-*) 'chcieć, pragnąć'
kār 'czyn, praca, sprawa, wyczyn'
kard → 3 SG PT *kardan*
kārd 'nóż'
kārd-ī barsomczin 'nóż do cięcia gałązek na *barsom*'
kardag '1^o część, podział, udział; 2^o akcja'
kardan (TT *kun-*) 'robić, wykonywać'
kas 'ktoś; osoba'
kē 'kto, który'
kirbag 'cnota, dobry uczynek'
kōdak 'mały, młody; dziecko'
kōf 'góra, wzgórze, wzniesienie'
kū 'kiedy, gdy; gdzie; że; niż'
kun → 2 SG IM *kardan*
kūn 'pośladki, tyłek, zad; odbył'
kunēd → 3 SG PS *kardan*
kunēm → 1 SG PS *kardan*

M

- ma-* 'nie'
ma-agar 'jeśli nie'
mad → 3 SG PT *madan*
madan → *āmadan*
mādar 'matka'
mādīgān 'książka; dokument'
māh 'księżyc; miesiąc'
man 'mnie, mną, mi; mój'
māndan (TT *mān-*) 'pozostawać'
mānēd → 3 SG PS *māndan*
maq 'dołek, dół, jama'
mar 'tąjdał'

mār 'wąż'
mard 'człowiek; mężczyzna'
mardōm → PL *mard*
mardōmān → PL *mardōm* / *-ān*
mēnīšn 'myśl; predyspozycje; umysł; zmysł(y)'
mēnōg 'świat w stanie duchowym'
mēnōgān 'pierwotne byty istniejące w świecie niematerialnym; zmarli'
mēsz 'baran, owca'
mezagtar → C *mizag* / *-tar*
mihrdrōzih 'zerwanie umowy'
mīrēd → 3 SG PS *murdan*
mizag 'smak; smaczny'
moqmard 'mag; kapłan zaratusztriański'
morwārīd 'perła'
murdag 'martwy; zmarły'
murdan 'umierać'
murwag 'ptak, ptaszek'
muszt 'pięść'

N

nachust 'pierwszy'
nām 'imię'
nāmīh 'renoma, rozgłos, sława'
nasā 'ciało, trup; padlina; nieczystości, wydzieliny ludzkiego ciała, ścinki
 włosów czy paznokci; demon śmierci'
nasāj → *nasā*
nazdik 'bliski; blisko'
nē 'nie'
nēk 'dobry'
nēkōg → *nēk*
nēktar → C *nēk* / *-tar*
nēmpurr 'pełny w połowie'
nērang 'rodzaj modlitwy; czar, zaklęcie, formuła magiczna'
nērang-ī abestāg 'modlitwa/formuła magiczna'
nērjōsang 'Nērjōsang; boski posłaniec'
nēst 'nie jest' → 3 SG PS *h-*
nēw 'dobry; dzielny, odważny'

nēwtom → S *nēw* / -tom

nihādan (TT *nih-*) 'kłaść, umieszczać'

nihān 'dyskrecja, skrywanie, ukrywanie'

nihēd → 3 SG PS *nihādan*

nihuft → 3 SG PT *nihuftan*

nihuftan (TT *nihumb-*) 'okrywać, pokrywać, ukrywać, zakrywać'

nisān 'symbol, znak'

nizast → 3 SG PT *nizastan*

nizastan (TT *niszīn-*) 'siadać'

niszīnēd → 3 SP PS *nizastan*

niszīnēm → 1 SG PS *nizastan*

nō '9'

nōg 'nowy'

nohom '9.'

nūn 'teraz'

nūn-iz 'także teraz'

O/Ō

ō 'do, ku, w stronę'

ōftādan/ōbastan (TT *ōft-/ōbār-*) 'padać, spadać, upadać'

ohrmazd 'Ormazd; bóstwo dobra i jasności'

ohrmazd-ī chwadāj 'Ormazd Pan'

ōj 'on, ona, ono'

ōsz 'przytomność; życie'

ōwōn 'więc, zatem'

ōzad → 3 SG PT *ōzadan*

ōzadan (TT *ōzan-*) 'zabijać'

ōzan → 2 SG IM *ōzadan*

ōzanēd → 3 SG PS *ōzadan*

ōzanēm → 1 SG PS *ōzadan*

P

pad 'do, ku, w, na'

pādichszā 'władca'

pādichszāj → *pādichszā*

pādichszājih 'władza'

pādifrāh 'kara'

- pāj* 'noga, stopa'
pajdāg 'dostrzegalny, ujawniony, widoczny'
pajgām 'wiadomość'
pajmōchtan (TT *pajmōz-*) 'nosić, przywdziewać, ubierać, wdziewać, zakładać'
pajmōzan 'odzienie, strój, ubiór, ubranie'
pajmōzēm → 1 SG PS *pajmōchtan*
pajwandēd → 3 PL PS *pawastan*
pajwastan (TT *pajwand-*) 'łączyć, wiązać, złączać'
pānāgīh 'ochrona'
panāhih 'ochrona'
pandž '5'
pandžag 'łapa'
pandžom '5.'
pārag 'ofiara, podarek, prezent'
parāhom 'parāhom'
parīg 'czarownica, wiedźma; *pari*'
parīgān → PL *parīg* / -ān
parwīz → *stārag-ī parwīz*
pas 'więc'
passoch 'odpowiedź'
pēsz 'przed'
pēszjār 'mocz, uryna'
pēszjār kardan (TT *pēszjār kun-*) 'oddawać mocz, sikać'
pid 'ojciec'
pidar → CO *pid*
pīh 'lój, sadło, tłuszcz'
pīl 'słoń'
pīlchwast 'ubity przez słońce'
pōlāwadēn 'stalowy, wykonany ze stali'
purr 'pełny'
purs → 2 SG IM *pursīdan*
pursē → 2 SG PS *pursīdan*
pursēm → 1 SG PS *pursīdan*
pursēnd → 3 PL PS *pursīdan*
pursīd → 3 SG PT *pursīdan*
pursīd hē → 3 SG PE *pursīdan*
pursīdan (TT *purs-*) 'pytać'
puszt 'plecy'

R

rād 'hojny, szczodry, wspaniałomyślny'

rādān → PL *rād* / -*ān*

rādtar → C *rād* / -*tar*

raftan (TT *raw*-) 'iść, jechać, poruszać się, przemieszczać się'

rāj 'dla, do, przez wzgląd na'

rāmīšn 'pokój, przyjemność, spokój'

rāmīšnīg 'pokojowy, spokojny, wypoczęty'

rāmīšntar → C *rāmīšn* / -*tar*

rasē → 2 SG PS *rasīdan*

rasēd → 3 SG PT *rasīdan*

rasīdan (TT *ras*-) 'docierać, przybywać; dojrzewać, dorastać'

rāst 'prawdziwy, prosty'

rāstān → PL *rāst* / -*ān*

rāstīh 'prawda'

rāsttar → C *rāst* / -*tar*

raszn 'jazd Raszn; geniusz pobożności i sprawiedliwości'

rawēd → 3 SG PS *raftan*

rīstāchēz 'powrót zmarłego do życia po końcu świata; zmartwychwstanie'

rōszn 'blask, światło; jasny, świetlisty'

rōz 'dzień'

rōzweh 'szczęśliwy'

rustān (TT *rōj*-) 'rosnąć'

ruwān 'dusza'

S

sacht 'trudny'

sachttar → C *sacht* / -*tar*

sachwan 'słowo'

sag 'pies'

sahēd → 3 SG PS *sahistan*

sahistan (TT *sah*-) 'wydawać się, zdawać się'

sāl 'rok'

sar 'głowa'

sard 'zimny'

sardtar → C *sard* / -*tar*

sāstār 'tyran'

sazāgwār 'należny'
sejom '3.' (w złożeniach)
sēzdahom '13.'
sidīgar '3.'
sīh '30'
sīom '30.'
sōchtan (TT *sōz-*) 'płonać'
sōzēd → 3 SG PS *sōchtan*
spāh 'armia, wojsko'
spendārmad 'Spendārmad; geniusz ziemi, patronka zwierząt, symbol
 żyzności, życia i śmierci'
spītāmān 'z rodu Spitamów'
srōsz 'jazd Srōsz; geniusz pobożności, opiekun ludzkości'
srū 'róg'
srūdan (TT *srāj-*) 'recytować, śpiewać'
srūwēn 'rogowy'
stadan (TT *stān-*) 'brać'
stājēnīdan (TT *stāj-*) 'czcić, wielbić'
stānēd → 3 SG PS *stadan*
stārag 'gwiazda'
stārag-ī parwīz 'Plejady'
stard 'skonternowany, wytrącony z równowagi, zakłopotany'
stōr 'bydło'

SZ

-sz → -isz
szab 'noc'
szabān → PL *szab* / -ān
szādīh 'radość, przyjemność, uciecha'
szāhīg 'królewski'
szahr 'kraina, kraj; miasto'
szājēd → 3 SG PS *szāyistan*
szājend → 3 PL PS *szāyistan*
szājist → 3 SG PT *szāyistan*
szājistan (TT *szāj-*) 'być zdolnym, móc, potrafić'
szasz '6'
szaszom '6.'

szawēd → 3 SG PS *szudan*

szkoft ‘opresja’

szkōh ‘biedny’

szōw → 2 SG IM *szudan*

szōy ‘mąż’

szud → 3 SG PT *szudan*

szudan (TT *shaw-*) ‘iść, jechać; stawać się, zostawać’

T

-tar = sufiks *comparativum*

tā ‘aż do’

tābēd → 3 SG PS *tāftan*

tāftan (TT *tāb-*) ‘grzać, ogrzewać, palić, podgrzewać; jaśnieć, świecić’

tan ‘ciało; osoba’

tan-ī pasēn ‘ciało ostateczne, które zmarły otrzyma przy końcu świata’

tarsīdan (TT *tars-*) ‘bać się, obawiać się’

tēz ‘szybki’

tēztar → C *tēz* / *-tar*

tishtar ‘Syriusz’

tishtar jazd ‘jзд Tishtar; geniusz deszczu, wilgoci i żyzności’

tō ‘ty’

tōchszagīh ‘staranie, trud’

tōhmag ‘nasiono; inwentarz; rodzina’

-tom = sufiks *superlativum*

tuhīg ‘próżny, pusty’

tuwān ‘1° moc, siła, zdolność; 2° można, da się, możliwym jest’

tuwānīg ‘mający umiejętność, zdolny, zręczny’

U/Ū

u- → *ud*

ud ‘i’

ummēd ‘nadzieja’

unummēd ‘beznadzieja’

urwar ‘roślina, rośliny; warzywo, warzywa’

ushtar ‘wielbłąd’

uzwān ‘język’

W

wad 'nikczemny, zły'

wād 'wiatr; oddech; duch'

wafr 'śnieg'

wahiszt 'raj'

wāj 'cierpienie, rozpacz, żałość'

wāng 'głos, jęk, krzyk'

wārān 'deszcz'

wardēnīdan (TT *wardēn-*) 'odwracać, zmieniać'

warz kardan (TT *warz kun-*) 'uprawiać pole'

warz kunēd → 3 SG PS *warz kardan*

warzāg 'orka; wół, którym orano w polu'

was 'dużo, wiele; wystarczająco'

weh 'lepszy; dobry'

wēn 'oddech, wdech'

wēnēd → 3 SG PS *dīdan*

wēnīg 'nos'

widācht → 3 SG PT *widāchtan*

widāchtan (TT *widāz*) 'topić, rozpuszczać'

widardan (TT *wider-*) 'mijać, przechodzić; umierać'

widardan (TT *wider-*) 'przenosić, przepuszczać, przewozić; tolerować, znosić'

widāzēd → 3 SG PS *widāchtan*

widerēd → 3 SG PS *widardan*

wināh 'grzech, przestępstwo, przewinienie'

windād → 3 SG PT *windādan*

windādan (TT *wind-*) 'otrzymywać, zdobywać'

windżiszk 'wróbel, wróbelek'

wistarag 'odzienienie, odzież, przyodziewek, strój, ubranie'

wiszōbēd → 3 SG PS *wiszuftan*

wiszuftan (TT *wiszōb-*) 'niepokoić, przeszkadzać, zaburzać, zakłukać'

wizār → 2 SG IM *wizārdan*

wizārd → 3 SG PT *wizārdan*

wizārdan (TT *wizār-*) 'tłumaczyć, wyjaśniać'

wizārēd → 3 SG PS *wizārdan*

wizārēm → 1 SG PS *wizārdan*

wuzurg 'duży' wspinały'

Z

zādan (TT *zāh-*) ‘rodzić; zostać urodzonym’

zahr ‘jad, trucizna’

zājēd → 3 PS PS *zādan*

zājēnd → *zādan*

zamān ‘czas’

zamīg ‘ziemia’

zan ‘kobieta’

zanān → PL *zan* / *-ān*

zard ‘żółty’

zarr ‘złoto’

zarwān ‘stary wiek, starość’

zī(wi)stan (TT *zī(w)-*) ‘żyć’

zīwandagān ‘żywcem’

zīwēd → 3 SG PS *zī(wi)stan*

zīwiszn ‘życie; środki do życia, środki utrzymania, utrzymanie’

zūd ‘szybki; szybko’

zūr ‘błędny, fałszywy, kłamliwy, nieprawdziwy, oszukańczy’

Bibliografia

Skróty: **AA** = *Artibus Asiae* / **AcO** = *Acta Orientalia* / **AF** = *Altorientalische Forschungen* / **AfO** = *Archiv für Orientalforschung* / **AI** = *Acta Iranica* / **AIRHCI** = *Analytica Iranica. Revue interdisciplinaire d'histoire et de civilisation iraniennes* / **AME** = *Anthropology of the Middle East* / **AMI** = *Archäologische Mitteilungen aus Iran* / **AO** = *Archiv Orientální* / **AOASH** = *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae* / **AOB** = *Acta Orientalia Belgica* / **APP** = *Abhandlungen der philosophisch-philologischen Classe der Königlich Bayerischen Akademie der Wissenschaften* / **AS** = *Analecta Septentrionalia* / **BAI** = *Bulletin of the Asia Institute* / **BSE** = *Bulletin de la Société d'études et de recherches préhistoriques des Eyzies* / **BSOAS** = *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* / **BSOS** = *Bulletin of the School of Oriental Studies* / **CA** = *Current Anthropology* / **CHI** = *Cambridge History of Iran* / **CIS** = *Cracow Indological Studies* / **EI** = *Encyclopædia Iranica* / **EJ** = *Eranos-Jahrbuch* / **EP** = *Etnografia Polska* / **FI** = *Folklor* / **FO** = *Folia Orientalia* / **GdIP** = *Grundriss der Iranischen Philologie* / **GRBS** = *Greek, Roman and Byzantine Studies* / **HdO** = *Handbuch der Orientalistik* / **HoR** = *History of Religions* / **HS** = *Historische Sprachforschung* / **IA** = *Iranica Antiqua* / **IC** = *Iran and the Caucasus* / **IJ** = *Indo-Iranian Journal* / **IJ** = *Irano-Judaica* / **IP** = *Iranisches Personennamenbuch* / **Ir** = *Iran* / **IS** = *Iranian Studies* / **JA** = *Journal Asiatique* / **JAOS** = *Journal of the American Oriental Society* / **JCOI** = *Journal of the K.R. Cama Oriental Institute* / **JIES** = *The Journal of Indo-European Studies* / **JPS** = *Journal of Persianate Studies* / **JRAS** = *Journal of the Royal Asiatic Society* / **JRASGBI** = *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* / **JRHPC** = *The Journal of the Research and Historical Preservation Committee* / **KF** = *Kwartalnik Filozoficzny* / **Lg** = *Language* / **LnŚ** = *Literatura na Świecie* / **MH** = *Museum Helveticum* / **MOP** = *Między Oryginałem a Przekładem* / **MSS** = *Münchener Studien zur Sprachwissenschaft* / **NC** = *La Nouvelle Clio* / **NF** = *Nowy Filomat* / **NIB** = *Nāme-je Irān-e Bāstān. The International Journal of Ancient Iranian Studies* / **Nu** = *Numen* / **OLA** = *Orientalia Lovaniensia Analecta* / **Or** = *Orientalia* / **OS** = *Orientalia Suecana* / **Osi** = *Osiris* / **OTL** = *Oriental Languages in Translation* / **PH** = *Przegląd Humanistyczny* / **PIASH** = *Proceedings of the Israel Academy of Science and Humanities* / **PMK** = *Paideuma: Mitteilungen zur*

Kulturkunde / **PO** = *Przegląd Orientalistyczny* / **RHR** = *Revue de l'Histoire des Religions* / **RLPC** = *Revue de linguistique et de philologie comparée* / **RM** = *Rheinisches Museum* / **RsO** = *Res Orientales* / **SA** = *Society & Animals* / **SBE** = *Sacred Books of the East* / **SI** = *Studia Iranica* / **SKAW** = *Sitzungsberichte der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaft* / **SLS** = *Studies in the Linguistic Science, Illinois Working Paper* / **SO** = *Studia Orientalia* / **SRAA** = *Silk Road Art and Archaeology* / **Te** = *Teksty* / **TOO** = *Topoi. Orient-Occident* / **YIFMC** = *Yearbook of the International Folk Music Council* / **ZDMG** = *Zeitschrift der Morgenlandischen Gesellschaft* / **ZPE** = *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* / **ZSIS** = *Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung auf dem Gebiete der Indogermanischen Sprachen*

- [Abajew 1949=] Абаев В.И., *Осетинский язык и фольклор*, Москва–Ленинград 1949.
- [Abajew 1956=] Абаев В.И., Скифский быт и реформа Зороастра, [w:] *АО* 24(1), 1956: 23–56.
- [Abajew 1975=] Абаев В.И., Зороастр и скифы, [w:] *AI* 3, 1975: 1–12.
- Abrahamjan R., *Arta Wiraf Namak. Jouszti Frian*, Jerewan 1958.
- Abrahamjan R., *Pahlaweren-parskeren-hajeren-ruseren-angleren bararan*, Jerewan 1965.
- Afifi R., *Asātir-o farhang-e Iran dar newesztehā-je pahlawi*, Tehrān 1383[2004–5].
- Ahmadi A., *Avestan xratu-*, [w:] *IS* 47(6), 2014: 1–11.
- Ahmadi A., *Two Chthonic Features of the Daēva Cult in Historical Evidence*, [w:] *HoR* 54(3), 2015: 346–70.
- Akbarzāde D., *Sangnebesztehā-je Kartir-e mobedān-e mobed. Szāmel-e matn-e pahlawi, harfnewisi, bargardān-e fārsi wa jāddāszt*, Tehrān 1385[2006–7].
- Allen R.H., *Star-Names and Their Meanings*, New York 1899.
- [Ambracumian 1996=] Амбарцумян А.А., Повесть о Йойште Фрияне, [w:] *Альманах Петербургское Востоковедение* 8, 1996: 88–118.
- Āmuzegār Ž., Tafazzoli A., *Zabān-e pahlawi. Adabijāt wa dastur-e ān*, Tehrān 1382[2003–4].
- Andrés Toledo M.Á., *The Dog(s) of the Zoroastrian Afterlife*, [w:] Pirart É. (red.), *Le sort des Gāthās. Études iraniennes in memoriam Jacques Duchesne-Guillemin*, Liège 2013: 13–23.

