

PRAWA I OBOWIĄZKI KOBIEŃ  
WEDŁUG BIBI KHANOM ASTARABADI I TADŻOSSALTANE.  
DWA PRZYKŁADY FEMINISTYCZNEJ KRYTYKI SPOŁECZNEJ  
W IRANIE PRZEŁOMU XIX I XX WIEKU

Abstract: This paper aims to juxtapose two crucial texts for the early history of feminism in Iran: a satirical treatise entitled *Ma'ayeb al-rejal* (*The vices of men*) from 1894 written by Bibi Khanom Astarabadi (1858/59–1921) and the memoirs of Taj al-Saltana (1884–1936), a daughter of Naser al-Din Shah (r. 1848–1896), penned in 1914. In spite of the authors' different backgrounds and the diversity of issues raised, both devoted plenty of attention to the desirable qualities of a 'modern Iranian woman'—a new ideal championed by the Iranian reformist movement of the late 1800s and early 1900s. This progressive ideal of woman, however, remained rooted in a traditional paradigm equating womanhood with wifehood and motherhood. Through a literary analysis of the works of Bibi Khanom and Taj al-Saltana, the author argues that the early Iranian feminists integrated their advocacy for dignity and 'modernity' of woman into the patriarchal outlook by reserving for their 'sisters' the functions of educators and carers.

KEYWORDS: Bibi Khanom Astarabadi, Taj al-Saltana, feminism, women, Iran.

Iraska rewolucja konstytucyjna (*enqelab-e maszrute*) lat 1905–1911 była zarzewiem głębokich przemian politycznych, społecznych i kulturowych. *Ancien régime* – ucieleśniony w oskarżanej o feudalny despotyzm, korupcję i służalczość wobec Rosji i Wielkiej Brytanii dynastii Kadżarów (1796–1925) – zmuszony był przeformułować się pod naporem procesów modernizacyjnych i tendencji demokratycznych, a ostatecznie upadł, torując drogę dynastii Pahlawich (1925–1979), ostatek w dziejach Iranu. Wyłonienie się tzw. ruchu konstytucyjnego (*maszruitjat*) – który w 1906 r. doprowadził do uchwalenia pierwszej ustawy zasadniczej i do powołania parlamentu (*Madżles*) – było częścią światowej fali przemian społeczno-politycznych. Na przełomie XIX i XX wieku wiele krajów Azji – oficjalnie skolonizowanych lub, jak Iran, faktycznie zdominowanych przez zachodnioeuropejskie potęgi – doświadczało takowych przemian, a impulsem dla nich była, między innymi, rosyjska rewolucja 1905 r. Do głosu dochodziła nowa tożsamość narodowa, budowana zarazem na wzór europejski i jako wyraz sprzeciwu wobec imperialnej polityki kolonizatorów.

Ważny element nacjonalistycznego dyskursu w krajach Trzeciego Świata stanowiła kwestia praw kobiet i ich udziału w życiu społeczno-politycznym oraz proponowany nowy model monogamicznego małżeństwa. W Iranie zagadnienia te były na ustach wielu reformistycznych intelektualistów doby rewolucji konstytucyjnej, a także postępowych poetów – między innymi Iradża Mirzy (1874–1926), który w ucisku kobiet i w hidżabie upatrywał przejawy „ciemnoty” i „zacofania”, czy Eszqiego (1894–1924), porównującego hidżab do śmiertelnego całunu:

Kobiety w naszym kraju są żywe – a w całunie  
To czarny strój jest źródłem ich czarnego losu<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Mirzade-je Eszqi, *Kollijat-e mosawwar-e Eszqi*, Dżawidan, Tehran 1375, s. 218.

W czasach *maszrutijatu* irańskie kobiety – tradycyjnie noszące przydomki takie, jak *za'ife*, ‘słaba [płeć]’, lub *parde-neszin*, ‘przebywające za zasłoną’ – zaczęły ‘wychodzić zza zasłony’. Kobiety opuszczały prywatną, zamkniętą przestrzeń domu, by coraz śmieiej wkraczać na sferę publiczną, w której poświęcały się działalności społecznej, pedagogicznej, literackiej i politycznej. W latach rewolucji konstytucyjnej irańskie reprezentantki ruchu wyzwolenia kobiet zrzeszały się w licznych stowarzyszeniach kobiecych (*andżoman*), w których dyskutowały o prawach i obowiązkach „nowych Iranek” – obywatelk nowoczesnego państwa, ‘kobiet/zon narodu’ (*zanha-je mellat*<sup>2</sup>). Nowa tożsamość narodowa wymagała bowiem zdefiniowania tożsamości „nowej Iranki”: matki, żony, obywatelki i patriotki.

Przełom XIX i XX wieku był czasem wzmożonej aktywności politycznej i obywatelskiej irańskich kobiet. W 1891 r. za namową duchownych kobiety wzięły masowy udział w tzw. proteście tytoniowym (*nehzat-e tambaku* ‘ruch tytoniowy’) i odmówiły palenia fajek wodnych, by wyrazić sprzeciw wobec decyzji szacha Naseroddina (1848–1896) o przyznaniu Brytyjczykom koncesji na produkcję i sprzedaż tytoniu. W bojkocie wzięły udział nawet żony szacha – z nieformalną królową Iranu, Anisoddoule, na czele. Protest tytoniowy – zakończony cofnięciem koncesji w styczniu 1892 r. – okazał się momentem kluczowym: „[s]kuteczny bojkot stanowił preludium rewolucji konstytucyjnej 1905 r.”<sup>3</sup>. W latach rewolucji konstytucyjnej kobiety wielokrotnie wychodziły na ulice irańskich miast, by demonstrować przeciwko polityce szacha. W 1911 r., kiedy Madżles uległ ultimatum Rosji, po jej wkroczeniu na północne terytorium Iranu, tłum teherańskich kobiet wdarł się na teren parlamentu, wyrażając jego przewodniczącemu wyciągniętymi spod czadorów rewolwerami. Demonstrantki zdarły zasłony z twarzy i groziły, że zamordują własnych mężów i synów, jeśli parlament nie zapewni krajowi niepodległości<sup>4</sup>. Kobiety brały też udział w walkach zbrojnych, toczonych głównie na północnym zachodzie Iranu. „Hablolmatin”, reformistyczna gazeta z siedzibą w Kalkucie, donosiła jesienią 1908 r., że w Tabrizie śmierć poniosły dwadzieścia dwie kobiety walczące w męskim przebraniu<sup>5</sup>.

Choć na ulice irańskich miast wychodziły kobiety z warstw ludowych, to działaczki irańskiego ruchu wyzwolenia kobiet – podobnie jak nawołujący do reform mężczyźni – rekrutowały się głównie z wyższych klas społeczeństwa: arystokracji, miejskiej inteligencji i rodzin postępowych duchownych. Na ironię może zakrawać fakt, że pierwsze irańskie feministki nierzadko były bezpośrednio związane z haremem szacha, z którego władzą absolutną walczyli przecież członkowie i członkinie ruchu konstytucyjnego. Trzeba jednak pamiętać, że mieszkanki królewskiego *andarunu*<sup>6</sup> nie tylko stanowiły elitę państwa (między innymi z uwagi na fakt, że niejednokrotnie miały dostęp do prywatnej edukacji),

<sup>2</sup> Perski rzeczownik *zan* znaczy zarówno ‘kobieta’, jak i ‘żona’. O niejednoznaczności modnego w czasach rewolucji konstytucyjnej pojęcia *zanha-je mellat* zob. Afsaneh Najmabadi, *Women with Mustaches and Men without Beards: Gender and Sexual Anxieties of Iranian Modernity*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London 2005, s. 207.

<sup>3</sup> Mangol Bayat-Philipp, *Women and Revolution in Iran 1905–1911*, w: Lois Beck, Nikki Keddie (red.), *Women in the Muslim World*, Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1978, s. 298.

<sup>4</sup> Kumari Jayawardena, *Feminism and Nationalism in the Third World*, Verso, London, New York 2016, s. 65.

<sup>5</sup> Marjam Ameli Rezaji, *Safar-e dane be gol. Sejr-e tahawwol-e dżajgah-e zan dar nasr-e doure-je Qadżar (1310–1340 q)*, Naszr-e Tarich-e Iran, Tehran 1389, s. 150.

<sup>6</sup> *Andarun* – po persku: harem, zamknięta, wewnętrzna część domu, w której przebywają kobiety, niedostępna dla gości z zewnątrz.

ale też od wieków angażowały się, mniej lub bardziej bezpośrednio, w aktywność polityczną. Harem szacha Naseroddina przeszedł do historii jako miejsce nieustannych intryg pałacowych, a samego władcę nieraz oskarżano o zbyt łatwe uleganie swoim licznym żonom, skupionym w rozmaitych, konkurujących ze sobą, frakcjach. Obie bohaterki tego artykułu – Bibi Chanom Astarabadi (1858/1859–1921) i córka Naseroddina, Tadzossaltane (1884–1936) – wychowały się w jego królewskim haremie w teherańskim pałacu Golestan. Obie, każda na swój sposób, opisały upośledzoną pozycję irańskich kobiet (czy żon), przy czym wspomnienia Tadzossaltane stanowią gorzkie oskarżenie rzucone instytucji haremu i własnej klasie społecznej.

