

**Grzegorz Czerwiński**  
*Zakład Slawistyki i Literatur Rosji*  
*Uniwersytet w Białymstoku*

## **EMANCYPACJA KOBIETY MUZUŁMAŃSKIEJ W PISMACH PODRÓŻNICZYCH MUFTIEGO JAKUBA SZYNKIEWICZA<sup>1</sup>**

Po pierwszej wojnie światowej polscy wyznawcy islamu musieli przedsięwziąć zdecydowane kroki w celu formalnego zorganizowania się oraz odnowienia łączności duchowej ze Wschodem muzułmańskim<sup>2</sup>. W środowisku tatarsko-muzułmańskim rozpoczęły się dyskusje dotyczące zasad wiary i roli islamu w nowych warunkach społeczno-politycznych (kontynuowane były one zresztą przez cały okres międzywojenny). Ważne miejsce w tych rozważaniach zajmowała problematyka dotycząca kobiety muzułmańskiej, praw kobiet w krajach islamskich i w Polsce, a także wzajemnych relacji między małżonkami.

Temat emancypacji kobiet był dla Tatarów bardzo istotny. Islam bardzo szczegółowo określa zakres praw i obowiązków kobiety w rodzinie i społe-

---

<sup>1</sup> Artykuł został przygotowany w ramach projektu badawczego „Literatura polsko-tatarska po 1918 roku”. Projekt finansowany ze środków Narodowego Centrum Nauki przyznanych na podstawie decyzji numer DEC-2012/07/B/HS2/00292.

<sup>2</sup> Przed pierwszą wojną światową muzułmanie polscy podlegali Muftiatowi Krymu, który został zlikwidowany przez władze radzieckie. W Turcji natomiast rewolucja Kemala Paszy obaliła w 1922 roku ostatniego sultana, który sprawował również godność kalifa. Oficjalnie kalifat został zniesiony w Turcji w 1924 roku. W takiej sytuacji polscy muzułmanie pozostali bez zwierzchnictwa religijnego i jednolitej reprezentacji wyznaniowej. Szerzej na ten temat: A. Miśkiewicz, *Tatarzy polscy 1918–1939. Życie społeczno-kulturalne i religijne*, Warszawa 1990, s. 25-42.

czeństwie<sup>3</sup>. Jednakże w okresie międzywojennym polska muzułmanka w życiu codziennym nie różniła się już od innych kobiet w Polsce, borykała się z tymi samymi problemami, co chrześcijanki i Żydówki, a poziom jej wykształcenia i emancypacji był zależny od klasy społecznej, z jakiej się wywodziła. Świadomość procesów asymilacyjnych i wpływu tradycji europejskiej na zwyczaje i obyczajowość Tatarów zmuszały wyznawców islamu do postawienia sobie następującego pytania: czy sposób, w jaki postępuje równouprawnienie kobiet-muzułmanek, jest zgodny z *Koranem* i tradycją religijną?

Najciekawsze teksty poruszające problematykę emancypacji kobiet publikowane były w wileńskim „Życiu Tatarskim”. Na łamach tego czasopisma drukował też fragmenty swoich sprawozdań z podróży Wielki Mufti Jakub Szynkiewicz<sup>4</sup>. Jednym z motywów pojawiających się w większości pism podróżniczych autora było zagadnienie emancypacji kobiety muzułmańskiej w państwach arabskich i w Turcji<sup>5</sup>.

<sup>3</sup> Wśród bogatej literatury poświęconej położeniu kobiety w islamie warto wskazać kilka najważniejszych pozycji: *Woman in the Muslim world*, ed. L. Beck and N. Keddie, Cambridge 1978; W. Wiebke, *Kobieta w islamie*, przeł. J. Szymańska, Warszawa 1982; A. A. Engineer, *The Rights of Woman in Islam*, London 1992; L. Ahmed, *Woman and gender in Islam. Historical roots of a modern conflict*, New Haven 1992; M. C. Zilfi, *Woman in the Ottoman Empire. Middle Eastern woman in the early modern era*, Leiden 1997; *Być kobietą w Oriencie*, pod red. D. Chmielowskiej, B. Grabowskiej, E. Machut-Mendeckiej, Warszawa 2008.

<sup>4</sup> Jakub Szynkiewicz (1884–1966) studiował języki wschodnie na Uniwersytecie w Petersburgu. W 1925 r. uzyskał na Uniwersytecie Berlińskim stopień doktora filozofii. W tym samym roku został wybrany na stanowisko Wielkiego Muftiego, a więc zwierzchnika wyznawców islamu zamieszkałych na terenie Rzeczypospolitej Polskiej. W latach 1926–1937 odbył szereg podróży zagranicznych, z których sporządzał sprawozdania. Teksty podróżnicze muftiego opracowane redakcyjnie i wzbogacone o przypisy ukazały się w naukowej serii wydawniczej „Białostockie Kolokwia Wschodnie”. Zob. G. Czerwiński, *Sprawozdania z podróży muftiego Jakuba Szynkiewicza. Źródła, omówienie, interpretacja*, red. tomu J. Ławski, G. Kowalski, Białystok 2013.

<sup>5</sup> Sprawozdania z podróży Szynkiewicza, mimo iż sporządzane były na polecenie Ministerstwa Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego oraz Ministerstwa Spraw Zagranicznych RP, bliskie są gatunkowo reportażowi. Autor opisuje sytuacje, których był świadkiem lub uczestnikiem, uzupełniając dodatkowo swoje opisy przemyśleniami natury ogólnej, dotyczącymi m.in. historiozofii narodów arabskich i tureckich, mentalności mieszkańców Wschodu, przemian społeczno-kulturowych, dokonujących się w społeczeństwach muzułmańskich, życia wyznawców islamu w warunkach kolonializmu. Najważniejsze strategie pisarskie Szynkiewicza to jednostkowość opisu, kondensacja gromadzonych w dłuższym okresie czasu doświadczeń, zawarta w jednym „obrazku rodzajowym”, funkcjonalność zróżnicowania stylistycznego, specyficzna funkcja wykorzystywania szczegółu jako elementu budowania przestrzeni i jako sugestii budująca nastroj niesamowitości. Szerzej na ten temat piszę w rozdziale wstępnym do edycji pism muftiego. Zob. G. Czerwiński, *Jakub Szynkiewicz – działacz religijny, podróżnik, pisarz, [w:] tegoż, Sprawozdania z podróży...*, s. 15-38.

