

Rola wybitnych jednostek w tworzeniu i podtrzymywaniu tożsamości wspólnoty

.....

Studia 7

P o l s k i e T o w a r z y s t w o H i s t o r y c z n e

Rola wybitnych jednostek w tworzeniu i podtrzymywaniu tożsamości wspólnoty

.....

redakcja naukowa
Artur Konopacki

Warszawa 2022



Polskie Towarzystwo Historyczne

Komitet naukowy

Andrzej Chwalba · Marian Drozdowski · Jarosław Kita · Andrzej Koryn · Andrzej Korytko · Teresa Kozłowska · Cezary Kukło · Krzysztof Mikulski · Anna Pobóg-Lenartowicz · Marek Sioma · Michał Zwierzykowski

Komitet redakcyjny

Andrzej Gil · Adrian Jusupović · Jarosław Kita · Tomasz Schramm · Wojciech Walczak (redaktor naczelny) · Ewa Wipszycka-Bravo

Recenzent

dr hab. prof. UwB Urszula Wróblewska

Wydawca

Polskie Towarzystwo Historyczne, Rynek Starego Miasta 29/31, 00-272 Warszawa,
Związek Tatarów Rzeczypospolitej Polskiej, Oddział Podlaski

Redakcja, korekta

Urszula Andrejewicz

Zdjęcie na okładce

zdjęcia udostępnione przez autorów tekstów

Wszystkie zamieszczone zdjęcia pochodzą od autorów tekstów, którzy uzyskali zgodę na ich publikację.
Wszystkie zdjęcia, o ile nie zaznaczono inaczej, pochodzą ze zbiorów autorów.

© Copyright by Polskie Towarzystwo Historyczne & Autors

ISBN 978-83-67609-09-8

Skład i łamanie

Polskie Towarzystwo Historyczne

Druk

totem.com.pl

.....
Publikacja sfinansowana dzięki dotacji Ministerstwa Spraw Wewnętrznych i Administracji

Spis treści

Artur Konopacki

Zapomniana postać prof. Osmana Achmatowicza w świetle wybranych dokumentów – ku refleksji nad tożsamością tatarską7

Andrzej Drozd

O świecach przy mihrabie, deurze i „odrzuconej” obrzędowości religijnej polskich Tatarów (fundamentalizm kontra tradycyjna kultura religijna Tatarów)23

Jan Tyszkiewicz

Tatarzy w pułkach Przedniej Straży Wielkiego Księstwa Litewskiego i generał Józef Bielak w powstaniu kościuszkowskim 1794 roku63

Oksana Voytyuk

Ajsze Seitmuratowa – trudna droga na Krym75

Michał Łyszczarz

Epistolografia Macieja Konopackiego jako źródło do badań położenia Tatarów w powojennej Polsce95

З.И. Канапацкая

Ибрагим Борисович Канапацкий и национально-религиозное возрождение белорусских татар (80-е гг. XX в. –2022 г.). 121

Sławomir Hordejuk

Profesor Stefan Bazarewski (1871–1949).

Zasłużony działacz tatarski II RP149

Łukasz Węda

Maciej Bajrulewicz – ostatni tatarski imam w Studziance 171

Stanisław W. Dumin

Dziwna historia rotmistrza Samuela Ułana-Polańskiego179

Grzegorz Czerwiński

Rola wybitnych jednostek w historii małych literatur.

Wybrane przykłady (Tatarzy Polscy, Ewenkowie, Nieńcy)201

Rafał Berger

„Zeszyty Muzułmańskie” jako próba reaktywacji czasopiśmiennictwa

tatarskiego w Polsce 211

Светлана Грибова

Некрашунская мечеть и ее парафия на различных этапах

исторического развития241

Zapomniana postać prof. Osmana Achmatowicza w świetle wybranych dokumentów – ku refleksji nad tożsamością tatarską

1.

Historia społeczeństw jest zawsze związana z ludźmi, którzy tę historię tworzą. W żadnym społeczeństwie ogół nie jest twórcą historii, jest jedynie tłem, na którym działają jednostki wybitne. To właśnie jednostka odpowiada i niejednokrotnie staje się *spiritus movens* wydarzeń, w których uczestniczy następnie reszta społeczeństwa¹. Roli wybitnych jednostek, które poprzez swoje działanie wpływały na tworzenie i podtrzymywanie tożsamości wspólnoty, poświęciliśmy tego-roczone rozważania w ramach „XXIV Letniej Akademii Wiedzy o Tatarach”. Temat ten jest szczególnie ważny dla małej grupy pozostającej pod silnym wpływem większościowego społeczeństwa. Mała grupa, aby przetrwać, aby nie utracić swojej tożsamości, musi podejmować szereg działań, od kwestii podstawowych, jak edukacja, po promocję swojej kultury. Doskonale obrazuje to definicja budowania tożsamości zaproponowana przez Erika Eriksona, gdzie to właśnie zdarzenia i przeżycia kształtują osobę; jednak jej doświadczenie budowane jest na ciągłości, co w przypadku Tatarów widać bardzo wyraźnie². To kształtowanie tożsamo-

¹ Zob. F. Znaniecki, *Wstęp do socjologii*, Warszawa 1988, s. 138–139.

² M. Budyta-Budzyńska, *Socjologia narodu i konfliktów etnicznych*, Warszawa 2010, s. 94. Zob. też M. Wróblewska, *Kształtowanie tożsamości w perspektywie rozwojowej i edukacyjnej*, „Pogranicze” Studia społeczne, t. XVII (2011), s. 176–187.

ści poprzez interakcje z innymi grupami, w tym większościową, powoduje, że Tatarzy przez cały czas swojego trwania muszą dbać o zachowanie odrębności w kontekście my–oni. Wynika to, rzecz jasna, nie z wartościowania, nie z potrzeby udowadniania, „czyje lepsze”. Jedynie pokazując różnice, Tatarzy mogą zachować swoją odrębność. Tożsamość grupy kształtuje się bowiem poprzez pamięć zbiorową, historię i tradycję³. Tegoroczny tom, który oddajemy do Państwa rąk, jest pokłosiem wspólnych debat i dyskusji, prowadzonych w przyjaznych murach Muzeum Historycznego w Białymstoku 24–25 czerwca. Tradycyjnie już grono prelegentów reprezentowało różne środowiska naukowe polskie i zagraniczne. Cieszy fakt, że w tym roku bez problemów mogliśmy się już spotkać, co zdecydowanie przyczyniło się do pogłębionej dyskusji nie tylko w trakcie obrad. Tom, który z dumą prezentujemy, zawiera dwanaście tekstów traktujących o roli, jaką odgrywała i nadal może odgrywać wybitna jednostka w grupie. Jednostka wybitna rozumiana jest jako ta, której działania, praca czy władza jest akceptowana i nawet pożądana przez otoczenie. Możemy mówić tu o ludziach posiadających tę niewidoczną, a odczuwalną cechę, której podporządkowuje się większość – charyzmę.

2.

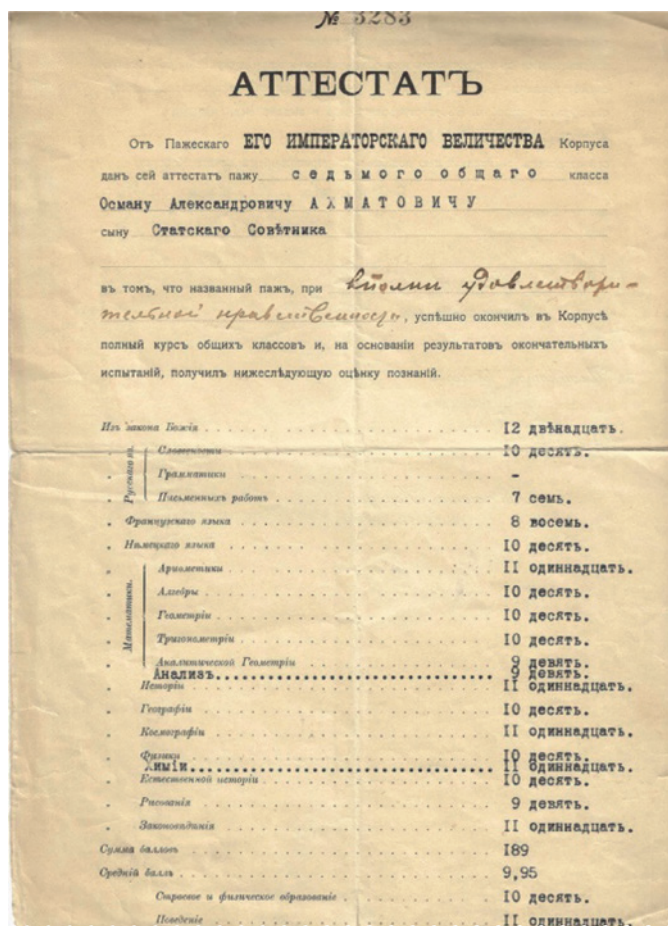
Dla niewielkiej stosunkowo społeczności tatarskiej w Polsce wybitne postaci zawsze były i z pewnością będą ważnym elementem budowania tożsamości. Niewątpliwie taką postacią jest Osman Achmatowicz⁴. W niniejszym tekście, zawierającym jedynie wybrane aspekty bogatego życia Achmatowicza, postaramy się przybliżyć czytelnikowi tatarskiemu, a zarazem wszystkim zainteresowanym, tę postać w kontekście niepublikowanych do tej pory materiałów pochodzących z jego prywatnych zbiorów, tj. korespondencji i rodzinnych pamiątek. Wybór opublikowanych tu materiałów stanowi jedynie wstęp do całościowego opracowania i wydania korespondencji znajdującej w zbiorach autora⁵.

³ Ibidem, s. 96.

⁴ Zob. hasło: *Osman Achmatowicz*, [w:] *Słownik biograficzny Tatarów polskich w XX wieku*, red. A. Miśkiewicz, Białystok 2016, s. 23–24.

⁵ W niniejszym tekście, jeżeli nie zaznaczono inaczej, wszystkie cytowane dokumenty pochodzą z dokumentów Osmana Achmatowicza w zbiorach autora. Pierwotnie dokumenty oryginalne zostały przekazane autorowi przez syna Osmana Achmatowicza, pana Selima Achmatowicza, jednak w wyniku zmiany decyzji część dokumentów na prośbę pana Selima została przekazana do tworzącego się na Politechnice Łódzkiej muzeum. Skany w posiadaniu autora tekstu. W tym miejscu chciałbym serdecznie podziękować panu Selimowi Achmatowiczowi za przekazane dokumenty.

Osman Achmatowicz urodził się w rodzinie tatarskiej 16 lutego 1899 roku (inne źródła, w tym jego własnoręczny życiorys, podaje datę 16 marca 1899 roku) w majątku Bergaliszki, położonym w powiecie oszmiańskim. Osman wychowywał się w tradycyjnej rodzinie Tatarów ziem Wielkiego Księstwa Litewskiego. Jego ojciec Aleksander Achmatowicz pełnił funkcję rzeczywistego radcy stanu i zastępcy prokuratora Senatu Rządzącego. Osman, korzystając z przywilejów ojca, ukończył – podobnie jak starsi bracia – elitarny Korpus Paziów w Petersburgu w roku 1916⁶.



1. Świadectwo ukończenia Korpusu Paziów z roku 1916 – skan w zbiorach autora

⁶ H. Lichocka, *Osman Achmatowicz 1899–1988*, [w:] *Portrety uczonych: profesorowie Uniwersytetu Warszawskiego po 1945*, red. W. Baraniewski, W. Tygielski, A.K. Wróblewski, Warszawa 2016, s. 18.