#### BIBI CHANOM ASTARABADI

Bibi Chanom Astarabadi (Bibi Fateme Astarabadi) urodziła się w 1274 AH (1858/1859) w okolicach Astarabadu<sup>7</sup>. Jej ojcem był Mohammad Baqer Chan Astarabadi, wojskowy i dostojnik dworski za panowania Naseroddina. Matka Bibi Chanom również była związana z dworem kadżarskim: Chadidże Chanom, towarzyszką i powiernicą Szokuhossaltane, jednej z żon Naseroddina<sup>8</sup>, nosiła przydomek *molla-badżi*<sup>9</sup>, świadczący o tym, że zajmowała się kształceniem mieszkanek haremu i królewskiego potomstwa<sup>10</sup>. Bibi Chanom od dziecka miała kontakt z królewskim haremem, utrzymywała go również w późniejszych latach. Pochodzenie umożliwiło jej zdobycie bardzo starannej edukacji – zwłaszcza jak na kobietę, wzięwszy pod uwagę, że w czasach jej dzieciństwa dziewczęta w ogóle nie mogły się oficjalnie kształcić. Bibi Chanom była autorką wielu artykułów promujących prawa kobiet (zwłaszcza do edukacji), które ukazywały się na łamach postępowej prasy („Tamaddon”, „Hablolmatin”, „Madżles”). Jest uważana za jedną z pierwszych ważnych postaci irańskiego ruchu kobiecego. Zmarła w Teheranie w r. 1921<sup>11</sup>.

Życiowym dokonaniem Bibi Chanom było założenie – we własnym domu – jednej z pierwszych prywatnych pensji dla dziewcząt – Dabestan-e Duszizegan (‘Szkoła dla Panien’)<sup>12</sup>. Ustanowienie Dabestan-e Duszizegan, w której nauczały sama Bibi i jej dwie córki, Moulud Chanom i Chadidże Afzal Chanom, było w Teheranie sensacją. Wywrotowa idea edukowania dziewcząt spotkała się z wrogim przyjęciem kleru szyickiego, który uznawał ją za niezgodną z islamem: „Podczas ostrzału Parlamentu (*Madżlesu*) w czerwcu

<sup>7</sup> Obecnie Gorgan – stolica nadkaspjskiej prowincji Golestan (zwanej niegdyś Gorgan).

<sup>8</sup> Matki następcy tronu, Mozaffaroddina (1896–1907), za panowania którego rozpoczęła się rewolucja konstytucyjna i powołano Madżles. Zob. Mahmud Tolu’i, *Az Tawus ta Farah. Dża-je pa-je zan dar masir-e tarich-e mo’aser-e Iran*, Nasr-e Elm, Tehran 1378, s. 133.

<sup>9</sup> Od *molla* (‘mulla’) i *badżi* (‘siostra’) – tytuł przyznawany dawniej nauczycielkom i kobietom uczonym w prawie religijnym.

<sup>10</sup> *The Education of Women & The Vices of Men: Two Qajar Tracts*, Hasan Javadi, Willem Floor (przeł.), Syracuse University Press, Syracuse, New York 2010, s. XVI.

<sup>11</sup> Ibidem, s. XIX.

<sup>12</sup> Wbrew pojawiającym się opiniom, Dabestan-e Duszizegan nie była pierwszą irańską żeńską placówką edukacyjną. Według Farzaneh Milani już w 1874 r. amerykańscy misjonarze Kościoła Prezbiteriańskiego założyli w Teheranie American Girls School, chociaż pierwsze muzułmańskie dziewczynki zaczęły do niej uczęszczać dopiero w 1891 r. Pierwszą faktycznie irańską szkołą dla dziewcząt była natomiast założona w 1907 r. przez Tubę Azmude (1878–1936) pensja Namus (Honor). Bibi Chanom zakłada Dabestan-e Duszizegan w tym samym roku, ale nieco później – palma pierwszeństwa należy więc do Tuby Azmude. Zob. Farzaneh Milani, *Veils and Words. The Emerging Voices of Iranian Women Writers*, Syracuse University Press, Syracuse, New York 1992, s. 56.

1908 r.<sup>13</sup> pewien reakcyjny duchowny potępił założenie szkoły dla dziewcząt. Sejjed Ali Szusztari, jeden z konserwatywnych ulemów, mieszkający w dzielnicy Bibi Chanom, określił ją na ulotkach mianem niewiernej<sup>14</sup>. Pod wpływem nacisków duchownych Bibi była zmuszona ograniczyć nauczanie (do tej pory nieuwzględniające wieku pensjonarek) do najmłodszych uczennic pomiędzy czwartym a szóstym rokiem życia – tylko taką podstawową edukację dziewczynek skłonni byli bowiem zaaprobować ortodoksyjni mullahowie. W 1909 r. przeniósła szkołę do nowego budynku, a dwa lata później zamknęła ją. Obydwie jej córki kontynuowały zapoczątkowaną przez matkę tradycję, zakładając nową żeńską szkołę, w której same uczyły<sup>15</sup>.

#### MA 'AJEBORREDŻAL

*Ma'ajeborredżal* („Wady mężczyzn”) to traktat (*resale*) napisany przez Bibi Chanom w 1894 r. „Wad mężczyzn” wówczas nie wydano, ale tekst przekazywany był w postaci kolejnych odpisów i zdobył dużą popularność wśród wykształconych mieszkanki Teheranu<sup>16</sup>. Dzieło jest ironiczną repliką na anonimową rozprawę zatytułowaną *Ta'dibonneswan* („Wychowanie kobiet”<sup>17</sup>), opublikowaną w połowie XIX wieku. Według A. Najmabadi autorem „Wychowania kobiet” był prawdopodobnie syn Fath-Alego Szaha (1797–1834), Chanlar Mirza Ehteszamoddoule (zm. 1861)<sup>18</sup>.

*Ta'dibonneswan* to popis obskuranckiej mizoginii. W tym „poradniku dla dobrych żon” (a także dla ojców córek i dla mężów) autor broni patriarchalnego porządku (najwyraźniej w reakcji na pojawiające się już wówczas tendencje emancypacyjne), uciekając się do arsenału literackich i religijnych odwołań, mających udowodnić przyrodzoną kobiecie – jako istotce mniej inteligentnej i słabszej od mężczyzny, a także o chwiejnej postawie moralnej – podległą mężczyźnie (czytaj: mężowi) pozycję<sup>19</sup>. *Ta'dibonneswan* to świa-

<sup>13</sup> 23 czerwca 1908 r. Madżles został ostrzelany przez Brygadę Kozacką pod dowództwem Władimira Liachowa (1869–1919), działającego na rozkaz panującego wówczas Mohammada Alego Szaha (1907–1909), którego popierały Rosja i Wielka Brytania.

<sup>14</sup> *The Education of Women...*, op. cit., s. XXII.

<sup>15</sup> *Ibidem*, s. XXV.

<sup>16</sup> <http://www.iranicaonline.org/articles/maayeb-al-rejal> [14.06.2017]

<sup>17</sup> Proponuję takie tłumaczenie oryginału, podobnie jak autorzy amerykańskiego przekładu, którzy wydali *Ta'dibonneswan* pod tytułem *The Education of Women*. Należy jednak dodać, że perski słownik frazeologiczny oprócz ‘wychowania’, czy ‘uczenia kogoś dobrych manier’ (*adab-o farhang amuchtan be kasi*) przytacza drugie znaczenie wyrazu *ta'dib*: ‘karanie; besztanie’, zob. Hasan Anwari, *Farhang-e feszorde-je Sochan*, Sochan, Teheran 1390, hasło: *ta'dib*.

<sup>18</sup> <http://www.iranicaonline.org/articles/maayeb-al-rejal> [14.06.2017]. Według H. Javadiego i W. Floora, autorów wstępu do amerykańskiego podwójnego wydania „Wychowania kobiet” i „Wad mężczyzn”, pierwsze z dzieł ukazało się w Teheranie w 1304 AH, a zatem w 1886 lub 1887 r., zob. *The Education of Women...*, op. cit., s. IX. Wydanie to, jako najwcześniejsze (obok rękopisów z 1313 AH i 1317 AP), odnotowuje R. Karaczi, zob. Ruhangiz Karaczi (oprac.), *Haszt resale dar bajan-e ahwal-e zanan*, Pażuheszgah-e Olum-e Ensani wa Motale'at-e Farhangi, Teheran 1390/2011, s. 280. 1304 AH – jako datę powstania dzieła – przytacza M. Ameli Rezaji, zob. M. Ameli Rezaji, op. cit., s. 80. Wówczas jednak autorem nie mógłby być Ehteszamoddoule, który zmarł ćwierć wieku wcześniej.

<sup>19</sup> *Ta'dibonneswan* zostało podzielone na dziesięć części. Każda z nich opisuje negatywne, zdaniem autora, aspekty zachowania i prowadzenia się kobiet, a także radzi, jak powinny postępować kobiety skromne i posłuszne swoim mężom. W kolejnych rozdziałach autor prezentuje obraz „żony idealnej”:

ductwo dziwnej niekonsekwencji autora, który z jednej strony twierdzi, że kobieta – jako istota pod każdym względem niedoskonała – nie jest godna zaufania i niczego nie można od niej wymagać, jednak z drugiej strony obowiązek udanego pożycia małżeńskiego w całości składa na barki żony<sup>20</sup>. Zarazem dzieło to świadczy o powierzchownym uleganiu wpływom europejskim wśród irańskich mężczyzn z klas uprzywilejowanych. Namawiając kobiety do stosowania delikatnego makijażu, autor zaznacza: „W całej Europie (*dar tamam-e Farangestan-o Orupa*) nie używa się dużo szminki, pudru i kosmetyków, a bezdyskusyjnie to, co Bóg stworzył jest lepsze od sztucznych rzeczy”<sup>21</sup>. Argument teologiczny, dodatkowo wsparty autorytetem Europejczyków, zaiste był trudny do odparcia.