Zanim jednak przejdziemy do analizy tych sprawozdań, jako kontekst do dalszych rozważań, zaprezentujemy dwa inne stanowiska w tej kwestii, zaprezentowane w tekstach publicystycznych na łamach „Życia Tatarskiego”.

Temat kobiety w islamie porusza student kairskiego Uniwersytetu Al-Azhar, późniejszy imam i członek Najwyższego Kolegium Muzułmańskiego RP, Ali Ismail Woronowicz w artykułach zatytułowanych *Kobieta egipska*<sup>6</sup> oraz *Islam a kobieta*<sup>7</sup>.

W pierwszym tekście autor opisuje ruch emancypacyjny w Egipcie, skupiając się na działalności ugrupowania „Jedność Kobieca”, walczącego o prawa kobiet egipskich<sup>8</sup>. Artykuł zawiera informacje na temat sukcesów tej organizacji i pozytywnych z punktu widzenia równouprawnienia kobiet przemian społeczno-politycznych zachodzących w Egipcie w latach międzywojennych, gdzie życie muzułmanki w pewnych aspektach upodabniało się do tego, jakie wiodły wtedy kobiety w Europie<sup>9</sup>. Z kolei artykuł *Islam a kobieta* potraktować można jako pewnego rodzaju projekt muzułmańskiej emancypacji. Woronowicz powołując się w nim na odpowiednie wersety z *Koranu*, opisuje określone przez *szariat* prawa i obowiązki muzułmanki. Autor zwraca również uwagę na fakt, że to właśnie prawo objawione Mahometowi zmieniło diametralnie położenie kobiet w porównaniu z czasami przedislamskimi<sup>10</sup>.

<sup>6</sup> A. I. Woronowicz, *Kobieta egipska*, „Życie Tatarskie” 1935, nr 10.

<sup>7</sup> Tenże, *Islam a kobieta*, „Życie Tatarskie” 1936, nr 2.

<sup>8</sup> Chodzi o założoną w 1923 r. przez Hudę Sza’rawi organizację Al-Ittihad al-Nisa’i al-Misri, co w literaturze europejskiej tłumaczy się zazwyczaj jako Egipska Unia Feministyczna. M. Badran zwraca jednak uwagę, iż arabskie słowo *nisa’ijja* zawiera w sobie zarówno znaczenie „feministyczny”, jak i „kobiecy” (M. Badran, *Feminism in Islam. Secular and religious convergences*, Oxford 2009, s. 123). Dla Woronowicza, piszącego swój artykuł w 1935 r., przymiotnik „feministyczny” oznaczał z pewnością tyle co „kobiecy”. Powstanie Egipskiej Unii Feministycznej przypada na okres pierwszej fali feminizmu egipskiego.

<sup>9</sup> Na temat feminizmu egipskiego zob. L. Ahmed, dz. cyt., s. 169-188; J. Brzezińska, *Islam i feminizm? – ruch kobiet w Egipcie na rzecz równouprawnienia płci*, „Acta Universitatis Lodziensis. Folia Sociologica” 2011, nr 39.

<sup>10</sup> W tym miejscu należy przypomnieć, iż na Półwyspie Arabskim islam był pierwszym systemem religijno-prawnym, który dał kobiecie jakiegokolwiek prawa. W porównaniu z czasami *dżahiliji* (epoka niewiedzy i ciemności poprzedzającej objawienie islamu w VII w.), które doprowadziły kobietę do skrajnego upodmiotowienia (m.in. ojciec miał prawo pogrzebać narodzoną córkę żywcem, decydował o jej zamążpójściu, mężowie mogli wymieniać się żonami bez ich zgody, o rozwodzie decydował jedynie mężczyzna, kobieta nie miała prawa do majątku ani spadku), nowa religia nadała kobiecie poczesne miejsce w życiu rodzinnym i społecznym, przy czym role wyznaczone przez islam mężczyźnie i kobiecie różniły się znacznie od tych, jakie wykształciły się w kulturze europejskiej. Zob. na ten temat: E. Machut-Mendecka, *Kobieta bez zasłony. Muzułmanka w świetle wiary i kultury*, [w:] *Być kobietą w Oriencie...*, s. 18-24. Inaczej wyglądała jednak sytuacja kobiety tureckiej, dla której przyjęcie islamu

Objawienie Islamu Prorokowi Muhammadowi przyniosło ludzkości wyznanie uniwersalne i ostatnie, oraz ustaliło stanowisko kobiety, darząc ją prawami, odpowiednimi naturze oraz określając jej stosunek do rodziców, męża i dzieci.<sup>11</sup>

Woronowicz opisuje istotę emancypacji kobiet w kulturze islamskiej, w której – jak wynika ze słów autora – dopuszczalna jest krytyka wyłącznie tych negatywnych aspektów stosunku do kobiet, które są pozostałościami lokalnych tradycji przedmuzułmańskich. To, co zostało natomiast objawione, jest z natury dobre, a więc rolę, jaką wyznaczyła kobiecie tradycja religijna, powinna ona bezkrytycznie akceptować i swą pozycję społeczną budować w ramach granic moralnych określonych przez *Koran*. Autor omija jednakże zagadnienie pewnych elementów kultury *dżahiliji*, wywodzących się z tradycji Półwyspu Arabskiego, które weszły do zwyczajów muzułmańskich, będąc w niektórych wypadkach uświęcone przez *Koran* i *hadisy* (na przykład wielożeństwo czy sposób odstąpienia przez mężczyznę od małżeństwa), w innych sytuacjach nie przestały dominować w życiu codziennym nawet wbrew zasadom islamu (na przykład przedmuzułmański patriarchalny model rodziny i społeczeństwa przyćmił islamski humanizm i egalitaryzm płci).