Wybuch rewolucji spowodował, że rodzina Achmatowiczów powróciła na Litwę. Tu też rozpoczęła się kariera młodego Osmana na Uniwersytecie Stefana Batorego w Wilnie, gdzie początkowo zapisał się na kurs prawniczy – niejako kontynuując ojcowską tradycję, jednak już wkrótce zmienił swoją decyzję, przepisując się na Wydział Matematyczno-Przyrodniczy⁷. Z nauką radził sobie doskonale, o czym świadczyć może fakt, że już na czwartym roku został asystentem profesora Sławińskiego. To – jak się później okazało – otworzyło mu drogę do wspaniałej kariery chemika. Studia ukończył w 1925 roku z tytułem magistra chemii. Wkrótce też ożenił się z Wiktorią Staniewicz. Pozostawszy na uczelni w charakterze asystenta, rozpoczął Achmatowicz pracę nad doktoratem, który obronił w 1928 roku. Po otrzymaniu stypendium z Funduszu Kultury Narodowej wyjechał na dalsze studia do Oksfordu, gdzie pracował pod okiem Wiliama H. Perkina, a następnie pod kierunkiem Roberta Robinsona – późniejszego laureata Nagrody Nobla⁸. Po powrocie z Oksfordu otrzymał propozycję objęcia Katedry Chemii Farmaceutycznej i Toksykologicznej na Wydziale Farmaceutycznym Uniwersytetu Warszawskiego⁹. Niestety, okres wojny przerwał dobrze zapowiadającą się karierę. Po upadku Powstania Warszawskiego wyjechał wraz z rodziną do Częstochowy do brata Leona.

Po wojnie włączył się w odbudowę szkolnictwa wyższego, w szczególności jego losy wiązały się z Politechniką Łódzką, gdzie już od 1 lipca 1945 roku pełnił obowiązki profesora zwyczajnego na Wydziale Chemicznym, a od jesieni – prorektora. Mianowanie na profesora zwyczajnego otrzymał 15 listopada 1946 roku.

28 sierpnia 1948 roku Osman Achmatowicz został powołany przez Prezydenta Rzeczypospolitej Polskiej Bolesława Bieruta na Rektora Politechniki Łódzkiej na lata 1948–1951. W tym niełatwym czasie otrzymał zaproszenie do Wojskowej Rady Naukowej. Twór ten miał zajmować się „naukowym rozwiązywaniem zagadnień obronności kraju” – jak czytamy w piśmie przewodnim sygnowanym podpisem Michała Żymierskiego, ówczesnego ministra obrony narodowej¹⁰. Nieznane są dalsze losy tej mającej powstać Rady.

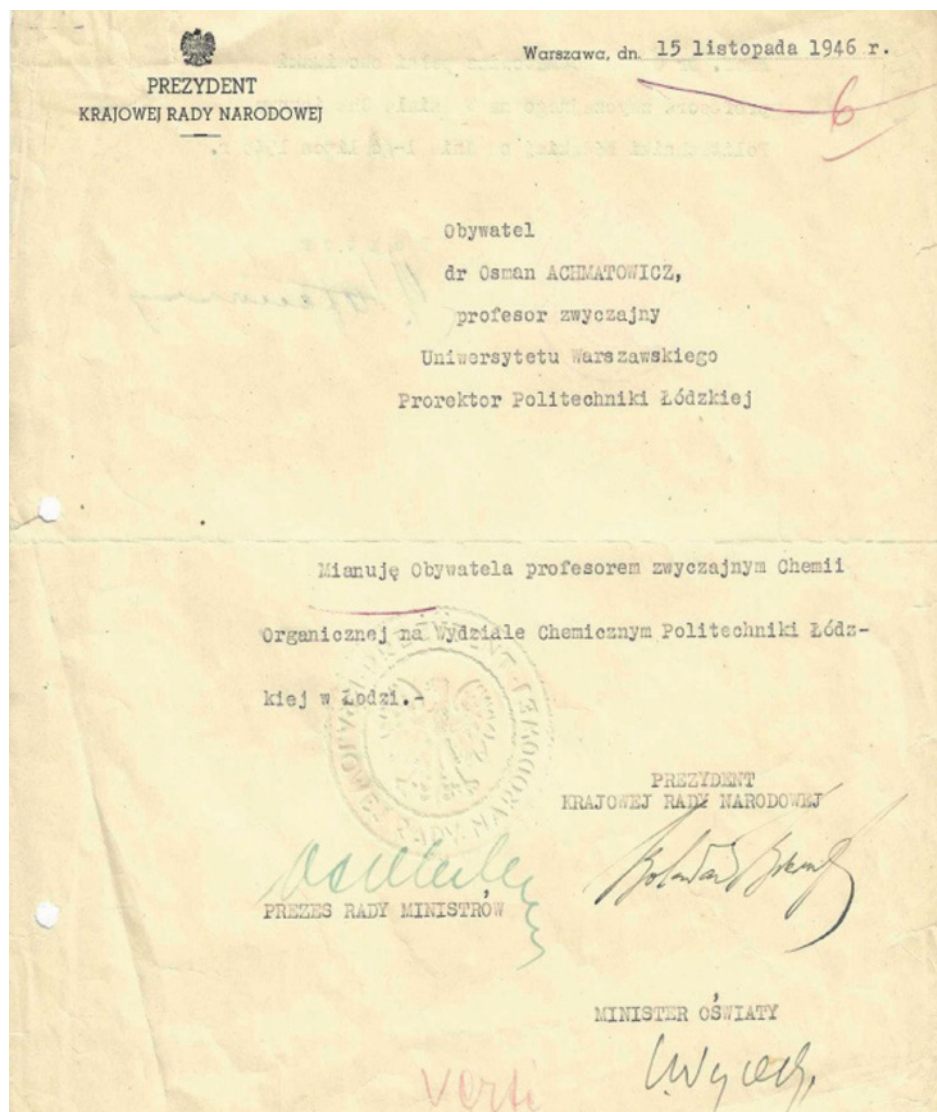
28 kwietnia 1953 roku Osman Achmatowicz decyzją Bolesława Bieruta został mianowany podsekretarzem stanu w Ministerstwie Szkolnictwa Wyższego, w którym to ministerstwie pracował do roku 1960. Docenienie pracy zawodowej i pozycji w środowisku naukowym przyszło wraz z powołaniem go na członka rzeczy-

⁷ Ibidem, s. 18

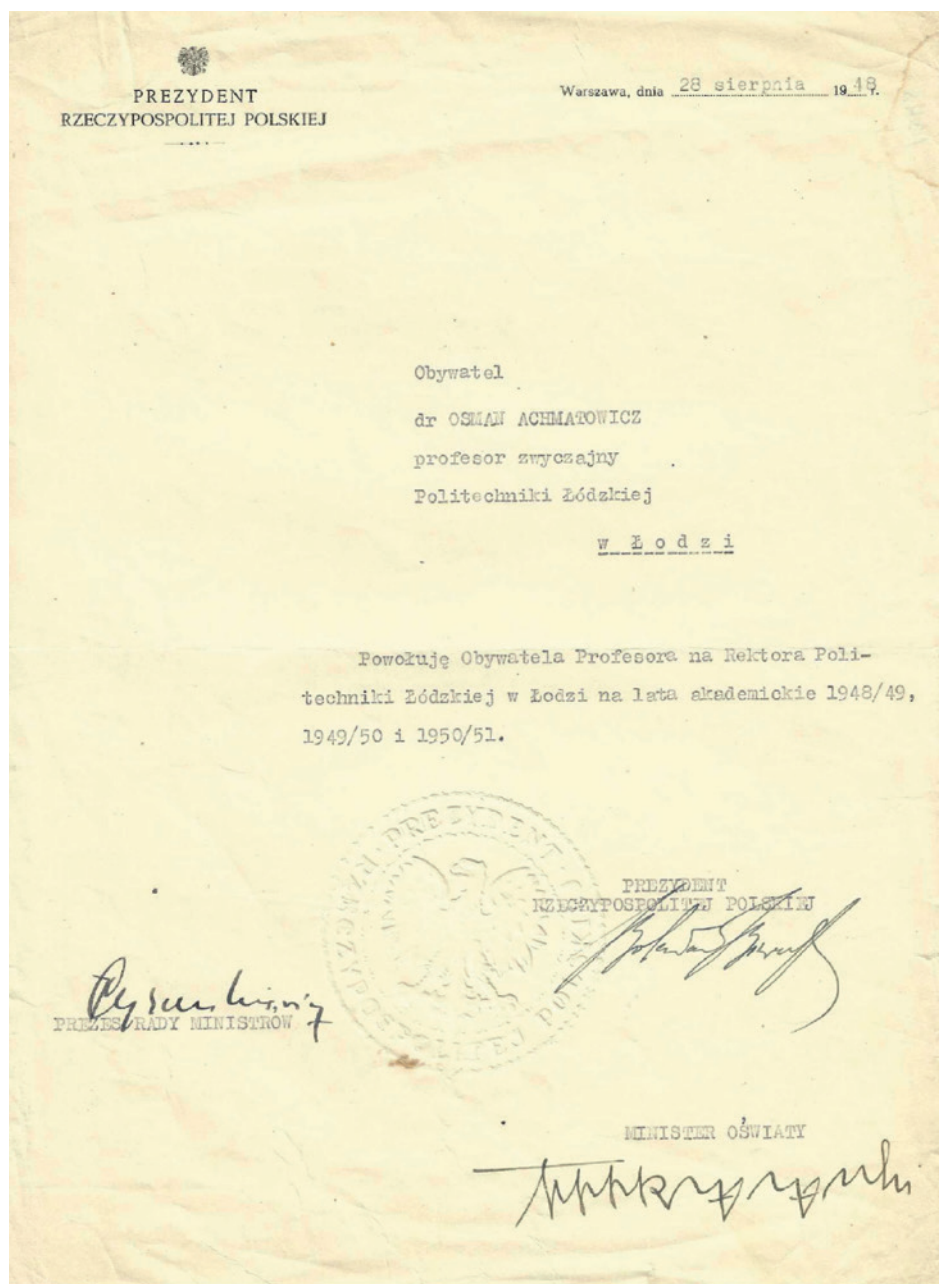
⁸ Robert Robinson, 13 września 1886 r., zm. 8 lutego 1975 r.; brytyjski chemik, laureat Nagrody Nobla w 1947 r.

⁹ H. Lichocka, *Osman Achmatowicz...*, op. cit., s. 21.

¹⁰ Dokument z 14 czerwca 1947 r. ze zbiorów autora.



2. Mianowanie na stanowisko profesora zwyczajnego – skan w zbiorach autora



3. Powołanie na Rektora Politechniki Łódzkiej – skan w zbiorach autora

wistego Polskiej Akademii Nauk 19 maja 1961 roku, zatwierdzonym przez Radę Państwa 19 lipca tegoż roku.