- [Andriejew 1953/1958=] Андреев М.С., *Таджики Долины Хуф*, t. I–II, Сталинабад 1953[I], 1958[II].
- Anwari H., *Farhang-e fészorde-je Sochan*, t. I–II, Tehrān 1382[2003–4].
- Apte V.S., *The practical Sanskrit-English dictionary*, t. I–III, Poona 1957–9.
- Ara M., *Eschatology in the Indo-Iranian Traditions. The Genesis and Transformation of a Doctrine*, New York 2008.
- Arakelova V., Al: Spirit Possession. The Caucasus, Central Asia, Iran and Afghanistan, [w:] *The Encyclopedia of Women & Islamic Cultures*, t. III, Leiden 2007: 21–5.
- Arystoteles, *Poetyka*, Wrocław 1989.
- Asmussen J.P., Aēšma, [w:] *EI*, t. I(5), 1983: 479–80.
- Asmussen J.P., Āz, [w:] *EI*, t. III(2), 1987: 168–9.
- Aszah H., *Frasznā: Digar porszeszhā wa frasznhā-je falsafi-wo szekāfatn-eszān. Māti-kān-e Joszt-e Ferijān*, Paris–Köln 1989.
- Attār F.M.N., *Tazkerat-ol-oulujā'*, Tehrān 1355[1976–7].
- Azarnouche S., *Husraw ī Kawādān ud Rēdag-ē «Khosrow, fils de Kawād, et un page», texte pehlevi édité et traduit*, Paris 2013.
- Azarnouche S., Le loup dans l'Iran ancien : entre mythe, réalité et exégèse zoroastrienne, [w:] *AME* 11(1), 2016: 1–19.
- Azarpay G., Some Iranian Iconographic Formulae in Sogdian Painting, [w:] *IA* 11, 1975: 168–77.
- Azarpay G., The Allegory of Dēn in Persian Art, [w:] *AA* 38(1), 1976: 37–48.
- Bahār M., *Az ostowore tā tārīch*, Tehrān 1377[1998–9].
- Bahār M., *Pažuhez-i dar asātīr-e Irān*, Tehrān 1395[2016–7].
- Bailey H.W., *Dictionary of Khotan Saka*, London–New York–Melbourn 1979.
- Bailey H.W., Hvatanica I, [w:] *BSOS* 7(4), 1937a: 923–36.
- Bailey H.W., Hvatanica II, [w:] *BSOS* 9(1), 1937b: 69–78.
- Bailey H.W., Hvatanica III, [w:] *BSOS* 9(3), 1938: 521–43.
- Bailey H.W., Irano-Indica I, [w:] *BSOAS* 12(2), 1948: 319–32.
- Bailey H.W., Irano-Indica II, [w:] *BSOAS* 13(1), 1949: 121–39.
- Bailey H.W., Irano-Indica III, [w:] *BSOAS* 13(2), 1950: 389–409.
- Bailey H.W., Kusanica, [w:] *BSOAS* 14(3), 1952: 420–34.
- Bailey H.W., Taklamakan miscellany, [w:] *BSOAS* 36(2), 1973: 224–7.
- Bailey H.W., *Zoroastrian Problems in the Ninth-Century Books*, Oxford 1943.
- Baliński A., “Intercalations” of the “Zoroastrian” Calendar in Ancient Iran, [w:] *FO* 27, 1990: 98–105.

- Barthélemy A., Une légende iranienne, traduit du pehlevi, [w:] *RLPC* 21, 1888: 314–39.
- Barthélemy A., *Une légende iranienne, traduit du pehlevi*, Paris 1889.
- Bartholomae Ch., *Altiranisches Wörterbuch*, Strassburg 1904.
- Bausani A., *Religion in Iran*, New York 2000.
- Bednarczuk L., Wojciech Skalmowski and Iranian Linguistics in Poland, [w:] *AOB* 31, 2018: 3–8.
- Beekes R.S.P., *Comparative Indo-European Linguistics. An Introduction*, Amsterdam–Philadelphia 2011.
- Bellamy D., Pfister A., *World Medicine: Plants, Patients, and People*, Oxford–Cambridge 1992.
- Benveniste É., Les classes sociales dans la tradition avestique, [w:] *JA* 221, 1932: 117–92.
- Benveniste É., *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, t. I–II, Paris 1969.
- Bickerman E.J., The ‘Zoroastrian’ Calendar, [w:] *AO* 35, 1967: 197–207.
- Bickerman E.J., Time Reckoning, [w:] *CHI*, t. III(2), 1983: 778–91.
- Bielkiewicz B., Błajet Z., *Pamirskie opowieści dla mniej i bardziej rozwiniętych dorosłych i niedorosłych*, Kraków 2015.
- Bielkiewicz B., *Szugnon i Szochdara. Miejsca kultu*, Kraków 2016.
- Birket-Smith K., *Geschichte der Kultur*, Zürich 1956.
- [Biruni 1879=] Sachau E., *The Chronology of Ancient Nations; an English Version of the Arabic Text of the Athār-ul-Bākiya of Albîrûnî or “Vestiges of the past”*, London 1879.
- Blum S., Persian Folksong in Meshehd (Iran), [w:] *YIFMC* 6, 1974: 86–114.
- Blumenberg H., *Praca nad mitem*, Warszawa 2009.
- Bode F.A., *Man, Soul, Immortality in Zoroastrianism*, Bombay 1960.
- [Bogoliubow 2012=] Боголюбов М.Н., О древнеиндийской названии Плеяд, [w:] Боголюбов М.Н., *Труды по иранскому языкознанию*, Москва 2012: 353–7.
- Bosworth C.E., The Heritage of Rulership in Early Islamic Iran and the Search for Dynastic Connections with the Past, [w:] *Ir* 11, 1973: 51–62.
- Boyce M., *The Manichaean Hymn Cycles in Parthian*, Oxford 1954.
- Boyce M., The Parthian gōsān and Iranian Minstrel Tradition, [w:] *JRAS* 18, 1957: 10–45.
- Boyce M., Middle Persian Literature, [w:] *HdO*, t. IV(2), Leiden–Köln 1968a: 32–66.
- Boyce M., *The Letter of Tansar*, Roma 1968b.

- Boyce M., *On the Calendar of the Zoroastrian Feasts*, [w:] *BSOAS* 33(3), 1970: 513–39.
- Boyce M., Kotwal F., Zoroastrian “bāj” and “drōn” – I, [w:] *BSOAS* 34(1), 1971a: 56–73.
- Boyce M., Kotwal F., Zoroastrian “bāj” and “drōn” – II, [w:] *BSOAS* 34(2), 1971b: 298–313.
- Boyce M., *A History of Zoroastrianism*, t. I–III, Leiden–Köln 1975[I], 1982a[II], 1991[III].
- Boyce M., *Āb-zōhr*, [w:] *EI*, t. I(1), 1982b: 48–50.
- Boyce M., Iranian Festivals, [w:] *CHI*, t. III(2), 1983: 792–815.
- Boyce M., Ahura Mazdā, [w:] *EI*, t. I(7), 1984: 684–7.
- Boyce M., Priest, Cattle and Man, [w:] *BSOAS* 50(3), 1987: 508–26.
- Boyce M., *Zaratusztrianie*, Łódź 1988.
- Boyce M., *A Persian Stronghold of Zoroastrianism*, Lanham-New York-London 1989.
- Boyce M., *Textual Sources for the Study of Zoroastrianism*, Manchester 1990.
- Boyce M., *Fravaši*, [w:] *EI*, t. X(2), 2000: 195–9.
- Boyce M., Chaumont M.-L., Bier C., Anāhid, [w:] *EI*, t. I(9), 1989: 1003–11.
- Brednich R.W., *Volkserzählungen und Volksglaube von den Schicksalsfrauen*, Helsinki 1964.
- Bremmer J.N., The Birth of the Term ‘Magic’, [w:] *ZPE* 126, 1999: 1–12.
- Brtek L. et al., *Świat zwierząt*, Warszawa 1986.
- Buczyńska-Garewicz H., Poszukiwanie sensu semiotyki, [w:] *Te* 2(50), 1980: 183–7.
- Burkert W., ΓΟΗΣ. Zum griechischen „Schamanismus“, [w:] *RM* 105, 1962: 36–55.
- Burkert W., *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, Cambridge 1972.
- Burkert W., *Stwarzanie świętości. Ślady biologii we wczesnych wierzeniach religijnych*, Kraków 2006.
- Calmeyer P., Gaube H., Eine eldere Frau als sie habe ich gesehen, [w:] *AI* 24–5, 1985: 43–60.
- Cama S., Ava: A Living Tradition of Reverence for Water Among the Zoroastrians, [w:] Keller S. (red.), *Knowledge and the Indian Ocean. Intangible Networks of Western India and Beyond*, Cham 2019: 65–85.
- Cantera A., Los viajes al más allá en la tradición irania preislámica, [w:] Sánchez León M.L. (red.), *Religions del Món Antic 4. El més enllà*, Palma de Mallorca 2004: 79–118.
- Cantera A., Andrés Toledo M.Á., Los acertijos indoiranios: cuestiones de vida o muerte (II). El Mādayān ī Yōšt ī Friyān, [w:] del Olmo Lete G. et al. (red.),

- Šāpal tibnim mû illakû, *Studies presented to Joaquín Sanmartín on the Occasion of His 65th Birthday*. *Aula Orientalis Supplementa* 22, Barcelona 2006: 69–108.
- Carlsen B.H., The cakar Marriage Contract and the cakar Children's Status in Māti-yān ī hazār Dātisān and Rivāyat ī Ēmēt ī Ašavahištān, [w:] *OLA* 16, 1984: 117–25.
- Cereti C.G., *La letteratura pahlavi. Introduzione ai testi con riferimenti alla storia degli studi e alla tradizione manoscritta*, Milan 2001.
- Chadwick N.K., Zhirmunsky V., *Oral Epics of Central Asia*, Cambridge 1969.
- Chajjām O., *Nouruz-nāme*, Tehrān 1389[2010–1].
- Chaumont M.-L., Le culte d'Anāhitā à Staxr et les premiers Sassanides, [w:] *RHR* 153, 1958: 154–74.
- Chaumont M.-L., Le culte de la déesse Anāhitā (Anahit) dans la religion des monarques d'Iran et d'Arménie au I^{er} siècle de notre ère, [w:] *JA* 253, 1965: 167–81.
- Choksy J., Sacral Kingship in Sasanian Iran, [w:] *BAI* 2, 1988: 35–52.
- Choksy J., Drōn, [w:] *EI*, t. VII(5), 1995: 554–5.
- Choksy J., *Evil, Good, and Gender: Facets of the Feminine in Zoroastrian Religious History*, New York 2002.
- Choksy J.K., Jāmāsp i. Reign, [w:] *EI* 14(5), 2008: 453–4.
- Christensen A., *Le premier homme et le premier roi dans l'histoire légendaire des Iraniens*, t. I–II, Uppsala 1917[I], 1934[II].
- Christensen A., *L'Iran sous les Sassanides*, Copenhagen 1936.
- Christensen A., *Essai sur la démonologie iranienne*, København 1941.
- Colditz I., Eine vergessene zoroastrische Märtyrerin?, [w:] Hintze A., Durkin-Meisterernst D., Naumann C. (red.), *A Thousand Judgements. Festschrift in honour of Maria Macuch*, Wiesbaden 2019: 51–70.
- Compareti M., "Holy Animals" of Mazdeism in Iranian Arts: Ram, Eagle and Dog, [w:] *NIB* 9(1–2), 2009–10: 27–42.
- Connerton P., *Jak społeczeństwa pamiętają*, Warszawa 2012.
- Cook E., *Enigmas and Riddles in Literature*, Cambridge 2006.
- Corbin H., *Le temps cyclique dans le mazdéisme et dans l'ismaélisme*, [w:] *EJ* 20, 1952: 149–217.
- Corbin H., *Philosophie iranienne et philosophie comparée*, Paris 1977.
- Corbin H., *Historia filozofii muzulmańskich*, Warszawa 2009.
- Couliano I.P., *Out of the World. Outhwordly Journeys from Gilgamesh to Albert Einstein*, Boston-London 1991.

- Czapliński P. (red.), *Literatura ustna*, Gdańsk 2010.
- Czarnowski S., *Kult bohaterów i jego społeczne podłoże. Święty Patryk bohater narodowy Irlandii*, Warszawa 1956.
- Czeremski M., *Struktura mitów. W stronę metonimii*, Kraków 2009.
- [Czunakowa 2001=] Чунакова О.М., *Пехлевийская Божественная Комедия. Книга о праведном Виразе (Арда Вираз намаз) и другие тексты*, Москва 2001.
- Danecki J., *Opowieści Koranu*, Warszawa 1991.
- Danecki J., *Podstawowe wiadomości o islamie*, t. I–II, Warszawa 1998.
- Danecki J., *Arabowie*, Warszawa 2001.
- Danka R., Witczak K.T., Indo-European **kw̥nHos* and Its Meanings in the Neolithic and Post-Neolithic Times, [w:] *JIES* 25(3–4), 1997: 361–9.
- Darmesteter J., The Zend Avesta. Part II, [w:] *SBE*, t. XXIII, Oxford 1882.
- Darmesteter J., Points des contacts entre le Mahabharata et le Shahnameh, [w:] *JA* 10, 1887: 38–75.
- Daryaee T., Sight, Semen, and the Brain: Ancient Persian Notions of Physiology in Old and Middle Iranian Texts, [w:] *JIES* 30(1–2), 2002a: 103–28.
- Daryaee T., Mind, Body, and the Cosmos: Chess and Backgammon in Ancient Persia, [w:] *IS* 35(4), 2002b: 281–312.
- Daryaee T., *Šahrestānīhā ī Ērānsahr. A Middle Persian Text on Late Antique Geography, Epic, and History. With English and Persian Translations and Commentary*, Costa Mesa 2002c.
- Daryaee T., The Middle Persian Text *Sūr-ī saxwan* and the Late Sasanian Court, [w:] *RsO* 17, 2006: 1–7.
- Daryaee T., Food, Purity and Pollution: Zoroastrian Views on the Eating Habits of Others, [w:] *IS* 45(2), 2012: 229–42.
- Daryaee T., Marriage, Property and Conversion among the Zoroastrians: From Late Sasanian to Islamic Iran, [w:] *JPS* 6, 2013: 91–100.
- Daryaee T., Parthian, Greek & Middle Persian: Hierarchy of Languages in the Early Sasanian in the Empire, [w:] Aslani (red.), *Arj-e Xrad: Dj. Khaleghi-Motlagh Fest*, Tehrān 1396[2017–8]: 5–13.
- Daryaee T., The Iranian Männerbund Revisited, [w:] *IC* 22(1), 2018: 38–49.
- Dehchodā A.A., *Loqat-nāme*, t. I–XLVII, Tehrān 1335[1956–7].
- Delaini P., Le corps animal comme médicament chez les Yaghnobis, [w:] Panaino A., Piras A. (red.), *Studi Iranici Ravennati*, t. I, Milano 2011: 159–68.

- Delaini P., The image of Cosmos reflected in the body. The theory of Microcosm-Macrocosm and its spread in Sasanian Iran, [w:] Pananino A. *et al.* (red.), *Non licet stare caelestibus. Studies on Astronomy and its History offered to Salvo De Meis*, Milano–Udine 2014: 113–35.
- Dhabhar E.B.N., *The Perisan Rivayats*, Bombay 1932.
- Dhalla M.N., *History of Zoroastrianism*, Bombay 1963.
- Digard J.-P., Dog, [w:] *EL*, t. VII(5), 1995: 461–70.
- Duchesne-Guillemin J., *Religion of Ancient Iran*, Bombay 1973.
- Duchesne-Guillemin J., Ahriman [w:] *EL*, t. I(6), 1984a: 670–3.
- Duchesne-Guillemin J., Akōman, [w:] *EL*, t. I(7), 1984b: 728–9.
- [Dulęba 1981=] Ferdousi A., *Księga Królewska. Wybór*, Warszawa 1981.
- [Dulęba 2004=] Ferdousi A., *Księga Królewska Szahname*, t. I, Kraków 2004.
- Dumézil G., *L'Idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européens*, Paris 1968.
- Dumézil G., *Types épiques indo-européens: un héros, un sorcier, un roi*, Paris 1971.
- Dumézil G., *Romans de Scythie et alentours*, Paris 1978.
- Durkheim É., *Elementarne formy życia religijnego. System totemiczny w Australii*, Warszawa 2010.
- Durkin-Meisterernst D., *Dictionary of Manichaean Middle Persian and Parthian*, Turnhout 2004.
- Dža'fari M., *Mātikān-e Joszt-e Ferijān. Matn-e pahlawi, āwānewisi, tardžome wa wāženāme*, Tehrān 1365[1986–7].
- Eco U., *O literaturze*, Warszawa 2003.
- Eco U., *Szaleństwo katalogowania*, Poznań 2009.
- Eliade M., *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. I–II, Warszawa 1988[I], 1994[II].
- Eliade M., *Inicjacja, obrzędy, stowarzyszenia tajemne. Narodziny mistyczne*, Kraków 1997.
- Eliade M., *Traktat o historii religii*, Warszawa 2009a.
- Eliade M., *Obrazy i symbole*, Warszawa 2009b.
- Eliade M., *Szamanizm i archaiczne techniki ekstazy*, Warszawa 2011.
- Eslāmi-Noduszen M.A., *Zendegi wa marg-e pahlawānān dar Szāhnāme*, Tehrān 1349[1970–1].
- Evans-Pritchard E.E., *Czary, wyrocznie i magia u Azande. Wersja skrócona*, Warszawa 2008.
- Farjamirad M., Influence of social class division on the Sassanian burial rituals (224–650 CE), [w:] Affanni G. *et al.* (red.), *Broadening Horizons 4. A Conference*

- of young researchers working in the Ancient Near East, Egypt and Central Asia, University of Torino, October 2011, Oxford 2015: 149–53.
- Floor W., *A Social History of Sexual Relations in Iran*, Washington 2008.
- Foltz R., *Religions of Iran. From Prehistory to the Present*, London 2013.
- Fowler H.W., Fowler F.G., *The Works of Lucian of Samosata. Complete with Exceptions Specified in the Preface*, t. I–IV, Oxford 1905.
- Fortson B.W., *Indo-European Language and Culture. An Introduction*, Malden 2010.
- Frachtenberg L., Etymological Studies in Ormazdian and Ahrimanian Words in Avestan, [w:] *Spiegel Memorial Volume*, Bombay 1908: 269–89.
- Frédéric L., *Słownik cywilizacji indyjskiej*, t. I–II, Katowice 1998.
- [Frejman 1962=] Фрейман А.А., *Описание публикаций и исследование документов с Горы Мыз*, Москва 1962.
- Gacek T., *Gyag-Namag. A Study of the Geographical Names in the Middle Persian Books*, Kraków 2003 [niepublikowana rozprawa doktorska].
- Gadamer H.-G., *Prawda i metoda*, Warszawa 2004.
- Gafurow B., *Dzieje i kultura ludów Azji Centralnej*, Warszawa 1978.
- Galewicz C., Kwestia turniejów poetyckich w dawnych Indiach, czyli o niebezpieczeństwach komparatystycznego podejścia do tekstów Rgvedy, [w:] Cieślowska T. (red.), *Problemy teoretyczne związków literatur i sztuk Orientu i Zachodu. Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego* 1306, Kraków 1992: 141–8.
- Geldner K.F., Awestaliteratur, [w:] Geiger W., Kuhn E. (red.), *GdIP*, t. I, 1896–904: 1–53.
- van Gennep A., *Obrzędy przejścia*, Warszawa 2006.
- Gershevitch I., Iranian Literature, [w:] Ceadel E.B. (red.), *Literatures of the East: an Appreciation*, London 1953: 74–96.
- Gershevitch I., *The Avestan Hymn to Mithra*, Cambridge 1967.
- Gershevitch I., Old Iranian Literature, [w:] *HdO*, t. IV(2), Leiden–Köln 1968: 1–30.
- Gershevitch I., *Philologia Iranica*, Wiesbaden 1985.
- Gheiby B., Ardā Wirāz Nāmāh: Some Critical Remarks, [w:] *NIB* 1(1), 1380[2001–2]: 3–16.
- Gignoux P., La signification du voyage extra-terrestre dans l'eschatologie mazdéenne, [w:] *Mélanges d'histoire des religions offerts à Henri-Charles Puech*, Paris 1974: 63–9.
- Gignoux P., Les voyages chamaniques dans le monde iranien, [w:] *AI* 21, 1981: 244–65.