Nie wiemy zatem, jak, według Woronowicza, powinna ustosunkować się do tych „kontrowersyjnych” elementów kultury islamu polska muzułmanka. Autor kilkakrotnie próbuje jednak udowodnić, że koraniczny model emancypacji kobiet jest właściwy (również dla muzułmanki w Polsce), w przeciwieństwie do modelu zachodnioeuropejskiego. Zwróćmy w tym miejscu również uwagę na to, jakich sformułowań używa autor opisując pozycję kobiety w społeczności muzułmańskiej: kobieta posiada „prawa odpowiednie naturze”, kobieta powinna dążyć do „emancypacji w granicach swej struktury fizycznej”. Wynika to z faktu, iż w islamie nie funkcjonuje pojęcie równorzędności płci, a „różnice biologiczne i fizjologiczne stanowią źródło wszelkich innych różnic między kobietą i mężczyzną”<sup>12</sup>.

[...] Kobieta muzułmańska opiera się w walce o swe prawa o *Koran*, tj. dąży do emancypacji w granicach swej struktury fizycznej. Jednocześnie dba o zachowanie ogniska domowego i tym dodatnio różni się od kobiety zachodniej, dążącej do wykonywania zawodu kowala lub tragarza, co wcale jej nie podnosi, lecz świadczy o jej degeneracji i słabiznie mężczyzny na Zachodzie<sup>13</sup>.

---

przez ludy turkijskie skutkowało wieloma ograniczeniami i stanowiło w pewnym sensie regres w aspekcie rodzinnym i społecznym. Szerzej na ten temat: D. Chmielowska, A. Kiliç-Eryilmaz, *Społeczna i rodzinna sytuacja kobiety tureckiej w zarysie historycznym*, [w:] *Być kobietą w Oriencie...*, s. 46-48.

<sup>11</sup> A. I. Woronowicz, *Islam a kobieta...*, s. 32.

<sup>12</sup> E. Machut-Mendecka, dz. cyt., s. 23-24.

<sup>13</sup> A. I. Woronowicz, *Islam a kobieta...*, s. 36.

Na łamach „Życia Tatarskiego” mamy możliwość zapoznania się również z punktem widzenia kobiet. Artykuły autorstwa polskich Tatek dalekie są od teoretycznych analiz Alego Woronowicza. Dotyczą problemów codziennych, z jakimi borykają się polskie mużułmanki<sup>14</sup>.

We wspomnianej grupie tekstów duże wrażenie na międzywojennych czytelnikach musiał zrobić manifest działaczki Związku Kulturalno-Oświatowego Tatarów Polskich Anserianny Smolskiej zatytułowany *W trosce o los kobiety*<sup>15</sup>. Tekst dotyczy problemu poligamii i rozwodów oraz zawiera postulat, by każda mużułmanka wychodząca za mąż domagała się od swego narzeczonego ubezpieczenia na wypadek porzucenia jej przez niego w przyszłości (suma ubezpieczenia miałaby być dla kobiet „lepszym pewnikiem jutra”)<sup>16</sup>. Chociaż artykuł w zasadniczej mierze dotyczy spraw małżeńskich, autorka wylewa w nim swoją gorycz z powodu ogólnej pozycji kobiety mużułmańskiej w społeczeństwie. Tekst rozpoczyna się od słów:

Kobiety-Tatarki-mużułmanki, patrząc od dawna na rozwijające się życie rodzinne, nie tylko swoje, lecz i innych społeczeństw, boleją nad własnymi losami.

Zewsząd wyziera ta sama niedola kobiety – żony i matki.

Postęp, cywilizacja, kultura...

Ładne, wzniosłe i szlachetne to pojęcie i słowa. Nisko chyłimy czoła przed ich wzniosłością, majestatem i ich wspaniałym twórcą-człowiekiem oraz głównym wykonawcą-mężczyzną, który od wieków jest potentatem życia i władcą kobiety. Co prawda, w ostatnich czasach te skromne i ciche poddanki zaczynają szemrać, buntować się i wyłamywać się spod jego władzy. Ale to są szczęśliwe jednostki, a my szary ogół dalej trwamy w poprzedniej sytuacji<sup>17</sup>.

Widzimy zatem, iż rzeczywista sytuacja polskiej mużułmanki również daleka jest od koranicznego egalitaryzmu i nakazu szanowania kobiety przez mężczyznę, który u Smolskiej występuje nie jako opiekun tej, nad którą ma przewagę fizyczną<sup>18</sup>, lecz jako jej władca – despota dławiący wszelkie objawy buntu. Z tekstu młodej Tatarki wynika, że również w życiu polskich mużuł-

<sup>14</sup> Do najciekawszych artykułów kobiecych należą: E. Miśkiewiczówna, *Obowiązki kobiety w dobie obecnej*, „Życie Tatarskie” 1934, nr 12; Z. Miśkiewiczówna, *Dola mużułmanki w Polsce*, „Życie Tatarskie” 1936, nr 6-7; T. Szachidewiczówna, *Turczynka niegdyś a dziś*, „Życie „Tatarskie” 1934, nr 6; tejsze, *Dorośli i dzieci*, „Życie „Tatarskie” 1936, nr 5.