Osman Achmatowicz cieszył się dużym uznaniem międzynarodowego środowiska naukowców, o czym świadczyć może nieznany do tej pory fakt, iż to na jego ręce oraz trzech innych członków polskiego środowiska naukowego 20 października 1957 roku skierowane zostało niezwykle ważne pismo, sygnowane przez Linusa Paulinga¹¹. Był to list, w którym autor informuje o podjętej 15 maja 1957 roku inicjatywie profesorów Barrego Commonera i Edwarda Uhlera Condon¹², mianowicie o apelu naukowców amerykańskich skierowanym do rządów i narodów świata o zaprzestanie prób termojądrowych, które negatywnie wpływają na środowisko, w szczególności rozprzestrzeniający się pył radioaktywny. Autor listu prosi jednocześnie, aby taki apel wystosowali również polscy naukowcy. List ten skierowany został jeszcze do profesorów Franciszka Biernackiego i Juliana Bondera oraz doktora Henryka Makowera¹³. Niezwykła inicjatywa środowisk naukowych świata doprowadziła w konsekwencji do podpisania 5 sierpnia 1963 roku w Moskwie „Układu o zakazie prób broni nuklearnej w atmosferze, w przestrzeni kosmicznej i pod wodą”¹⁴. Znając realia ówczesnego świata i miejsc, gdzie podejmowano kluczowe w tej kwestii decyzje, nie mamy złudzeń co do roli polskich naukowców, niemniej dla nas niezwykle ważnym pozostaje w tym świetle fakt, do kogo zwrócili się naukowcy świata zachodniego i kto w ich oczach był reprezentantem polskiej nauki.

Ważnym osiągnięciem Achmatowicza było mianowanie go 1 listopada 1964 roku na dyrektora Instytutu Kultury Polskiej w Londynie¹⁵. Z pewnością dużą rolę w tym mianowaniu odegrało jego wcześniejsze doświadczenie zdobyte

¹¹ Linus Carl Pauling (1901–1994) – amerykański fizyk i chemik, dwukrotny laureat Nagrody Nobla: w dziedzinie chemii w 1954 r. i nagrody pokojowej w 1962 r.

¹² Barry Commoner (1917–2012) – amerykański biolog znany z ruchów ekologicznych, w tym inicjator sprzeciwu przeciwko testom termojądrowym; Edward Uhler Condon (1902–1974) – amerykański fizyk jądrowy, pionier mechaniki kwantowej.

¹³ Franciszek Biernacki (1897–1984), polski kartograf; Julian Bonder (1900–1975), fizyk, aerodynamik; Henryk Makower (1904–1964), lekarz pochodzenia żydowskiego, mikrobiolog.

¹⁴ Polska ratyfikowała ten układ 14 listopada 1963 r.; zob. Dz.U. z 1963 r., nr 52, poz. 289 (288).

¹⁵ Niezwykle ciekawym tytułem opatrzył „The Times” notkę o Achmatowiczu jako dyrektorze polskiej placówki kulturalnej w chwili, kiedy następowało przekazanie Instytutu nowemu dyrektorowi; „*Happiness within*” „The Times”, 25 IV 1969 r. Polska prasa również zauważała udział polskich artystów występujących w Anglii, w tym spotkania z dyrektorem Instytutu Achmatowiczem; zob. *Brytyjskie sukcesy „Wagabundy”*, „Eks-

Linus Pauling
3500 Fairpoint Street, Pasadena, California
U.S.A.

20 October 1957

Dear Professor Achmatowicz:

On 15 May 1957, with the help of Professors Barry Commoner and Edward U. Condon (no organization was involved), I wrote an appeal to the governments and people of the world to reach an international agreement to stop the testing of nuclear bombs, as a first step toward a more general disarmament and the ultimate effective abolition of nuclear weapons. Within a short time this appeal had been signed by more than 2000 American scientists.

The problem of averting the impending catastrophe of a great nuclear war still exists. The scientists of the world must continue to do their part in the search for a solution to this problem.

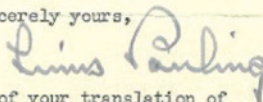
I have decided to ask scientists in all of the member nations of the United Nations to subscribe to the appeal. I enclose a copy of the appeal. It should be changed by deleting the word American in the title and the first line, or by replacing it with the adjective describing your nationality.

I hope that you will sign your name to this appeal and will also obtain the signatures of other scientists in your country. The list of the signers of the appeal should be sent to me, at the address given at the top of this letter, before 1 December 1957. At some time after that date I propose to make a statement about the appeal to the United Nations and to the nations that are testing nuclear weapons.

I hope that you can sign this appeal and obtain the signatures of other scientists.

Sincerely yours,

Linus Pauling:RJH



P.S. I should be pleased to have a copy of your translation of the appeal into the language of your country.

P.P.S. This letter is being sent to the following scientists in your country: Professor F. Biernacki
Professor J. Bonder
Dr. H. Makower

podczas stypendium w Wielkiej Brytanii przed wojną oraz bieżące kontakty ze światem zachodniej nauki¹⁶. Objęcie przez Achmatowicza stanowiska dyrektora w Instytucie Kultury Polskiej odbiło się szerokim echem, m.in. w wydawanym w Londynie na potrzeby emigracji piśmie „Kronika” ukazała się pełnostronowa relacja z tego wydarzenia¹⁷. Świadectwem tamtych dni pozostała też korespondencja z wieloma środowiskami. Ciekawym i mało znanym faktem jest korespondencja pomiędzy Achmatowiczem a Robertem Maxwellem¹⁸. Rolę Instytutu poruszał również w środowisku tatarskim w korespondencji z Maciejem Musą Konopackim, pisząc:

Zadaniem Instytutu Kultury Polskiej w Londynie jest rozwijanie kontaktów między Polską a Wielką Brytanią na polu nauki i kultury. Organizujemy przyjazdy, w obie strony, profesorów i specjalistów na różne konferencje, spotkania, odczyty, stypendystów na dłuższe pobyty dla wykonania prac naukowych i specjalizacji, lektorów i nauczycieli języka angielskiego względnie polskiego. Organizujemy wymianę wydawnictw naukowych, urządzamy w lokalu Instytutu odczyty i prelekcje zarówno uczonych polskich i brytyjskich. Działalność na polu kulturalnym obejmuje występy polskich, względnie brytyjskich (w Polsce) orkiestr, zespołów i solistów, przedstawienia teatralne, występy zespołów ludowych, udział w festiwalach itp. Szeroko pokazujemy w Wielkiej Brytanii (w telewizji, kinach, lokalu Instytutu) filmy polskie, które cieszą się tu wielkim powodzeniem¹⁹.

Kariera naukowa Osmana Achmatowicza przebiegała równie dobrze, jak działania podejmowane na rzecz promocji kultury polskiej, a warto przy tym pamiętać, iż były to lata, kiedy Polska, leżąca za „żelazną kurtyną”, traktowana była jako państwo reżimu komunistycznego²⁰. Tym bardziej istotne wydaje się, że Achmatowicz nie należał do partii i pozostawał apolityczny. Przez cały czas utrzymy-

press Wieczorny” 12 II 1965 r. Krytycznie o pracy Instytutu pod dyрекcją Achmatowicza zob. S. Mękowski, „Zmiana warty”, „Dziennik” 2 maja 1969 r.

¹⁶ Kontakty ze światem zachodnim utrzymywał Osman również po wojnie, udzielając między innymi wywiadów w „The Times” 2 VIII 1955 r.

¹⁷ *Instytut Kultury Polskiej*, „Kronika” 29 VI 1965 r., s. 3.

¹⁸ Dziennikarz, wydawca prasowy, polityk, członek Partii Pracy. Należały do niego takie tytuły jak „Daily Mirror”, „The European”.

¹⁹ *Profesorowie do Macieja*, red. R. Berger, Warszawa 2015, s. 44.

²⁰ Instytut był też doskonałym miejscem dla różnego rodzaju notabli z Polski, którzy z różnych powodów musieli pojawić się w Londynie. Instytut zapewniał im opiekę, tak jak stało się to na przykład podczas pogrzebu premiera Churchilla, o czym pisało na pierwszej stronie „Życie Warszawy” 3 II 1965 r.: *Londyńska wizyta min. L. Motyki*.

wał i rozwijał kontakty z zagranicznymi towarzystwami naukowymi z dziedziny chemii, których był członkiem, m.in. z The Chemical Society London²¹. Korespondencja z tego okresu rzuca nieco światła na te kontakty, które prowadzone były nie tylko na polu dyplomatycznym, ale i przyjacielskim czy zawodowo-koleżeńskim.

Rola, jaką odegrał Achmatowicz w rozwoju polskiej chemii, jest nie do przecenienia. Dzięki jego zaangażowaniu i rozlicznym kontaktom w świecie zachodniej nauki uchylały się na tyle, na ile to było możliwe, drzwi dla młodych polskich naukowców, co procentowało ich rozwojem. Świadectwem tego jest nie tylko tablica upamiętniająca osiągnięcia profesora czy okolicznościowe wydawnictwa, ale przede wszystkim sukcesy kolejnych pokoleń chemików.

O pozycji, jaką osiągnął Achmatowicz, świadczy również spora liczba listów gratulacyjnych z okazji 85-tych urodzin jubilata. Listy nadesłały nie tylko osoby związane ze środowiskiem chemicznym polskim i zagranicznym, ale również członkowie aparatu państwowego, między innymi Prezydium Polskiej Akademii Nauk, Wojciech Jaruzelski, Henryk Jabłoński²².

Achmatowicz do swych ostatnich dni był czynnym członkiem korporacji studenckiej „Polonia”, gdzie w trakcie uroczystości obchodów 160-lecia założenia Konwentu Polonia jako filister senior był członkiem prezydium²³.

Osman Achmatowicz zmarł 4 grudnia 1988 roku i został pochowany na miarze w Warszawie przy ul. Tatarskiej. Choć sam w wywiadach podkreślał swoje tatarskie pochodzenie, to jednocześnie stwierdzał, iż jest mało praktykującym muzułmaninem²⁴. Czy było to na potrzeby wywiadu udzielonego prasie zachodniej w latach 60. XX wieku i wypadało tak mówić z uwagi na sytuację polityczną w Polsce, nie wiemy – choć Tatarzy-muzułmanie w okresie PRL-u nie byli w jakiś specjalny sposób prześladowani przez władze komunistyczne.

Można zatem zadać sobie pytanie, dlaczego warto o tej postaci, która jest niezwykle ważna dla polskiej chemii, zajmować się w kontekście tożsamości Tatarów? Czy bycie Tatarem i taka samoidentyfikacja wystarczy? Sięgając po tę postać,

²¹ Wizyta sir Johna Russella i spotkanie z Achmatowiczem skomentowane w „The Western Daily Press” 1 VIII 1955; list o członkostwie The Chemical Society z 31 października 1968 r. w zbiorach autora.

²² Skany dokumentów, listów gratulacyjnych w zbiorach autora.

²³ Uroczystości odbyły się 7 maja 1988 roku w Warszawie – maszynopis sprawozdania z obchodów 160-lecia autorstwa Z. Augustowskiego w zbiorach autora, tam też inne dokumenty związane z obchodami, w tym przemowa Witolda Sawickiego, Bohdana Wendorffa, lista obecnych na obchodach, spis Filistrów Konwentu Polonia.