- Gignoux P., *Le Livre d'Ardā Virāz. Translittération, transcription et traduction du texte pehlevi*, Paris 1984a.
- Gignoux P., Der Grossmagier Kirdīr und seine Reise in das Jenseits, [w:] *AI* 23, 1984b: 191–206.
- Gignoux P., Noms propres sassanides en moyen-perse épigraphique. Supplément, [w:] *IP*, t. II(3), Wien 1986.
- Gignoux P., Algar H., Besmellāh, [w:] *EI*, t. IV(2), 1989: 172–4.
- Gnoli G., *Zoroaster's Time and Homeland*, Naples 1990.
- Goody J., *Człowiek, pismo, śmierć. Rozmowy z Pierrem-Emmanuellem Dauzat*, Warszawa 2012.
- Gray L.H., The "Ahurian" and "Daevian" Vocabularies in the Avesta, [w:] *JRASGBI* 3, 1927: 427–41.
- Grenet F., *Les pratiques funéraires dans l'Asie Centrale sédentaire de la conquête grecque à l'islamisation*, Paris 1984.
- Grenet F., Le rituel funéraire zoroastrien du *sedra* dans l'imagerie sogdienne, [w:] *SI* 42, 2009: 103–11.
- Grenet F., Riboud P., Junkai Y., Zoroastrian Scenes on a Newly Discovered Soghdian Tomb in Xi'an, Northern China, [w:] *SI* 33, 2004: 273–84.
- Grenet F., de la Vaissière É., The Last Days of Panjikent, [w:] *SRAA* 8, 2002: 155–96.
- Grignaschi M., Quelques spécimens de la littérature sassanide conservés dans les bibliothèques d'Istanbul, [w:] *JA* 254, 1966: 1–142.
- Haarmann H., *Auf den Spuren der Indoeuropäer. Von den neolithischen Steppennomaden bis zu den frühen Hochkulturen*, München 2016.
- Hamadāni M.e.M., *Adžājeb-nāme*, Tehrān 1375[1996–7].
- Hamp E.P., Hu- in Scythian, [w:] *IJ* 25(3), 1983: 210.
- Hanifi P., Sorudhā-je aftāl, [w:] *Fl* 1(1), 1352[1973–4]: 73–80.
- Hanifi P., Sorudhā-je kudakān, [w:] *Fl* 1(4–5), 1352[1973–4]: 31–6.
- Harmatta J., *Studies in the History and Language of the Sarmatians*, Szeged 1970.
- Harness D.M., *The Nakshastras: The Lunar Mansions of Vedic Astrology*, Delhi 2004.
- Hartner W., Old Iranian Calendars, [w:] *CHI*, t. II, 1985: 714–92.
- Haug M., *Essays on the Sacred Language, Writings, and Religion of the Parsis*, London 1878.
- Haug M., West E. W., *The Book of Arda Viraf*, Amsterdam 1882.
- Hedājat S., *Nejrangestān*, Tehrān 2536[1977–8].
- Hedājat S., *Madžmu'e-he āsār-e Sādeq-e Hedājat*, t. I–X, Tehrān 1383[2004–5].

- Henning W.B., *An Astronomical Chapter of the Bundahishn*, [w:] *JRASGBI* 3, 1942: 229–48.
- Henning W.B., The Khwarezmian language, [w:] *Zeki Velifi Torgan'a armağan*, Istanbul 1950: 421–36.
- Henning W.B., *Zoroaster, Politician or Witch-Doctor?*, London 1951.
- Henning W.B., Surkh-Kotal and Kaniska, [w:] *ZDMG* 115, 1965: 75–87.
- Herrenschmidt C., Notes sur la parenté chez les Perses au debut de l'Empire achéménide, [w:] Sancisi-Weerdenburg H., Kuhrt A. (red.), *Achaemenid History*, t. II, 1987: 53–67.
- Herrenschmidt C., Kellens J., Daiva, [w:] *EL*, t. VI(6), 1993: 599–602.
- Herzfeld E., *Zoroaster and His World*, t. I–II, Princeton 1947.
- Hintze A., The Rise of the Saviour in the Avesta, [w:] Reck C., Zieme P. (red.), *Iran und Turfan. Beiträge Berliner Wissenschaftler, Werner Sundermann zum 60. Geburtstag gewidmet*, Wiesbaden 1995: 77–97.
- Hintze A., The Saviour and the Dragon in Iranian and Jewish/Christian Eschatology, [w:] *IJ* 4, Jerusalem 1999: 72–90.
- Hintze A., Frašō.kərəti, [w:] *EL*, t. X(2), 2000: 190–2.
- Hintze A., 'Do ut des': Patterns of Exchange in Zoroastrianism. A Memorial Lecture for Ilya Gershevitsch, [w:] *JAS* 14(1), 2004: 27–45.
- Hintze A., Avestan Literature, [w:] Emmerick R.E., Macuch M. (red.), *A History of Persian Literature 17 (The Literature of Pre-Islamic Iran)*, London–New York 2009a: 1–71.
- Hintze A., The Return of the Fravashis in the Avestan Calendar, [w:] Durkin-Meisterernst D., Reck C., Weber D. (red.), *Literarische Stoffe und ihre Gestaltung in mittelliranischer Zeit. Kolloquium anlässlich des 70. Geburtstages von Werner Sundermann*, Wiesbaden 2009b: 99–121.
- Hintze A., Zoroastrian afterlife beliefs and funerary practices, [w:] Moreman C. (red.), *The Routledge Companion to Death and Dying*, London–New York 2017: 86–97.
- Hippokrates, *Wybór pism*, Warszawa 2008.
- Hjerrild B., Ayōkēn: Woman between Father and Husband in the Sasanian Era, [w:] *OLA* 48, 1993: 79–86.
- Hjerrild B., *Studies in Zoroastrian Family Law. A Comparative Analysis*, København 2003.
- Holmberg B., The Qur'an and Arabic literature, [w:] *OS* 56, 2007: 147–61.

- Houtsma M.T., Eine unbekannte Bearbeitung des Marzban-nameh, [w:] ZDMG 52, 1898: 359–92.
- Hubert H., Mauss M., *Esej o naturze i funkcji ofiary*, Kraków 2005.
- Hultgård A., The wisdom contest in Vafþrúðnismál, [w:] AS 65, 2009: 531–9.
- Humbach H., *Die Gathas des Zarathustra*, t. I–II, Heidelberg 1959.
- Humbach H., *The Gathas of Zarathushtra and the Other Old Avestan Texts*, t. I–II, Heidelberg 1991.
- Humbach H., Ichaporia P., *The Heritage of Zarathustra. A New Translation of His Gāthās*, Heidelberg 1994.
- Hüsing G., Is “Little Red Riding Hood” a Myth?, [w:] Dundes A. (red.), *Little Red Riding Hood. A Casebook*, Madison 1989: 64–70.
- Hüsni M., *Von Straßenräubern und mutigen Weibern und Anderen unheimlichen Dingen Rings um das Städtchen Bischofswerda*, Bischofswerda 1987.
- Hutter M., The Impurity of the Corpse (nasā) and the Future Body (tan ī pasēn): Death and Afterlife in Zoroastrianism, [w:] Nicklas T. et al. (red.), *The Human Body in Death and Resurrection, Deuterocanonical and Cognate Literature Yearbook 2009*, Berlin–New York 2009: 13–26.
- d’Huy J., L’Aquitaine sur la route d’Edipe? La Sphinge comme motif préhistorique, [w:] BSE 61, 2012: 15–21.
- Huyse P., Iranian Names in the Greek Documents of Egypt, [w:] IP, t. V, Wien 1990.
- Insler S., The Ahuna Vairya Prayer, [w:] AI 4, 1975a: 409–21.
- Insler S., *The Gāthās of Zarathustra*, Leiden–Téhéran–Liege 1975b.
- Jakimowicz A., Jakimowicz-Shah M., *Mitologia indyjska*, Warszawa 1982.
- Jakobson R., O językoznawczych aspektach przekładu, [w:] Jakobson R., *W poszukiwaniu istoty języka. Wybór pism*, t. I, Warszawa 1989: 372–81.
- Jasieński B., *Człowiek zmienia skórę*, Warszawa 1961.
- Jasiewicz Z., Kult świętych-patronów rzemiosła w Azji Środkowej. Geneza, funkcje, przemiany, [w:] EP 32(1), 1988: 135–42.
- Jervis Read S., *Ornithology*, [w:] CHI, t. I, 1968: 372–94.
- de Jong A., *Traditions of the Magi. Zoroastrianism in Greek and Latin Literature*, Leiden–New York–Köln 1997.
- Józefowicz-Czabak Z., *Ubeid Zakani. Błazeństwa i mądrości*, Warszawa 1988.
- Junker H.F.J., *Das Frahang i Pahlavik in zeichengemäßer Anordnung*, Leipzig 1955.
- Justi F., *Iranisches Namenbuch*, Marburg 1895a.

- Justi F., Miscellen zur iranischen Namenkunde, [w:] *ZDMG* 49, 1895b: 681–91.
- Kaim B., *Irańska ideologia władzy królewskiej w okresie panowania Sasanidów*, Warszawa 1997.
- [Kalontarow 1965=] Калонтаров И.Я., *Таджикские пословицы и поговорки в аналогии с русскими*, Душанбе 1965.
- Kanga M.F., Astwihād, [w:] *EL*, t. II(8), 1987: 873.
- Kanga M.F., Barsom, [w:] *EL*, t. III(8), 1988: 825–7.
- Kanga M.F., Axt, [w:] *EL*, t. III(2), 1989: 123.
- [Karamsojew 1999=] Карамшоев Д., *Шугнанско-русский словарь*, t. I–III, Москва 1999.
- Karani J.B., *Ardavirafnama te sathe Goshte Friyano*, Bombay 1885.
- Keith A.B., *The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads*, t. I–II, Cambridge–London 1925.
- Keith A.B., *Numbers (Aryan)*, [w:] Hastings J. (red.), *Encyclopedia of Religion and Ethics*, t. IX, New York 1955: 407–413.
- Kellens J., Sur la transmission des Yašts, [w:] *MSS* 33, 1975: 61–6.
- Kellens J., *Yima et la mort*, [w:] Jazayery M.A. et al. (red.), *Languages and Cultures. Studies in Honor of Edgar C. Polomé*, Berlin 1988: 329–34.
- Kellens J., Les Frauvaši, [w:] Ries J. (red.), *Anges et Démons*, Louvain-la-Neuve 1989: 99–114.
- Kellens J., *Le panthéon de l'Avesta ancien*, Wiesbaden 1994.
- Kellens J., The Written Period of Transmission of the Avesta, [w:] *JRHPC* 2, 1996: 121–5.
- Kellens J., *Essays on Zarathustra and Zoroastrianism*, Costa Mesa 2000.
- Kellens J., Les Airiia- ne sont plus des Āryas : ce sont déjà des Iraniens, [w:] Fussman G. et al. (red.), *Āryas, Aryens et Iraniens en Asie Centrale*, Paris 2005: 233–51.
- Kellens J., Du rite au mythe, [w:] Swennen Ph. (red.), *Démons iraniens. Actes du colloque international organisé à l'Université de Liège les 5 et 6 février 2009 à l'occasion des 65 ans de Jean Kellens*, Liège 2015a: 13–16.
- Kellens J., Les origines du dualisme mazdéen, [w:] Jourdan F., Vasiliu A. (red.), *χώρα – Revue d'études anciennes et médiévales*, 2015b: 21–29.
- Kellens J., Pirart E., *Les textes viele-avestiques*, t. I–III, Wiesbaden 1988[I], 1990[II], 1991[III].
- Kempiński A.M., *Encyklopedia mitów ludów indoeuropejskich*, Warszawa–Poznań 2001.
- Kent R.G., *Old Persian. Grammar. Texts. Lexicon*, New Haven 1953.

- Khaleghi-Motlagh D., Asadī Ṭūsī, [w:] *EI*, t. II(7), 1987: 699–700.
- Khaleghi-Motlagh D., Bozorgmehr-e Boktagān, [w:] *EI*, t. IV(4), 1989: 427–9.
- Klíma O., Kē čīhr hač yazatān, [w:] *AO* 24(2), 1956: 292–3.
- Klíma O., Bahrām V, [w:] *EI*, t. III(5), 1988: 514–22.
- Kłagisz M., Jawiszt-i Frijan, czyli młodzieniec z rodu Frijanów – średnioperska bajka z morałem, [w:] Javaheri K. (red.), *Mała antologia literatury perskiej*, Kraków 2006: 20–4.
- Kłagisz M., Gir-o-dār-e motarġem – New Persian Translator's Struggle with the Pahlavi text «Mādīgān ī Yōšt ī Fryān», [w:] *OLT* 3, 2008: 117–24.
- Kłagisz M., Czytając Mādīgān ī Jōszt ī Frjān w Teheranie, [w:] *MOP* 15, 2009: 251–63.
- Kłagisz M., Bar-gardān jā bâz-guji?, [w:] Sudyka L. (red.), *Orientalia Commemorative*, Kraków 2011: 133–7.
- Kłagisz M., Middle Persian Yōšt ī Fryān as Propp's folk-tale, [w:] Lurje P.B. (red.), *Proceedings of the Eight European Conference of Iranian Studies*, t. I, Saint Petersburg 2019: 228–48.
- Köhler R., Die Pehlevi-Erzählung von Gōsht-i Fryānō und der kirgisische Büchergesang „Die Lerche“, [w:] *ZDMG* 29(3–4), 1875: 633–6.
- Kolberg O., *Dziela wszystkie*, t. I–LXIX, Warszawa–Wrocław–Poznań 1961–95.
- König G., Zur Figur des „Wahrhaftigen Menschen“ (mard ī ahlaw) in der zoroastrischen Literatur, [w:] *ZDMG* 155(1), 2005: 161–88.
- König G., Wer ist der vīpta- / vaēpaiia(ṇt) des Vīdēvdād?, [w:] *AF* 34(2), 2007: 370–87.
- König G., *Geschlechtsmoral und Gleichgeschlechtlichkeit im Zoroastrismus*, Wiesbaden 2010.
- Kowalik A., *Kosmologia dawnych Słowian. Prolegomena do teologii politycznej dawnych Słowian*, Kraków 2004.
- Kowalski A.P., *Kultura indoeuropejska. Antropologia wspólnot prehistorycznych*, Gdańsk 2017.
- Kowalski T., *Zagadki ludowe tureckie*, Kraków 1919.
- Kowalski T., *Studia nad Šāh-nāme*, t. I–II, Kraków 1952[I], 1953[II].
- Krasnowolska A., *Cykle epickie w Šāh-nāme Ferdousiego*, Kraków s.d. [niepublikowana rozprawa doktorska].
- Krasnowolska A., *The Heroes of the iranian Epic Tale*, [w:] *FO* 24, 1987: 173–89.

- Krasnowolska A., *The Prophet Xezr-Eilās in Iranian Popular Beliefs: with Some Slavic Parallels*, [w:] Zaborski A. (red.), *Islam i chrześcijaństwo*, Kraków 1995: 159–76.
- Krasnowolska A., *Some Key Figures of Iranian Calendar Mythology*, Kraków 1998.
- Krasnowolska A., *Kalendarze irańskie*, [w:] Kijas Z. x. (red.), *Czas i kalendarz*, Kraków 2001: 303–20.
- [Krasnowolska 2004] = Ferdousi A., *Księga Królewska Szahname*, t. I, Kraków 2004: xi–lxxviii.
- Krasnowolska A. (red.), *Historia Iranu*, Wrocław 2010.
- Krijenbroek G., *Sraoša in the Zoroastrian Tradition*, Leiden 1985.
- Krzyżanowski J., *Polska bajka ludowa w układzie systematycznym*, t. I–II, Wrocław 1963.
- Kuiper F.B.J., *The Ancient Aryan Verbal Contest*, [w:] *IJ* 4(4), 1960: 217–81.
- Kuiper F.B.J., *Ahura*, [w:] *EI*, t. I(7), 1984: 683–4.
- Lakoff G., Johnson M., *Metafory w naszym życiu*, Warszawa 1988.
- Latyshev B., *Inscriptiones antiquae orae septentrionalis ponti euxini graecae et latinae*, Petropoli 1885.
- Lazard G., *Pahlawi, Pārsi, Dari : les langues de l'Iran d'après Ibn al-Muqaffac*, [w:] Bosworth C.E. (red.), *Iran and Islam. In memory of the Late Vladimir Minorsky*, Edinburgh 1971: 361–92.
- Lazard G., *The Rise of the New Persian Language*, [w:] *CHI*, t. IV, 1975: 595–632.
- Lazard G., *Pārsi et dari : nouvelles remarques*, [w:] *BAI* 4, 1990: 239–42.
- Lazard G., *The Origins of Literary Persian*, Bethesda 1993.
- Leciejewicz L. (red.), *Mały słownik kultury dawnych Słowian*, Warszawa 1990.
- Le Goff J., *Historia i pamięć*, Warszawa 2007.
- Lenfant D., *Polygamy in Greek Views of Persians*, [w:] *GRBS* 59(1), 2019: 15–37.
- Lévi-Strauss C., *Elementary Structures of Kinship*, Boston 1969.
- Litvinsky B.A., Pichikiyan I.R., *The Temple of the Oxus*, [w:] *JRAS* 113(2), 1981: 133–67.
- Lochtefeld J.G., *The Illustrated Encyclopedia of Hinduism*, t. I–II, New York 2002.
- Lommel H., *Anahita-Sarasvati*, [w:] *Asiatica. Festschrift F. Weller*, Schubert J., Schneider U. (red.), Leipzig 1954: 405–13.
- Lord A.B., *Pieśniarz i jego pieśń*, Warszawa 2010.
- Lurje P.B., *Personal Names in Sogdian Texts*, [w:] *IP*, t. II(8), Wien 2010.