Zrobiła to jednak (nie tylko w kwestii makijażu) Bibi Chanom. Środkowa część *Ma'ajeborredzal* stanowi replikę na kolejne twierdzenia autora *Ta'dibonneswan*. Bibi z wielką dawką ironii i gorzkiego dowcipu punktuje jego hipokryzję, brak logiki, kierowanie się osobistym gustem mylnym z prawem absolutnym i oderwanie od rzeczywistości. Otwarcie wyśmiewa autora, który ma się za człowieka cywilizowanego (*sewilize*), a nie jest nawet w połowie cywilizowany (*nim-wilize*)<sup>22</sup>. Ta polemiczna część dzieła została poprzedzona typowymi dla irańskiej literatury elementami: wstępem genealogicznym, mającym uprawomocnić autorytet twórcy<sup>23</sup>, oraz wierszami ku czci panującego szacha Naseroddina i następcy tronu, Mozaffaroddina. W kolejnej, trzeciej, części Bibi krytykuje niemoralne zwyczaje i nałogi mężczyzn, destrukcyjnie wpływające nie tylko na nich samych, ale na całe rodziny (głównie – żony), którymi ci powinni się opiekować. Dzieli tę partię na cztery rozdziały poświęcone pijaństwu (*madzles-e szarab*), hazardowi

---

1) „O prowadzenie się żony” (*Dar soluk-e zan o raftar-e zan*): żona powinna być mężowi we wszystkim posłuszna, bo to jej obowiązek; 2) „O trzymaniu języka za zębami” (*Dar hefz-e zaban*): żona powinna wykazywać wyrozumiałość i nie wypowiadać słów, które mogą doprowadzić do niezgody; 3) „O narzekaniu” (*Dar gele kardan*): żona nigdy nie powinna narzekać na swojego męża, nawet jeśli ma ku temu mnóstwo powodów; 4) „O gniewaniu się” (*Dar qahr kardan*): żona nie powinna się gniewać ani dąsać, niezależnie od tego, jakie trudy i niedogodności musi znosić; 5) „O chodzeniu i poruszaniu się w towarzystwie” (*Dar rah raftan wa harekat dar madzles*): żona powinna chodzić powoli i z uniesioną głową, a jej sylwetka ma być pełna gracji; 6) „O zwyczajach związanych z jedzeniem” (*Dar adab-e qaza chordan*): żona powinna siedzieć przy *sofre* [obrus rozkładany na ziemi, przy którym tradycyjnie jadają Irańczycy], klęcząc na obu kolanach, uśmiechać się i nie rozmawiać podczas posiłku; 7) „O utrzymywaniu ciała w czystości i o używaniu niektórych kosmetyków” (*Dar pakize dasztan-e badan wa este'mal-e ba'zi az atrijat*): żona powinna dbać o higienę, nie malować się przesadnie i za nic w świecie nie używać zwierzęcego tłuszczu do smarowania głowy, twarzy i dłoni; 8) „O tym, jak należy się ubierać” (*Dar adab-e lebas puszidan*): żona powinna zawsze nosić czyste stroje i nie wolno jej pokazywać się mężowi w brudnych i starych ubraniach; 9) „O manierach w alkowie” (*Dar adab-e chabidan*): w łóżku żona powinna być bezpruderyjna i zawsze gotowa do współżycia; 10) „O porannym wstawaniu” (*Dar adab-e sobh az chab bidar szodan*): rano żona powinna wstać pierwsza i zostawić męża samego, by się dlań upiększyć. Zob. Hasan Dżawadi (red.), *Rujarui-je zan wa mard dar asr-e Qadzar. Do resale: Ta'dibonneswan wa Ma'ajeborredzal*, Enteszarat-e Kanun-e Pażuhsz-e Tarich-e Zanan-e Iran, Illinois 1371.

<sup>20</sup> M. Ameli Rezaji, op. cit., s. 81.

<sup>21</sup> H. Dżawadi (red.), op. cit., s. 54.

<sup>22</sup> Nieprzetłumaczalna gra słów: galicyzm *sewilize* (fr. *civilisé*) zawiera w sobie perski liczebnik *se* – ‘trzy’, z kolei początkowe *nim* w neologizmie *nim-wilize* oznacza po persku ‘pół’, zob. Bibi Chanom Astarabadi, *Ma'ajeborredzal. Dar pasoch be Ta'dibonneswan*, red. Afsane Nadżmabadi, Chicago, IL, Midland Press, 1371/1992, s. 57

<sup>23</sup> Co ważne, Bibi Chanom, wpisując się wprawdzie w tradycyjną formę, uwzględniła życiorys swojej matki, podczas gdy zwyczajowo wymieniano wyłącznie męskich przodków, zob. Ibidem, s. 48.



(*madżles-e qomarbazi*), narkotyzowaniu się haszyszem i opium (*madżles-e czars-o bang-o tarjak*) oraz łajdakom i oprychom (*madżles-e edżlas-e alwat-o oubasz*). Końcowa partia utworu to „szkic autobiograficzny”, któremu towarzyszy jeszcze jeden pochwalny wiersz, tym razem skierowany do Wielkiego Wezyra (*sadr-e a'zam*).

Tekst *Ma'ajeborredżal* cechuje formalna i językowa oryginalność. Traktat łączy w sobie rozmaite style, konwencje i rejestry języka, na co zwraca uwagę A. Najmabadi:

Bibi Chanom przeplata tekst prozą zawarty na 40 stronach manuskryptu z około 60 wymkami z poezji klasycznej, a także kilkoma wersami własnego autorstwa. W głównym tekście przytacza opowieści i anegdoty, a satyryczny wydźwięk utworu dodatkowo wyodrębiają cytowane uliczne piosenki (*tasnif*) i *bahr-e tawi*<sup>24</sup>. W zręczny sposób łączy pornograficzne opowieści z interpretacjami Koranu i hadisów. Oprócz hadisów (...) i *Nahdżolbalaqe* (zbioru powiedzeń, listów i przemów przypisywanych imamowi Alemu ibn Abi Talibowi), w dziewiętnastu miejscach cytuje, w całości lub we fragmentach, wersety Koranu. Sięgając jednocześnie do źródeł muzułmańskich i do perskiej poezji, eleganckiego i grubiańskiego języka, ustnych i pisemnych tradycji, Bibi Chanom tworzy tekst ugruntowany w szeregu kontekstów kulturowych (...) <sup>25</sup>.

Na początku swojego traktatu-pamfletu Bibi Chanom zwraca się bezpośrednio do czytelniczek, nazywając je „moimi pobożnymi siostrami” albo „moimi siostrami w wierze” (*chaharan-e dini-je man*)<sup>26</sup>. Sugeruje też, że napisała tekst na prośbę kobiet spotkanych na prywatnym przyjęciu, podczas którego wiele z nich żaliło się na swoich mężów. Jedna ze zgromadzonych miała jej wówczas pokazać tekst „Wychowania kobiet”. Bibi przeczytała go i skomentowała, po czym, ulegając namowom „siostr”, postanowiła napisać „Wady mężczyzn” jako odpowiedź na mizoginiczny poradnik. Kierując swoje słowa do „siostr” i wspominając konkretną sytuację towarzyską, która stała za powstaniem jej dzieła, Bibi nie występuje z pozycji anonimowego autorytetu – jej narracja ma charakter intymny i bezpośredni, a autorkę i jej czytelniczki łączy wspólnota doświadczeń kobiet i żon<sup>27</sup>.

<sup>24</sup> Gatunek liryczny, chętnie wykorzystywany w satyrze społeczno-politycznej.

<sup>25</sup> <http://www.iranicaonline.org/articles/maayeb-al-rejal> [14.06.2017].

<sup>26</sup> Bibi Chanom Astarabadi, op. cit., s. 49.

<sup>27</sup> A. Najmabadi zauważa, że siła „Wad mężczyzn” bierze się z umiejscowienia tekstu w homospołecznej kobiecej przestrzeni, co pozwala Bibi Chanom używać języka, który współcześnie zostałby uznany za wulgarny i pornograficzny. Badaczka zwraca uwagę na proces zastępowania bezpośredniego, nacechowanego seksualnie języka przez „oczyszczoną” terminologię medyczną (np. *farđ* lub *kos*, ‘cipa’, zastąpiło zapożyczone z francuskiego *vazan*, ‘wagina’). W znacznym stopniu wiązało się to z poszerzeniem grupy odbiorców: o ile przed rozpowszechnieniem druku literatura pisana była przez kobiety dla kobiet i czytana przez nie w rękopisach, o tyle XX-wieczne autorki, których dzieła ukazywały się w druku, cenzurowały język i styl wypowiedzi skierowanej do czytelników obu płci, zob. Ibidem, s. 13–21 (wstęp w j. angielskim). Oto jak podsumowuje tę transformację języka Najmabadi: „(...) [K]iedy skierowano głos do szerokiej publiczności, stał się on głosem zakrytym (*veiled*), zdyscyplinowanym: usunął lub zastąpił swoje seksualne znaczenia, oczyścił się. Język kobiet, czy ogólniej język współczesności, wytworzył swoją własną formę zasłaniania się (*veiling*) poprzez zastępowanie nacechowanego seksualnie słownika nowym. W homospołecznej kobiecej przestrzeni język (i ciało) mogły być seksualnie bezpośrednie. Dla kobiecego ciała, które wstępowało do heterospołecznego świata nowoczesności skonstruowano zdyscyplinowany język (i zdyscyplinowane ciało)”, zob. Ibidem, s. 20.

Zwracając się do „siostr”, Bibi sięga do argumentacji teologicznej, by zdefiniować miejsce kobiety w świecie: „Bóg najwyższy stworzył was, kobiety, dla mężczyzn, abyście były ich polem uprawnym i wydały na świat wielu potomków, a jeśli nie – to nie ma dla was innego zadania i innej pracy”<sup>28</sup>. Nazywa też kobietę „ułomną na umyśle i wierze” (*naqesolaql wa al-iman*), a mężczyzn „pełnymi/doskonałymi/skończonymi [istotami] tego świata” (*kamelan-e dzahan*)<sup>29</sup>. Choć te stwierdzenia mają ewidentnie ironiczny charakter, wydaje się, że Bibi faktycznie uznawała podporządkowanie kobiety mężczyźnie jako element naturalnego stanu rzeczy, a miejsce kobiety upatrywała przede wszystkim w małżeństwie. Jednak małżeństwo traktowała jako umowę, zgodnie z którą kobieta zobowiązywała się służyć mężczyźnie w zamian za uczciwe i dobre traktowanie. Jeśli natomiast mąż nie spełniałby tych warunków, kobieta powinna jak najszybciej zażądać rozwodu – najlepiej dopóki jest młoda i bezdzietna, tak aby miała jeszcze szansę ułożyć sobie życie z nowym, szanującym ją i kochającym mężem.