<sup>15</sup> A. Smolska, *W trosce o los kobiety*, „Życie Tatarskie” 1936, nr 4.

<sup>16</sup> Na temat relacji małżeńskich w islamie Zob. M. Zyzik, *Małżeństwo w prawie mużułmańskim*, Warszawa 2003; A. El-Azhary Sonbol, *Women, the family and divorce laws in Islamic history*, Syracuse 1996.

<sup>17</sup> A. Smolska, dz. cyt., s. 88-89.

<sup>18</sup> Por. *Koran*, roz. 2, wers 228.

manów „indywidualizm islamu zderzał się z kolektywizmem prawa zwyczajowego”, a „modele kobiecości i męskości ustanowione przez *Koran* [...] nie zawsze znajdują swój praktyczny wyraz”<sup>19</sup>. Przy czym Smolska – co trzeba zaznaczyć – nie odwołuje się ani do świętej księgi islamu, ani do tradycji muzułmańskiej. Źródłem jej buntu wydaje się być sytuacja kobiet w międzywojennej Polsce.

Co ciekawe, artykuł Smolskiej kończy się odezwą do polskiego duchowieństwa muzułmańskiego, którego głową był mufti Jakub Szynkiewicz, aby wprowadzili oni prawo ubezpieczeń małżeńskich:

Niechaj duchowieństwo nasze, bo to jest w jego interesach, i kobiety dążą do zastosowania i wykorzystania tego prawa w całej pełni [...]<sup>20</sup>.

W dalszej części referatu zastanowimy się, czy stanowisko Szynkiewicza w kwestii emancypacyjnej bliższe jest temu, jakie prezentuje Ali Woronowicz w artykule *Islam a kobieta*, czy też może staje Szynkiewicz po stronie muzułmańskich emancypantek, takich jak Anserianna Smolska? Spróbujemy ponadto odpowiedzieć na pytanie, czy poglądy muftiego, biorąc pod uwagę wybitnie literacki charakter większości jego sprawozdań, można w ogóle opisywać w kategoriach historycznych, bądź socjologicznych, czy może należałoby pisać o problemie emancypacji u Szynkiewicza wyłącznie z pozycji literaturoznawczych, analizując wyobraźnię artystyczną pisarza?

Niewiele miejsca w swoich sprawozdaniach poświęca Szynkiewicz na charakterystykę statusu społecznego kobiety; nie pojawia się u niego również kontekst historyczny, bez którego trudno jest porównywać sytuację kobiety w Turcji i w państwach arabskich<sup>21</sup>. Ponadto brak jest także odwołań do *Ko-*

<sup>19</sup> E. Machut-Mendecka, dz. cyt., s. 30, 23. Badaczka pisze ponadto: „Obraz szczęśliwej i pełnej cnót muzułmanki, jaki może powstać w umyśle czytelnika na podstawie lektury *Koranu* i *hadisów*, traci swoją pogodną wymowę w obliczu panujących stosunków patriarchalnych. Religia rozmija się w różnych miejscach z kulturą, a praktyka życia codziennego oddala się od modelu zaprezentowanego przez *Koran*. Prawo zwyczajowe, podtrzymując biologiczną koncepcję różnic płci, w wielu przypadkach odbiega od zasady muzułmańskiego egalitaryzmu i humanizmu. Podkreśla się, że nierówności płci powstają jako wynik oddziaływania dawnej tradycji czy też dążeń do męskiej dominacji” (tamże, s. 29).

<sup>20</sup> A. Smolska, dz. cyt.

<sup>21</sup> W samym tylko świecie arabskim na określony stosunek do kobiet miały wpływ różne tradycje przedislamskie. Sytuacja kobiety w poszczególnych krajach arabskich ma swoje źródło nie tylko w islamie, ale również w tak odmiennych tradycjach, jak kultura *dżahiliji* na Półwyspie Arabskim, tradycja starożytnego Egiptu w dolinie Nilu, czy też wpływy babilońskie i asyryjskie oraz bizantyjskie i perskie w Syrii. Szerzej na ten temat: L. Ahmed, *The Pre-Islamic Middle East*, [w:] tejże, dz. cyt., s. 11-37.

*ranu* czy *hadisów*. Fakty dotyczące współczesnego autorowi położenia kobiet w krajach islamskich mają przeważnie charakter luźnych obserwacji. Pomimo jednak faktu, iż Szynekiewicz nie tworzy nawet podwalin jakiegokolwiek projektu emancypacyjnego, temat kobiecy jest w jego twórczości ważnym kluczem interpretacyjnym.

Przyjrzyjmy się na początek warstwie informacyjnej „sprawozdań z podróży”, zatrzymując się wpieryw przy Turcji. Dowiadujemy się na przykład, iż duża część kobiet tureckich otrzymała wykształcenie w Europie, gdzie przejęła niektóre zachowania europejskie, a podczas wojny kobiety brały udział w pracy społecznej. Problem kobiecy pojawia się również wówczas, gdy Szynekiewicz pisze o reformach religijnych przeprowadzonych przez Kemala Paszę, na przykład o zniesieniu wielożeństwa, czy też o organizacji transportu publicznego (oddzielne miejsca dla kobiet i mężczyzn). W związku z tym, że tylko niewielka część sprawozdań muftiego poświęcona jest Turcji (zdecydowanie przeważa tematyka arabska), brak pogłębionej analizy problematyki kobiecej nie wydaje się w tym wypadku niczym zaskakującym, a przytaczane fakty dotyczące emancypacji kobiet są rzeczowe i zgodne z rzeczywistością (co bardzo istotne, biorąc pod uwagę raczej negatywny stosunek muftiego do reform Atatürka). Dodajmy, że sytuacja kobiet w Turcji w początkach wieku XX wyglądała dobrze na tle innych państw muzułmańskich.<sup>22</sup>

O ile więc kobieta turecka uzyskała po pierwszej wojnie światowej i reformach Kemala Paszy nowe prawa i stała się równorzędną partnerką mężczyzny (dotyczy to oczywiście wykształconych kobiet z ośrodków miejskich), o tyle kobieta arabska w Egipcie czy tym bardziej w Syrii, gdzie jej położenie było jeszcze gorsze niż w kraju nad Nilem, zaczynała dopiero upominać się o równouprawnienie. Tak się składa, że właśnie kobiecie arabskiej poświęca Szynekiewicz o wiele więcej uwagi. Jak się przekonamy, decyduje o tym nie tylko większa objętość sprawozdań z podróży do Syrii, Palestyny, Hidżazu czy Egiptu.