²⁴ *Happiness within* „The Times” 25 IV 1969 r.

miałem intencję przybliżenia czytelnikowi, a w szczególności społeczności tatarskiej, wybitnej postaci, z którą można się identyfikować poprzez jej pochodzenie. Mała grupa zawsze potrzebowała i potrzebuje osób, do których może się odwołać ze względu na to, kim byli dla historii nie tylko zresztą tatarszczyzny. Tak rzecz się ma do dnia dzisiejszego, czasów, w których istnieje silna potrzeba posiadania wzorców – postaci charyzmatycznych – do budowania swojej autoidentyfikacji²⁵. Między innymi poprzez te postaci można pokazać: „my tu jesteśmy” tak jak „on”, i coś znaczyć. Naturalną rzeczą jest, że w społeczności wybitne są jednostki; do tej pory społeczność tatarska, budując swoją tożsamość i odwołując się do historii, powoływała się na kwestie militarne, jak bitwa pod Grunwaldem czy okres II wojny światowej i udział 13 Pułku Ułanów Wileńskich, w którym służyli Tatarzy, w kampanii wrześniowej. Moim zdaniem do tego zestawu ważnych osób, budujących samoświadomość i dumę ze swojego pochodzenia, powinno się dołączyć ludzi nauki, którzy swoimi wybitnymi osiągnięciami zapisali się w historii Polski. Taką niezwykłą postacią był właśnie Osman Achmatowicz, który niestety – z żalem to należy stwierdzić – jest w środowisku tatarskim zupełnie zapomniany, a powinno się o nim mówić i odwoływać do jego życiorysu. Była to bowiem postać niezwykła. Już tylko w świetle prowadzonej korespondencji z innym Tatarzem, Maciejem Musą Konopackim, widzimy nie tylko zainteresowanie Achmatowicza światem tatarskim, ale i troskę o dobro wspólne Tatarów²⁶. Świadczy o tym dając na przykład list z 13 czerwca 1964 roku, w którym Achmatowicz, będąc członkiem Rady Naukowej Encyklopedii, pisze:

Na ostatnim posiedzeniu Rady Naukowej Encyklopedii Powszechnej (jestem członkiem tej Rady) była mowa o pracach przygotowawczych nad hasłem „Polska”. Jest to oczywiście hasło bardzo ważne i obszerne. Nie ma potrzeby uzasadniania, że nam, polskim Tatarom, bardzo zależy na tym, by w hasle tym uwzględniono w jak największym wymiarze rolę Tatarów w dziejach Narodu Polskiego i Państwa. Myślę, że najwłaściwszym miejscem „dla nas” jest podrozdział o historii wojska polskiego. Hasło to (nie wiem, kto go będzie pisać) dostanie się do moich rąk do zgłoszenia uwag. Musimy (Ty i ja) na ten moment dobrze merytorycznie przygotować się. Czy mógłbyś konkretnie ustalić kto, gdzie i kiedy pisał w Polsce o Tatarach. Wiem na pewno, że o Tatarach pisał Korzon, Mościcki („Generał Jakób Jasiński i Powstanie Kościuszkowskie”), Sierżputowski („Problemy”). Wszystkie te dane trzeba zebrać,

²⁵ Na temat tożsamości Tatarów zob. K. Warmińska, *Tatarzy polscy. Tożsamość religijna i etniczna*, Kraków 1999.

²⁶ *Profesorowie do Macieja...*, op. cit., s. 40_57.

uzupełnić. Czy możesz to zrobić? Może byłoby najlepiej, gdybyśmy się w tej sprawie spotkali²⁷.

Profesor Osman Achmatowicz należał do ludzi niezwykle skromnych, co daje się zauważyć w uwadze, którą skierował do Macieja, odnoszącej się do przygotowywanego filmu dokumentalnego o Tatarach (którego ideą Osman wcale nie był zachwycony), pisząc:

Jedyna moja krytyczna uwaga dotyczy użytych na str. 8 zwrotów o mojej osobie.: nie jestem „światowej sławy chemikiem”. Jest to zwrot wysoce przesadzony i powinien być z tekstu usunięty. Ogólnie rzecz biorąc, wciąż nie mogę zrozumieć, co ma być treścią filmu. Jak mi się po „laicku” wydaje, film to żywa akcja, ruch, barwne wydarzenia. Z jakich elementów noweli p. Sieńskiego ma być zbudowany film? Na to nie widzę (jak i poprzednio) odpowiedzi²⁸.

W wypowiedziach tych i całej dostępnej i opublikowanej staraniem Rafała Bergera korespondencji dostrzegamy jego krytycyzm i niechęć do pustego schlebiania. Jednocześnie wielokrotnie podkreśla on, że nie jest specjalistą i znawcą tematyki tatarskiej i wyraża tylko swój pogląd wynikający z doświadczenia życiowego. Początek lat 70. XX wieku to czas wzmożonego zainteresowania Tatarami, ale i niestety również spuścizną rękopiśmienną, którą starano się przemycić dla zysku na Zachód. Jego troskę o pozostałe pamiątki tatarskie widzimy w korespondencji z tych lat:

Proceder skupowania i następnie eskortowania naszych „dóbr kulturalnych” oceniam również jak najbardziej negatywnie. Wydaje mi się, że można temu przeciwdziałać dwojako:

1. Zawiadomić prezesa naszego Związku p. Bajraszewskiego z prośbą o podjęcie odpowiednich kroków.
2. Wystąpić do Głównego Urzędu Cei i Urzędu Konserwatorskiego w Warszawie o zakaz wywozu tych dóbr za granicę. Pozdrowienia i uścisk dłoni. O. Achmatowicz

Warszawa, 13 IX 1973²⁹.

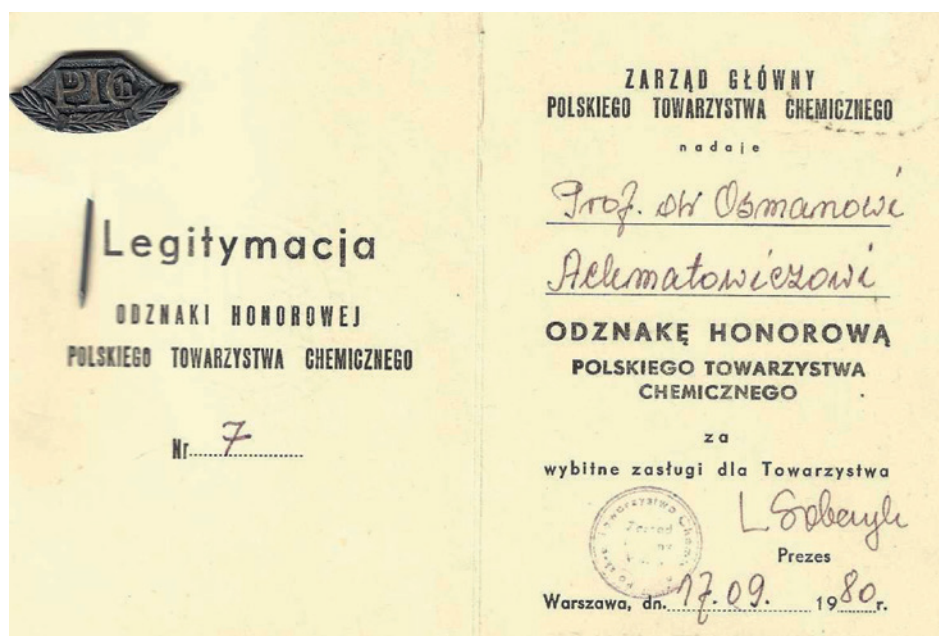
²⁷ Ibidem, s. 43–44.

²⁸ Ibidem, s. 47.

²⁹ Ibidem, s. 49.



5. Legitymacja Polskiej Akademii Nauk (w zbiorach autora)



6. Legitymacja Odznaki Honorowej Polskiego Towarzystwa Chemicznego (w zbiorach autora)

Profesor Achmatowicz brał również udział w uroczystym pochówku na warszawskich Powązkach sprowadzonych prochów Aleksandra Sulkiewicza – nie wiemy jednak, w jakim charakterze tam się pojawił³⁰.

Osman Achmatowicz zawsze przyznawał się i do swojego pochodzenia, i do tego, że jest muzułmaninem. W liście do Macieja Musy Konopackiego w 1971 roku pisał: „Zdaje się, że znasz się na zwyczajach mahometańskich i przepisach naszej religii”³¹. Z jego korespondencji wiemy również, że uczestniczył w życiu religijnym przynajmniej z okazji świąt muzułmańskich – co wcale nie było czymś nadzwyczajnym w życiu Tatarów, bowiem w zasadzie religijność muzułmańska okresu PRL-u sprowadzała się do uczestnictwa dwa razy do roku w trakcie Bajramów, drugą kwestią pozostawały obrzędy związane z tradycją tatarską już poza meczetem³².

Postać Osmana Achmatowicza w świetle wybranych jedynie dokumentów i korespondencji predestynuje ją do zajęcia ważnego miejsca w panteonie tatarskim. Postać ta powinna być prezentowana, badana i powinno poświęcić się jej odrębne studium. W szczególności nauka ta skierowana powinna być do młodego pokolenia, aby mogło ono nie tylko powoływać się na taką postać, ale i z pełną świadomością i dumą mówić o swojej tożsamości.

Abstract

The forgotten figure of Prof. Osman Achmatowicz in the light of selected documents – towards reflection on Tatar identity

Keywords: Osman Achmatowicz, chemist, Tatars, Muslims, identity, memory

The article presents the figure of Professor Osman Achmatowicz, his life path being presented on selected fragments from sources never before published and from correspondence. Osman Achmatowicz, as an outstanding chemist, had already become known as a great researcher before the war. After the war, he actively participated in the reconstruction of higher education, holding a variety of positions, from vice-rector of the Lodz University of Technology to the function of undersecretary in the Ministry of Higher Education. However, he did not forget

³⁰ Ibidem, s. 50.

³¹ Ibidem, s. 46.

³² Ibidem, s. 48.

where he came from and always emphasized his Tatar roots. From his surviving correspondence, it is perfectly clear that he took a keen interest in the problems of the Tatar community. The aim of this article is primarily to remind the figure of Osman Achmatowicz and to draw the attention of the young generation to role models and personalities with great charisma. And most importantly, such figures can become an important element of appeal in building and maintaining the awareness of the Tatar community.

O świeczach przy mihrabie, deurze i „odrzuconej” obrzędowości religijnej polskich Tatarów (fundamentalizm kontra tradycyjna kultura religijna Tatarów)

Odrębna tożsamość Tatarów polsko-litewskich oparta była na przechowywanej przez stulecia kulturze religijnej, której pierwszoplanowy element stanowiła bogata obrzędowość religijna, o bardzo dawnej genezie. Obrzędowość ta przetrwała w tradycyjnej formie do XX wieku, kiedy zaczęto eliminować różne jej elementy lub zastępować je formami akceptowanymi przez fundamentalistyczną doktrynę wahhabizmu. Było to efektem różnych form oddziaływania tej doktryny na życie wspólnoty tatarskiej w Polsce, na Litwie i Białorusi, z których najważniejszą było przejście edukacji religijnej tatarskiej młodzieży i dzieci od lat osiemdziesiątych XX wieku przez zagranicznych nauczycieli z Bliskiego Wschodu, reprezentujących z reguły wahhabicki i fundamentalistyczny punkt widzenia na tradycyjne formy pobożności muzułmańskiej. Na obecnym etapie tradycyjne obrzędy religijne Tatarów polsko-litewskich w znacznej części znajdują się w końcowej fazie przed ich ostateczną i nieodwracalną utratą. Od samej wspólnoty tatarskiej zależy, czy ten składnik jej kultury zostanie definitywnie utracony, czy też uda się je utrzymać. Nie jest to problem tylko tatarskiej wspólnoty w krajach dawnej Rzeczypospolitej, ale także innych historycznych społeczności muzułmańskich, zwłaszcza tych żyjących na terenie państw dawnego bloku wschodniego, do których po 1990 roku dotarły środowiska fundamentalistyczne, związane głównie z wahhabizmem.

1.