- Lurje P.B., More on Sogdian Versification: Translated and Original Compositions, [w:] Morano E. *et al.* (red.), *Studia Philologica Iranica. Gherardo Gnoli Memorial Volume*, Roma 2017: 243–56.
- [Łukonin 1987=] Луконин В.Г., *Древний и раннесредневековый Иран*, Москва 1987.
- Łyczkowska K., Legenda o Potopie według eposu o Gilgamešu, [w:] *PO* 3(35), 1960: 317–24.
- Maciuszak K., Nazwy pór roku w językach irańskich, [w:] Krasnowolska A. (red.), *Iranica Cracoviensia. Cracow Iranian Studies in memory of Władysław Dulęba*, Cracow 1996: 95–112.
- Maciuszak K., Aleksander Macedoński w oczach Persów, [w:] *NF* 4, 1999: 301–10.
- Maciuszak K., Problemy z tłumaczeniem tekstów średnioperskich na przykładzie poematu Draxt ī Āsūrīg (Drzewo asyryjskie), [w:] *OLT* 1, Kraków 2002: 157–65.
- MacKenzie D.N., Zoroastrian Astrology in the Bundahišn, [w:] *BSOAS* 27(3), 1964: 511–29.
- MacKenzie D.N., The Khwarezmian Glossary I, [w:] *BSOAS* 33(3), 1970: 540–59.
- MacKenzie D.N., *A Concise Pahlavi Dictionary*, London 1971a.
- MacKenzie D.N., The Khwarezmian Glossary II, [w:] *BSOAS* 34(1), 1971b: 74–90.
- MacKenzie D.N., The Khwarezmian Glossary III, [w:] *BSOAS* 34(2), 1971c: 314–30.
- MacKenzie D.N., The Khwarezmian Glossary IV, [w:] *BSOAS* 34(3), 1971d: 521–37.
- MacKenzie D.N., The Khwarezmian Glossary V, [w:] *BSOAS* 35(1), 1972: 56–73.
- MacKenzie D.N., Some Pahlavi Plums, [w:] *AI* 9, 1984: 838–91.
- MacKenzie D.N., Two Sogdian *hwȳdgm'n* Fragments, [w:] *AI* 21(2), 1985: 421–8.
- MacKenzie D.N., Constellations, [w:] *El*, t. VI(2), 1992: 147–50.
- Macuch M., Inzest im vorislamischen Iran, [w:] *AMI* 24, 1991: 141–54.
- Macuch M., Gelehrte Frauen: ein ungewöhnliches Motiv in der Pahlavi-Literatur, [w:] Durkin-Meisterernst D. *et al.* (red.), *Literarische Stoffe und ihre Gestaltung in mitteliranischer Zeit. Kolloquium anlässlich des 70. Geburtstages von Werner Sundermann*, Wiesbaden 2009: 135–51.
- Macuch M., Incestuous Marriage in the Context of Sasanian Family Law, [w:] Macuch M. *et al.* (red.), *Ancient and Middle Iranian Studies*, Wiesbaden 2010: 133–48.
- Majewska B., Hymn do Mitry, [w:] *LnŚ* 10(90), 1978: 157–63.
- Malandra W.W., *Gāw-ī ēwdād*, [w:] *El*, t. X(4), 2000: 340.
- Malandra W.W., *Jāmāspa*, [w:] *El*, t. XIV(5), 2008: 456–7.
- Malinowski B., *Argonauci Zachodniego Pacyfiku*, Warszawa 1987.

- Marquart J., *Ērānšahr und der Geographie des Ps. Moses Xorenac'i. Mit historisch-kritischem Kommentar und historischen und topographischen Excursen*, Berlin 1901.
- [Marszak, Raspopowa 1987=] Maršak B., Raspopova V., Une image sogdienne du dieu-patriarche de l'agriculture, [w:] *SI* 16(2), 1987: 193–9.
- Massé H., *Persian Beliefs and Customs*, New Haven 1954.
- Mauss M., *Socjologia i antropologia*, Warszawa 1973.
- Mayrhofer M., *Kurzgefasstes etymologisches Wörterbuch des Altindischen*, t. II, Heidelberg 1963.
- Mayrhofer M., *Onomastica Persepolitana. Das altiranische Namengut der Persepolis-Täfelchen*, Wien 1973.
- Mayrhofer M., *Iranisches Personennamenbuch*, t. I, Wien 1977.
- Mayrhofer M., *Etymologisches Wörterbuch des Altindoarischen*, Heidelberg 1990.
- Mayrhofer M., *Etymologisches Wörterbuch des Altindoarischen*, t. I–III, Heidelberg 1992[I], 1996[II], 2001[III].
- McGregor R.S., *Oxford Hindi-English Dictionary*, Oxford 2013.
- Meillet A., Observations critiques sur le texte de l'Avesta, [w:] *JA* 10, 1917: 183–214.
- [Meletinskij 2009=] Meletinski E., *Pochodzenie eposu bohaterskiego. Wczesne formy i archaiczne zabytki*, Kraków 2009.
- de Menasce J.P., Zoroastrian Literature after the Muslim Conquest, [w:] *CHI*, t. IV, 1975: 543–65.
- de Menasce J.P., Zoroastrian Pahlavi Writings, [w:] *CHI*, t. III(2), 1983: 1166–95.
- Mendoza Forrest S.K., *Witches, Whores an Sorceres. The Concept of Evil in Early Iran*, Austin 2012.
- Mękarska B., Odmiany języka perskiego uwarunkowane historycznie i regionalnie, [w:] *Biuletyn Polskiego Towarzystwa Językoznawczego* 61, 2005: 5–11.
- Michalak M., *Konteksty kulturowe średniowiecznego eposu irańskiego Garšāspnāme i ich źródła*, Warszawa 2011 [niepublikowana praca doktorska].
- Milewska I., Zagadki z Mahabharaty, [w:] *CIS* 6, Kraków 2004: 129–36, 339–41.
- Milewska I., Duels of Words and Images. The Mahābhārata as a Treasure-house of Riddles, [w:] Galewicz C. (red.), *Texts of Power. The Power of the Text. Reading in Textual Authority across History and Cultures*, Kraków 2006: 273–89.
- Milewska I., *Ze studiów nad Mahabharatą*, Kraków 2013.
- Milewski T., *Indoeuropejskie imiona osobowe*, Wrocław–Warszawa–Kraków 1969.
- Minardi M., Amirov S., The Zoroastrian Funerary Building of Angka Malaya, [w:] *TOO* 21(1), 2017: 11–49.

- Minorsky V., Vīs-u-Rāmīn: a Parthian Romance (Continued), [w:] *BSOAS* 11(4), 1946: 741–63.
- Minorsky V., Vīs-u-Rāmīn: a Parthian Romance (Conclusion), [w:] *BSOAS* 12(1), 1947: 20–35.
- Minorsky V., Vīs-u-Rāmīn (III), [w:] *BSOAS* 16(1), 1954: 91–2.
- Minorsky V., Vīs-u-Rāmīn (IV), [w:] *BSOAS* 25(1–3), 1962: 275–86.
- Mirandola F., *Królewna Gęsiarka i inne bajki*, Lwów–Poznań 1925.
- Moazami M., Evil Animals in the Zoroastrian Religion, [w:] *HoR* 44(4), 2005: 300–17.
- Modi J.J., *The Religious Ceremonies and Customs of the Parsees*, Bombay 1922.
- Mokri Kejwānpur M., Dāstān-e Joszt-e Ferijān (Goszt-e Ferijān), [w:] *Mād* 2, 1324[1935–6]: 44–50; *Mehr* 6–7, 1331[1942–3]: 348–52; *Mehr* 8, 1331[1942–3]: 494–8.
- Molé M., Dāena, le pont Činvat et imitation dans le mazdéisme, [w:] *RHR* 157(1), 1960: 155–85.
- Molé M., *Culte, mythe et cosmologie dans l’Iran ancien. Le problème zoroastrien et la tradition mazdéenne*, Paris 1963.
- Molé M., *La Légende de Zoroastre selon les textes pehlevi. Travaux de l’Institut d’Études Iraniennes III*, Paris 1967.
- Moreman Ch.M., On the Relationship between Birds and Spirits of the Dead, [w:] *SA* 22(5), 2014: 1–22.
- Moszyński K., *Kultura ludowa Słowian*, t. I–II(1–2), Warszawa 1968.
- Mo’in M., *Joszt-e Ferijāna wa Marzbān-nāme*, Tehrān 1324[1935–6].
- Müller F., Beiträge zur Erklärung des Arāi-Vīraf-Nāmak und Džōšt-i Frijān, [w:] *SKAW* 127, 1882: 1–18.
- [an-Nadim 1366=] an-Nadim M.e.I., *Ketāb-ol-fehrest*, Tehrān 1366[1987–8].
- Nanavutty P., *Fravarane (“I believe”). Zoroastrian Child’s Confession of Faith*, Calcutta 1964.
- Narszachi, *Tārīch-e Bochārā*, Tehrān 1363[1984–5].
- Narten J., *Die Amāša Spənta im Avesta*, Wiesbaden 1982.
- Nasr S.H., *Idee i wartości islamu*, Warszawa 1988.
- Nezāmi-Gandzawi, *Chosrow-o Szirin*, Tehrān 1395[2016–7].
- Niechciał P., *Mniejszość zaratusztriańska we współczesnym Teheranie*, Kraków 2013.
- Niknām K., *Az nouruz tā nouruz. Ājinhā-wo marāsem-e sonnati-je zartosztijān-e Irān*, Tehrān 1392[2013–4].
- Nöldeke T., Das iranische Nationalepos, [w:] *GdIP*, t. I, 1895–904: 130–211.
- di Nola A.M. (red.), *Tryumf śmierci. Antropologia żałoby*, Kraków 2006.

- Nowicka E., *Świat człowieka – świat kultury*, Warszawa 2012.
- Nyberg H.S., *Questions de cosmogonie et de cosmologie mazdéennes I*, [w:] JA 214, 1929: 193–310.
- Nyberg H.S., *Questions de cosmogonie et de cosmologie mazdéennes II*, [w:] JA 219, 1931a: 1–134.
- Nyberg H.S., *Questions de cosmogonie et de cosmologie mazdéennes III*, [w:] JA 220, 1931b: 193–244.
- Nyberg H.S., *Die Religionen des Alten Iran*, Leipzig 1938.
- Nyberg H.S., *A manual of Paharvi*, t. I–II, Wiesbaden 1974.
- Nyberg H.S., *Texte zum mazdayasnischen Kalendar*, [w:] AI 2, 1975: 397–480.
- Omidshar M., *Cat*, [w:] EI, t. V(1), 1990: 74–7.
- Ong W.J., *Oralność i piśmienność. Słowo poddane technologii*, Warszawa 2011.
- [Oranskij 1960=] Оранский И.М., *Введение в иранскую филологию*, Москва 1960.
- [Oranskij 1963=] Оранский И.М., *Иранские языки*, Москва 1963.
- [Otinowski 1879=] Janicki I., *Perska księga na polski język przełożona od Jmci Pana Samuela Otwinowskiego Sekretarza J.Kr.Mci nazwana Giulistan to jest Ogród różany*, Warszawa 1879.
- Pagliari A., *La letteratura della Persia preislamica*, [w:] Pagliaro A., Bausani A., *La letteratura persiana*, Milan 1968: 5–129.
- Panaino A., *Tištrya*, t. I–II, Roma 1990a[I], 1995[II].
- Panaino, *Calendars i. Pre-Islamic calendars*, [w:] EI, t. IV(6–7), 1990b: 658–68.
- Panaino A., *Uranographia Iranica I. The Three Heavens in the Zoroastrian Tradition and the Mesopotamian Background*, [w:] Gyselen R. (red.), *Au carrefour des religions. Mélanges offerts à Philippe Gignoux*, Bures-sur-Yvette 1995: 205–25.
- Panaino A., *Uranographia Iranica II. Avestan hapta.srū- and mərəzu-: Ursa Minor and the North Pole?*, [w:] AfO 42–3, 1995–6: 190–207.
- Panaino A., *A Few Remarks on the Zoroastrian Conception of the Status of Angra Mainyu and the Daēvas*, [w:] RsO 13, Paris 2001: 99–107.
- Panaino A., *Aspects of the 'Interiorization' of the Sacrifice in the Zoroastrian Tradition*, [w:] Stausberg M. (red.), *Zoroastrian Rituals in Context*, Leiden 2004: 233–52.
- Panaino A., *The Mental Dimension of Evil: Psychoanalytic Remarks on the Image and Behaviour of Ahreman in the Framework of Zoroastrian Cosmology*, [w:] Gianpieri-Deutsch P. (red.), *Geist, Gehirn, Verhalten. Sigmund Freud und die modernen Wissenschaften*, Würzburg 2009: 143–58.

- Panaino A., The Classification of Astral Bodies in the framework of an Historical Survey of Iranian traditions, [w:] Bläsing U., Arakelova V., Weinreich M. (red.), *Studies on Iran and The Caucasus in Honour of Garnik Asatrian*, Leiden 2015: 229–44.
- Panaino A., Between Astral Cosmology and Astrology. The Mazdean Cycle of 12,000 Years and the Final Renovation of the World, [w:] Williams A., Stuart S., Hintze A. (red.), *The Zoroastrian Flame. Exploring Religion, History and Tradition*, London–New York 2016: 113–33.
- Parandowski J., *Mitologia. Wierzenia i podania Greków i Rzymian*, Kraków 1992.
- Paraskiewicz K., *Irańskie nomina agentis z sufiksem -tar*, Kraków 2014.
- Parpola A., The Coming of the Aryans to Iran and India and the Cultural and Ethnic Identity of the Daasas, [w:] *SO* 64, 1988: 195–302.
- Paždu Z.B., *Ardā-Wirāf-nāme-je manzum*, Maszhad 1343[1964–5].
- Peirce C.S., *Wybór pism semiotycznych*, Warszawa 1997.
- Perikhanian A., Iranian Society and Law, [w:] *CHI*, t. III(2), 1983: 627–80.
- [Pieszczcierewa 1976=] Пещерева Е.М., *Ягнобские этнографические материалы*, Душанбе 1976.
- [Pisarczyk 1960=] Писарчик А., *Зарбулмасал ва мақолҳои тоҷикӣ*, Душанбе 1960.
- Piwiński R., *Mity i legendy w krainie proroka*, Warszawa 1983.
- [Pomierancewa 1978=] Померанцева Э.В., Межэтническая общность поверий и быличек о полуднице, [w:] Шептунов И.М., *Славянский и балканский фольклор. Генезис. Архаика. Традиции*, Москва 1978: 143–58.
- Poniatowski Z. (red.), *Mały słownik religioznawczy*, Warszawa 1969.
- Price N. (red.), *The Archeology of Shamanism*, London–New York 2007.
- Propp W., *Historyczne korzenie bajki magicznej*, Warszawa 2003.
- Propp W., *Morfologia bajki magicznej*, Warszawa 2011.
- Pructew B., Bruno Jasieński i Tadżykistan, [w:] *PH* XVIII 11(110), 1974: 119–29.
- Pulgram E., Indo-European personal names, [w:] *Lg* 23(3), 1947: 189–206.
- Pulgram E., New Evidence on Indo-European Names, [w:] *Lg* 36(1), 1960: 198–202.
- [Pur-Dāwud 1935=] Pour-e Davoud E., Turan, [w:] *JCOI* 28, 1935: 21–45.
- Pujā, Tarānehā-je Kohestān, [w:] *Fl* 5(1), 1356[1977–8]: 48–52.
- Qazwini M.e.A., *Marzbān-nāme*, Tehrān s.d.
- Qejbi B., *Dāstān-e Jo'iszt-e Ferijān*, Bielefeld 1988.
- [Radłow 1870=] Radloff W., *Die Sprachen der türkischen Stämme Süd-Sibiriens und der Dsungarischen Steppen*, t. I–III, St. Petersburg 1870.

- Radziwiłł K., Zeltzer J., *Baśnie z 1001 nocy*, Warszawa 1986.
- [Rahimi, Uspenskaja 1954=] Раҳимӣ М.В., Успенская Л.В., *Лугати тоҷикӣ-русӣ*, Москва 1954.
- Rakowiecka-Asgari K., Uwagi o edukacyjnych aspektach zagadki w starożytnej Grecji, Iranie i Indiach, [w:] Galewicz C., Pstrusińska J., Sudyka L. (red.), *Miscellanea Eurasiatica Cracoviensia – zrozumieć Eurazję*, Kraków 2007: 77–86.
- Rakowiecka-Asgari K., The Remains of Riddle Competitions in Ancient Iranian, Greek and Indian Literature, [w:] Gacek T., Pstrusińska J. (red.), *Proceedings of the Ninth Conference of the European Society for Central Asian Studies*, Newcastle upon Tyne 2009: 291–8.
- Rakowiecka-Asgari K., *Myśl nieoswojona oswaja świat. O kulturotwórczej roli zagadki w starożytnej Eurazji*, Kraków 2011.
- [Rastorgujewa 1966=] Расторгуева В.С., *Среднеперсидский язык*, Москва 1966.
- [Rastorgujewa, Edel'man 2000/2007=] Расторгуева В.С., Эдельман Д.И., *Этимологический словарь иранских языков*, t. I, III, Москва 2000[I], 2007[III].
- Rāszid-Mohassel M.-T., *Zand-e Bahman Jasn. Tashih-e matn, āwānewisi, bargardān-e fārsi wa jāddāszthā*, Tehrān 1385[2006–7].
- Reczek J., Języki staro- i średnioirańskie, [w:] Bednarczuk L. (red.), *Języki indoeuropejskie*, t. I, Warszawa 1986: 121–59.
- Reiter N., Mythologie der Alten Slaven, [w:] Haussig H.W. (red.), *Götter und Mythen im Alten Europa. Wörterbuch der Mythologie*, t. I, Stuttgart 1973.
- Rezania K., *Die zoroastrische Zeitvorstellung. Eine Untersuchung über Zeit- und Ewigkeitskonzepte und die Frage des Zurvanismus*, Wiesbaden 2010.
- Rezāji-Bāqbidī H., *Tārīkh-e zabānhā-je irāni*, Tehrān 1388[2009–10].
- Ridpath I., *Guide to Stars and Planets*, London 1984.
- Risch E., Betrachtungen zu den indogermanischen Verwandtschaftsnamen, [w:] *MH* 1(2), 1944: 115–22.
- Rivetna J., *My First Zoroastrian Prayer Book*, Hinsdale 2002.
- Roaf M., *Cultural Atlas of Mesopotamia and the Ancient Near East*, New York 1996.
- Rochard P., Jallat D., Zurkhāneh, Sufism, Fotovvat/Javanmardi and Modernity. Considerations about Historical Interpretations of a traditional Athletic Institution, [w:] Lloyd R. (red.), *Javanmardi. The Ethics and Practice of Persianate Perfection*, London 2018: 232–62.
- Russell J.R., *Zoroastrianism in Armenia*, Cambridge 1987.
- Russell J.R., Omidzalar M., Cock, [w:] *EI*, t. V(8), 1992: 878–82.