O zakresie praw kobiet w społeczeństwie syryjskim możemy przeczytać u Szynekiewicza w relacji z podróży 1932 roku.

Kobieta muzułmańska w Syrii swobodnie wychodzi z domu, odwiedza swych znajomych (kobiety) sama, kupuje co jej trzeba na bazarze. Osobliwie dużo kobiet można spotkać koło wody, gdzie, rozesławszy maty lub dywany, siedzą setkami, popijając kawę lub paląc papierosy (TSPE 1932, s. 160).<sup>23</sup>

<sup>22</sup> Czytelników zainteresowanych tym zagadnieniem odsyłam do prac: A. Inan, *L'émancipation de la femme turque*, Paris 1962; D. Chmielowska, *Emancypacja kobiety tureckiej*, „Przegląd Orientalistyczny” 1975, nr 1; D. Chmielowska, A. Kiliç-Eryilmaz, dz. cyt.

<sup>23</sup> Utwory Szynekiewicza cytuję według wydania: J. Szynekiewicz, *Sprawozdania z podróży*, [w:]



Z powyższego cytatu dowiadujemy się, że kobieta syryjska nie jest ubezwłasnowolniona i posiada prawo do swobodnego wychodzenia z domu, robienia zakupów, spotkania się z przyjaciółkami, a nawet palenia papierosów. Chwilę po tej rewelacji Szynkiewicz informuje, iż „o [...] ruchu emancyjnym w Syrii nie słyhać” (TSPE 1932, s. 161). I chociaż rzeczywiście, jak dowiadujemy się z pracy współczesnej badaczki amerykańskiej Leili Ahmed, ruch feministyczny w tamtym czasie kształtował się na Bliskim Wschodzie właściwie tylko w Egipcie<sup>24</sup>, zastanawiające pozostaje to, skąd Szynkiewicz posiadał taką informację, skoro sam pisze, że w ciągu swojego dwumiesięcznego pobytu w Syrii nie rozmawiał z żadną kobietą-muzułmanką. Tak się składa, że temat emancyjacji kobiet pojawia się podczas prawie wszystkich dyskusji, jakie prowadzi Szynkiewicz z muzułmanami-mężczyznami.

Sytuację kobiety muzułmańskiej w Syrii poznaje mufti wyłącznie z męskiego punktu widzenia, gdyż same kobiety, chociaż mogą wychodzić z domu i palić papierosy, nie mogą w Syrii wypowiedzieć się publicznie o swoich problemach. Pomimo tego, iż jest to sytuacja, która powinna raczej wzbudzać protest u muzułmanina z Polski, gdzie kobiety, również te wyznające islam, mogą głośno wypowiadać swoje zdanie na wszelkie tematy, Szynkiewicz sytuację kobiety syryjskiej zdaje się uznawać za naturalną<sup>25</sup>.

Nie tylko w Syrii Szynkiewicz nie rozmawia z kobietami. Ogólnie, bohaterki kobiece w jego sprawozdaniach spotykamy bardzo rzadko, a jeśli takowe się pojawiają, są to zazwyczaj Europejki – najczęściej żony europejskich dyplomatów<sup>26</sup>. Podczas wielu miesięcy spędzonych w krajach islamskich z ko-

---

G. Czerwiński, *Sprawozdania z podróży muftiego Jakuba Szynkiewicza... Stosuję następujące skróty: T 1928 – Sprawozdanie z podróży do Turcji. Reformy religijne w Turcji (1928); EHSP 1930 – Sprawozdanie z podróży do Egiptu, Hidżazu, Syrii i Palestyny (1930); TSPE 1932 – Sprawozdanie z podróży do Turcji, Syrii, Palestyny i Egiptu (1932); T 1932 – Wrażenia z podróży po Turcji (1932).*

<sup>24</sup> Zob. L. Ahmed, dz. cyt. (przede wszystkim rozdział 9.: *The First Feminists*).

<sup>25</sup> W niektórych miejscach w sprawozdaniach muftiego pobrzmiewa przekonanie, iż o przebiegu procesu emancyjacji kobiet muzułmańskich decydować powinni mężczyźni – np. ojcowie rodziny, według Szynkiewicza, powinni zaradzić temu, aby proces zrzucania zasłony nie wpłynął negatywnie na społeczeństwo arabskie (EHSP 1930, s. 78). Z niektórych obserwacji Szynkiewicza może natomiast wynikać, że kobieta w krajach arabskich (nie tylko muzułmanka) nie dojrzała jeszcze społecznie do całkowitej emancyjacji, gdyż brak jej oglady i dobrego wychowania (TSPE 1932, s. 160).

<sup>26</sup> Co ciekawe, mimo iż od 1926 roku Szynkiewicz pozostawał w związku małżeńskim z Lidią Talkowską, żona nigdy nie towarzyszyła mu w podróżach zagranicznych. Dla porównania zauważmy, iż podróżujący wraz z muftim w 1930 roku do Hidżazu radca MSZ Edward Raczynski zabrał w tę podróż swoją małżonkę.



bietami-muzułmankami rozmawia mufti zaledwie kilkakrotnie. Wszystko to powoduje, iż można odnieść wrażenie, że interesujący nas temat w pismach autora przybiera formę zagadnienia emancypacji kobiet bez kobiet. Czy tak jest w rzeczywistości?