Światopogląd Bibi Chanom nie zakłada więc absolutnego zerwania z patriarchalnym porządkiem: Bibi uznaje, że miejsce kobiety jest w małżeństwie, ale namawia „siostry” do negocjowania wolności i swobody oraz do egzekwowania szacunku i sprawiedliwego traktowania w jego ramach. Zarazem porównuje sytuację irańskich kobiet ze statusem Europejki. Zwraca uwagę na ich wyemancypowanie, czego przykładem ma być wspólne z mężczyznami jadenie w restauracjach i tańczenie w parach, trzymając się za ręce. Szybko jednak zaznacza, że w Iranie panuje islam, który inaczej reguluje stosunki między płciami: „zwyczaje islamu są inne” (*adab-e din-e eslam digar ast*)<sup>30</sup>. Jak zauważa M. Ameli Rezaji:

Chociaż wyobrażenie, które [Bibi Chanom] miała na temat stosunków damsko-męskich w Europie, było wyolbrzymione<sup>31</sup>, to jednak samo zwrócenie uwagi na to zagadnienie świadczy o tym, że w tamtej epoce irańskie kobiety [z klas wyższych – dopisek PB] były do pewnego stopnia zaznajomione z położeniem kobiet w innych krajach, a sytuację kobiet europejskich uznawały za dalece lepszą od swojej<sup>32</sup>.

Według Bibi w Iranie szczególnie podporządkowane mężczyznom są kobiety wiejskie (co ciekawe, rozmija się to z poglądem m.in. Tadzossaltane oraz niektórych europejskich podróżniczek, idealizujących równość płci panującą na irańskiej prowincji<sup>33</sup>). W ogóle w tekście Bibi Chanom zwraca uwagę uwrażliwienie na kwestie klasowo-ekonomiczne:

<sup>28</sup> Ibidem, s. 49.

<sup>29</sup> Ibidem, s. 53.

<sup>30</sup> Ibidem, s. 60.

<sup>31</sup> A także, przynajmniej, oparte na raczej powierzchownych obserwacjach z drugiej ręki (Bibi zaznacza, że swoją wiedzę o obyczajowości na Starym Kontynencie czerpie z opisów podróży i z „geografii historycznej”), zob. Ibidem.

<sup>32</sup> M. Ameli Rezaji, op. cit., s. 134.

<sup>33</sup> Podnosiły one wspólny udział mężczyzn i kobiet w pracy, rzadszą poligamię, mniej restrykcyjny i ograniczający kobietę hidżab. The Honourable Mrs William Grey, która odbyła podróż na Wschód w latach 60. XIX wieku, pisała: „(...) pomimo tych wszystkich drogich strojów i luksusu [haremu], wolałabym być najbiedniejszą chłopką pracującą na swój chleb niż jednym z tych nieszczęsnych stworzeń”, zob. The Honourable Mrs William Grey, *Journal of a Visit to Egypt, Constantinople, the Crimea, Greece etc. in the Suite of the Prince and Princess of Wales*, Smith & Elder, London 1869, s. 36, za: Shirley Foster, *Colonialism and Gender in the East: Representations of the Harem in the Writings of Women Travellers*, „The Yearbook of English Studies” 2004, t. 34, nr 6–17, s. 10.

autorka wielokrotnie wskazuje na problem biedy jako na główne źródło ucisku irańskich kobiet. Z drugiej strony, jak widzieliśmy, idealizuje Europę, w której kobiety mogą swobodnie socjalizować się z mężczyznami w przestrzeni publicznej i nie są im „podległe”. Podobne spostrzeżenia i wyobrażenia na temat sytuacji irańskich i – skontrastowanych z nimi – europejskich kobiet przewijały się u wielu przedstawicieli i przedstawicielki irańskiej postępowej inteligencji przełomu XIX i XX wieku. Nie tylko zresztą u nich: z przejaskrawionym obrazem wolnej i powszechnie szanowanej Europejki spotykamy się nad wyraz często w tekstach rozmaitych mieszkańców Orientu. Oto jak osmański wojażer Mehmed Said Effendi pisał pod koniec XVIII wieku o Francuzkach: „We Francji pozycja kobiet jest wyższa niż mężczyzn, więc robią to, co chcą i chodzą tam, gdzie mają ochotę; a największy z panów okazuje szacunek i bezgraniczną kurtuazję nawet najskromniejszej z dam. W tym kraju to one mają ostatnie słowo”<sup>34</sup>. To, co interesujące u Bibi Chanom, to jednoczesne włączenie się w społeczność „pobożnych siostr”, któremu towarzyszy stosowanie teologicznej argumentacji (choć, co należy podkreślić, nieraz w sposób nowatorski, ironiczny i subwersywny), oraz krytyka ograniczających kobiety „zwyczajów islamu”, wyrażona poprzez przeciwstawienie ich europejskiemu wyemancypowaniu.

Nowy ideał monogamicznego małżeństwa opartego na miłości i wierności obojga małżonków był na przełomie XIX i XX wieku jednym z ważnych, stale przewijających się elementów nacjonalistycznego dyskursu w krajach Trzeciego Świata. Również dla Bibi Chanom – tak, jak dla wielu reformatorów i reformatorek doby *maszrutijatu* – wzajemna miłość i troska miały stanowić podstawę szczęśliwego pożycia. Podobny pogląd na małżeństwo sformułowała, jak się przekonamy, Tadzossaltane, która z mocą występowała przeciwko tradycji aranżowania małżeństw przez rodziny państwa młodych.

K. Jayawardena zwraca uwagę, że progresywna narracja o małżeństwie i seksualności forsowana w krajach Trzeciego Świata przez reformatorów należących do nowej burżuazji opierała się na chrześcijańskiej idei monogamii i na europejskim modelu kontroli seksualnej kobiet, przy jednoczesnym uznaniu tradycyjnych form ekspresji seksualnej i organizacji życia małżeńskiego (takich, jak poligynia z jednej strony, a poliandria, czy względna swoboda seksualna z drugiej) za „barbarzyńskie”, „zacofane” i „nienaturalne”<sup>35</sup>. W Iranie argumentowanie za nowym modelem małżeńskiego pożycia często szło w parze z potępieniem stosunków homoseksualnych, dość powszechnie utrzymywanych przez irańskich mężczyzn<sup>36</sup>. Zostały one uznane za barbarzyńską i niemoralną praktykę, która była powodem do wstydu przed cywilizowanym światem.

Bibi Chanom również potępiała pederastię<sup>37</sup>, a w *Ma'ajeberredżal* przytoczyła pornograficzną anegdotę o mężu, który, mimo że miał piękną żonę, odmawiał jej współżycia, interesując się męskimi prostytutkami. Któregoś razu poprosił służącego, by ten znalazł mu chłopca. Służący, chcąc nie chcąc, udał się w poszukiwaniu młodzieńca dla swojego pana. Nie mogąc go jednak znaleźć, przyprowadził prostytutkę, która zgodziła się przebrać

<sup>34</sup> Bernard Lewis, *The Muslim Discovery of Europe*, Weidenfeld and Nicolson, London 1982, za: K. Jayawardena, op. cit., s. 11.

<sup>35</sup> K. Jayawardena, op. cit., s. 9.

<sup>36</sup> O homoerotycznym modelu pożądania i relacjach homoerotycznych/homoseksualnych w przednowoczesnym Iranie i o heteronormatywizacji pożądania jako o elemencie narracji patriotycznej i strategii politycznej wraz z nastaniem irańskiej nowoczesności zob. A. Najmabadi, *Women with Mustaches...*, op. cit., s. 11 i następne.

<sup>37</sup> Tak można określić model relacji homoseksualnych łączących dojrzałych mężczyzn z młodzieńcami (*amrad*) w przednowoczesnym Iranie.



w męski strój. Mąż dowiedział się o płci prostytutki dopiero podczas stosunku. Poprosił sługę o wyjaśnienia, niezadowolony, że ma do czynienia z kobietą, która nie ma penisu, którym mógłby się bawić. Sługa odpowiedział na to: „Odbyt to odbył, a penis to penis. Wejdz w jej odbył, a pobaw się penisem tego sługi”<sup>38</sup>. Na te słowa mężczyzna, którego opanował atak niekontrolowanego śmiechu, tak nieszcześnie upadł, że gwóźdź odciął mu genitalia, a gałąź drzewa rozerwała mu odbył (*sic!*). Historia ta ma stanowić przestrożę moralną dla niewiernych mężów: „Taki koniec spotyka pederastów, dziwkarzy, hazardzistów i oszustów, i w taki sposób oni traktują żony, a żony ich”<sup>39</sup>. Jak widać, nie tylko homoseksualiści powinni się czuć zagrożeni – w ogóle nad grzesznymi mężami wisi niebezpieczeństwo marnego końca.

Bibi Chanom zaznacza, że wyższość mężczyzn nad kobietami nie jest regułą absolutną. Przez tekst „Wad mężczyzn” jak refren przewija się zastrzeżenie, że ludzie są różni i powinni być oceniani indywidualnie. Nieuprawione generalizowanie jest jednym z głównych zarzutów, jakie Bibi stawia autorowi *Ta'dibonneswan*: „Nie każdy mężczyzna jest lepszy od każdej kobiety i nie każda kobieta jest gorsza od każdego mężczyzny”<sup>40</sup>. Co więcej, zdaniem Bibi, złe kobiety będą i tak lepsze od złych mężczyzn, ponieważ nie są tak wszeteczne i zepsute. Nie mogą takie być: zepsucie i wszeteczeństwo biorą się ze złe ukierunkowanej siły, a kobiety są za słabe i za delikatne na ciele, umyśle i w uczuciach (*za'ifolness wa al-dżesm wa za'ifolaql*), aby dojść do takiej degeneracji jak mężczyźni. Słabość i delikatność kobiet są tu więc potraktowane jako cnota (albo warunek cnoty), nie zaś jako wada. Jeśli jednak z kobiet „wychodzi zło”, to jest to wina mężczyzn, bo to „(...) mężczyźni są ich wychowawcami, a kobiety ich zakładniczkami (*mardan tarbijat konande-je zananand wa zanan asir-e dast-e iszan*)”<sup>41</sup>.