- Russell R., *Dzieje zachodniej filozofii*, Warszawa 2012.
- Rypka J. (red.), *History of Iranian Literature*, Dordrecht 1968.
- Rypka J. (red.), *Historia literatury perskiej i tadżyckiej*, Warszawa 1970.
- Saadi-nejad M., Arəduuī Sūrā Anāhitā: An Indo-European River Goddess, [w:] *AIRHCl*, t. IV–V, 2013: 253–74.
- Sablin M.V., Khlopachev G.A., The Earliest Ice Age Dogs: Evidence from Eliseevichi 1, [w:] *CA* 43(5), 2002: 795–9.
- Sabouri N.B., *Pezeski be rewājat-e ketāb-e sewwom-e Dinkard*, Tehrān 1390[2011–2].
- Sacha-Piełko M. (red.), *Zaświaty i krainy mityczne. Leksykon*, Kraków 1999.
- Sanjana D.D.P., *Next-to-kin Marriage in Old Iran*, London 1888.
- Sapir E., *Kultura, język, osobowość: wybrane eseje*, Warszawa 1978.
- Sa'ādat E. (red.), *Ferdousi wa Szāhnāmesarāji*, Tehrān 1390[2011–2].
- Schaeder H.H., Ein indogermanischer Liedtypus in den Gathas, [w:] *ZDMG* 94, 1940: 399–408.
- Schlerath B., Über den Hahn, [w:] *ZSIS* 71(1–2), 1953: 28–32.
- Schlerath B., *Der Hund bei den Indogermanen*, [w:] *PMK* 6(1), 1954: 25–40.
- Schwartz M., Scatology and Eschatology in Zoroaster. On the Paronomasia of Yasna 48:10, and on Indo-European *H₂eg 'to make taboo', and on the Reciprocity Verbs *Ksen(w) and *Megh, [w:] *AI* 25, Leiden 1985: 473–496.
- Seyed-Gohrab A.A., *Courtly Riddles. Enigmatic Embellishments in Early Persian Poetry*, Leiden 2010.
- Shahbazi S.A., Haft kešvar, [w:] *El*, t. XI(5), 2002: 519–22.
- Shaked S., Esoteric Trends in Zoroastrianism, [w:] *PIASH* 3, Jerusalem 1969: 175–221.
- Shaked S., The notions mēnōg and gētig in the Pahlavi texts and their relation to eschatology, [w:] *AcO* 33, 1971: 59–107.
- Shaked S., Some legal and administrative terms of the Sasanian period, [w:] *AI* 2, 1975: 213–25.
- Shaked S., *Wisdom of the Sasanian Sages (Dēnkard VI)*, Boulder 1979.
- Shaked S., First man First King. Notes on Semitic-Iranian Syncretism and Iranian Mythological Transformations, [w:] Shaked S. et al. (red.), *Gilgul. Essays on Transformation, Revolution and Performance in the History of Religions Dedicated to R.J. Zwi Werblowsky*, Leiden 1987: 238–56.
- Shaked S., *Dualism in Transformation. Varieties of Religion in Sasanian Iran*, London 1994.
- Shaked S., Safa Z., Andarz, [w:] *El*, t. II(1), 1985: 11–22.

- Shaki M., Class System. iii. In the Parthian and Sasanian Periods, [w:] *EL*, t. V(6), 1992: 652–8.
- Shaki M., Darvīš, [w:] *EL*, t. VII(1), 1994: 72–6.
- Shavarebi E., The Temples of Anāhīd at Estakhr (Southern Iran). Historical Documents and Archeological Evidence, [w:] Belaj J. *et al.* (red.), *Sacralization of Landscape and Sacred Places. Proceedings of the 3rd International Scientific Conference of Mediaeval Archaeology of the Institute of Archaeology, Zagreb, 2nd and 3rd June 2016*, Zagreb 2018: 179–94.
- Shaw J., Indo-European Dragon-Slayers and Healers, and the Irish Account of Dian Cécht and Méiche, [w:] *JIES* 34(1), 2006: 153–81.
- Shenkar M., *Intangible Spirits and Graven Images. The Iconography of Deities in the Pre-Islamic Iranian World*, Leiden–Boston 2014.
- Shepherd D., Sasanian Art, [w:] *CHI*, t. III(2), 1983: 1055–112.
- Simrock K., *Der Wartburgkrieg*, Stuttgart–Augsburg 1858.
- Sims-Williams N., Bactrian Personal Names, [w:] *IP*, t. II(7), Wien 2010.
- Sims-Williams N., de Blois F., *Studies in the Chronology of the Bactrian Documents from Northern Afghanistan*, Wien 2018.
- Sims-Williams N., Durkin-Meisterernst D., *Dictionary of Manichaean Texts*, t. III(2), Turnhout 2012.
- Skalmowski W., Wheel within Wheel. Remarks on Bundahišn, [w:] *OLA* 16, 1984: 269–311.
- Skalmowski W., *Studies in Iranian Linguistics and Philology*, Kraków 2004.
- Skjærvø P.O., Eastern Iranian Epic Traditions III – Zarathustra and Diomedes – an Indo-European Epic Warrior Type, [w:] *BAI* 11, 1997: 175–82.
- Skjærvø P.O., Eastern Iranian Epic Traditions I. Siyāvaš and Kunāla, [w:] Jasanoff J. *et al.* (red.), *Mīr Curad. Studies in Honour of Calvert Watkins*, Innsbruck 1998a: 645–58.
- Skjærvø P.O., Eastern Iranian Epic Traditions II. Rostam and Bhīṣma, [w:] *AOASH* 51(1–2), 1998b: 159–70.
- Skjærvø P.O., Rivals and Bad Poets. The Poet's Complaint in the Old Avesta, [w:] Schmidt M.G. *et al.* (red.), *Philologica et Linguistica. Historia, Pluralitas, Universitas. Festschrift für Helmut Humbach zum 80. Geburtstag am 4. Dezember 2001*, Trier 2001: 351–76.
- Skjærvø P.O., Homosexuality I. In Zoroastrianism, [w:] *EL*, t. XII(4), 2004: 440–1.
- Skjærvø P.O., The Importance of Orality for the Study of Old Iranian Literature and Myth, [w:] *NIB* 5(1–2), 2005–6: 9–31.

- Skjærvø P.O., *The Spirit of Zoroastrianism*, New Haven–London 2011a.
- Skjærvø P.O., Kartīr, [w:] *El*, t. XV(6), 2011b: 608–28.
- Skjærvø P.O., Jamšid. i Myth of Jamšid, [w:] *El*, t. XIV(5), 2012a: 501–22.
- Skjærvø P.O., The Zoroastrian Oral Tradition as Reflected in the Texts, [w:] Cantera A. (red.), *The Transmission of the Avesta*, Wiesbaden 2012b: 3–48.
- Slade B., How (exactly) to slay a dragon in Indo-European? PIE *bheid- {h₃ég^whim, k^wpni-}, [w:] *HS* 121, 2008: 3–53.
- Slade B., Split serpents and bitter blades. Reconstructing details of the PIE dragon-combat, [w:] *SLS* 39, 2009: 1–57.
- Ślawiński J. (red.), *Słownik terminów literackich*, Wrocław 1988.
- [Sniesarjew, Basilow 1976=] Снесарев Г.И., Басилов В.Н. (ред.), *Домусульманские верования и обряды в Средней Азии*, Москва 1976.
- Sofokles, *Król Edyp*, Wrocław 1952.
- Sohn P., *Die Medizin des Zādsparam*, Wiesbaden 1996.
- Soudavar A., *The Aura of Kings. Legitimacy and Divine Sanction in Iranian Kingship*, Cosa Mesa 2003.
- Spiegel F., Ueber die irânische Stammverfassung, [w:] *APP* 7(3), 1855: 673–93.
- Spiegel F., *Erânische Alterthumskunde*, t. I–III, Leipzig 1871–8.
- Spooner B., Iranian Kinship and Marriage, [w:] *Ir* 4, 1966: 51–9.
- Stall S., *100 Cats Who Changed Civilization. History's Most Influential Felines*, Philadelphia 2007.
- Stausberg M., *Die Religion Zarathustras. Geschichte – Gegenwart – Rituale*, t. I–III, Stuttgart 2002[I–II], 2004[III].
- Stausberg M., Hell in Zoroastrian History, [w:] *Nu* 56(2–3), 2009: 217–53.
- Steingass F.J., *A Comprehensive Persian-English dictionary, including the Arabic words and phrases to be met with in Persian literature*, London 1892.
- Stomma L., *Antropologia kultury wsi polskiej XIX w.*, Warszawa 1986.
- Stophlet Flattery D., Schwartz M., *Haoma and Harmaline: The Botanical Identity of the Indo-Iranian Sacred Hallucinogen "Soma" and Its Legacy in Religion, Language, and Middle Eastern Folklore*, Los Angeles–London 1989.
- Strunk K., Semantisches und Formales zum Verhältnis von indoiran. *krātu-* / *xratu-* und gr. *κρατυς*, [w:] *AI* 2, 1975: 286–92, 296.
- Subtelny M.E., Zoroastrian Elements in the Islamic Ascension Narrative: the Case of the Cosmic Cock, [w:] *SI* 45, 2011: 193–212.
- Sundermann W., *Commendatio pauperum*, [w:] *AF* 4, Berlin 1976: 167–94.

- Sundermann W., Die Prosaliteratur der iranischen Manichäer, [w:] Skalmowski W., van Tangerloo A. (red.), *Middle Iranian Studies*, Leuven 1984: 227–41.
- [Szakarmamadow 2005=] Шакармамадов Н., *Фолклори Помир. Асотир, ривоят ва нақлҳо*, т. I–II, Душанбе 2005.
- Szakurzāde E., *Aqājed-o rosum-e ātme-je mardom-e chorāsān*, Tehrān 1346[1967–8].
- Szemerényi O., Studies in the Kinship Terminology of the Indo-European Languages, [w:] *AI* 16, 1977: 1–240.
- [Szerali 2008=] Шерали Л., *Куллиёт*, т. I–II, Душанбе 2008.
- Szewczuk W. (red.), *Encyklopedia psychologii*, Warszawa 1998.
- Szodžā'i R., Tabrizi-Szahruj Z., Barresi-je matn-e Mātikān-e Joszt-e Ferijān nosche-je J3, [w:] *Faslnāme-je elmi-je pāzuheszi – Andiszehā-je adabi* 3(10): 185–206.
- Szyjewski A., *Szamanizm*, Kraków 2005.
- Szyjewski A., *Etnologia religii*, Kraków 2008.
- Tafazzoli A., Elephant: A Demonic Creature and a Symbol of Sovereignty, [w:] *AI* 2, 1975: 395–8.
- Tafazzoli A., Hanaway W.L., Āraš, [w:] *EI*, t. II(3), 1986: 266–7.
- Tafazzoli A., Bārbad, [w:] *EI*, t. IV(7), 1988: 757–8.
- Tafazzoli A., Činwad puhl, [w:] *EI*, t. V(6), 1991: 594–5.
- Tafazzoli A., Kawi Waēpā, [w:] *SI* 24(2), 1995: 295–6.
- Tafazzoli A., *Tārīch-e adabijāt-e Irān pīz az eslām*, Tehrān 1376[1997–8].
- Tafazzoli A., Frēdūn, [w:] *EI*, t. IX(5), 1999: 531–3.
- Taillieu D., Death and the Maiden. The Figure of the *daēnā* in the *Wizīdagīhā ī Zādspram*, [w:] *AOB* 12, 1999: 239–252.
- Tasudži-Tabrizi A., *Hezār-o jek szab*, т. I–II, Tehrān 1383[2004–5].
- Tatarkiewicz W., *Historia filozofii*, т. I–III, Warszawa 2007.
- Tavadia J.C., *Die mittelpersische Sprache und Literatur der Zarathustrier*, Leipzig 1956.
- Tavernier J., *Iranica in the Achaemenid Period (ca. 550–330 B.C). Lexicon of Old Iranian Proper Names and Loanwords, Attested in Non-Iranian Texts*, Leuven 2007.
- Thieme P., Wurzel *yat* im Veda und Avesta, nebst einem Exkurs über eine altirani-sche (altindische?) Analogie zum zweiten Abenteuer Sindbads, des Seefahrers, [w:] *AI* 3, 1975: 325–54.
- Tokarska J., Wasilewski J.S., Zmysłowska M., Śmierć jako organizator kultury, [w:] *EP* 26(1), 1982: 79–114.
- [Tołstow 1948=] Толстов С.П., *Древний Хорезм. Опыт историко-археологического исследования*, Москва 1948.

- Turner V.W., *Las symboli. Aspekty rytuałów u ludu Ndembu*, Kraków 2006.
- Turner V.W., *Proces rytualny. Struktura i antystruktura*, Warszawa 2010.
- Vahman F., *Ardā Wirāz Nāmag. The Iranian «Divina Commedia»*, London–Malmö 1986.
- Vámbéry H., *Das Türkenvolk in seinen ethnologischen und ethnographischen Beziehungen*, Leipzig 1885.
- Vasunia P., *Zarathustra and the Religion of Ancient Iran. The Greek and Latin Sources in Translation*, Mumbai 2007.
- Vaz da Silva F., Ritual, [w:] Duggan A.E. (red.), *Folktales and fairy Tales: Traditions and Texts from Around the World*, t. III, Santa Barbara 2016: 859–60.
- Vaziri M., *Buddhism in Iran. An Anthropological Approach to Traces and Influences*, New York 2012.
- Vevaina Y.S.D., A Father, a Daughter, and a Son-in-Law in Zoroastrian Hermeneutics, [w:] *Sasanian Iran in the Context of Late Antiquity* 6, 2018: 121–47.
- Wadood A., Birds, Animals and Folk ideas, [w:] *FI* 2(4), 1975: 11–13.
- Walker B., *Hindu World. An Encyclopedic Survey of Hinduism*, t. I–II, London 1968.
- Walters D., *Mitologia Chin*, Poznań 1996.
- [Wasił'cow 2014=] Васильцов К.С., «Быкочеловек», пророк Да'уд и священные кузницы: несколько замечаний по поводу двух фотографий из коллекции И.И. Зарубина, [w:] Прищепова В.А., *Иллюстративные коллекции Кунсткамеры. Сборник МАЭ* 59, Санкт-Петербург 2014: 6–16.
- Wawilow D., Usenko O., *Sadeczek wiśni. Polskie erotyki ludowe*, Warszawa 1985.
- Watkins C., *How to kill a dragon. Aspects of Indo-European Poetics*, New York–Oxford 1995.
- Wawrzkowicz S., Hiszpański K., *Podręczny słownik hiszpańsko-polski*, Warszawa 1997.
- Wawrzyńczyk J. (red.), *Wielki słownik rosyjsko-polski z kluczem polsko-rosyjskim*, Warszawa 2004.
- Weinreich M., Die Geschichte von Jōišť ī Friyān, [w:] *AF* 19, 1992: 44–88.
- Weinreich M., Glossar zur Geschichte von Jōišť ī Friyān, [w:] *AF* 21, 1994: 181–97.
- Weinreich M., No Help for Evil Axt. Ahriman's Image and the Advent of Frašagird in the Story of Jōišť ī Friyān, [w:] *Or* 13, 2011: 4–21.
- Weinreich M., Giving Sense to it All. The Cosmological Myth in Pahlavi Literature, [w:] *IC* 20, 2016: 25–61.
- West E.W., *Pahlavi Texts*, t. II, Oxford 1882.
- West E.W., Pahlavi Literature, [w:] Geiger W., Kuhn E. (red.), *GdIP*, t. I, 1896–904: 75–129.

- West E.W., *Pahlavi Texts. Marvels of Zoroastrianism*, [w:] *SBE*, t. XLVII, Oxford 1897.
- West M.L., *Indo-European Poetry and Myth*, Oxford 2007.
- Widengren G., *Die Religionen Irans*, Stuttgart 1965a.
- Widengren G., *Mani and Manichaeism*, London 1965b.
- Widengren G., *Fenomenologia religii*, Kraków 2008.
- Wierciński A., *Magia i religia. Szkice z antropologii religii*, Kraków 1997.
- Wierzbicka A., *Słowa klucze. Różne języki – różne kultury*, Warszawa 2007.
- Wierzbicka A., *Semantyka. Jednostki elementarne i uniwersalne*, Lublin 2010.
- Wikander S., *Der arische Männerbund. Studien zur indo-iranischen Sprach- und Religionsgeschichte*, Lund 1938.
- Wikander S., *Vayu I*, Uppsala 1941.
- Wikander S., Sur le fond commun indo-iranien des épopées de la Perse et de l'Inde, [w:] *NC* 1–2, 1949: 310–29.
- Wiktorowicz J., Frączek A. (red.), *Wielki słownik niemiecko-polski*, Warszawa 2010.
- Wilhelm E., Priester und Ketzer im alten Ērān, [w:] *ZDMG* 44, 1890: 142–53.
- Williams A.V., A Strange Account of the World's Origin: PRDd. XLVI, [w:] *AI* 25, 1985: 683–97.
- Williams A.V., Bāj (1), [w:] *EL*, t. III(5), 1988: 531.
- Williams A.V., *The Pahlavi Rivāyat Accompanying the Dādestān ī Dēnīg*, t. I–II, Copenhagen 1990.
- Windfuhr G.L., Haoma/Soma: the Plant, [w:] *AI* 25, 1985: 699–726.
- Wnuk-Lisowska E., Irański mit kosmogoniczny w świetle Awesty i Bundahišnu, [w:] *KF* 23(3–4), 1995: 165–79.
- Wnuk-Lisowska E., *Irański mit kosmogoniczny w świetle Awesty i Bundahišnu*, Kraków 1996.
- Wolff F., *Glossar zu Firdosis Schahname*, Berlin 1935.
- Yakubovitch I., The Slavic Draughtsman, [w:] Hansen B.S.S. et al. (red.), *Etymology and the European Lexicon. Proceedings of the 14th Fachtagung der Indogermanischen Gesellschaft*, Wiesbaden 2017: 529–40.
- Yampolsky P., The Origin of the Twenty-Eight Lunar Mansions, [w:] *Osi* 9, 1950: 62–83.
- Yarshater E., Iranian National History, [w:] *CHI*, t. III(1), 1983: 359–477.
- Yarshater E., The Development of Iranian Literatures, [w:] Yarshater E. (red.), *Persian Literature*, New York 1988: 3–37.