Powiedzieliśmy przed chwilą, że opis statusu społecznego kobiety muzulmańskiej w krajach arabskich i Turcji nie stanowi głównego wątku kobiecego w pismach podróżniczych Szynkiewicza. Jednakże o kobietach, szczególnie w krajach arabskich, pisze on stosunkowo często, ponadto kobiety stanowią jeden z głównych tematów rozmów muzulmańskich mężczyzn – bohaterów sprawozdań. Czego w takim razie dotyczą te rozmowy? Dotyczą – kobiecego wyglądu... To samo interesuje również Szynkiewicza.

Sądząc z tego, że mężczyźni w Syrii są bardzo przystojni, a dzieci miłe i ładne, można by pomyśleć, że kobiety też są ładne. Lecz z tych, które udawało mi się widzieć przypadkowo w tramwajach, w sklepach lub nad brzegiem wody, prawie żadnej nie było przystojnej (TSPE 1932, s. 160).

Znamienny wywód czyni mufti również podczas zwiedzania szkoły muzulmańskiej w Jerozolimie, gdzie uczestniczy on w uroczystości rozdania dyplomów dla absolwentów liceum.

Co mi się nie podobało, że wielu chłopców ubrano jak dziewczynki: w diademy, w białe koszule bez rękawów, nawet niektórym przyklepiono skrzydła anielskie. Czyż to wypada chłopcom ubierać się tak, jak ubierają się dziewczynki? Chłopiec nie powinien znać żadnych upiększeń: jego najlepsze upiększenie – siła i rozum... (TSPE 1932, s. 182).

Chociaż trudno w dzisiejszych czasach poważnie i bez ironicznego dystansu traktować tego typu konstatacje dotyczące ról społecznych kobiet i mężczyzn (mężczyzna musi być silny i mądry, a kobieta powinna – tylko! – dobrze wyglądać), można powyższy cytat uznać za kolejny dowód na to, jak istotny w postrzeganiu płci żeńskiej jest dla Szynkiewicza wygląd.

Muftiego interesuje przede wszystkim problem zasłony kobiecej twarzy i rzucania tej zasłony przez kobiety tureckie i arabskie oraz konsekwencje takiego gestu. Jest to bardzo ważne zagadnienie, gdyż zasłona pełni funkcję symbolu, który reprezentuje stosunek społeczeństwa patriarchalnego do kobiety jako jednostki. Zasłona obok instytucji haremu traktowana jest przez badaczy kultury islamskiej jako środek w walce, jaką toczą rzecznicy starych tradycji z prawami przyznanymi kobiecie muzulmańskiej. „Nowa ranga kobiety, po tym co działo się z nią w *dżahiliji* – pisze Ewa Machut-Mendecka – była za-

pewne dla patriarchy nieznosna, toteż należało jeszcze raz i możliwie definitywnie ograniczyć jej swobody. I to poniekąd się udało za pomocą dwóch skutecznych instrumentów, a mianowicie zasłony na twarzy i haremu<sup>27</sup>. Dlatego też w pierwszych dekadach XX wieku zrzucenie zasłony stało się gestem symbolicznym, wstępem do rzeczywistego równouprawnienia płci. Do historii przeszło wydarzenie z udziałem przywódczyni Egipskiej Unii Feministycznej („Jedności Kobięcej”): po powrocie z kongresu kobiecego we Włoszech Egipcjanka demonstracyjnie zrzuciła zasłonę.

Pewnego wiosennego dnia 1923 r. na dworcu w Kairze fala kobiet w zasłonach i długich, czarnych szatach wysiadła z zaprzęgniętych w konie powozów, by powitać dwie swoje koleżanki, które właśnie wróciły z Rzymu, z międzynarodowej konferencji feministycznej. Huda Sha'rawi i Sajza Nabarawi stanęły na stopniu w drzwiach pociągu. Nagle Huda, a za nią i Sajza – ta młodsza z dwóch – zdjęły zasłony z twarzy. Wśród oczekujących kobiet podniósł się gromki aplauz. Niektóre poszły w ich ślady i uczyniły ten sam gest. Świadkowie zdarzenia podają, że służący, towarzyszący swoim paniom, skrzywili się na ów widok z oburzenia. Ten śmiały czyn oznajmił koniec epoki haremu w Egipcie<sup>28</sup>.

U Szynekiewicza temat zasłony powraca zawsze, gdy na łamach sprawozdań pojawia się temat kobiet. Zastanówmy się jednak, na ile muftiego interesuje symbolika zasłony: czy jest ona dla niego znakiem represji i reifikacji kobiety, czy może nieodzownym elementem tradycji? Czy zrzucenie zasłony postrzega on jako element walki kobiet o swoje prawa, czy tylko inspirowany kulturą europejską nowy trend w bliskowschodniej modzie? Dla lepszego zobrazowania omawianej kwestii pozwolę sobie na przytoczenie większej ilości przykładów z pism autora:

Za stołem najwięcej omawiano położenie kobiety w islamie, a w szczególności u nas, w Polsce. Kobieta-muzułmanka w Egipcie stoi w przededniu wyzwolenia od zasłony, która stała się teraz tylko formą, ponieważ jest tak przezroczysta, jakby jej nie było. [...] Nowy duch ogarnia coraz większe warstwy społeczeństwa i jak nie ma sposobu walczyć z niektórą epidemią, tak nie można walczyć z europeizacją kobiety. „Teraz, na przykład – dodał jeden z obecnych Egipcjan – jakby przesunęła się jakaś choroba zakaźna – w ciągu miesiąca wszystkie kobiety obcięły sobie włosy”... (EHSP 1930, s. 78).