Szczególnie interesującym aspektem *Ma'ajeborredżał* jest częściowo autobiograficzny charakter traktatu. Pisząc „Wady mężczyzn”, Bibi nie tylko odważyła się podpisać je własnym nazwiskiem, ale i zakotwiczyła swój tekst w osobistym doświadczeniu, otwarcie to przyznając i przydając tym samym autentyczności replice wymierzonej w anonimowy utwór. Sama zresztą kilkakrotnie z ironią wytyka bezimiennemu autorowi *Ta'dibonneswan* tchórzostwo i strach przed reakcją kobiet ze swego otoczenia (głównie żony, jak można się domyślać).

W autobiograficznym dodatku do *Wad mężczyzn* Bibi opowiada o swoim małżeństwie z Musą Chanem Wazirowem (znanym później jako Waziri), pochodzącym z Kaukazu oficerem brygady kozackiej. Małżeństwo było udane – Bibi zdołała urzeczywistnić ideał monogamicznego związku z miłości (wbrew woli rodziny, co było w jej czasach aktem odwagi), który promuje w swojej książce. Jednak w 1894 r., gdy Bibi miała 36 lat, małżeństwo przeszło poważny kryzys, kiedy to Musa Chan zawarł czasowe małżeństwo<sup>42</sup> z pochodzącą z Rasztu służącą, Banu. Kryzys ten został ostatecznie zażegnany, a Musa Chan rozwiódł się z Banu i wrócił do Bibi. To wydarzenie bezpośrednio popchnęło ją do napisania „Wad mężczyzn”, które w związku z tym jawią się jako tekst, być może, autoterapeutyczny, powstały w wyniku nagromadzenia negatywnych emocji, zrodzony z rozczarowania i zderzenia ideałów z brutalną rzeczywistością.

<sup>38</sup> Bibi Chanom Astarabadi, op. cit., s. 62.

<sup>39</sup> Ibidem.

<sup>40</sup> Ibidem, s. 54.

<sup>41</sup> Ibidem, s. 64.

<sup>42</sup> Islam szyicki dopuszcza tzw. małżeństwo czasowe, *sige*, którego długość określana jest w kontrakcie przedmałżeńskim. Mężczyzna może zawrzeć szereg czasowych małżeństw, nawet mając „trwałą” żonę (tzw. *aqdi*). Niezamężna kobieta ma prawo do jednego czasowego męża.

Dociekając przyczyn zachowania męża, które głęboko ją zraniło, Bibi otwarcie pisze o przemijaniu namiętności i spadającej temperaturze uczuć pomiędzy nią a mężem już na wcześniejszym etapie małżeństwa. W przeciwieństwie do Tadzossaltane, która będzie idealizować macierzyństwo, Bibi przyznaje, że rodzenie kolejnych dzieci oddaliło ją od męża, ale i, można powiedzieć, od siebie samej. Otwarcie pisze o trwającym dziewięć lat okresie, w którym urodziła sześcioro dzieci, jako o czasie rozpacy, rozczarowań i słabości. Kiedy wyznaje, że „stała się słabą kobietą jak inne”, z jej słów można wyczytać żal za utraconą sprawczością i swobodą. Kwestia braku macierzyńskiej miłości, problem „wiecznej straty” nazaczyły (auto)biografię Tadzossaltane.

#### TADZOSSALTANE

Zahra Chanom Tadzossaltane (Tadzossaltane)<sup>43</sup> przyszła na świat w 1884 r. jako córka szacha Naseroddina i Marjam Turanossaltane, kuzynki Naseroddina i jednej z jego licznych czasowych żon. W 1893 r., jako dziewięcioletnia dziewczynka, podpisała kontrakt małżeński z Hasanem Szodża'ossaltane, choć faktycznie została jego żoną cztery lata później, w 1897 r. Rozwiodła się z Hasanem w 1907 r. i wyszła za mąż jeszcze dwukrotnie. Niewiele wiadomo o jej życiu pomiędzy rokiem 1914, kiedy spisała swoje pamiętniki, a śmiercią w 1936 r.

Z uwagi na postępowe poglądy na temat małżeństwa, równości płci i roli kobiet w społeczeństwie Tadzossaltane jest uważana za jedną z pierwszych irańskich feministek. Shireen Mahdavi nazywa ją „buntowniczką duchem i czynem”<sup>44</sup>. Po rozwodzie z pierwszym mężem, Tadz<sup>45</sup> przestała nosić hidżab i zaczęła ubierać się w stylu europejskim. Znała europejską literaturę i marzyła o podróży na Stary Kontynent, jednak nigdy nie udało jej się zrealizować tego marzenia. Była jedną z założycielek powstałego w czasach rewolucji konstytucyjnej Towarzystwa na Rzecz Emancypacji Kobiet (*Andżoman-e Horrijat-e Neswan*<sup>46</sup>). Wielokrotnie zabierała głos jako przedstawicielka ruchu wyzwolenia kobiet, nawołując do aktywnego uczestnictwa kobiet w życiu społecznym i politycznym, oraz jako stroniczka postępowego nacjonalizmu, występująca na rzecz uniezależnienia Iranu spod wpływów Wielkiej Brytanii i Rosji<sup>47</sup>.

<sup>43</sup> Pisząc o Tadzossaltane i jej wspomnieniach, częściowo opieram się na swoim artykule poświęconym opisowi haremu Naseroddina u Tadzossaltane i Pani z Kermanu (zob. dalej), zob. Piotr Bachtin, *The Royal Harem of Naser al-Din Shah Qajar (r. 1848–96): The Literary Portrayal of Women's Lives by Taj al-Saltana and Anonymous 'Lady from Kerman'*, „Middle Eastern Studies” 2015, t. 51, nr 6, s. 986–1009.

<sup>44</sup> Shireen Mahdavi, *Taj al-Saltaneh, an Emancipated Qajar Princess*, „Middle Eastern Studies” 1987, t. 23, nr 2, s. 188.

<sup>45</sup> Odtąd wymiennie z „Tadzossaltane” (z ar. Tāğ as-Saltāna, „Korona Królestwa”) używam formy skróconej przydomka – „Tadz”.

<sup>46</sup> *Andżoman-e Horrijat-e Neswan (Andżoman-e Azadi-je Zanan)* było jednym z wielu stowarzyszeń kobiecych założonych w latach rewolucji konstytucyjnej. W jego szeregach oprócz kobiet zasiadali również mężczyźni. Wśród znanych członkiń *Andżoman-e Horrijat-e Neswan* oprócz Tadzossaltane znajdowały się m.in. jej siostra Eftecharossaltane i Sadiqe Doulatabadi. Zob. Golnaz Sa'idi, *Andżomanha-je zanan dar douran-e Maszrute*, „Ettela'at-e Sijasi-Eqtasadi” 1385, nr 227–230, s. 320. oraz Taj al-Saltana, *Crowning Anguish. Memoirs of a Persian Princess from the Harem to Modernity, 1884–1914*, red. Abbas Amanat, przeł. Anna Vanzan, Amin Neshati, Mage Publishers, Washington, DC 1993, s. 93.

<sup>47</sup> <http://www.iranicaonline.org/articles/taj-al-saltana> [14.06.2017] oraz Taj al-Saltana, op. cit., s. 11–102.

*CHATERAT-E TADŽOSSALTANE*

*Chaterat-e Tadžossaltane* („Wspomnienia Tadžossaltane”<sup>48</sup>), napisane w 1914 r. – a zatem trzy lata po zakończeniu rewolucji konstytucyjnej, gdy Tadž miała 30 lat – są dokumentem niezwykłym pod wieloma względami. To jak dotąd jedyne znane nam osobiste zapiski autorstwa kobiety związanej z dworem królewskim (nie licząc listów czy dzienników podróży<sup>49</sup>). Są też jednym z zaledwie dwóch tekstów zawierających informacje o haremie szacha końca XIX wieku napisanych przez jego bezpośrednie obserwatorki – drugim takim tekstem jest trawelog anonimowej kadżarskiej arystokratki z Kermanu, która po odbyciu pielgrzymki do Mekki często gościła w królewskim *andarunie* w latach 1892–1894, kilkakrotnie stykając się z Tadž (wówczas małą dziewczynką), a nawet biorąc bezpośredni udział w przygotowaniach Tadž do ślubu z Hasanem Chanem w r. 1893<sup>50</sup>. Jednak *Chaterat...* to przede wszystkim pierwsza znana nam irańska autobiografia napisana przez kobietę.

Transgresyjny charakter pamiętników Tadžossaltane bije niemal z każdej ich strony – do tego stopnia, że pojawiały się głosy, jakoby zostały one sfabrykowane. Abbas Amanat we wstępie do amerykańskiego wydania *Chaterat...* pisze:

Jej język i sposób ekspresji są obrazoburcze, bo [Tadž] wskazuje nie tylko na przywary swojej klasy społecznej, ale też swojej rodziny i siebie samej. (...) Jest bystrą obserwatorką, która opowiada historię swojego życia w sposób klarowny, niczym w prywatnej rozmowie, w stylu opanowanym przez matrony starych rodów. Zainspirowana duchem europejskiego romantyzmu, bez wysiłku pozwala wybrzmieć swojej indywidualności. Tadž wybija się spośród pamiętnikarzy swojej epoki, przekraczając groźną granicę autocenzury<sup>51</sup>.