- Yatsenko S., Shamans of Ancient Iranian Nomads. Artifacts and Iconography, [w:] Gheorghiu D. (red.), *Archeological Approaches to Shamanism. Mind-Body, Nature, and Culture*, Cambridge 2017: 243–62.
- Zaehner R.C., *Zurvanica*, [w:] BSOAS 9(2–4), 1938: 303–20[2], 573–85[3], 871–901[4].
- Zaehner R.C., *Zurvan. A Zoroastrian Dilemma*, Oxford 1955.
- Zaehner R.C., *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*, London 1961.

TEKSTY:

- [*Ajādgar-ī Zarērān/AZ*=] Предание о сыне Зарера, [w:] Пехлевийская Божественная Комедия. Книга о праведном Виразе (*Арда Вираз намаз*) и другие тексты, введение, транслитерация пехлевийских текстов, перевод и комментарий О.М. Чунаковой, Москва 2001: 74–82 (transkrypcja), 138–48 (przekład).
- [*Aogemadaecā/A*=] Jamaspasa K.M., *Aogemadaecā. A Zoroastrian Liturgy*, Wien 1982.
- [*Ardā Wirāz-nāmag/AWn*=] Gignoux P., *Le Livre d'Ardā Virāz. Translittération, transcription et traduction du texte pehlevi*, Paris 1984a.
- [*Biblia*=] *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, Poznań–Warszawa 1980.
- [*Brihadāranjakopanisad/Bp*=] Kudelska M., *Upaniszady*, Kraków 2004: 59–141.
- [*Bundahiszn/Bd*=] West E.W., *The Bundahis*, [w:] SBE, t. V, Oxford 1880: 3–187.
- [*Chusraw-ī Kawādān ud rēdag-ē/ChKR*=] Azarnouche S., *Husraw ī Kawādān ud Rēdag-ē «Khosrow, fils de Kawād, et un page», texte pehlevi édité et traduit*, Paris 2013. / Unvala J.M., *Der Pahlavi Text «Der König Husraw und sein Knabe»*, Wien 1917.
- [*Czīdag Andarz-ī pōrjōtkēszān/CAP*=] Zaehner R.C., *Teachings of the Magi*, Oxford 1976: 20–8.
- [*Āhādogjopanisad/Āp*=] Kudelska M., *Upaniszady*, Kraków 2004: 143–220.
- [*Dādestān-ī dēnīg/DD*=] West E.W., *The Dādistān-ī dīnīk*, [w:] SBE, t. XVIII, Oxford 1882: 3–276.
- [*Dēnkard/Dk*=] de Menasce J.P., *Le troisième livre du Dēnkart*, Paris 1973. / de Menasce J.P., *Une encyclopédie mazdéenne: le Dēnkart*, Paris 1958.
- [*Dzieje/Dz*=] Herodot, *Dzieje*, Wrocław 2004.
- [*Gilgamesz*=] Stiller R., *Gilgamesz. Epos babiloński i asyryjski ze szczątków odczytany i uzupełniony także pieśniami szumerskimi*, Kraków 2008.
- [*Iliada/Il*=] Homer, *Iliada*, Warszawa 1990.

- [*Jasna*/Jn=] Mills L.H., *The Jasna*, [w:] *SBE*, t. XXXI, Oxford 1887: 3–332.
- [*Jaszt*/Jt=] Darmesteter J., *Yasts*, [w:] *SBE*, t. XXIII, Oxford 1882: 21–323.
- [*Kār-nāmag-ī Ardachšēr-ī Pābagān*/KAP=] Gacek T., *Księga czynów Ardaszyra syna Papaka*, Kraków 2004.
- [KKK=] *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 2002.
- [*Koran*=] *Koran*, Warszawa 1986.
- [*Mahābhārata*=] *Mahabharata. Opowiadania Barbary Mikołajewskiej*, t. I–XII, New Haven 2007[I–III], 2009[IV–V], 2010[VI–VII], 2011[VIII–XI], 2015[XII].
- [*Mēnōg-ī chrad*/MCh=] West E.W., *Dīnā-ī Maīnōg-ī Khirad*, [w:] *SBE*, t. XXIV, Oxford 1885: 3–113. / Tafazzoli A., *Minu-je cherad*, Tehrān 1379[2000–1].
- [*Pahlavi Rivāyat*/PR=] Williams A.V., *The Pahlavi Rivāyat Accompanying the Dādestān ī Dēnīg*, t. I–II, Copenhagen 1990. / Dhabhar E.B.N., *The Perisan Rivayats*, Bombay 1932.
- [*Persowie*/Pe=] Ajschylos, *Prometeusz skowany. Persowie*, Wrocław 2005.
- [*Qābus-nāme*/Qn=] Onsorolma’āli Kaykāvus ebn-e Eskandar, *Qābus-nāme*, Tehrān 1382[2003–4].
- [*Rerum gestarum libri*=] Ammianus Marcellinus, *Dzieje rzymskie*, t. I, Warszawa 2001.
- [*Sad Dar*/SD=] West E.W., *Sad Dar*, [w:] *SBE*, t. XXIV, Oxford 1885: 255–361.
- [*Szājest nē-szājest*/SnS=] West E.W., *Shāyest lā-szāyest*, [w:] *SBE*, t. V, Oxford 1880: 239–406.
- [*Szkand-Gumānīk Wizār*/SzGW=] West E.W., *Sikand-Gūmānīk Vigār*, [w:] *SBE*, t. XXIV, Oxford 1885: 117–251. / de Menasce J.P., *Škand-gumānīk vičār*, Fribourg 1945.
- [*Wendīdād*/Wd=] Darmesteter J., *The Vedīdād*, [w:] *SBE*, t. IV, Oxford 1887.
- [*Wizāriszn-ī czatrang*/WCz=] Объяснение шахмат и изобретение нардов, [w:] *Пехлевийская Божественная Комедия. Книга о праведном Виразе (Арда Вираз намаг) и другие тексты, введение, транслитерация пехлевийских текстов, перевод и комментарий О.М. Чунаковой*, Москва 2001: 92–4 (transkrypcja), 161–4 (przekład).
- [*Wizīdagihā-ī Zādspram*/WZ=] Gignoux P., Tafazzoli A., *Anthologie de Zādspram*, Paris 1993.
- [*Zand Ākasiḥ*/ZĀ=] Anklesaria B.T., *Zand Ākasiḥ. Iranian or Greater Bundahishn*, Bombay 1956.
- [*Zand-Bahman Jasna*/ZBJ=] Rāszd-Mohassel M., *Zand-Bahman Jasn. Tāshih-e matn, āwānewisi, bargardān-e fārsi wa jāddāszthā*, Tehrān 1385[2006–7].

ON-LINE:

- [Cereti 2015=] Cereti C., Gayōmard, [w:] *EI on-line*:
www.iranicaonline.org/articles/gayomard (27.09.2017).
- [Crewe Williams 2014=] Crewe Williams K., Marzbān-nāma, [w:] *EI on-line*:
www.iranicaonline.org/articles/marzbān-nāma (7.08.2017).
- [Gnoli 1999=] Gnoli G., Farr(ah), [w:] *EI on-line*:
www.iranicaonline.org/articles/farrah (4.03.2019).
- [Gruber 2009=] Gruber Ch.J., Me'rāj ii. Illustrations, [w:] *EI on-line*:
www.iranicaonline.org/articles/meraj-ii-illustrations (14.09.2017).
- [Khaleghi-Motlagh 1998=] Khaleghi-Motlagh D., Etiquette. i. Etiquette in the Sassanian Period, [w:] *EI on-line*:
www.iranicaonline.org/articles/etiquette#pt1 (19.11.2018).
- [Kotwal, Choksy 2013=] Kotwal F.M., Choksy J.K., Stūm, [w:] *EI on-line*:
www.iranicaonline.org/articles/stum-ritual (21.02.2019).
- [Krasnowolska 2011=] Krasnowolska A., Bābā-ye Dehqān, [w:] *EI on-line*:
<http://www.iranicaonline.org/articles/baba-ye-dehqan-mythological> (18.03.2018).
- [Moayyad 1999=] Moayyad H., Farhād (1), [w:] *EI on-line*:
[www.iranicaonline.org/articles/farhad%20\(1\)](http://www.iranicaonline.org/articles/farhad%20(1)) (8.03.2019).
- [Moazami 2015=] Moazami M., Mammals iii. The Classification of Mammals and the Other Animal Classes according to Zoroastrian Tradition, [w:] *EI on-line*:
www.iranicaonline.org/articles/mammals-03-in-zoroastrianism (6.02.2017).
- [Moazami 2016=] Moazami M., Nasu, [w:] *EI on-line*:
www.iranicaonline.org/articles/nasu-demon (20.03.2019).
- [Panaino 2005=] Panaino A., Tištrya, [w:] *EI on-line*:
www.iranicaonline.org/articles/tistrya-2 (4.04.2018).
- [Panaino 2008=] Panaino A., Magic i. Magical Elements in the Avesta and Nērang Literature, [w:] *EI on-line*:
www.iranicaonline.org/articles/magic-i-magical-elements-in-the-avesta-and-nerang-literature (20.03.2019).
- [Panaino 2016=] Panaino A., Planets, [w:] *EI on-line*:
www.iranicaonline.org/articles/planets (22.02.2019).
- [Rubin 2009=] Rubin Z., Ɣosrow I ii. Reforms, [w:] *EI on-line*:
www.iranicaonline.org/articles/kosrow-i-ii-reforms (8.03.2019).

- [Skjærvø 2013a=] Skjærvø P.O., Kayāniān. i. Kavi: Avestan kauui, Pahlavi kay, [w:] *EI on-line*: www.iranicaonline.org/articles/kayanian-i (21.09.2018).
- [Skjærvø 2013b=] Skjærvø O.P., Marriage II. Next of Kin Marriage in Zoroastrianism, [w:] *EI on-line*: www.iranicaonline.org/articles/marriage-next-of-kin (31.03.2018).

SUMMARY:

A Study of the Middle Persian Text *Mādigān-i Yōšt-i Fr(i)yān*: *A Story of a Youth from the Family of Fr(i)yān*

The present book is a result of the author's research on *Mādigān-i Yōšt-i Fr(i)yān* (MYF), which belongs to the most interesting texts of the Middle Persian religious writings. The core of the book is a fairly elaborated description of a riddle contest between a righteous youth Yōišṭī Fr(i)yān and a demonic necromancer Axt. The story recounted in MYF is based on an episode we briefly encounter in an Avestan hymn *Yāšt* 5 where man Axtya is going to apply the test to a certain Yōišṭī. While the hymn mentions 99 riddles, however, MYF puts the number of 33. As the text tells us Yōišṭī Fr(i)yān finally wins over Axt using his opponent's weapon: riddle. The message of the narrative can be viewed on several levels, most importantly as a macrocosmic struggle of good and evil brought down to a microcosmic scale. Not surprisingly good eventually triumphs over evil since MYF—as any well-tailored folk tale—subscribes to a Zarathustrian and actually universalistic paradigm of the battle between light and darkness.

The book falls into six sections: 1. A literary historic introduction to MYF; 2. Theoretical discussion of a riddle with a particular focus on the Iranian context; 3. Philosophical and religious commentaries to each of the 36 riddles (33 given to Yōišṭī Fr(i)yān and 3 to Axt); 4. A Polish translation of MYF with an elaboration of the Middle Persian original and a glossary; 5. References; and 6. The index of names and terms.

The Foreword contains i.a. alternative ways of translating the title as well as information about the existing scholarly works on and translations of MYF published in Iran, India, and the West.

The literary historic introduction discusses the place of MYF in the context of the history of Zarathustrian literature. Potential literary and mythological origins are suggested and the riddle duel is presented in the framework of the ritual of passage dynamics as analyzed by van Gennep or Turner. The discussion is enriched with the model of fable structure by Propp. All this renders it possible

to elucidate a wider mythological context of the analyzed work by relating it to the cosmogenic argument of Ormazd with Ahriman and the theme of the battle of culture heroes with monster antiheroes. Moreover oral traits of MYF are considered in view of the Ong's theory supplemented with the data about the relationship of spoken and written cultural transmission in the context of the Islamization of Iran. Finally the onomastics of the MYF characters and the toponym of the setting (Sahr-i frašnwižārān) are examined.

The discussion of the nature of the riddle is based on the semiotics of Peirce, the hermeneutics of Gadamer, and the cognitive theory of metaphor by Lakoff and Johnson.

The philosophical and religious commentary comprises a detailed analysis of the 36 riddles present in the MYF. A categorizing description of each of them refers to prominent elements of the Zarathustrian theology while at the same time reaching to a wider Indo-European background when needed. The information presented in this section of the book and the choice of bibliographical references are determined by the subject-matter of the riddles, which involves a whole range of problems such as Zarathustrian cosmology, anthropology, eschatology, and soteriology coupled with the relevant symbolism. The discussion of each riddle is accompanied by its thorough linguistic consideration with an analysis of lexemes it contains.

A philological translation of the MYF into Polish is supplemented with a transcript of the Middle Persian original and a glossary. This section of the book is intended as a teaching material to be potentially used in academic courses of Middle Persian.

References are made to 574 books and articles, 33 source texts and 16 Internet sources. The Index comprises 621 persons, 93 basic Zarathustrian terms as well as 73 books/stories mentioned in the text.

The book is structured formally with the use of nested numerical notation to facilitate reading and enable a quick search of themes that appear in individual riddles as well as in successive sections of the book.

[English trans.: Dariusz Rossowski]

Indeks autorów oraz postaci mitologicznych, biblijnych, koranicznych i literackich

- Abajew Wasilij 55, 78
Abraham 160
Abrahamjan Ruben T. 12
Abu Bakr 159
Acht (aw. Achtja) *passim*
Adam 111, 160, 184, 204
Adamiak Michał 15
Ādur 17, 65, 76, 144, 157–158, 177, 192–193
Ādurbād-ī Mahraspandān 56, 70–71, 79
Ādur-Ormazd 53
Afifi Rahim 37, 101, 117, 148, 195
Afrasjab (aw. Frangrasjan) 39, 42, 47, 57, 66, 70–71, 75, 78–79, 113
Ahmadi Amir 33–34, 64, 67–68
Ahmad ebn-e Mohammad ebn-e Nasr 112
Ajschylos 68
Akbarzāde Dārjusz 207, 217
Akōman (aw. Akam Manō) 11, 44–45, 52, 133
Āl 140
Aleksander Wielki (Eskandar) 85, 154, 180–181, 207
Algar Hamid 164
Ali ebn-e Abi Tāleb 159–160
Alkione 147
Allen Richard H. 150
Amahraspand (aw. Amasza Spanta) 15, 17, 21, 44, 50–51, 71, 145–148, 166–167,
171–172, 174, 176–179, 206, 210–211
Ambracumian Artur 12, 96–97, 162, 174, 182, 197, 213
Amertis 177
Amirov Shamil 161

- Amurdād (aw. Amaratāt) 158, 163, 167–168, 172, 175, 177–179
- Āmuzegār Žāle 31
- Andrés Toledo Miguel Á. 12, 24, 29, 45, 54, 56, 60, 97, 106, 108, 115, 123, 137, 142, 145–146, 148–149, 180, 195, 201, 207, 212–213, 232
- Andriejew Michaił 158–159, 198, 202–203, 216
- Anuszirwān, zob. Chosrou I Anuszirwān
- Anwari Hasan 11
- Apollo 194
- Apōsz (aw. Apaosza) 60, 194–195
- Apte Vaman S. 11
- Ara Mitra 55, 108, 111, 114
- Arakelova Victoria 140
- Aranawāczī 76–77
- Ardaszir I 43, 153–154
- Ardawān IV 153
- Ardwahišt (aw. Asza Wahisza) 175–177, 188, 190
- Ardwīsūra Anāhita (także: Ardwīsūr Anāhīd; aw. Ardawī Sūrā Anāhita) 37, 42–44, 48, 56, 62, 64, 68, 80, 87, 166–167, 177–179, 183, 196
- Ardžuna 46
- Ardžāsp (aw. Aradžataspa) 41, 66, 77, 87, 102
- Arnawāz 77
- Arpoksais 204
- Arsaces I 154
- Artemis 43
- Aryman (aw. Angra Mainju) 11, 14–15, 17, 23–24, 44, 50, 52, 59, 61–62, 64, 67, 70–71, 77, 80–82, 96, 101–103, 116–118, 123, 125, 128, 133, 144, 148–149, 153, 160, 166, 168, 185–188, 191, 199, 206, 208, 211–212, 215, 220
- Arystoteles 24, 51, 92, 165, 210
- Asadi z Tusu 36
- Asām-ī Jamāhuszd (także: Jahmājuszad; aw. Aszamjahmājuszta) 59–60
- Asmussen Jes P. 133, 143
- Astwiḥād (aw. Astōwīdhōtaw) 131, 133–134, 138, 142, 163, 207
- Aszah H. 13
- Aszawazdah 42
- Aszi 37, 77

- Aśoka 47, 84
Atenajos z Naukratis 127
Atlas 147
Attār F.M.N. 49
Āz (aw. Āzi) 113, 143, 145
Azarnouche Samra 65, 158
Azarpay Guitty 34, 87
Azi-Dahāka (nwp. Zahāk) 25, 41, 69, 71, 76–77, 133, 180
Azi-Srnwara 25
- Bābā-je Dehqān 202–203, 205
Bahār Mehrdād 41, 149, 166
Bahrām I 207
Bahrām II 207
Bahrām III 207
Bahrām V Gur 181
Bailey Harold W. 52–53, 56, 84, 137, 154, 162, 169, 185, 188–189
Bājazid-e Bestāmi 49–50
Baliński Aleksander 170
Bapke 140
Bar Konai 127
Bārbad 181
Barthélemy Adrien 12, 75
Bartholomae Christian 11, 33, 65, 74
Basilow Władimir N. 140
Bausani Alessandro 29, 166, 168
Bednarczuk Leszek 55
Beekes Robert S.P. 57, 76
Behāfarid 77
Bellamy David 185
Benveniste Émile 34, 53, 57, 78
Bhīma 46–47
Bickerman Elias J. 170
Bielkiewicz Bohdan 109–111, 118, 140, 160, 187, 197
Bier Carol 43