Ostatnie dekady XX wieku przyniosły społeczności Tatarów polskich bezpośrednie i długotrwałe zetknięcie ze środowiskami muzułmańskimi z zagranicy, przeważnie (zwłaszcza w początkowym okresie) z arabskich państw Bliskiego Wschodu. Było ono ubocznym efektem stosunków zagranicznych PRL po 1956 roku, które na fali dekolonizacji wpisały się w prowadzoną przez ZSRR i państwa satelickie politykę budowania wpływów w nastawionych antyzachodnio młodych państwach Azji i Afryki¹. Za kontaktami gospodarczymi (m.in. w obszarze handlu bronią) poszło wówczas skwapliwe uchylanie granic dla arabskich studentów – nie tylko dla obywateli krajów „zaprzyjaźnionych”, ale także tych zbliżonych do bloku zachodniego, jak Jordania, Kuwejt czy Liban². W poszukiwaniu dewiz granice PRL otwierano coraz szerzej dla bliskowschodnich studentów (rzeczywistych lub rzekomych) i dla wymiany gospodarczej w miarę narastającego kryzysu własnej gospodarki. Współpraca z niektórymi państwami arabskimi zintensyfikowała się zwłaszcza w pierwszej połowie lat osiemdziesiątych XX wieku w sytuacji izolacji międzynarodowej PRL po wprowadzeniu stanu wojennego³.

Wówczas też wśród arabskich studentów w Polsce zaczęły się aktywizować w sposób zorganizowany także te środowiska z Bliskiego Wschodu, które programowo odwoływały się w swej działalności do ideologii polityczno-religijnych islamu (odmiennie niż w przypadku arabskich środowisk lewicujących, nastawio-

¹ Zagadnienia relacji PRL z krajami arabskimi, w tym różne aspekty funkcjonowania studentów z tego regionu w Polsce, wnikliwie omawia na podstawie archiwaliów Przemysław Gasztold-Señ w szeregu swych artykułów. Zob. m.in.: P. Gasztold-Señ, *Arabscy studenci w Warszawie po 1956 r.*, [w:] *Cudzoziemcy w Warszawie 1945–1989. Studia i materiały*, red. Pleskot P., Warszawa 2012, s. 41–72; tenże, *Międzynarodowi terroryści w Warszawie (lata siedemdziesiąte i osiemdziesiąte XX wieku)*, [w:] *Cudzoziemcy w Warszawie 1945–1989. Studia i materiały*, red. Pleskot P., Warszawa 2012, s. 115–134; tenże, *PRL wobec państw Maghrebu 1970–1989*, „Olsztyńskie Studia Afrykanistyczne” 2010, tom I, s. 141–151.

² Obywatelstwo przy tym było sprawą drugorzędną, gdy w grę wchodziły polityczne afiliacje kandydatów na studentów, rzeczywistych lub fikcyjnych, delegowanych przez arabskie partie lewicowe lub frakcje ruchu palestyńskiego, w tym ugrupowania terrorystyczne, którym władze i służby PRL udzielały wsparcia w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych XX wieku. Por. P. Gasztold-Señ, *PRL wobec państw Maghrebu....*, s. 143–146. O skali problemu, jakim była obecność arabskich terrorystów i handlarzy bronią w PRL, świadczy interwencja wiceprezydenta George’a Busha w 1987 r. u Wojciecha Jaruzelskiego – zob. P. Gasztold-Señ, *Międzynarodowi terroryści w Warszawie....*, op. cit., s. 129.

³ P. Gasztold-Señ, *Arabscy studenci....*, op. cit., s. 45 i n.

nych sekularystycznie, przeważających do tej pory w PRL)⁴. Były to przeważnie środowiska otwarcie lub ukrycie propagujące koncepcje fundamentalistyczne, nastawione wrogo lub nieprzychylnie m.in. do tradycyjnej kultury religijnej, którą reprezentowały np. historyczne społeczności turkijskie, bałkańskie i inne, w tym polsko-litewscy Tatarzy.

Po upadku PRL i otwarciu na kontakty z zagranicą w ślad za studentami arabskimi pojawiły się także zinstytucjonalizowane formy propagowania ideologii tego rodzaju przez zagraniczne organizacje religijne (mające niekiedy oparcie w rządach niektórych państw) – w postaci fundowania „ośrodków kultury islamskiej”⁵, rozpowszechniania rozlicznych wydawnictw w języku polskim, organizowania edukacji dla lokalnej młodzieży i „opieki misyjnej” przez imamów z zagranicy. Działania tych organizacji były adresowane tak do muzułmanów różnej narodowości, jak i do nielicznych Polaków dokonujących konwersji na islam. Przede wszystkim jednak do Tatarów. Najważniejszą z nich była Liga Świata Muzułmańskiego (ang. Muslim World League, ar. Rābiṭat al-‘Ālam al-Islāmī), założona w 1962 roku przez władze Arabii Saudyjskiej w celu zwalczania trendów sekularystycznych w świecie muzułmańskim i propagowania wahhabizmu. Organizacja ta najprawdopodobniej zainteresowała się Tatarami w Polsce i ich pobożnością już co najmniej na początku lat siedemdziesiątych XX wieku, gdy wydała fatwę (opinię lub orzeczenie prawno-religijne) zakazującą używania daławarów⁶ – zwojów modlitewnych układanych przy zmarłym w mogile, używanych

⁴ P. Gasztold, *Zabójcze układy. Służby PRL i międzynarodowy terroryzm*, Warszawa 2017, s. 381–393.

⁵ Określenie to ujmuję w cudzysłów jako standardowy sposób nazywania ośrodków zakładanych od drugiej połowy XX wieku w państwach niemuzułmańskich, które zamieszkiwały grupy ludności muzułmańskiej (przeważnie emigrantów zarobkowych w Europie Zachodniej i Ameryce Północnej), w celu integrowania tej ludności pochodzącej z różnych regionów Azji i Afryki na gruncie wspólności religii. Swoistym znakiem rozpoznawczym są ich blankietowe nazwy w rodzaju „Islamic Centre” („Centrum Islamskie”). Były one w praktyce sposobem propagowania – nie zawsze w sposób otwarty i często dopiero po długim czasie dostrzeganego przez miejscowe władze – ideologii fundamentalistycznych o różnych odcieniach, często mającym źródła ideologiczne i finansowe w Arabii Saudyjskiej. Po otwarciu krajów bloku wschodniego taka forma eksportu ideologii fundamentalistycznych rozciągnięta została także na żyjące tam od stuleci wspólnoty i narody muzułmańskie, praktykujące do tej pory islam tradycyjny.

⁶ Data i okoliczności wydania tej fatwy nie są znane. Informację o niej podaje Omar Amin Szwarz, *Muslims in Poland*, „Islamic Culture Forum”, 1974, nr 1, s. 23. Autor ten, będący polskim konwertytą, krytykował „nieprawidłowy” islam Tatarów.

od stuleci przez polsko-litewskich Tatarów (a nieznanymi współcześnie Arabom). O działalności Ligi wobec Tatarów w tym okresie niewiele jednak wiadomo. Jej aktywność stała się natomiast lepiej widoczna od następnej dekady, gdy w 1986 roku już otwarcie pojawiła się na terenie Polski z misją wobec lokalnych muzułmanów. Jedną z jej form było wprowadzanie zakazów niektórych tradycyjnych zwyczajów religijnych, praktykowanych przez Tatarów być może od początku ich islamizacji, jak np. święta Aszura Bajram (celebrowanego nie tylko wśród szyitów, ale także przez inne narody turkijskie wyznające islam sunnicki, łącznie z dawnym państwem osmańskim). Skutkowało to skreśleniem tego święta z listy świąt religijnych przez Muzułmański Związek Religijny⁷. Z kolei na terytorium Polski – nieprzypadkowo zarejestrowana w Białymstoku, głównym skupisku ludności tatarskiej, choć niekoniecznie arabskich studentów w naszym kraju – powstała organizacja pod nazwą Związek Studentów Muzułmańskich w Polsce (działa ona nadal jako stowarzyszenie). Przejęła ona w praktyce od końca lat osiemdziesiątych XX wieku nauczanie religii dzieci i młodzieży tatarskiej i miała bardzo duży wpływ na poczynania liderów tatarskiej społeczności w tym okresie i w następnych latach, przyczyniając się do odrzucenia wielu elementów muzułmańskiej obrzędowości religijnej Tatarów.

Warto wspomnieć, że najwcześniejszy odnotowany przypadek pojawienia się grupy fundamentalistycznej z Bliskiego Wschodu w Polsce to krótkotrwała – jak się wydaje – rozpracowywana przez Służbę Bezpieczeństwa PRL w 1967 roku aktywność komórki Bractwa Muzułmańskiego, znanej radykalnej organizacji polityczno-terrorystycznej, aktywnej zwłaszcza w Egipcie, gdzie zasłynęła z zamachów wymierzonych w instytucje rządowe i turystykę. Zastanawiające, że materiałami, które Służba Bezpieczeństwa zatrzymała w ramach akcji przeciwko tej komórce, były – jak wynika z opisu w archiwach SB – modlitewniki lub podręczniki do nauki obrzędów modlitewnych w języku arabskim. Kontekst ich wykrycia świadczy, iż musiały zostać najprawdopodobniej sprowadzone do Polski z myślą o miejscowych Tatarach. Obecność Bractwa Muzułmańskiego w Polsce (dość liczna, gdyż oparta na ponad dwudziestoosobowej grupie zwolenników) została odnotowana także później, w latach osiemdziesiątych XX wieku, i prawdopodobnie nie zakończyła się na tym okresie. Jedną z form działalności jej członków (grupy studentów z Jemenu) było wydawanie kalendarzy muzułmańskich w języku polskim – nie-

⁷ Informacja przekazana przez prof. Selima Chazbijewicza (1993 r.). Święto to, związane z upamiętnieniem śmierci patrona szyizmu, Husajna (syna kalifa Alego), w bitwie pod Karbalą w 680 r., jest popularne także wśród turkijskich sunnitów. Mimo wahhabickiego zakazu, jest wciąż praktykowane przez Tatarów.

wątpliwie zatem adresowanych do polskojęzycznych współwyznawców w Polsce, a więc siłą rzeczy przede wszystkim Tatarów⁸.

W takim kontekście ze środowiskami reprezentującymi koncepcje fundamentalistyczne, zwłaszcza wahhabitami, zetknęła się wspólnota Tatarów w Polsce, a po 1990 roku także na Litwie i Białorusi, gdy państwa te uzyskiwały niepodległość wraz z upadkiem ZSRR. Chociaż nie spowodowało to radykalizacji religijnej tej społeczności, to wywarło na nią poważny wpływ (podobnie jak to miało miejsce w przypadku innych autochtonicznych społeczności muzułmańskich na obszarze byłego bloku wschodniego). Wpływ ten nie został do tej pory ani należyście rozpoznany i opisany przez badaczy, ani dostatecznie głęboko uświadomiony przez samą społeczność tatarską – aczkolwiek w ostatnim czasie zaczęła kielkować refleksja na ten temat, m.in. w obliczu globalnego zagrożenia ekstremizmem islamskim, a także lokalnych napięć pojawiających się w sytuacjach konfrontacji obyczajowej i światopoglądowej (a czasem też kultowej) miejscowych Tatarów ze współwyznawcami z zagranicy.