W swoich wspomnieniach Tadž poświęca wiele miejsca problemowi edukacji, a raczej jej braku. Podstawowe wykształcenie, które odebrała w szkole pałacowej było krótkie i fragmentaryczne, zakończone wraz z żaręczynami w 1893 r., a zatem w wieku zaledwie dziewięciu lat. W następnych latach Tadž miała prywatnych nauczycieli, opanowała również grę na pianinie i tradycyjnym instrumencie strunowym *tar* oraz malowała. W pamiętnikach pisze jednak o sobie jako o osobie niewykształconej, częściowo obwiniając o to niekompetentnych nauczycieli:

Wszystkie wolne dni spędzałam na zabawie, zupełnie beztroska, i nigdy nie starałam się zapamiętać tego, co mówił nauczyciel. (...) Jeśli jednak spojrzymy na tę sytuację obiektywnie, to nasz nauczyciel wiedział niewiele więcej od tego, czego nauczał; zależało mu na tym, żeby zarobić i związać koniec z końcem. Och, jaka szkoda, że ja, nieszczęsna, nie miałam dobrego, rozumnego nauczyciela, przez co zostałam pozbawiona możliwości

<sup>48</sup> Tytuł nadany przez irańskiego wydawcę.

<sup>49</sup> Por. np. dziennik z pielgrzymki do Mekki i mauzoleów szyickich w dzisiejszym Iraku autorstwa Waqaroddoule, wdowy po szachu Naseroddinie: Sakine Soltan Waqaroddoule Esfahani Kuczak, *Ruzname-je safar-e Atabat wa Makke*, Rasul Dża’farijan, Kijanusz Kijani, Haft Lang (red.), Enteszarat-e Elm, Tehran 1389.

<sup>50</sup> Hadżdżije Chanom Alawije Kermani, *Ruzname-je safar-e hadżdż, Atabat-e Alijat wa darbar-e Naseri 1309–1312 q./1271–1273 sz.*, Rasul Dża’farijan (red.), Naszr-e Mowarrach, Qom 1386, s. 127.

<sup>51</sup> Taj al-Saltana, op. cit., s. 12.

rozwoju w życiu (*az taraqijat-e doure-je zendegani mahrum*). Dzisiaj widzę wyraźnie, że niewykształcony człowiek jest podlejszy od nieożywionej materii (*wa emruz chub mibinam ke szachs-e bisawad az dżamad pasttar ast*)<sup>52</sup>.

W dalszej części wywodu Tadž pisze o roli edukacji jako źródła wiedzy umożliwiającej rozwój ludzkości poprzez postęp technologiczny i budowanie społecznego i ekonomicznego ładu: „możemy uznać postęp za synonim wiedzy (*elm*)”<sup>53</sup>, podsumowuje. Zaznacza jednak z goryczą, że na przestrzeni dziejów „bramy wiedzy” (*bab-e elm*) były zamknięte przed kobietami i z tego powodu także jej edukacja była „bardzo ograniczona, w zasadzie żadna; a wieczna strata (*herman-e abadi*) jest moją towarzyszką”<sup>54</sup>. Za jeden z głównych warunków emancypacji kobiet uważa zatem Tadž umożliwienie kobietom pełnego, nieskrępowanego prawa do edukacji.

Światopogląd Tadž można określić mianem oświeceniowego (mimo, czy też obok, wspomnianego przez A. Amanata inspirowania się „duchem europejskiego romantyzmu”<sup>55</sup>): indywidualne wykształcenie ma dawać człowiekowi wiedzę, torując drogę do samorozwoju i niezależności, natomiast skumulowana wiedza wykształconych jednostek umożliwia rozwój całej ludzkości. „Strata”, o której pisze Tadž, jest nie tylko jej osobistą stratą, ale i stratą dla ludzkości, bo w warunkach, w których odmawia się kobietom prawa do zdobywania wiedzy, ogranicza się potencjalny rozwój cywilizacyjny. W tym miejscu, jak i w wielu innych, argumentacja Tadž jest wyraźnie zabarwiona progresywną narracją czasów ruchu konstytucyjnego – narracją w znacznym stopniu zaczerpniętą z Europy i posługującą się europejskim słownikiem (a zatem pojęciami takimi, jak: „cywilizacja”, „edukacja”, „postęp”, „technologia”).

Tadž poświęciła znaczną część swoich wspomnień dzieciństwu spędzonemu w haremie królewskim w teherańskim pałacu Golestan. Pisze w nich o swojej matce, ojcu-szachu i innych osobach związanych z dworem, które brały udział w procesie jej wychowania. Opowiada, że jako dziecko nie mieszkała razem z matką, a przebywała w osobnej rezydencji. Mogła odwiedzać matkę dwa razy dziennie, a ojca raz dziennie po południu. Faktycznie wychowywały ją *daje*, mamka, *dade*, czarnoskóra niania, oraz *nane*, biała niania.

Jednym z przewijających się motywów wspomnień Tadž jest dojmujące poczucie braku miłości i opieki ze strony matki. Turanossaltane jest przez swoją córkę nazywana zimną, surową, a nawet pozbawioną serca kobietą. Tadž przyznaje, że poddana takiemu a nie innemu modelowi wychowania, czuła o wiele większe przywiązanie do swojej czarnej niani<sup>56</sup>. Jej wspomnienia są pełne żalu i wyrzutów wobec matki, jednak Tadž nie poprzestaje na płaszczyźnie psychologicznej. Osobiste doświadczenie – w tym wypadku żal wobec matczynej oziębłości – staje się punktem wyjścia teoretycznych rozważań. Całość jej wspomnień skonstruowana jest w ten sposób: Tadž traktuje swoje gorzkie, nieszczęśliwe życie jako efekt opresji kultury i obyczajów jej klasy społecznej. Pisząc o matce, odwołuje się do socjologii, tłumaczącej ludzkie zachowania niezależnie od indywidualnego charakteru jednostek:

<sup>52</sup> Tadžossaltane, *Chaterat-e Tadžossaltane*, Naszr-e Tarich-e Iran, Tehran 1381, s. 21.

<sup>53</sup> Ibidem, s. 22.

<sup>54</sup> Ibidem.

<sup>55</sup> Taj al-Saltana, op. cit., s. 12.

<sup>56</sup> Tadžossaltane, op. cit., s. 9.

Historia świata uczy nas, do jakiego stopnia absolutna władza (*farmanrawaji*) niszczy morale (*achlaq*). Kiedy matka od chwili narodzin [dziecka] oddała je od siebie, zaniedbuje jego wychowanie fizyczne i psychiczne, a zapewnienie przetrwania niemowlęcia powierza obcej osobie, gdy dla własnej wygody powstrzymuje się od karmienia dziecka piersią i pozbawiając to nieszczęsne dziecko jego naturalnego pokarmu oddaje je mamce – to dziecko takie nie może zaznać prawdziwej ojcowskiej miłości (*mohabbat-e haqiqi-je pedar*) ani wychowawczej opieki matki (*aqusz-e tarbijat-e madar*)<sup>57</sup>.

Dopiero z dalszego fragmentu dowiadujemy się rzeczy najistotniejszej: mówiąc o „dziecku”, Tadz ma na myśli dziewczynkę. Niemożność emocjonalnego zaangażowania się matek w wychowanie córek usiłuje wytłumaczyć przenoszona z pokolenia na pokolenie traumą:

Kiedy [dziewczynka] dorasta, to nie tylko brak jej w życiowych sprawach inteligencji i siły woli – bez wątpienia dlatego, że matka nie zapewniła jej miłości i ciepła – ale i swoich własnych dzieci nie będzie kochać prawdziwą miłością (*ba mehrabani-je haqiqi*)<sup>58</sup>.

Z jednej strony, zdaniem Tadzossaltane, kobietą nie rządzi absolutny i odmieniający ją jak za sprawą czarodziejskiej różdżki „instynkt macierzyński” – gdyby tak było, opisywany przez nią problem nie miałby miejsca. Z drugiej strony, Tadz idealizuje macierzyństwo i intymną więź łączącą matkę i dziecko. Jak zauważa A. Najmabadi, poglądy Tadzossaltane w kwestii macierzyństwa mogły być ukształtowane przez reformatorską prasę, jak miesięcznik „Bahar” albo gazety dla kobiet, takie jak „Danesz”, „Szokufe” czy „Zaban-e zanan”. Najmabadi zwraca uwagę na patriotyczny ton tych pism, które, zachęcając kobiety do opieki nad swoimi dziećmi i do nieoddawania ich w ręce mamek i niań, nawoływały w ten sposób do „wychowywania nowoczesnych, patriotycznych obywateli”<sup>59</sup>.

Wspominając swoje dzieciństwo spędzone w królewskim haremie, Tadz pisze o życiu mieszkających tam kobiet jako o pozbawionym wszelkich trosk: „Człowiek nie mógłby sobie wyobrazić równie słodkiego, łatwego życia. W ciągu roku nie nachodziła ich żadna rozpacz, trudność, ból czy gorycz”<sup>60</sup>. Według Tadz kobiety spędzały większość czasu na rozrywkach i zabawach, „rozmowach i śmiechach do kolacji” oraz na dbaniu o urodę i stroje. Cechowała je też żarliwa religijność: wszystkie obchodziły post i nie zapomniały o modlitwach<sup>61</sup>. Choć ta ostatnia informacja nie została opatrzona żadnym komentarzem, można przypuszczać, że Tadz negatywnie oceniała płytką, skupioną na bezrefleksyjnym wypełnianiu rytuałów religijność kobiet z haremu. Co ciekawe, sama nie pisze o swoim stosunku do religii (w przeciwieństwie do Bibi Chanom, która zwraca się do „sióstr w wierze” i sięga w swoim traktacie do teologicznej argumentacji), sądząc jednak po jej biografii, był on co najmniej indyferentny. Według A. Amanata owa „znamienna nieobecność islamu” w autonarracji Tadz świadczy o „blednącej sile religii”<sup>62</sup> w okresie

<sup>57</sup> Ibidem, s. 56.

<sup>58</sup> Ibidem.

<sup>59</sup> <http://www.iranicaonline.org/articles/taj-al-saltana> [14.06.2017].

<sup>60</sup> Tadzossaltane, op. cit., s. 19.

<sup>61</sup> Ibidem.