- Birket-Smith Kaj 191
 Biruni 117, 149–150, 170
 Biwarasp 69
 Blois François de 219
 Blum Stephan 28
 Blumenberg Hans 25
 Błajet Zuzanna 15, 109–111, 118, 140, 160, 187, 197
 Bode Framroze A. 34, 59, 100
 Bogoliubow Michaił N. 147
 Bosworth Clifford E. 29
 Boyce Mary 11, 16, 18, 23–24, 27–29, 32–33, 35–37, 41, 43, 54, 56, 59, 64–67, 80,
 84–87, 100–105, 107–109, 112, 117, 128, 136, 138, 158, 160–161, 163, 166,
 169–170, 174, 178–179, 189–190, 195, 219
 Bozorgmehr-e Bohtagān 181
 Brednich Rolf W. 75
 Bremmer Jan N. 17
 Brtek Ľubomír 140
 Buczyńska-Garewicz Hanna 89
 Budda 90, 132
 Burkert Walter 39, 68

 Calmeyer Peter 34
 Cama Shernaz 189
 Cantera Alberto 12, 24, 29, 45, 54, 56, 60, 97, 106, 115, 123, 137, 142, 145–146,
 148–149, 180, 195, 201, 207, 212–214, 232
 Carlsen Bodil H. 218
 Cereti Carlo 11, 102, 176, 200
 Chadwick Nora K. 89
 Chajjām Omar 147
 Chaumont Marie L. 43, 167
 Chēszm (także: Ēszm; aw. Aēszama, Aēszma) 113, 133
 Chezr 205
 Choksy Jamsheed 80, 99, 136, 153, 158, 181, 206
 Chosrou I Anuszirwān 56, 71, 83, 158, 180–181, 209, 211
 Chosrou II Parwēz 181, 211

- Christensen Arthur 38, 87, 98, 154, 167–169, 185, 211
 Chronos 128
 Chsznatajti 44
 Colditz Iris 75–76, 79, 95, 198
 Compareti Matteo 108
 Connerton Paul 25
 Cook Eleanor 89, 93
 Corbin Henry 104, 122, 200
 Couliano Ioan P. 207
 Crewe Williams 48
 Czapliński Przemysław 25, 27
 Czarnowski Stefan 113
 Czeremski Maciej 20
 Czunakowa Olga 169
 Czupon-ata 202
- Dādžāmāspa 57
 Dānā-je dini 48
 Dānāg 36
 Danecki Janusz 30, 102, 113, 204
 Danko Ignacy 74
 Dariusz I Wielki 34, 68, 154
 Darmesteter James 37, 42, 47
 Daryae Touraj 30, 67, 85, 156, 158, 161, 167, 200, 219
 Dawid (nwp. Da'ud) 197, 202–203
 Dehchodā Ali A. 110, 112, 114
 Delaini Paolo 129
 Dewasārma 84
 Dhabhar Ervad B.N. 105, 109, 111
 Dhalla Maneckji N. 80, 100, 102, 104, 117, 125, 132, 135, 138, 143, 167–168, 174,
 176–177, 188, 206, 216
 Dharma 46
 Digard Jean-Pierre 108
 Draupadī 46
 Duchesne-Guillemin Jacques 80, 100–101, 133

Dulęba Władysław 24, 55, 58, 69, 102, 131, 137, 147, 169, 180–181, 211

Dumézil Georges 47, 204

Durjodhan 45, 47

Durkheim Émile 105

Durkin-Meisterernst Desmond 83, 163

Džāmāsp (aw. Džāmāspa) 42

Džamaspdži-Asa Hoszang 12, 181

Dža'fari Mahmud 13, 49, 53, 75, 97, 123, 138, 142, 146–147, 149, 212, 232

Ebn-e Moqaffa 30

Eco Umberto 27, 60, 209

Edel'man Dżoj I. 53, 55, 60, 182

Edyp 91, 127, 201

Elektra 147

Eliade Mircea 18–19, 67, 89, 91, 100–102, 105, 133–134, 136, 160, 194

Ērasz (także: Ārasz; aw. Arachsza) 194

Ērēz 57

Eschenbach Wolfram von 88

Eskandar, zob. Aleksander Wielki

Eslāmi-Noduszen M.A. 58

Evans-Pritchard Edward E. 17

Ewa 111

Farangis 58

Faraszaosztra 57

Farhād 181

Farjamirad Mahdokht 161

Fatima 110

Ferdousi 15, 41–42, 102, 146

Ferejdun (także: Faridun; aw. Traētaona; śrp. Frēdōn) 25, 41–42, 54, 133, 180

Filon z Aleksandrii 218

Floor Willem 199

Foltz Richard 41, 64, 99, 190

Fortson Benjamin W. 24, 27–28, 43, 67–68, 76, 121

Fowler Francis G. 68

- Fowler Henry W. 68
Frachtenberg Leo 124
Frangrasjan, zob. Afrasjab
Fraziszt 163
Frączek Agnieszka 213
Frédéric Louis 46, 48, 150
Frejman A. 149
Frja 55–57
- Gabriel (nwp. Džabra'il) 204
Gacek Tomasz 83
Gadamer Hans-Georg 27, 39, 88, 94–95, 98, 106, 185, 196, 198
Gafurow Bobodżan 52
Gajōmard (aw. Gajamaratan) 77, 80, 133, 161, 166–168, 175, 177–178, 182, 198, 200, 204
Galewicz Cezary 36
Gaotama 90
Gargi 90
Garsiwaz (aw. Karasawazda; śrp. Kersīwazd, Karsēwast) 78–79
Garszāsp (aw. Keresāspa) 25, 39, 41, 56, 59, 71, 85
Gaube Heinz 34
Gāwpāj 48–49
Geldner Karl F. 37
Gennep Arnold van 18, 23, 208, 215
Gershevitch Ilya 33, 37–41, 60, 98, 180
Gheiby Bijan, zob. Qejbi Bizan
Gignoux Philippe 53, 79, 164, 207
Giw 71
Gnoli Gherardo 55–56, 59, 85–86, 153
Goody Jack 40, 91, 209
Gorgāni 28
Gray Louis H. 124
Grenet Frantz 87, 114, 137, 161
Grignaschi Mario 72, 180
Grimm Jakob 111
Grimm Wilhelm 111

Gruber Christiane J. 114

Gusznasp-dād 53

Haarmann Harald 55, 61

Hakim Asadzadi 133

Hamadāni 109–110, 112, 133, 138, 165, 196

Hamp Eric P. 74

Hanaway William L. 194

Hanifi Pā'iz 205

Harmatta János 53

Harness Dennis M. 150

Hartner W. 170

Haug Martin 12, 38, 53, 74, 97, 136, 170

Hedājat Sadeq 97, 109–111, 113

Heidegger Martin 116

Henning Walter Bruno 52–53, 62, 117, 149

Herkules 181

Herodot 135, 177, 204, 217–218

Herrenschmidt Clarisse 71–72, 87

Herzfeld Ernst 43, 90, 219

Hiczataspa 57

Hintze Almut 35, 71, 95, 103–104, 121, 161, 171–172

Hippokrates 139, 185

Hiszpański Kazimierz 213

Hitāspa 59

Hjerrild Bodil 75–76, 218–219

Holmberg Bo 29

Hordād (aw. Haurwatāt) 158, 163, 166–168, 172, 175, 177–179, 189

Hormizd I 207

Hormizd IV 180

Houtsma Martijn T. 48

Hubert Henri 42

Hufrih (także: Hufrijā, Huparsz, Huwarsz) 50–51, 71, 73, 75–79, 196, 198

Hugu(ua) 57

Hultgård Anders 88

- Humāji 77
Humbach Helmut 23, 54–55, 57, 63
Huszang (aw. Haoszjangha) 24, 41
Hutter Manfred 109
Huy Julien de 127
Huyse Philip 74
Hüsing Georg 40
Hüsni Mathias 73
- Ichaporia Pallan R. 23
Indra 55, 188
Insler Stanley 23, 54
Iradź 54
Isztar 43
Izaak 160
Izmael 160
- Jadźniawalkja 90
Jakimowicz Andrzej 48
Jakimowicz-Shah Marta 48
Jakobson Roman 14
Jaksza 46–47
Jallat Denis 67
Jasieński Bruno 216
Jasiewicz Zbigniew 203
Jazdegerd I 181
Jazdegerd II 181
Jervis Read S. 110
Jima (aw. Jima chszaēta; nwp. Džamszid) 35, 39, 41, 146–147, 188, 204, 211, 218, 221
Jimaka 218
Jiszbak 160
Johnson Mark 85–86, 90, 95, 119–120, 221
Jokszan 160
Jong Albert de 127, 161, 218
Jōszt-i Fr(i)jān (aw. Jōisza Frjāna) *passim*

Józef 197

Józefowicz-Czabak Zofia 123

Judhiszthira 45–47, 60

Junkai Yang 114

Junker Heinrich F.J. 32

Justi Ferdinand 52, 75, 84, 206

Jūszt-ī Geurw 60

Kaim Barbara 43, 153–154

Kalontarow Jakub 197

Kambyzes II 217–218

Kanga Maneck F. 60, 117

Karamszojew Dodchudo 187

Karani Jahangir B. 12

Kardīr (także: Kartīr, Kirdīr, Kardēr) 207, 217, 221

Kaśa 90

Kawad I 180

Kawi Aurwataspa (śrp. Kaj Luhrāsp; nwp. Kej Lohrāsb) 170

Kawi Haosrawah (śrp. Kaj Chosrōj; nwp. Kej Chosrou) 39, 42, 58, 170

Kawi Kawāta (śrp. Kaj Kawād; nwp. Kej Kobād) 170

Kawi Usan (śrp. Kaj Us; nwp. Kej Kābus) 42, 58, 112, 170

Kawi Waēpa (także: Kawi Wēpa, Kawi Chwēpīja, Kawīna Waēipja) 62–63

Kawi Wisztāspa (śrp. Kaj Wisztāsp; nwp. Kej Besztāsb, Gosztāsb) 42–43, 57, 102,
170, 181

Keith Arthur B. 96, 108

Kelajno 147

Kellens Jean 34, 36, 38, 53–57, 59, 62–64, 72, 86–87, 109, 128

Kempiński Andrzej M. 37, 48, 101, 108–109, 112–113, 160, 194–195

Kent Roland G. 11, 32, 34, 154

Keresāspa, zob. Garszāsp

Khaleghi-Motlagh Djalal 17, 36, 93, 181

Khlopachev Gennady 108

Klíma Otakar 154, 181

Klingsor 88

Kłagisz Mateusz M. 14

- Köhler Reinhold 159
Kolaksais 204–205
Kolberg Oskar 19, 72
Kotwal Firoze M. 80, 136, 158
Kowalik Artur 140, 197
Kowalski Andrzej P. 16, 24, 27, 52, 59, 74, 76, 78, 86, 103, 108, 182, 190, 194, 218
Kowalski Tadeusz 55, 205
König Götz 62–65, 77
Krasnowolska Anna 15, 29, 41, 47, 55, 59, 77, 129, 131, 153, 170–173, 202–205
Krijenbroek Philip G. 113
Krzyżanowski Julian 111
Kserkses I 171, 177
Kuiper Franciscus B.J. 36, 86
Kunāl 47
Kurcjusz Rufus 218
- Lakoff George 85–86, 90, 95, 119–120, 221
Latyshev Basilius 53
Lazard Gilbert 30–31
Le Goff Jacques 104–105, 172
Leciejewicz Lech 78
Lenfant Dominique 219
Lévi-Strauss Claude 71, 218
Likaon 194
Lipoksais 204
Litvinsky Boris A. 48
Lochtefeld James 132
Lommel Hermann 43
Lord Albert B. 27
Lukian z Samosat 68
Lukman (Loqmān) 187
Lurje Pavel 53, 83, 87
- Łukonin Władimir G. 153–154
Łyczkowska Krystyna 188

- Maciuszak Kinga, zob. Paraskiewicz Kinga
MacKenzie David N. 11, 32, 53, 142, 147, 149, 154, 160
Macuch Maria 217–218
Maja 147
Majewska Barbara 180
Malandra William W. 102, 181
Malinowski Bronisław 95
Māni 70, 132
Mar 71
Mār Ammō 142
Māraspand (Mahraspand) 19, 21, 50–51, 79
Marcellinus Ammianus 154
Marquart Joseph 58
Marszak Boris 202, 205
Massé Henri 173
Maszja 167, 218
Maszjānag 167, 218
Mauss Marcel 42, 121
Mayrhofer Manfred 53, 61, 73–75, 90
McGregor Ronald S. 46
Medan 160
Meillet Antoine 38
Meletinskij Eleazar 40, 91
Menasce Jean de 11
Mendoza Forrest Satnam K. 16, 87
Menelaos (także: Menelaj) 194
Menippos 68
Merope 147
Mękarska Barbara 31
Michalak Mirosław 36, 59
Midian 160
Mihrgān 43
Milewska Iwona 45, 47
Milewski Tadeusz 52, 54–55, 61, 65, 69, 74, 87
Minardi Michele 161

- Minorsky Vladimir 28, 58
Minucjusz Feliks 218
Mirandola Franciszek 111
Mirsalim 160
Mitra (śrp. Mihr) 37, 86, 160, 180
Moayyad Heshmat 181
Moazami Mahnaz 16, 107
Mobad 28
Modi Jivanji J. 18, 34, 109, 119, 134–136, 164, 180, 193
Mokri Kejwānpur Mohammad 12
Molé Marjan 34, 56, 67–68, 87, 109
Moreman Christopher M. 111
Moszyński Kazimierz 72, 78, 88–90, 112, 147
Mo'in Mohammad 48
Muhammad (Mahomet) 29, 114, 138, 159–160
Müller Friedrich 12
- an-Nadim 15, 30–31
Nakula 46
Nanavutty Piloo 23
Naotara 42
Narimān 59
Narseh 207
Narszachi 112–113
Narten Johanna 176–177, 216
Nasr Seyyed Hossein 122
Nāsu 109, 111, 115, 138, 161, 184
Nejszāburi Abu'l-Hasan 112
Nērjōsang (aw. Nairjōsangha) 21, 23, 34, 50–51, 80, 94
Nezāmi-Gandzawi 181
Niechciał Paulina 18, 112
Nikhām Kurosz 114
Noe (nwp. Nuh) 202
Nola Alfonso di 132
Nowicka Ewa 18, 127, 132, 139

Nöldeke Theodor 41

Nyberg Henrik S. 11, 56, 101, 163, 170, 195, 219

Odyn 205

Omar 159

Omidshah Mahmud 112, 138

Ong Walter J. 25–27, 35, 93, 209

Oranskij Josif M. 30

Ormazd (aw. Ahura Mazdā) 14, 17, 21, 23–24, 34–35, 42–45, 48, 50–52, 59, 61–62, 67, 80–83, 85, 87, 95, 100–104, 106–107, 114, 116, 118, 125, 128–129, 131–134, 143–146, 148–149, 153–154, 157, 160–162, 164–166, 171, 174–179, 185–186, 188, 191, 193, 195, 205–206, 208, 210, 212, 214–215, 217–218

Osmān 159

Ōsznar 35

Otwinowski Samuel 127, 135, 162

Pagliaro Antonino 11

Pallas 194

Panaino Antonio 16, 80, 99, 104, 148, 170, 172, 179, 194–195

Pandar 194

Parandowski Jan 127

Paraskiewicz Kinga (Maciuszak Kinga) 15, 32, 67, 84, 173, 181

Parpola Asko 65

Parys 194

Pāurwa 42

Paždu Bahram Z. 48

Peirce Charles S. 88, 91–92

Perikhanian Anahit 218

Pfister Andrea 185

Pichikiyan I.R. 48

Pīd-ī Wuzurgīh 128

Pieszczieriewa Jelena 112

Pirān 42, 58

Pirart Éric 34, 53–57, 62–63

Pisarczyk Antonina 197

- Piwiński Ryszard 184, 187
Platon 100, 165
Plutarch z Cheronei 177
Południca (także: Mittagsfrau, Polednice, Přezpołdnica, Přípołdnica) 72–73
Pomierancewa Erna W. 72
Poniatowski Zygmunt 37, 132, 187
Pouruczisztā 57
Pourudāchsztaj 42
Pouruszaspa 44
Pradžapati 24
Price Neil 136
Prometeusz 24
Propp Władimir 19–20, 23, 39–40, 50, 71, 79, 208
Pructew Borys 216
Pulgram Ernst 61
Pujā 205
Pur-Dāwud Ebrahim 55
Purusza 182
- Qazwini 49, 180
Qejbi Biżan (Gheiby Bijan) 13, 63, 75, 97, 119, 123, 137, 142–143, 146–147, 149, 180, 206, 213, 216
- Radłow Wilhelm 159
Radziwiłł Krzysztof 42
Rahimi Muhammaddżon W. 197
Rakowiecka-Asgari Karolina 36, 71, 76, 89, 93, 131
Rāmin 28
Raspopowa Walentina I. 202, 205
Rastorgujewa Wiera S. 30–31, 53, 55, 60, 182
Rāszid-Mohassel Mohammad-Taqi 60
Raszn (aw. Rasznu) 195
Raszna Rēs 71
Reczek Józef 30–31
Reiter Norbert 72

Rezāji-Bāqbidi Hasan 201
Rezania Kianoosh 128
Riboud Pénélope 114
Ridpath Ian 147
Rischn Ernst 78
Rivetna Jamsheed 23
Roaf Michael 108, 112
Rochard Philippe 67
Rostam 47, 82–83, 181
Rubin Ze'ev 181
Rudābe 129–130, 181
Russell James R. 86, 104, 112, 165, 167, 189–190
Rypka Jan 11, 31, 38, 88

Saadi-nejad Manya 43
Sablin Mikhail V. 108
Saburi Nardžes B. 187
Sacha-Piekło Małgorzata 190
Safa Zabibollah 34, 79
Sahadewa 46
Sājuzdria 42
Salm 54
Salmān-e Pāk 202
Sām 59
Sanghawāczī 77
Sanjana Darab D.P. 218
Sapir Edward 27
Saraswatī 43, 48
Sa'adat Esmā'il 58, 129
Sa'di 127, 162
Schaeder Hans H. 28
Schlerath Bernfried 108, 113
Schwartz Martin 61–63, 134
Seleukos I Nikator 154
Sēn 71