Artykuł niniejszy ma na celu otworzyć dyskusję na powyższy temat, objaśniając doktrynalny kontekst oddziaływania fundamentalizmu islamskiego na tradycyjną kulturę religijną świata islamu i wskazując na pewne szczególne skutki tego oddziaływania, destrukcyjne dla historycznej kultury religijnej polsko-litewskich Tatarów. Kultury mającej w ich wypadku szczególne znaczenie, gdyż stanowiącej jedną z podstaw (być może najważniejszą) tożsamości i identyfikacji tej społeczności. Rzecz dotyczy oddziaływań na sferę kultu religijnego. Stały się one udziałem nie tylko Tatarów polsko-litewskich, ale całego świata muzułmańskiego, zwłaszcza tych jego regionów, w których upadek ZSRR i reżimów komunistycznych otworzył drogę dla penetracji ideologii fundamentalistycznych. Chociaż oddziaływania te są z pozoru mało istotne z perspektywy całokształtu problemów generowanych w świecie przez muzułmański fundamentalizm, to dobrze ujawniają istotę, kierunek i zasięg zmian propagowanych przez związane z nim środowiska. W gruncie rzeczy bowiem niosą one bardzo daleko idące skutki m.in. w sferze tożsamości i identyfikacji społecznej, kształtując podłoże dla rozprzestrzeniania elementów fundamentalistycznego poglądu na własną religię na poziomie ogółu wyznawców islamu w skali masowej (nie zaś zawężonego tylko do najbardziej skrajnych jednostek zasilających szeregi ruchów ekstremistycznych i terrorystycznych). Efektywność tego sposobu oddziaływania, zważywszy na jego masowy i długofalowy, wręcz nieodwracalny charakter oraz odwoływanie się do najbardziej elementarnych wartości wiary, w dalekiej perspektywie może

⁸ P. Gasztold, *Zabójcze układy...*, op. cit., s. 398–399.

być nie mniej doniosła niż działalność ekstremistycznych ruchów bazujących na przemocy i terrorze.

Efektywność fundamentalistycznych oddziaływań na formy kultu religijnego i w ogóle na tradycyjną kulturę muzułmańską jest na tyle duża, że nie napotyka ją one na znaczący opór, gdyż dla większości muzułmanów są trudne do uchwylenia i zdiagnozowania jako przejaw propagowania ideologii fundamentalizmu. Dotyczy to zwłaszcza takich wspólnot, jak Tatarzy polsko-litewscy, w których życie religijne zostało osłabione przez dziesięciolecia egzystowania pod rządami reżimów komunistycznych, a do tego pozostawało niejako na marginesie życia świata muzułmańskiego, z czym łączyło się słabsze rozeznanie w jego aktualnych nurtach ideologicznych. (W przypadku Tatarów dochodzi do tego szczególna sytuacja funkcjonowania w warunkach jeszcze bardziej ograniczonego kontaktu ze światem muzułmańskim na skutek oddalenia geograficznego, dystansu kulturowego, przynależności państwowej i daleko posuniętych, wielowiekowych związków ze społeczeństwem chrześcijańskim.)

W obecnej chwili, wobec przemijania ostatnich przedstawicieli pokolenia, które uczestniczyło w tradycyjnej kulturze religijnej, znało praktykowane od stuleci formy kultu i było w stanie odróżnić je od nowej „arabskiej” (jak ją niekiedy określało) obrzędowości, jedynie bardzo drobiazgowa analiza specjalisty może pozwolić na ocenę zasięgu i skutków oddziaływania ideologii fundamentalistycznych na życie i praktyki religijne takiej tradycyjnej społeczności, jaką są Tatarzy.

Omawiając powyższy problem, należy wyraźnie stwierdzić, że wymaga on pogłębionej i rozległej analizy, łączącej badania socjologiczno-kulturoznawcze i orientalistyczne, uwzględniające kompetencje z zakresu doktryn politycznych i prawnych świata islamu, podstaw szariatu i niektórych jego zagadnień szczegółowych, a wreszcie kultu muzułmańskiego (ar. *‘ibādat*) na poziomie szczegółowym, w jego różnorodnych, ortodoksyjnych i nieortodoksyjnych, zróżnicowanych regionalnie i historycznie formach (łącznie z zagadnieniami języka). Dotychczasowe prace naukowe, o profilu socjologiczno-antropologicznym, które odnosiły się do problematyki religii jako wyznacznika tożsamości Tatarów polsko-litewskich, jakkolwiek ważne i cenne, to kwestii tej nie dostrzegały lub ukazywały ją fragmentarycznie. Poza tym, iż bazowały na badaniach i obserwacjach dokonywanych w zasadzie tylko wśród Tatarów zamieszkujących we współczesnych granicach państwa polskiego (co od drugiej połowy XX wieku w bardzo istotny sposób rzutuje na kwestię identyfikacji i sytuację kulturową tej społeczności), to nie wprowadzały także islamoznawczego aspektu badawczego. Uzyskiwany w ten sposób obraz był niekompletny – nie pozwalał na dogłębną, należyłą ocenę zachodzących od końca XX wieku procesów społecznych i kulturowych wywoływanych działaniami zagra-

nicznych muzułmańskich środowisk religijno-politycznych względem Tatarów polsko-litewskich.

Brak kompleksowej analizy tego problemu ze strony specjalistów przez ostatnie trzy dekady (to znaczy odkąd skutki zewnętrznych oddziaływań na społeczność tatarską stały się widoczne) nie tylko przyczynił się do nieuświadomienia go w środowisku społecznym i decydenckim otaczającym Tatarów, ale także do opóźnionej refleksji wśród nich samych nad istotą i konsekwencjami oddziaływań zewnętrznych na ich społeczność. Artykuł niniejszy ma więc na celu także zwrócenie uwagi na omawiany problem, ukazanie jego zarysu i niektórych, stosunkowo czytelnych, przejawów oraz konieczności podjęcia kompleksowych badań.

W badaniach tych należy mieć na uwadze nie tylko źródła, charakter i skutki współczesnych oddziaływań zewnętrznych na sferę kultury religijnej Tatarów, ale także źródło tego problemu po stronie samej społeczności tatarskiej oraz okoliczności zewnętrzne, które się do niego przyczyniły. Wnikliwej analizy wymagają wreszcie społeczne skutki omawianego problemu. Dają się one zauważyć lub przewidzieć w sferze aksjologicznej – hierarchii wartości – a także poprzez potencjalne napięcia wewnątrz społeczności tatarskiej oraz w relacjach z muzułmanami pochodzącymi z zagranicy⁹, osłabianie poczucia tożsamości oraz więzi międzypokoleniowych, a w konsekwencji możliwą w przyszłości dezintegrację wspólnoty¹⁰. Wreszcie, radykalne ideologie mogą doprowadzić do konfliktu lojalności między przynależnością do wspólnoty religijnej (rozumianej wedle kryteriów fundamentalistycznych) a wspólnoty etniczno-państwowej. Możliwość takiego konfliktu oczywiście dotyczy także wyznawców innych religii, jednak poziom radykalizmu ideologii fundamentalistycznych w islamie bardzo poważnie zwiększa prawdopodobieństwo jego wystąpienia. Jest to niewątpliwie istotne zagrożenie dla wszelkich małych historycznych wspólnot muzułmańskich żyjących w otoczeniu niemuzułmańskim, tak jak polsko-litewscy Tatarzy.

Podkreślić chcę, że w artykule niniejszym, opisując zagadnienia oddziaływań zewnętrznych na sferę kultury religijnej Tatarów polsko-litewskich, świadomie unikam nadużywania określeń takich „zjawiska” lub „procesy”, rozmywając one

⁹ Jednym z przykładów bywają konflikty na tle sposobu przeprowadzania ceremonii pogrzebowych, których stroną są zwłaszcza przedstawiciele starszego pokolenia, domagający stosowania dawnych modlitw.

¹⁰ Jeden z liderów społeczności tatarskiej w latach 90. XX wieku wyraził w rozmowie ze mną pogląd, iż za jakiś czas „nie będzie już Tatarów, a będą jedynie muzułmanie”. Słowa te trafnie oddają klimat, który w tamtym czasie sprzyjał utracie tradycyjnej kultury religijnej tej społeczności.

bowiem ciężar omawianego problemu i jego widoczne dziś (oraz przewidywalne w przyszłości) konsekwencje w sferze społecznej. Nie ulega wątpliwości, że z punktu widzenia historycznej tożsamości i kultury społeczności Tatarów polsko-litewskich jako wartości, oddziaływania zewnętrzne na ich kulturę religijną są oczywistym zagrożeniem dla tej wartości i z tego powodu powinny być tak właśnie nazywane, identyfikowane jako problem nie tylko w sensie badawczym, ale i społecznym.

2.

2.1. W dziejach społeczności tatarskiej pojawienie się przybyszów z Bliskiego Wschodu w latach osiemdziesiątych–dziewięćdziesiątych XX wieku było sytuacją pod wieloma względami nową. Po raz pierwszy Tatarzy zetknęli się ze względnie liczną i stale obecną wokół nich grupą współwyznawców reprezentujących obcy etnicznie i odległy kulturowo (mimo wspólnoty wyznania) etnos arabski – nie zaś, jak to miało miejsce w okresie zaborów, z przedstawicielami narodów turkij-skich i kaukaskich, którzy (oprócz bliskości genezy etnicznej, kulturowej i historycznej) dzielili z Tatarami sytuację poddanych imperium rosyjskiego i wynikające stąd konsekwencje kulturowe. Choć z czasem, pod koniec XX wieku, oprócz arabskich studentów i sponsorujących ich organizacji wahhabickich z Bliskiego Wschodu pojawiły się także instytucje tureckie, realizujące w sferze religijnej politykę zagraniczną tego państwa, oraz grupy uchodźców, głównie z Kaukazu, to jedynie w umiarkowanym stopniu złagodziło to poczucie dystansu kulturowego względem zagranicznych współwyznawców. Po raz pierwszy też kontakt z muzułmanami-cudzoziemcami objął społeczność tatarską jako całość (nie zaś tylko pojedyncze osoby, rodziny lub niewielkie grupy osób) oraz miał charakter zorganizowany i stały, a zwłaszcza był z założenia nastawiony na oddziaływanie zagranicznych przybyszów na życie miejscowej wspólnoty tatarskiej (poprzez rozciągające się w przeciągu wielu lat nauczanie religii lub aktywny udział cudzoziemców w praktykach religijnych, a nawet kierowanie nimi). Była to zupełnie inna sytuacja niż wcześniej, od XIX wieku, gdy przedstawiciele narodów muzułmańskich imperium rosyjskiego przebywali na ziemiach dawnej Rzeczypospolitej przeważnie przejściowo, w charakterze żołnierzy i oficerów armii carskiej, sporadycznie też urzędników, drobnych kupców lub rzemieślników, a w dwudziestoleciu międzywojennym głównie emigrantów politycznych, oraz co do zasady nie aspirowali do roli przewodników religijnych społeczności tatarskiej, starających wprowadzić zmiany do jej światopoglądu (na gruncie wyznaniowym) i do praktykowanych od stuleci form kultu muzułmańskiego – tym zaś charakteryzowała

się obecność części przybyszów („studentów” i innych emisariuszy) z Bliskiego Wschodu u schyłku XX wieku i aktywność organizacji z tego regionu.

2.2. Chociaż organizacje podejmujące w latach osiemdziesiątych–dziewięćdziesiątych XX wieku działalność wśród muzułmanów w Polsce, takie jak wspomniana saudyjska Liga Świata Muzułmańskiego, deklarowały, że ma mieć ona charakter wyłącznie religijny i kulturalny, to należy w tym miejscu zaznaczyć, że aktywność społeczna lub ideologiczna prowadzona na gruncie religijnym w przypadku społeczeństw muzułmańskich ma z reguły także wymiar polityczny, mniej lub bardziej widoczny. Uwarunkowane jest to specyficzną cechą islamu – określaną przez niektórych autorów jako monizm, a polegającą m.in. na braku wyraźnego rozgraniczenia sfery religijnej od innych sfer życia, indywidualnego i zbiorowego¹¹. Nie dotyczy to oczywiście wyłącznie świata islamu, gdyż większość systemów religijnych poprzez kształtowanie sfery wartości światopoglądu swych wyznawców oddziałuje w różnych aspektach na życie społeczne i politykę. Jednak w przypadku islamu owa cecha, monizm, ma charakter niejako systemowy. W szczególności widoczne jest to w założeniach szariaty – prawa muzułmańskiego, które odwołując się do woli boskiej (wyrażonej w Koranie i sunnie jako źródłach tego prawa), ma regulować – i oceniać, także pod kątem zgodności z wolą Boga, a więc ewentualnego grzechu – życie człowieka i jego działania we wszelkich aspektach, zarówno te podejmowane w sferze relacji z Bogiem (zwłaszcza kultu religijnego, obrzędów i innych praktyk modlitewnych), jak i relacji z innymi ludźmi (w tym stosunków majątkowych i innych zagadnień prawnych w rozumieniu zachodniej kultury prawnej), a nawet względem siebie samego (np. w sprawach zdrowia i higieny lub życia codziennego, np. ubioru).