<sup>62</sup> Taj al-Saltana, op. cit., s. 14.



po rewolucji konstytucyjnej, w którym to do głosu doszła laicka inteligencja, upatrująca w religii jednej z głównych przeszkód na drodze do postępu i modernizacji Iranu.

Zdaniem Tadž kobiety z *andarunu* były do tego stopnia oderwane od rzeczywistości, że nie byłyby w stanie odpowiedzieć na pytanie „czym jest przykrość?”<sup>63</sup>. Formułując tę, pewnie przesadną, opinię, Tadž podkreślała absolutną zależność i brak autonomii kobiet, połączone z brakiem refleksji na ten temat. Dowodem na tragizm położenia kobiet z królewskiego *andarunu* był ich los po zamachu na Naseroddina w 1896 r.: większość z nich, wydalona z pałacu, wkrótce zmarła. „Bardzo niewiele z nich zostało przy życiu” – pisze Tadž<sup>64</sup>. Jej słowa to smutne świadectwo tego, co działo się z kobietami pozbawionymi „męskiego opiekuna”.

Dwa z trzech głównych punktów feministycznej agendy Tadžossaltane zakładały prawo do edukacji i do niezależności kobiet. Trzeci dotyczył małżeństwa, które według kadżarskiej księżniczki powinno być monogamiczne i zawierane z obustronnej miłości. Choć Tadž nie krytykuje poligynii *expressis verbis*, to jednak gorzkie opisy haremu i infantylnego stosunku jej ojca do gromadzonych bez umiaru żon, a także wpływ współczesnej myśli europejskiej i postępowej irańskiej prasy na rozwój intelektualny Tadž, nie pozostawiają wątpliwości, że jej wizja małżeństwa zakładała monogamię. Pisząc z goryczą o nieudanym pożyciu z Hasanem, Tadž otwarcie sprzeciwiła się zwyczajowi aranżowania małżeństw i „handlowi” kobietami – tak ważnemu dla uzyskiwania korzyści ekonomicznych oraz dla nawiązywania i rozwijania koneksji towarzyskich i politycznych wśród przedstawicieli jej klasy:

O, ja nieszczęsna, którą sprzedano niczym niewolnicę (*mesl-e asir o kaniz*), ze wszystkimi klejnotami i zewnętrznymi ozdobami; podczas gdy wcześniej nawet nie zobaczyłam tego męża i nie nawykłam do jego charakteru (*achlaq*) (...) <sup>65</sup>

We wspomnieniach Tadž – podobnie jak w traktacie Bibi Chanom – irańskie realia zostają skontrastowane z europejskimi. I tu także Europa przedstawiona jest jako miejsce, w którym kobiety cieszą się swobodą i wolnością, mogąc wybierać sobie mężów w zgodzie z własnym upodobaniem. Jej narracja jest częścią reformatorskiego dyskursu o małżeństwie z początku XX wieku. W ustach postępowych krytyków irańskiej kultury i realiów społecznych przełomu wieków ‘ciemnota’ (*dżahl*) i ‘zacofanie’ (*aqab-oftadegi*; *aqab-mandegi*) to kluczowe terminy, diagnozujące chorobę kraju, którą należy wyleczyć za pomocą reform, edukacji i wprowadzenia nowego modelu rodziny nuklearnej opartego na monogamicznym małżeństwie. Jak pisze Tadž:

Do największych nieszczęść człowieka należy właśnie to, że musi żenić się lub wychodzić za mąż zgodnie z wolą rodziców. A przecież jest to sprzeczne z rozumem (*bar chalaq-e aql*), prawem (*maqajer-e qanun*) i bardzo dziwne (*besjar adżib*). I w tym względzie racja leży po stronie Europejczyków; choć przecież oni są od nas w każdej rzeczy bardziej uczeni (*alemtar*), a ich postępek zaszedł dalej (*taraqijateszan zijadtar ast*). Przykro mi, że

<sup>63</sup> W oryginale *zahmat*: ‘trud’, ‘kłopot’, ‘dolegliwość’, ‘niewygoda’, ‘fatyga’, zob. Tadžossaltane, op. cit., s. 19. Amerykański tłumacz używa słowa *suffering* – ‘cierpienie’, zob. Taj al-Saltana, op. cit., s. 132.

<sup>64</sup> Tadžossaltane, op. cit., s. 19.

<sup>65</sup> Ibidem, s. 28.

ještěmy tak ciemni (*dżahel*), że nie potrafimy nawet odróżnić dobra od zła, ale skoro już sami nie potrafimy, to chociaż moglibyśmy nauczyć się tego od innych<sup>66</sup>.

Aranżowanie małżeństw jest tu potraktowane jako jeden z elementów irańskiej kultury, które powinny zostać odrzucone pod wpływem kontaktów z Europą. „Ciemnota” Iranu zostaje skontrastowana z „uczonością” Starego Kontynentu. Po stronie Europy Tadz stawia wiedzę i racjonalność (Europejczycy są *alem*, uczeni, bo kierują się nauką – *elm* – i rozumem – *aql* – podczas gdy realia irańskie są sprzeczne z rozumem, *bar chalaf-e aql*), prawo (*qanun*) i zdrowy rozsądek (aranżowanie małżeństw jest po prostu dziwaczne – *besjar adżib*). Europejczycy są nie tylko „uczni” i „postępowi”, ale i moralni, bo potrafią odróżnić dobro od zła. Rozum, prawo, rozsądek i moralność Europy Tadzossaltane przeciwstawia irańskiej „ciemnocie”, która zawiera w sobie to, co nieracjonalne, bezprawne, nielogiczne i niemoralne.

#### ZAKOŃCZENIE

Jak podkreśla K. Jayawardena, głównymi elementami progresywnej agendy krajów Trzeciego Świata w „kwestii kobiecej” było domaganie się edukacji kobiet, swobody poruszania się kobiet w sferze publicznej oraz postulat monogamii – to te zagadnienia były widziane jako „(...) oznaki nowoczesności, rozwoju i cywilizacji”<sup>67</sup>. Jednak, co ważne, „nowa kobieta” – której ideał wykuwano wraz z nową tożsamością narodową – nie mogła być „zbyt” nowoczesna i „zbyt” wyemancypowana. Kobieta miała być nośnikiem tradycyjnych wartości, a jej misja, spełniana głównie w zaciszu domowego ogniska, winna była się sprowadzać do roli matki, żony, opiekunki i wychowawczynie:

Nowo powstała burżuazja, poszukując tożsamości narodowej, nawiązywała zarazem do kultury narodowej (*national culture*): nowa kobieta nie mogła być zupełnym zanegowaniem tradycyjnej kultury. Wprawdzie uważano, że pewne w oczywisty sposób niesprawiedliwe praktyki powinny zostać zniesione, a kobiety zaczęły angażować się w aktywności poza domem, jednak nadal musiały postępować jak strażniczki kultury narodowej, rodzimej religii i tradycji rodzinnych – innymi słowy, miały być jednocześnie „nowoczesne” i „tradycyjne”<sup>68</sup>.

Takie pojmowanie roli i funkcji kobiety widać zarówno u Bibi Chanom Astarabadi, jak i u Tadzossaltane. Bibi Chanom nie kwestionuje przecież służebnej pozycji kobiety-żony: swój traktat kieruje do *żon*, a nie do *kobiet* w ogóle, zaznaczając że obowiązkiem żon jest służenie mężom. Feminizmowi Bibi Chanom daleko do obrazoburczej postawy młodej Zofii Rygier-Nałkowskiej, wołającej na I Zjeździe Kobiet Polskich w 1907 r. (trzydzieści lat po powstaniu *Ma'ajeborredżal* i siedem lat przed spisaniem wspomnień przez Tadz): „Chcemy całego życia!”<sup>69</sup>. Kobieta (*zan*) to żona (*zan*) – żona kochana, szanowana i ciesząca się należnymi jej prawami, ale funkcjonująca w ramach hierarchicznego, patriarchalnego układu. Zresztą, osobiste perypetie Bibi – która zgodziła się, by jej mąż poślubił czasową żonę, uznając takie rozwiązanie za remedium na małżeński kryzys,

<sup>66</sup> Ibidem.

<sup>67</sup> K. Jayawardena, op. cit., s. 12.

<sup>68</sup> Ibidem, s. 14.

<sup>69</sup> Hanna Kirchner, *Nalkowska albo życie pisane*, Wydawnictwo W.A.B., Warszawa 2011, s. 73, 78.

kiedy sama była obarczona rodzeniem i wychowywaniem kolejnych dzieci – świadczy o dramatycznych wyborach, przed którymi stawały irańskie żony, oraz o trwałości tradycyjnych wzorców, przejawiającej się tak w postępowaniu mężów, jak w rozumowaniu żon – nawet tych „świadomych” i „postępowych”. Konsekwencją zawarcia czasowego małżeństwa z Banu było – również czasowe – wyrzucenie Bibi z domu przez Musę Chana. Monogamiczne małżeństwo z miłości? W przypadku autorki „Wad mężczyzn” trudno uznać ten ideał za faktycznie spełniony.

Co nie mniej ważne, wyrażając zgodę na *siqe* swojego męża, Bibi postąpiła w zgodzie z tradycją sprowadzającą kobiety z klas niższych do roli antidotum na małżeńskie kryzysy żon z warstw średniej i wyższej. Banu spełniła swoją funkcję, rozładowując seksualną frustrację Musy Chana, po czym musiała opuścić dom swojego pracodawcy i byłego męża. Na klasowy wymiar tej praktyki zwraca uwagę M. Ameli Rezaji:

Opowieść Bibi Chanom o znalezieniu czasowej żony świadczy o klasowych i społecznych aspektach wielożeństwa w Iranie. Z jej dzieła dowiadujemy się, że kobiety z klasy średniej uznawały zagadnienie *siqe* i ponownego ślubu swoich mężów za rodzaj lekarstwa – choć gorzkiego. Niektóre kobiety zdejmowały sobie w ten sposób z barków nieco ciężaru związanego z obowiązkami małżeńskimi i utrzymaniem domu, sprawiając zarazem satysfakcję swoim małżonkom. Jednocześnie wybierały czasowe żony z niższych warstw społecznych, aby nie zagrozić swojej pozycji i w razie pojawienia się uczucia między panem a służącą zachować status („*chanomi*” *wa bozorgi*) pani domu<sup>70</sup>.