- Seyed-Gohrab Ali A. 93
Sfinks 127, 201
Shahbazi Shapur A. 179
Shaked Shaul 29, 34, 38, 43, 79, 86, 99, 101, 121–122, 128, 154, 161, 219–220
Shaki Mansour 122, 169
Shavarebi Ehsan 167
Shaw John 25
Shenkar Michael 34, 43, 194
Shepherd Dorothy 153
Sijāwasz (aw. Sjāwarszan; śrp. Sijāwachs) 47, 58, 75, 79, 112–113
Simrock Karl J. 88
Sims-Williams Nicholas 52–53, 163, 219
Sindbad 42
Skalmowski Wojciech 36, 55
Skjærvø Prods O. 25, 36, 47, 59, 62–63, 80, 100, 146, 166, 170, 174, 207, 217
Slade Benjamin 25
Sławiński Janusz 88
Snāwidka 59
Sniesarjew Gleb I. 140
Sofokles 90
Sohn Peter 163, 185
Sōszān (aw. Saoszjant) 103, 168
Soudavar Arbolala 154
Spanta Mainju 44, 81, 166, 172
Spendārmad (aw. Spantā Ārmaiti) 43, 80, 167–168, 170, 172, 175–179, 192, 200–201, 216–217
Spiegel Friedrich 218–219
Spitama 106
Spoonier Brian 219
Srōsz (aw. Sraōsza) 17, 65, 76, 113–114, 123, 135, 144, 157–158, 177, 192–193
Stall Samm 138
Stausberg Michael 38, 65
Steingass Francis J. 11
Sterope 147
Stomma Ludwik 72, 110

- Stophlet Flattery David 134
Strabon 127
Strunk Klaus 33
Subtelny Maria E. 113
Sudābe 58
Sundermann Werner 84, 122
Szabdiz 181
Szahrēwar (aw. Chszatra Wairja) 122, 172, 175–176, 178–179
Szahrnāz 77
Szajch al-Hurajfis 49
Szakarmamadow Nisormamad 187
Szakurzāde Ebrāhim 93, 109, 113, 173, 205
Szakuni 47
Szapur I 154, 207
Szapur II 43, 56
Szemerényi Oswald 55–57, 78, 190–191
Szerali Lo'iq 203
Szewczuk Włodzimierz 33
Szirin 181
Szodžā'i Rāhele 13
Szuach 160
Szyjewski Andrzej 17, 95, 136
- Tabrizi-Szahruj Zahrā 13
Tafazzoli Ahmad 11, 31–33, 35, 37, 48, 60, 64, 97, 107, 109, 138, 180–181, 194
Taillieu Dieter 34
Tajgete 147
Targitaos 204
Tasudži-Tabrizi Abdollatif 127
Tatarkiewicz Władysław 165
Tavadia Jehangir C. 11, 32–33, 84, 104
Tavernier Jan 53, 74–75
Tertulian 218
Thieme Paul 42
Tishtar (aw. Tisztrja) 37, 60, 192, 194–195

- Tokarska Joanna 129
Tolstow Siergiej P. 67
Traētaona, zob. Ferejdun
Trita 42
Triti Āptja 25
Tur 54
Tūr-ī Brādōrēs (także: Brātarwachs; aw. Brathrōraēsa) 77
Tūra (aw. Tūirja) 55, 57
Turner Victor 18, 91
Tūsa (nwp. Tus) 42, 58
- Udag (także: Ōdaga; aw. Uta) 80
Udži 57
Usenko Oleg 127
Uspenska Liudmiła 197
- Vahman Fereydun 164, 207, 219
Vaissière Etienne de la 87
Vámbéry Hermann (Ármin) 88
Vasunia Phiroze 127, 161, 177, 218
Vaz da Silva Francisco 20
Vaziri Mostafa 132
Vevaina Yuhan S.D. 217
- Wadood Abdul 113–114
Waēsaka (nwp. Wesa) 42
Wahman (aw. Wohu Mana) 100, 168, 172, 175–179, 217
Wahrām (aw. Waratragna) 123, 132
Waj (aw. Wāj) 56, 133, 162–163, 192, 195
Walker Benjamin 45
Walters Derek 150
Wandaremajni (śrp. Andarimān) 42
Waruna 86
Wasilewski Jerzy S. 129
Wasil'cow Konstantin S. 202

- Wāspuhr 158, 209
- Watkins Calvert 24, 27, 47, 62
- Wawilow Danuta 127
- Wawrzkowicz Stanisław 213
- Wawrzyńczyk Jan 213
- Wēbēnīdag 63
- Weinreich Matthias 12, 15, 23, 29, 32–33, 49–50, 53–54, 75, 82, 84, 97, 116, 118,
123, 134, 137, 142, 148–149, 155, 181–182, 189, 195, 197–198, 208, 212–214,
216–217, 220–221, 232
- Wesa (aw. Waēsaka) 58
- West Edward W. 12, 53, 61, 64–65, 67, 74, 97, 136, 170, 219
- Widengren Geo 24, 77, 81–82, 100, 104–105, 123, 128, 132, 154, 157, 160,
162–163, 182
- Wierciński Andrzej 26, 59, 63, 75, 86, 91, 190, 201, 215–216
- Wierzbicka Anna 92, 156
- Wīftag 63
- Wiheda 90
- Wikander Stig 47, 56, 65–66, 162
- Wiktorowicz Józef 213
- Wilhelm Eugen 57–58
- Williams Alan V. 68, 80, 101
- Windfuhr Gernot L. 134
- Wīrāz 17, 63, 65, 76, 99, 121, 136, 144, 156–158, 161, 164, 177, 191–193, 199,
206–207, 217, 221
- Wis 28
- Wistaraw 42
- Wisnu 104, 132
- Witczak Krzysztof Tomasz 74
- Wizaresz (aw. Wizaresza) 137
- Wiziszt 163
- Wnuk-Lisowska Elżbieta 99, 125, 129, 147–149, 167–169, 174, 178, 194
- Wojciech, św. 197
- Wolff Fritz 181
- Writra 25
- Wuzurgmihir 83

- Yakubovitch Ilya 82
Yampolsky Philip 150
Yarshater Ehsan 29, 58
Yatsenko Sergey 136
- Zaehner Robert C. 67, 95, 98, 128, 130–131, 186
Zahhak (nwp. Zahāk), zob. Aži-Dahāka
Zajri-wajri (śrp. Zarēr; nwp. Zarir) 42, 87, 96
Zākāni Obejdullāh 123
Zāl (także: Zāl-e Zar) 129–131, 181
Zaratusztra (Zoroaster) 11, 16, 18, 23–24, 28, 35, 37–39, 42–45, 48, 52, 54–57,
59–64, 66–67, 69–70, 77, 80, 83, 86–87, 95, 98, 100, 102–104, 109, 117, 120,
129, 132, 143, 161–162, 165–166, 174, 181, 186, 212, 220
Zarubin Iwan I. 203
Zāwisz 44
Zeltzer Janina 42
Zengi-ata 202
Zeus 204
Zhirmunsky Victor 89
Zimran 160
Zmysłowska Magdalena 129
Zurwan 24, 81–82, 128–129

Indeks tytułów

Adžājeb-nāme 109, 133, 196

Adžā'eb-ol-machluqāt wa qarā'eb-ol-moudžudāt 180

Ahd Ardaszīr 72, 180

Ajādgār-ī Zarērān [AZ] 96

Aogemadaecā [A] 133

ar-Rawz al-Fā'iq fil-Mawā'iz war-Raqā'iq 49

Arab-o-adžam 36

Ardā Wirāz-nāmag [AWn] 12, 17, 34, 48, 63, 65, 76, 100, 121, 136–137, 144,
157–158, 161, 164, 177, 181, 191, 193, 199, 206–207, 217

Arzestān 214

Āsmān-o-zamin 36

Awesta 11, 41–42, 54–56, 58, 60, 64–65, 77, 85–86, 90, 96, 100, 102, 125, 160, 173,
180, 214, 217

Biblia [Rdz, Sdz, Sm, Prz, J] 135, 157, 159–160, 188

Brihadāranjakopanisad [Bp] 90

Bundahiszn [Bd] 59–60, 80, 85, 101–102, 104, 107, 118, 133, 137–138, 149, 163, 166,
168, 171, 173, 183, 187, 197

Chāzjen-ol-olum 112

Chusraw-ī Kawādān ud rēdag-ē [ChKR] 158, 209

Czīdag andarz-ī pōrjōtkēsān [CAP] 133

Człowiek zmienia skórę 216

Čhāndogjopanisad [Čp] 105

Dādestān-ī dēnīg [DD] 52, 56, 59, 63, 77, 85, 104, 111, 113, 133, 136, 163, 177

Dēnkard [Dk] 44, 56, 60, 64–65, 67, 69–70, 72, 96, 102, 123, 142, 144, 146, 156, 165,
169, 183, 186, 188, 210–211

Dracht-ī asūrīg 33

Dzieje [Dz] 135, 177, 205, 217–218

Frahang-i pahlawīg 32

Gāty 34–35, 38, 54, 57, 62, 65, 72, 95, 100, 117, 171, 174, 212

Gilgamesz 188

Golestān 127, 135, 162

Gondžeszak-e aszi-maszi 111

Hādocht nask [HN] 165

Haft Pejkar 181

Huwīdagmān 65, 142

Iliada [Il] 194, 209

Jaksza Praszna 45

Jasna [Jn] 35, 56, 65–66, 95, 100–102, 104, 107, 113, 146, 160, 166–167, 176–178, 180, 217

Jaszt [Jt] 11, 37, 41–45, 48, 52, 54, 56, 58–60, 62, 64, 66, 73, 77, 85–87, 90, 95–96, 98, 100, 103–104, 107, 111, 118, 128, 132, 160–161, 163, 166–167, 172, 176, 180, 183, 190, 194–196

Kalile wa Demne 48

Kārnāmag-i Ardachszīr-i Pābagān [KAP] 84, 107

Katechizm Kościoła Katolickiego [KKK] 102, 135

Ketāb-ol-fehrest 30

Koran 29, 150, 159, 187, 204

Mādīgān-i Jōszt-i Fr(i)jān [MJF] *passim*

Mahābhārata [M] 45–46

Marzbān-nāme 48

Me'rādž-nāme 114

Mēnōg-i chrad [MCh] 33, 35–36, 63, 96, 111, 113–114, 124–125, 128, 133, 137, 142–145, 155, 160, 166, 187, 195

Moq-o-mosalmān 36

Nāme-je Tōsar be Gusznasf 169

Nejze-wo-kamān 36

Nouruz-nāme 147

O człowieku imieniem Gulszcha i o Almasti 140

O heretyku z Badczorwu 160

O stworzeniu świata i człowieka 118

O tym, jak pies z kotem 109

O wygnaniu Adama z raju 111

Pañcātāntra 48

Pahlawi Riwājat [PR] 67, 71–72, 104, 113, 128, 187, 190, 194

Persowie [Pe] 68

Qābus-nāme [Qn] 27, 121, 133, 135, 158

Rerum gestarum libri [RGL] 154

Sad Dar [SD] 117, 136–137, 156–157

Sūr(-ī) sachwan 158

Szāh-nāme 11, 15, 41, 54, 57, 59, 69–71, 77–78, 83, 102, 129, 146, 180–181

Szājest nē-szājest [SnS] 102, 105, 112, 119, 129, 142, 167, 176–177, 193

Szkand-Gumānik Wizār [SzGW] 56, 100–101, 103

Tārīch-e Bochārā 112

Tora 159

Wedy 65, 113

Wendīdād [Wd] 11, 16, 44–45, 85, 96, 104, 109, 111, 113, 118–119, 133–134, 137,
140, 145, 161, 163, 167, 173, 176, 180, 184, 187–188, 193, 204, 206, 217, 221

Widēwdād 11, 44, 83, 85, 95, 111, 113, 115, 134, 140, 160–161, 184, 193, 206

Wis-o Rāmin 28

Wizāriszn-ī czatrang ud nihiszn-ī nēw-ardachsżir [WCz] 83, 96, 160–161, 163, 169,
174, 179

Wizīdagihā-ī Zādspram [WZ] 52, 54, 57, 59–62, 132, 139, 163, 182, 186, 188

Wróbel i pies 111

Zand-Ākāsīh [ZĀ] 23, 80, 113–114, 118, 128, 133, 137–140, 144, 149, 161, 163, 166,
171, 178, 182, 184, 187–188, 206, 214–215

Zand-Bahman Jasna [ZBJ] 45, 48, 52, 59, 104, 144

Indeks terminów zaratusztriańskich

āb-zōhr (śrp.) 189

ahlaw(ān) (śrp.) 119, 123–125, 176

ahlawdād (śrp.) 135–137

Ahunawaitī (aw.) 171

Ahunwar (śrp.) (aw. *ahuna wairja*) 23, 44, 167

ahura (aw.) 86–87

āhūirisz fraszno (aw.) 35, 95

āhūirisz tkaēszō (aw.) 35, 95

ajōkēnīh (śrp.) 76

andarz (także: *pandnāmag*) 34–35, 79, 97

anoszag-ruwān (śrp.) 136

arz (śrp.) 116, 155, 214

āsn chrad (śrp.) 36

asz (śrp.) (także: *czaszmīh*) 67

āszkārāgīh (śrp.) 34

aszō (śrp.) (aw. *asza*) 24, 190

ātasz-zōhr (śrp.) 190

bacht (śrp.) 125

bādž (śrp.) 80, 158

bagōbacht (śrp.) (aw. *bagōbachta*) 125–126, 129

barsom (śrp.) (aw. *barasman*) 115–118, 145, 231

chrad (śrp.) (aw. *chratu*) 33, 183, 210

chrafstar (śrp.) (aw. *chrafstra*) 107

chwarrah (śrp.) (aw. *chwaranah*; nwp. *farr*) 153, 166, 211

chwarszēd pājag (śrp.) 99, 164

chwēdōdāh (śrp.) (aw. *chwaētwaadata*) 76, 214, 217–220

czahārszanb-e suri (nwp.) 173

czahorōm (śrp.) 114–115, 117

czakarīh (śrp.) 76

czinwad puhl (śrp.) (aw. *czinwatō paratu*; także: Most Czinwad) 109

dachmag (śrp.) (nwp. *dachme*) 161

dad (śrp.) 108

dām (śrp.) 107–108, 114

dard-dēw (śrp.) 61

dēn (śrp.) (aw. *daēna*) 34, 74, 95, 108, 136

dēw (aw. *daēwa*) 24, 42, 48, 64, 67–68, 80, 82, 86–87, 103, 113, 118, 144, 191,
193–194, 206–207

drō (śrp.) (aw. *drudž*) 23–24, 69

drōn (śrp.) 136, 158, 177, 191

druwand (śrp.) 65, 67, 93, 119, 123–135, 181, 189

farōchszi (śrp.) (aw. *frawasziṇam*) 118

fraszegird (śrp.) (aw. *fraszōkarati*) 52, 77, 103, 167

fraszn (śrp.) (aw. *fraszna*) 45, 83–84, 92, 94–95, 206–207

frawahr (śrp.) (aw. *frawaszi*) 37, 58–59, 90, 129, 136, 162, 172

Frawardigān (śrp.) (aw. *Hamaspātmaēdaja*) 59, 132, 136, 172

gaēta (aw.) 34

gāhānbār (śrp.) 170–173

garōdmān (śrp.) (aw. *garōdamāna*) 100, 145, 147–148, 156, 164, 210

gausz urwan (aw.) 167

gētīg (śrp.) 99–106, 125, 128, 132, 145, 148, 163, 171

Gokard (śrp.) (aw. *Gaokerena*) 168, 189, 194

gōspand (śrp.) (aw. *gaospanta*) 107, 138

gumēzisz (śrp.) 103–104, 118, 132

hōm (śrp.) (aw. *haoma*) 44, 64–65, 134

humat (śrp.) (aw. *humata*) 96, 164

hūcht (śrp.) (aw. *hūchta*) 96, 164

huwarszt (śrp.) (aw. *hwarsztā*) 96, 164

jāh (aw.) 36

jasna (aw.) 117, 119

jazd (śrp.) (aw. *jazata*) 15, 17, 37–38, 40–41, 43, 56, 60, 64, 68–70, 76–77, 79–80, 85, 87, 100, 103, 107, 113, 121, 133–135, 148, 154, 158, 162, 164, 174, 177, 192, 194–195, 199, 207, 220

karda-bēszāziskih (śrp.) 187

kustīg (śrp.) (nwp. *kusti*) 66, 199

māh pājag (śrp.) 99, 164

manah (aw.) 33

mānsar-bēszāziskih (śrp.) 187

mard-ī ahlaw (śrp.) 77

mātra spanta (aw.) 79

mātrā (aw.) 28

Mehrgān (nwp.) 173

meniszn (śrp.) 183–184, 188

mēnōg (śrp.) 99–100, 102–106, 125, 132, 148, 162–163

mēzd (śrp.) 158

mobed(ān) (śrp.) 31, 129, 211

nasā (aw.) 16, 67, 206

Nouruz (nwp.) 113, 171, 173

parōdarsz (śrp.) (aw. *parōdarasa*) 113

pātichszāj (śrp.) 75

ristāchēz (śrp.) 52, 104, 128

riwas (śrp.) 80, 167, 200

ruwān (śrp.) (aw. *urwan*) 58, 129, 135, 165

Sade (nwp.) 173

sagdīd (śrp.) 109, 114–115

Spantāmanju (aw.) 171

star pājag (śrp.) 99, 164

stūm (śrp.) (aw. *staoma*) 135

tab-dēw (śrp.) 61

tan-ī pasēn (śrp.) 104, 128

Tirgān (nwp.) 173

Usztawaitī (aw.) 171

wahiszt (śrp.) 99, 106

Wahisztōisztī (aw.) 171

wizār (śrp.) 83–84

wizāriszn (śrp.) 83–84, 103–104, 132

Wohuchszatrā (aw.) 171

zīndag-ruwān (śrp.) 135–136

Mādīgān-ī Jōszt-ī Fr(i)jān należy do ciekawszych zabytków literatury zaratusztriańskiej komponowanej między III a XI/XII w. w języku średnioperskim. Jest to szczegółowa relacja z potyczki między pobożnym młodzieńcem imieniem Jōszt-ī Fr(i)jān a bezbożnym czarnoksiężnikiem imieniem Acht, w której, w przeciwieństwie do potyczek innych mitycznych irańskich (anty)herosów opisanych w *Aweście* czy w *Szāh-nāme*, jedyną bronią obu rywali pozostają zagadki. Prezentowane czytelnikom opracowanie składa się z wprowadzenia historyczno-literackiego w problematykę tego średnioperskiego dzieła (rozdziały № 1.–8.), wprowadzenia teoretyczno-literackiego w problematykę zagadki (rozdział № 8.), komentarzy filologiczno-kulturoznawczych do poszczególnych zagadek (rozdziały № I.–XXXVI.), przekładu na język polski, tekstu średnioperskiego w transkrypcji spolszczonej oraz słownika średniopersko-polskiego.



<https://akademicka.pl>

ISBN 978-83-8138-092-8



9 788381 380928