Kobieta w Syrii znajduje się jeszcze pod zasłoną. Prawda, czasami można widzieć elegantkę z zasłoną do tego stopnia przezroczystą, że widać rysy twarzy, ale to jeszcze zdarza się rzadko [...] (TSPE 1932, s. 160).

<sup>27</sup> E. Machut-Mendecka, dz. cyt., s. 30.

<sup>28</sup> M. Badran, *Introduction*, [w:] H. Sza'rawi, *Harem Years. The Memoire of an Egyptian Feminist*, translated and introduced by M. Badran, New York 1986, s. 7. Polski przekład cytowanego fragmentu podają za: J. Brzezińska, dz. cyt., s. 135.

Tak idzie w islamie zmiana we wszystkim. Prędko dojdzie kolejka i do kobiet, a mianowicie, do zasłony, której przytrzymują się w Palestynie bardzo ściśle, ale która teraz utraciła zupełnie swe znaczenie i stała się tylko pomocą do szerzenia rozpusty (TSPE 1932, s. 182).

W Stambule prawie nie widać kobiet pod zasłoną, przynajmniej bardzo mało. Ale w innych miastach, na przykład w Konii, Adanie, połowa kobiet, a może być i większość zachowała zasłonę (T 1932, s. 207).

Mając na uwadze to, co zostało stwierdzone powyżej (brak osobistego kontaktu z kobietą muzułmańską i brak odniesień do konkretnych wydarzeń historycznych, na przykład do akcji działaczek Egipskiej Unii Feministycznej<sup>29</sup> czy też tureckich feministek, które swoim uporem wywalczyły reformy prawne gwarantujące równouprawnienie płci<sup>30</sup>), możemy domniemywać, iż dla Szynkiewicza problem zasłony jest jedynym, który mógł on zaobserwować osobiście, widząc na ulicy kobiety zarówno z zasłoniętą, jak i odsłoniętą twarzą. Dlaczego jednak właśnie ten aspekt emancypacji kobiet tak bardzo go interesował, skoro Tatarki Krymu i Kazania zasłonę zrzuciły już przed pierwszą wojną światową (sam Szynkiewicz zresztą o tym wspomina), a polskie muzułmanki właściwie nigdy nie zasłaniały twarzy?

Można wskazać tutaj trzy przyczyny zainteresowania muftiego tym zagadnieniem. Po pierwsze, temat emancypacji kobiet był w dwudziestolecium międzywojennym żywo dyskutowany w kręgach intelektualistów muzułmańskich nie tylko w Polsce, ale również we wszystkich niemalże krajach islamskiego kręgu kulturowego (przede wszystkim arabskich), czego echo pobrzmiwa również w opisywanych przez Szynkiewicza dyskusjach męskich bohaterów sprawozdań; spodziewano się, że wkrótce kobiety włączą się do życia społecznego, stąd też konieczne staną się zrzucenie zasłony i wprowadzenie powszechnej edukacji dla dziewcząt. W tym miejscu należy dodać, że o ile postulat wprowadzenia powszechnej edukacji dla kobiet był uniwersalnym dążeniem emancypacyjnym (właściwym zarówno dla Europy, jak i krajów islamskich), o tyle zrzucenie zasłony ograniczało się do kultury muzułmańskiej i niosło ze sobą głębokie zmiany nie tylko społeczne, ale i antropologiczne. Kobieta miała odtąd nie tylko brać udział w życiu społecznym, ale „uzyskiwała” niejako pierwszy raz w historii islamu własną twarz, zaczynała istnieć jako osoba, jako członek społeczeństwa, a nie tylko zamknięta w domu żona i matka.

<sup>29</sup> Zob. wspomnienia liderki tej organizacji: H. Sza'rawi, dz. cyt.

<sup>30</sup> Zob. D. Chmielowska, A. Kiliç-Eryilmaz, dz. cyt., s. 53-55.

Po drugie, złamanie ustanowionego przez tradycję nakazu – zgodnie z twierdzeniem niektórych ówczesnych działaczy społeczno-politycznych – niosło ze sobą ryzyko odrzucenia innych elementów tradycji, w tym także niektórych muzułmańskich nakazów moralnych. Nie możemy zapominać, jaką rewolucją było w świecie islamu odrzucenie zasłony: podkreślmy jeszcze raz, że otrzymawszy własną twarz, kobieta zaczynała stwarzać się na nowo. Negatywnych procesów społecznych, jakie by mogło przynieść zrzucenie zasłony bali się nie tylko Arabowie; ich lęki podzielał również Szynekiewicz, który w swoich sprawozdaniach opisał kilka tego typu sytuacji.

Kobiety wyższej warstwy społeczeństwa nie tylko zaniechały zasłony, ale wprost łapczywie rzuciły się na wszelkie rozrywki, jak na przykład na tańce, zupełnie tak, jak człowiek spragniony rzuca się na wodę. W niektórych wypadkach zapał do tańców stawał się śmieszny: w Europie kobieta tańczy wieczorem, turecka zaś poczęła tańczyć od rana (T 1928, s. 65).

Co się tyczy stosunków między mężczyzną a kobietą w wyższej warstwie społeczeństwa, to niejeden Arab-muzułmanin skarżył się przede mną, że teraz w zupełności żony panują nad mężami, co chcą, to robią. Nie zważając na to, że noszą czarszaf (czarne lub granatowe wierzchnie ubranie), jednakowoż ubierają się bardzo sztywno i według mody. Mąż na siebie prawie nic nie wydaje, wszystko idzie na żonę: dużo kostiumów, kolczyki, bransoletki. Pewien czas nosi sprawiony kostium, a wkrótce jeszcze prawie nowy rzuca, dawaj drugi – wprost rujnuje... (TSPE 1932, s. 161).