Choć spośród obu autorek to głównie Tadz używa w swoich wspomnieniach pojęć ze słownika irańskiego obozu postępowego początków XX wieku, biografia Bibi Chanom podpowiada, że i dla niej „sprawa kobieca” była „sprawą patriotyczną”. W oczach obu kobiet *zanha-je mellat* to świadome i nowoczesne towarzyski patriotycznych mężów; to matki patriotycznych synów i córek, przygotowywanych do ról przykładowych żon i matek. Podołanie tym rolom miała kobietom umożliwić edukacja, której Bibi Chanom poświęciła życie, zakładając Dabestan-e Duszizegan i która stanowi *leitmotiv* wspomnień Tadzossaltane.

U Tadz kwestia edukacji przeplata się z zagadnieniem wychowania. Wspominając skomplikowaną relację z matką, Tadz nieustannie podkreśla wagę matczynej miłości i ciepła dla odpowiedniego rozwoju intelektualnego i emocjonalnego dzieci (córek). Akcentuje niezastąpioną rolę biologicznej matki, która nie powinna oddawać swoich dzieci pod opiekę mamek i niań. Oziębłość Turanossaltane skłania ją do skrytykowania tradycyjnych metod wychowania. Niewłaściwe metody wychowawcze mają jej zdaniem źródło w ignorancji matek – ta z kolei bierze się z faktu, że kobiety nie mogą się kształcić:

Broń Boże, nie wypieram się swojej matki, którą darzę wielkim szacunkiem! Nie, to nie ją należy winić. Mam za złe tradycji i etosowi narodu, który stanął na drodze do szczęścia wszystkich kobiet i utrzymuje je, nieszczęsne i nieoświecone, w stanie skrajnej ignorancji (*dar monteha-je dzahl-o bi-etela'i*). **Wszystkie moralne wady i całe zło w tym kraju wzięły się z braku edukacji kobiet** (podkreślenie PB)<sup>71</sup>.

<sup>70</sup> M. Ameli Rezaji, op. cit., s. 136.

<sup>71</sup> Tadzossaltane, op. cit., s. 7.

Znamienne, że Tadz uznaje wychowanie dzieci za obowiązek matek, nie wspominając przy tym o ojcach. Światopogląd kadżarskiej księżniczki został ukształtowany przez nowoczesny dyskurs przełomu wieków, który miejsce „nowej kobiety” definiował, paradoksalnie, zarówno w obrębie tradycyjnego paradygmatu, wedle którego kobiety należały do przestrzeni prywatnej, jak i poza nim. Nie starał się jednak „uprywatnić” mężczyzn, choć propagował przywiązanie i szacunek do żon i walczył, jak czyniła to Bibi Chanom, ze zgubnymi skutkami męskich praktyk homospołecznych. Jednak nie tylko mężczyźni są nieobecni w analizach Tadz: w swojej krytyce haremu i zniewolenia kobiet Tadz poprzestaje na sproblematyzowaniu bolączek kobiet należących do jej własnej warstwy społecznej. Uznaje siebie za ofiarę opresyjnej kultury i patriarchy, zapominając o swojej i tak uprzywilejowanej pozycji. Wypowiada się w imieniu wszystkich kobiet, a przecież zagadnienie, któremu poświęca tyle miejsca – oddawanie dzieci pod opiekę mamkom i nianiom przez biologiczne matki – nie dotyczyło kobiet z klas ludowych.

Wychodząc od klasycznego już podziału Simone de Beauvoir na aktywną, męską transcendencję i pasywną, żeńską immanencję, na którą skazuje kobiety patriarchy, można stwierdzić, że „nowej kobiecie” projektowanej przez intelektualistów doby *maszrutijatu* umożliwiano samorealizację i emancypację na tyle, na ile uprawniało ją to do lepszego wykonywania obowiązków tradycyjnie wyznaczonych „drugiej płci” – jej transcendencja była tylko pozorna; kobieta nadal była „immanentnym Innym”<sup>72</sup>. W dzisiejszym Iranie, w którym – pomimo rozmaitych ograniczeń – wiele kobiet uczy się, pracuje i czynnie działa w sferze publicznej, „kobiecość” jest nadal sprowadzana do roli opiekuńczo-wychowawczej: irańskie podręczniki szkolne promują zawód pielęgniarki lub nauczycielki jako profesje „właściwe” dla kobiet, a kobiety nie mogą studiować na kierunkach uznanych za „męskie”. Ów model kobiecości obowiązujący we współczesnym irańskim dyskursie publicznym i kształtujący irańską rzeczywistość jest w znacznym stopniu ugruntowany w koncepcjach z czasów rewolucji konstytucyjnej lat 1905–1911. Analiza twórczości pierwszych irańskich feministek pozwala zaobserwować, że one same te koncepcje współtworzyły.

## BIBLIOGRAFIA

- Ameli Rezaji Marjam, *Safar-e dane be gol. Sejr-e tahawwol-e dżagah-e zan dar nasr-e doure-je Qadżar (1310–1340 q)*, Naszr-e Tarich-e Iran, Tehran 1389.
- Anwari Hasan, *Farhang-e feszorde-je Sochan*, Sochan, Tehran 1390.
- Bachtin Piotr, *The Royal Harem of Naser al-Din Shah Qajar (r. 1848–96): The Literary Portrayal of Women's Lives by Taj al-Saltana and Anonymous 'Lady from Kerman'*, „Middle Eastern Studies” 2015, t. 51, nr 6, s. 986–1009.
- Bayat-Philipp Mangol, *Women and Revolution in Iran 1905–1911*, w: Lois Beck, Nikki Keddie (red.), *Women in the Muslim World*, Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1978.
- Beauvoir Simone de, *Druga pleć*, Gabriela Mycielska, Maria Leśniewska (przeł.), Wydawnictwo Jacek Santorski & Co., Warszawa 2003.
- Bibi Chanom Astarabadi, *Ma'ajeborredżal. Dar pasoch be Ta'dibonneswan*, red. Afsane Nadżmabadi, Chicago, IL, Midland Press, 1371/1992.
- Dżawadi Hasan (red.), *Rujaruj-je zan wa mard dar asr-e Qadżar. Do resale: Ta'dib an-neswan wa Ma'ajeborredżal*, Enteszarat-e Kanun-e Pażuhesz-e Tarich-e Zanan-e Iran, Illinois 1371.

<sup>72</sup> Por. słynne zdanie: „Mężczyzna jest Podmiotem, jest Absolutem; Kobieta jest Innym”. Simone de Beauvoir, *Druga pleć*, przeł. Gabriela Mycielska, Maria Leśniewska, Wydawnictwo Jacek Santorski & Co., Warszawa 2003, s. 14.

- Javadi Hasan, Floor Willem (red.), *The Education of Women & The Vices of Men. Two Qajar Tracts*, Syracuse University Press, Syracuse, New York 2010.
- Foster Shirley, *Colonialism and Gender in the East: Representations of the Harem in the Writings of Women Travellers*, „The Yearbook of English Studies” 2004, t. 34, nr 6–17, s. 6–17.
- Hadżdżije Chanom Alawije Kermani, *Ruzname-je safar-e hadżdż, Atabat-e Alijat wa darbar-e Naseri 1309–1312 q./1271–1273 sz.*, Rasul Dża’farijan (red.), Naszr-e Mowarrach, Qom 1386.
- Jayawardena Kumari, *Feminism and Nationalism in the Third World*, Verso, London, New York 2016.
- Karaczi Ruhangiz (oprac.), *Haszt resale dar bajan-e ahwal-e zanan*, Pażuheszgah-e Olum-e Ensani wa Motale’at-e Farhangi, Tehran 1390/2011.
- Kirchner Hanna, *Nalkowska albo życie pisane*, Wydawnictwo W.A.B., Warszawa 2011.
- Mahdavi Shireen, *Taj al-Saltaneh, an Emancipated Qajar Princess*, „Middle Eastern Studies” 1987, t. 23, nr 2, s. 188–193.
- Milani Farzaneh, *Veils and Words. The Emerging Voices of Iranian Women Writers*, Syracuse University Press, Syracuse, New York 1992.
- Mirzade-je Eszqi, *Kollijat-e mosawwar-e Eszqi*, Dżawidan, Tehran 1375.
- Najmabadi Afsaneh, *Women with Mustaches and Men without Beards: Gender and Sexual Anxieties of Iranian Modernity*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London 2005.
- Sa’idi Golnaz, *Andżomanha-je zanan dar douran-e Maszrute*, „Ettela’at-e Sijasi-Eqtesadi” 1385, nr 227–230, s. 316–325.
- Sakine Soltan Waqaroddoule Esfahani Kuczak, *Ruzname-je safar-e Atabat wa Makke*, red. Rasul Dża’farijan, Kijanusz Kijani Haft Lang (red.), Enteszarat-e Elm, Tehran 1389.
- Tadzossaltane, *Chaterat-e Tadzossaltane*, Naszr-e Tarich-e Iran, Tehran 1381.
- Taj al-Saltana, *Crowning Anguish. Memoirs of a Persian Princess from the Harem to Modernity, 1884–1914*, Abbas Amanat (red.), Anna Vanzan, Amin Neshati (przeł.), Mage Publishers, Washington, DC 1993.
- Tolu’i Mahmud, *Az Tawus ta Farah. Dża-je pa-je zan dar masir-e tarich-e mo’aser-e Iran*, Naszr-e Elm, Tehran 1378.
- <http://www.iranicaonline.org/articles/maayeb-al-rejal>.
- <http://www.iranicaonline.org/articles/taj-al-saltana>.