Takie założenia doktryny islamu wykształcały się przez stulecia, jednak zostały wyeksponowane, rozbudowane i wykorzystane szczególnie przez nowe ruchy i ideologie, określane ogólnie jako modernistyczne lub fundamentalistyczne, którym współcześnie udało się przejąć wiodącą rolę w kształtowaniu wyobrażeń o zasadach i charakterze islamu.

Pojawiły się one w obrębie islamu sunnickiego w XIX i XX wieku pod wpływem zetknięcia z ówczesnymi ideologiami świata zachodniego i za podstawę stworzenia nowego społeczeństwa muzułmańskiego przyjęły islam jako kompletny, holistyczny system religijno-organizacyjny. Wzorując się ogólnie na koncepcjach wykreowanych w świecie zachodnim, ruchy te stanęły z nim do konfrontacji

¹¹ Por. L. Winowski, *Z zagadnień prawa i państwa islamu*, „Acta Universitatis Wratislaviensis” 1964, Prawo XII, s. 19.

politycznej, tak samo zresztą, jak z muzułmańskimi rządami własnych państw, przede wszystkim Imperium Osmańskiego. Rządy te w oczach fundamentalistów reprezentowały bowiem model islamu „skażony naleciałościami” (czyli wielowiekową tradycją), który należało odrzucić, aby skonsolidować wyznawców islamu na całym świecie wokół wspólnej i ujednoliconej ideologii. Ideą tą zaś miał być islam – pojmowany nie tylko jako system wierzeń i kultu religijnego, ale też system myślowy i normatywny o charakterze totalnym, regulujący wszystkie aspekty życia i działalności człowieka.

Islam w takiej postaci, jaką moderniści i fundamentaliści zastali w XIX–XX wieku, nie nadawał się w ich ocenie do roli idei mającej zreformować i połączyć cały świat muzułmański oraz nadać mu siłę zdolną do przeciwstawienia się dominacji Zachodu, nie zapewniał jednności muzułmanów, wymagał zatem ujednolicenia i przeobrażenia. Wedle fundamentalistów miało ono polegać na przywróceniu pierwotnej postaci islamu z czasów proroka Muhammada – co oczywiście było i jest utopią, zważywszy już choćby na obiektywną niemożność ustalenia, nawet przy użyciu stojących na najwyższym poziomie współczesnych metod naukowych, jak ten stan się w szczegółach przedstawiał. (Abstrahuję tu od najpoważniejszego argumentu – na który w dyskusji naukowej nie wolno przyrównać oczu – iż takie „oczyszczenie islamu” i przywrócenie mu pierwotnej postaci prowadzić miałyby do zaaprobowania takich norm, osadzonych w realiach VII wieku, które dziś kwalifikowane są jako przestępstwa lub nawet zbrodnie międzynarodowe, jak np. niewolnictwo przywracane w drastycznych formach na terenach kontrolowanych niedawno przez ISIS.) Podobnie utopią było stworzenie ogólnoswiatowego ponadnarodowościowego państwa panislamskiego dla wszystkich muzułmanów, co było kolejnym punktem programu tych ideologii. O ile państwo panislamskie nigdy nie wyszło poza sferę postulatów (choć współcześnie odwoływały się znów do niego ugrupowania ekstremistyczne w rodzaju ISIS), to fundamentalistyczna utopia „powrotu do czystych źródeł islamu” z czasów Muhammada zaczęła być w XX–XXI wieku wprowadzana w życie z bardzo daleko idącymi dziś konsekwencjami i zagrożeniami, co drastycznie uprzytomniły światu zamachy terrorystyczne z 2001 roku i pojawienie się ruchów ekstremistycznych na Bliskim i Środkowym Wschodzie (ISIS i inne), aktywnych także wśród muzułmanów żyjących w krajach niemuzułmańskich.

Trzeba w tym miejscu podkreślić, że radykalizm ideologiczny ruchów fundamentalistycznych obraca się nie tylko przeciwko życiu ludzkiemu, ale tak-

że dziedzictwu kulturowemu¹². Unaocznilo to po raz pierwszy w tak drastyczny sposób zniszczenie w 2001 roku przez Talibów monumentalnych posągów Buddy z VI w. n. e. w dolinie Bamian w Afganistanie. Wiele podobnych aktów barbarzyństwa przyniosły późniejsze lata, gdy ośrodki starożytnych kultur w Syrii i Mezopotamii zostały opanowane i celowo zniszczone przez ISIS. Niestety, taki stosunek do dziedzictwa kulturowego reprezentują nie tylko ruchy terrorystyczne, ale także autorytety muzułmańskiego duchowieństwa (co pokazuje osiągnięty zasięg oddziaływania ideologii fundamentalistycznych na współczesny świat islamu)¹³. Co bardzo ważne, zbrodnie ruchów fundamentalistycznych skierowane zostały także przeciwko muzułmańskiemu dziedzictwu kulturowemu. Oprócz niszczenia zabytkowych miejsc kultu muzułmańskiego (meczetów i mauzoleów) na terenie Iraku i Syrii fundamentaliści (w tym wypadku z afrykańskiej odnogi Al-Ka-idy, Ansar Dine) dokonali np. zniszczenia zabytków architektury muzułmańskiej w Timbuktu (Mali) oraz tysięcy bezcennych rękopisów¹⁴.

2.3. Przeobrażenia islamu wprowadzane przez fundamentalistów w celu przywrócenia mu „pierwotnej” postaci polegają w szczególności na „oczyszczaniu” islamu z obcych „naleciałości, innowacji”, którymi obrastał przez stulecia i które przedstawiciele fundamentalizmu uznają za niezgodne z szariatem (czyli „sprzeczne z islamem”) w jego „czystej” postaci. „Innowacje” te są identyfikowane jako dzieło szatana¹⁵. To właśnie pojęcie „innowacji, naleciałości” (ar. *bid'a*) – zyskało szczególną popularność w ruchach fundamentalistycznych i im pokrewnych (przede wszystkim klasyfikowanych jako wahhabickie lub salafickie). Stało się centralną

¹² Ogólnie o niszczeniu zabytków kultury przez ISIS zob. np. P. Chlebowicz, *Działania ISIS wymierzone przeciwko światowemu dziedzictwu kulturowemu*, „Studia Prawno-ustrojowe”, 2019, nr 43, s. 23–34.

¹³ Np. wg Piotra Chlebowicza „w kwietniu 2006 r. wielki mufti Egiptu Ali Dżumaa wydał fatwę potępiającą rzeźbiarzy i ich dzieła, uznając tym samym, że wszelkie posągi są sprzeczne z islamem” (ibidem, s. 29). Analogiczny w swoim charakterze – tyle że wprowadzony praktycznie w życie – akt wydał przywódca talibów, mułła Muhammad Omar, nakazując w nim zniszczenie zabytków buddyjskich i innych kultur, w tym posągów Buddy w Bamian.

¹⁴ Por. K. Wierczyńska, A. Jakubowski, *Zbrodnie przeciwko dziedzictwu kulturowemu przed Międzynarodowym Trybunałem Karnym – analiza krytyczna*, „Studia Prawnicze” 2016, nr 1 (205), s. 39–63.

¹⁵ Zob. np. materiały edukacyjne w Internecie: <http://www.bidah.com/>; <https://www.youtube.com/watch?v=BhFSmEc022w>. Pomijam tu dyskusję toczoną w doktrynie muzułmańskiej na temat tego, czy można zaakceptować tzw. „dobre innowacje” lub „innowacje nieszkodliwe”.

koncepcją doktrynalną i skutecznym narzędziem owego „oczyszczania z naleciałości”, a w rezultacie eliminowania także tych elementów życia i kultury, które wydały się ideologom i zwolennikom fundamentalizmu obce, a przez to szkodliwe, gdyż wprowadzające różnicowanie między społeczeństwami muzułmańskimi.

Należy tu bowiem nadmienić, że różnicowanie – różnego rodzaju, nie tylko doktrynalne – pomiędzy wyznawcami islamu (określane arabskim terminem *iḥtilāf*) jest samo w sobie stanem niepożądanym, zwłaszcza z punktu widzenia doktryn fundamentalistycznych¹⁶. Fakt ten rzuca światło na różne działania ich zwolenników, prowadzące np. do ograniczania lub eliminowania różnic kulturowych między muzułmanami. Należy też wyjaśnić, że taki negatywny stosunek do różnorodności w islamie jest najsilniej obecny w jednej z czterech klasycznych szkół (metod) wykładni prawa muzułmańskiego – mezhebów, mianowicie w szkole hanbalickiej. Z niej właśnie wyrósł wahhabizm. Z kolei najbardziej otwarta na różnorodność, np. w sferze zwyczajów obrzędowych i kultu, jest szkoła hanaficka, która dominowała tradycyjnie wśród ludów turek. Reprezentowali ją również Tatarzy polsko-litewscy. W tym kontekście nie powinno dziwić, że tradycyjna obrzędowość modlitwena naszych Tatarów w detalach różniła się nierzadko nawet pomiędzy poszczególnymi parafiami tatarskimi na Kresach – stan taki mieścił się ogólnie w duchu mezhebu hanafickiego.

Warto nadmienić, że na gruncie szkoły hanafickiej mają dziś miejsce próby przeciwstawienia się ekstremizmowi ideologicznemu wahabitów i innych ruchów fundamentalistycznych. Ze względu na swoje liberalne (na tle szkoły hanbalickiej) założenia jest ona szczególnie narażona na skutki rozprzestrzeniania tych ideologii, co wywołuje sprzeciw wśród jej lepiej wykształconych w prawie muzułmańskim i bardziej świadomych zagrożeń zwolenników. Za wymowny przykład niech posłużą tu słowa z jednej z tureckich stron internetowych służących poradnictwu w zakresie szariatu. Odnoszą się one do nadużywania przez fundamentalizm pojęcia grzesznej innowacji, *bid'a*, w celu wyrugowania jednej z tradycyjnych konstrukcji prawnych akceptowanych przez szkołę hanaficką, *iska-tu* (*iṣqāṭ-i namāz*), tj. zastępczego aktu dobroczynności zwalnającego zmarłego z odpowiedzialności za niewykonane modlitwy obowiązkowe (stosowanego do niedawna także przez Tatarów, o czym będzie jeszcze mowa):

¹⁶ W praktyce pluralizm we współczesnym islamie tolerowany jest w nader ograniczonym zakresie. Por. M.M. Dziekan, *Ku demokracji? Muzułmańska koncepcja iḥtilāfu a zachodni pluralizm poglądów*, [w:] *Międzynarodowe studia polityczne i kulturowe wobec wyzwań współczesności*, red. T. Domański, Łódź 2016, s. 117–133.