Szynekiewicza stosunek do zasłony jest niejednoznaczny, a ponadto obecny w jego sprawozdaniach sposób przedstawienia kobiety muzułmańskiej bliższy jest stereotypowym wyobrażeniom Europejczyków na temat „Orientu”. Z jednej strony, jako wszechstronnie wykształcony mieszkaniec kraju europejskiego, nie tylko rozumie on nieuchronność zachodzących na Bliskim Wschodzie przemian, ale też zdaje się popierać procesy emancypacyjne (odrzucając tym samym wspomniany stereotyp). Z drugiej jednak strony, wyraża się, że jako potomek muzułmanów z dalekiej Północy, któremu jest dane przebywać w „sercu islamu” (EHSP 1930, s. 79), czuje częściowo żal, że zasłona przechodzi do historii (stereotyp zaczyna być przekształcany w mit). Gdy odczytujemy sprawozdania muftiego z innych punktów widzenia (a nie tylko przez pryzmat tematyki emancypacyjnej), przekonujemy się, – i to będzie: po trzecie – iż podczas swoich podróży zagranicznych głowa polskich muzułmanów poszukuje złotego wieku islamu. Wyjaśnijmy jednak, jaki to ma związek z zasłoną kobiecej twarzy.

Szynekiewicz zawsze był lojalnym obywatelem: wpierrw rosyjskim, później polskim, w końcu po wybuchu drugiej wojny światowej przyjął obywatelstwo

litewskie i wyraził gotowość do współpracy z władzami Trzeciej Rzeszy<sup>31</sup>. Jego tożsamość była przede wszystkim tożsamością religijną i w dobie przebudzenia się świadomości narodowej w krajach arabskich i tureckich, w czasach po zniesieniu kalifatu, Szynekiewicz coraz bardziej pograża się w marzeniach o złotym wieku islamu. Nigdy nie wyrażał tego wprost, ale warstwa stylistyczna jego sprawozdań odkrywa przed czytelnikiem tę rewelację bardzo wyraźnie.

Odwiedzając historyczne centra islamu, miejsca przebywania Proroka Muhammada i kalifów prawowiernych, a także na poły baśniowe państwo muzułmańskie króla Ibn Sauda, Szynekiewicz uwiedziony jest właśnie „bajkowością” Wschodu. Mufti przybywając do krajów arabskich w poszukiwaniu „islam czystego”, „islam prawdziwego”, od jakiego mniej lub bardziej odeszli muzułmanie na Północy, żyjąc od kilku stuleci pośród chrześcijan, podświadomie nie chce zaakceptować, że również Bliski Wschód się zmienił, że czasy złotego wieku islamu minęły<sup>32</sup>. Dlatego też autor kreuje niekiedy własny „złoty wiek” i w partiach opisowych stwarza nastrój niezwykłości niczym z *Baśni tysiąca i jednej nocy* (bezpośrednie nawiązanie do zbioru legend arabskich pojawia się zresztą u Szynekiewicza dwukrotnie). W literackim modelu świata wykreowanym przez muftiego kobieta stanowi konstrukcję wyobrażeniową, jeden z elementów baśni. Funkcjonuje podobnie jak Ali-Baba, Aldanyn czy Sindbad Żeglarz. I jako postać baśniowa powinna pozostać pod zasłoną i nie opuszczać haremu.

Zauważmy, że Europejki oraz muzułmanki mieszkające w Europie nie są postrzegane przez autora przez pryzmat odrębności płciowej (na przykład pisząc o pisarce tureckiej Halide Edib Adivar, mufti ani słowem nie wspomina, że nie tylko nie nosi ona już zasłony, ale też ubiera się po europejsku, a ponadto jest działaczką feministyczną<sup>33</sup>), mieszkanka Syrii czy Turcji interesuje muftiego przede wszystkim właśnie jako kobieta (stąd ciągle powracający motyw zasłony, krótkich włosów, ubioru). Otóż Europejka lub mieszkanka Europy nie przynależy do poetyckiego modelu „złotego wieku islamu”, więc nad koncep-

<sup>31</sup> Nowe rewelacje na temat współpracy Szynekiewicza z władzami okupacyjnymi przynosi artykuł białoruskiej badaczki S. Gribowej: С. У. Грыбава, *Стаўленне беларускіх татар да супрацоўніцтва з германскімі ўладамі на тэрыторыі Беларусі падчас Вялікай Айчыннай Вайны*, «Гуманітарна-Эканамічны Веснік» 2009, № 3.

<sup>32</sup> Złoty wiek islamu – okres historyczny od połowy VIII w. do połowy XIII w., w którym kalifat muzułmański był jednym z najpotężniejszych państw, a islamscy uczeni, pisarze i artyści w ogromnym stopniu przyczynili się do rozwoju nauki i kultury światowej. Zob. G. Peyronnet, *L'Islam et la civilisation islamique VII-XIIIe siècle*, Paris 1992.

<sup>33</sup> Zob. D. Chmielowska, *Twórczość Halide Edib Adivar wyrazem walki pisarki o emancypację kobiety tureckiej*, [w:] *Być kobietą w Oriencie...*, s. 234-246.

cją kobiety jako takiej autor sprawozdań się nie zastanawia. Kobieta orientalna jest z kolei elementem mitu, nie funkcjonuje w pismach autora jako realna istota. To wszystko sprawia, że stosunek muftiego do emancypacji kobiety muzułmańskiej na Bliskim Wschodzie należy analizować nie tylko w kontekście społeczno-historycznym, ale także, a może przede wszystkim, w kategoriach wyobraźni artystycznej, jak staraliśmy się na dzieło muftiego spojrzeć w dzisiejszym wystąpieniu.