Każdego dnia próbują [fundamentaliści – A.D.] obalać prawo islamu. Są tacy złoceńcy [sic!] , którzy nazywają iskat grzeszną innowacją [bid'a]. Jednakże iskat jest związany z Koranem i sunną poprzez kijas [wykładnię na zasadzie analogii prawnej – A.D.]. Koran nie daje nam [na przykład – A.D.] pełnego wyjaśnienia, jak mamy odprawiać namaz [codzienną modlitwę – A.D.]. Czy jednak możemy odrzucać [dotychczasowy – A.D.] sposób odprawiania namazu, dlatego że nie jest on ustalony w Koranie? Nie każde zagadnienie jest dokładnie objaśnione w Koranie. W takich sytuacjach stosujemy inne źródła poznania prawa. Źródła poznania prawa w naszej religii są cztery: Koran, sunna, idźma [powszechny konsensus uczonych – A.D.] i kijas [analogia do Koranu i sunny – A.D.]¹⁷.

Wracając do pojęcia *bid'a* („innowacji”), to w praktyce identyfikowane jest ono m.in. z elementami innych zwalczanych przez fundamentalizm nurtów muzułmańskich, np. szyizmu lub sufizmu, kultur lokalnych lub etnicznych, a nawet koncepcji reprezentowanych przez inne szkoły prawa muzułmańskiego (mezheby), jak właśnie szkoły hanafickiej. Zjawisko to przybrało formę swoistej islamskiej „rewolucji kulturalnej”, w której podskórnym kryterium eliminacji „nieprawidłowych” składników kultury religijnej islamu – kształtującej się przez stulecia na rozległym obszarze od Afryki Zachodniej po Daleki Wschód i na podglebiu rzeszy ludów wnoszących do niej własne tradycje i dorobek cywilizacyjny – stało się w praktyce osobiste doświadczenie, przyzwyczajenia i horyzonty nie tylko liderów, ale także szeregowych zwolenników ideologii fundamentalistycznej, poważnie należących do etnosu arabskiego i z jego perspektywy oceniających, które „naleciałości” należy uznać za „obce”¹⁸.

W tym kontekście nie bez znaczenia dla postaw arabskich zwolenników fundamentalizmu, wobec autochtonicznej kultury polsko-litewskich Tatarów i jej turkijskich korzeni, jest także swoista fobia antyturecka, która łączy od XIX/XX wieku świat arabski. Ukształtowała się ona na gruncie idei narodowej Arabów – nacjonalizmu i panarabizmu – zainstalowanej przez mocarstwa Europy (Wielką

¹⁷ <https://dinimizislam.com/detay.asp?Aid=3528>

¹⁸ Biorąc pod uwagę niesformalizowany proces kreowania norm szariatu, oparty na większościowych lub indywidualnych poglądach uczonych, *bid'a* mogła być nader elastycznie stosowana w konkretnych przypadkach. Na przykład nauka matematyki uznawana była za *bid'a*, zakazaną nowinkę, przez XIII-wiecznego patrona salafizmu, Ibn Taymiyyę. Współcześnie np. podzielone są opinie na temat dopuszczalności telewizji, zaś świętowanie rocznicy narodzin proroka Muhammada, święta Mawlid (jednego z czterech głównych świąt religijnych celebrowanych przez polsko-litewskich Tatarów – pltat. *Mieulud*), oceniane jest jako zabronione.

Brytanię, Francję i Rosję) i służącej ich polityce imperialnej poprzez doprowadzenie do rozpadu i upadku Imperium Osmańskiego. Ta antyturecka fobia utrwaliła się w szerokiej „podświadomości” społecznej Arabów, a jej szczególnym elementem są negatywne skojarzenia wywoływane przez etnonim „Tatar” – Tatarów bowiem postrzegają oni jako sprawców swej historycznej katastrofy: upadku „prawdziwie arabskiego świata”, czyli kalifatu abbasydzkiego, i zniszczenia Bagdadu w 1258 roku, które zapoczątkowało „wieki ciemne” w historii Arabów pod władzą obcych (czyli Turków). Oczywiście takie skojarzenie historyczne kreowane w ramach arabskiego nacjonalizmu odnosi się do ekspansji Mongołów w XIII wieku, których jednak niezmiennie określa się mianem „Tatarów”, nie bacząc na turecką przynależność dzisiejszego etnosu tatarskiego.

Ten aspekt zatem również musi być brany pod uwagę przy ocenie stosunku arabskich przybyszów do wspólnoty tatarskiej w Polsce, na Litwie i Białorusi oraz ich oddziaływania na tatarską obrzędowość religijną. Z punktu widzenia wielu z nich lokalna kultura tej małej społeczności nie tylko nie przedstawia wartości, nawet jako część kultury muzułmańskiej, ale wręcz jest oceniana w kategoriach *bid'a*, „innowacji” będącej „szatańskim dziełem”. Z kolei podświadoma turkofobia może skłaniać do „deturkizacji” obrzędowości modlitewnej, w której partie wykonywane w języku etnicznym – tam, gdzie do tej pory honorowano w tej roli język turecki – wahhabiecy duchowni zalecają wykonywać w językach miejscowych, jak np. rosyjskim w przypadku Tatarów krymskich żyjących pod rosyjską okupacją¹⁹.

Ilustrację nastawienia arabskich przybyszy, którzy przyjęli wobec społeczności tatarskiej w latach osiemdziesiątych–dziewięćdziesiątych XX wieku rolę nauczycieli i w niemałym stopniu religijnych przewodników, może stanowić drobny, lecz jakże wymowny epizod z 1993 roku, gdy na początku swej kariery naukowej, jeszcze jako student arabistyki, pracowałem nad pewną modlitwą w języku arabskim (*du'ā'*), na którą natknąłem się w tatarskich chamailach. Składała się ona w całości z fragmentów koranicznych ułożonych w porządku alfabetycznym (według otwierających je liter). Nosila tytuł *Alif du'ā'*. Nie mając dostępu do pomocy warsztatowych, takich jak indeks wyrazów koranicznych, udałem się do meczetu w Gdańsku, aby poprosić działającego tam od kilku lat arabskiego studenta, prowadzącego nauczanie religii dla tatarskich dzieci i młodzieży, o pomoc w zidentyfikowaniu poszczególnych cytatów koranicznych. Ten jednakże, gdy wziął do ręki

¹⁹ Informację o tym zawdzięczam prof. Hakanowi Kırımlı oraz muftiemu Tatarów w Dobrudży, Muratowi Iusuf. Przypadek ten unaocznia, że ideologie religijne są także instrumentalnie wykorzystywane w stosunkach międzypaństwowych.

kserokopię z tekstem modlitwy, z nieukrywaną niechęcią, a właściwie odrazą, odsunął ją od siebie, oświadczając, że „to nie jest islamskie”. Trzeba sobie uświadomić, że w tekście tej modlitwy nie było ani jednego słowa, które nie byłoby słowem Koranu! Przy tym ów student jako nauczyciel religii ukształtował w zasadzie całe pokolenie młodzieży w tym ważnym ośrodku tatarskiej wspólnoty, będąc jej religijnym mentorem.

2.4. Rozprzestrzenianiu nowych radykalnych ideologii religijnych sprzyja także inna cecha, mianowicie brak ukonstytuowanych w islamie z mocy dogmatu struktur pionowych, religijnego zwierzchnictwa dysponującego wyłącznym prawem wykładni dogmatów i kształtowania form kultu. Umożliwia to kreowanie i propagowanie odwołujących się do religii indywidualnych poglądów ideologiczno-doktrynalnych, które w systemie islamu z natury rzeczy nie mogą podlegać instytucjonalnej kontroli i ograniczaniu (zwłaszcza odkąd świat muzułmański w przeważającej części ziem sunnickich uległ w XIX–XX wieku dezintegracji na skutek utraty jednolitej władzy państwowej opartej na prawie muzułmańskim, jaką stosunkowo efektywnie wykonywali osmańscy sułtanowie, pełniący od XVI wieku rolę kalifów). Taka, mówiąc w pewnym uproszczeniu, swoboda kreowania ideologii w islamie – poprzez wypowiedzi i opinie osób lub grup, którym przypisywany jest (w nieskonkretyzowany formalnie sposób i przez nieskonkretyzowane gremium) status autorytetu – doznawać może ograniczenia głównie ze strony innych osób lub grup odwołujących się z kolei do własnego statusu autorytetu²⁰. Przy tym autorytety te dokonują własnej interpretacji nie tylko Koranu, ale zwłaszcza niezwykle rozległych i nieskodyfikowanych źródeł: sunny i narastającej przez wieki doktryny szariatu, muzułmańskiej jureksprudenckiej (*fiqh*), na którą składały się niezliczone poglądy i praktyka pokoleń uczonych teologów stosujących i kształtujących szariat na całym obszarze świata islamu.

Szczególną formą takich interpretacji są *fatwy* – wypowiedzi o charakterze opinii prawnych, które swą moc opierają na autorytecie i uznaniu ich autora, nie zaś na przymusie władzy państwowej²¹. Przy tym jednak – pomijając niektóre

²⁰ Pomijam tu przypadki, gdy rządy poszczególnych państw przystępują do zwalczania takich ruchów i ugrupowań, które zagrażają ich władzy lub bezpieczeństwu publicznemu, ewentualnie, gdy jedne ugrupowania religijne sięgają po przemoc i terror w zwalczaniu innych – czego jesteśmy od pewnego czasu świadkami.

²¹ W ostatnich latach pojawiły się w sferze stosowania szariatu i oddziaływania na społeczeństwa muzułmańskie nowe narzędzia polegające na udostępnianiu fatw w Internecie. Obok niewątpliwego zwiększenia dostępności muzułmanów do szariatu, stwarza to szerokie możliwości manipulacji ideologicznych i społecznych.

systemy państwowe, takie jak dawne Imperium Osmańskie – tradycyjnie status osoby wydającej fatwy (czyli *muftiego*) nie był uregulowany ani sformalizowany w sposób analogiczny, jak w kulturze prawnej Zachodu. Opierał się na autorytecie i uznaniu za muftiego w bliżej nieskonkretyzowanej i niesformalizowanej grupie osób. Używając obrazowej metafory, na każdym rogu ulicy mógł działać mufti.

Wobec braku ustrukturyzowanej i zhierarchizowanej organizacji w islamie (hierarchii osób pełniących funkcje religijne, jaka istnieje np. w kościołach chrześcijańskich) nie ma więc mowy o jednolitej wykładni zagadnień religijnych, zarówno w sferze dogmatów (wierzeń), kultu (obrzędowości modlitewnej i innych praktyk), jak i innych kwestii, np. społeczno-politycznych, choć jednocześnie przedstawiciele współczesnej doktryny islamu deklarują potrzebę jedności i nie akceptują poważniejszych odmienności poglądów i praktyki, o czym była mowa.

Trzeba zarazem dodać, że w przypadku tych krajów, w których władza opiera się na zespoleniu „tronu i religii”, ich rządy przejmują rolę swoistych protektorów własnej linii doktrynalnej, dbając o nadanie jej autorytatywności, eliminowanie poglądów konkurencyjnych i zapewnienie jak najszerszego zasięgu oddziaływania. Państwem najbardziej efektywnym pod tym względem jest Arabia Saudyjska, której państwowa doktryna religijna, wahhabizm – zrodzony w XVIII wieku jako purytańska i antyosmańska sekta – stał się jednym z głównych motorów ekstremizmu we współczesnym świecie islamu, a zarazem doprowadził do ogólnoswiatowych, bardzo rozległych zmian w obrębie tej religii²².

Brak hierarchii i struktur organizacyjnych w islamie sprzyja zarazem propagowaniu różnych, zwłaszcza tych radykalnych, ideologii religijno-politycznych, za którymi stoją środowiska najbardziej aktywne i zdeterminowane w osiąganiu swych celów. Dotyczy to np. wahhabizmu lub neowahhabizmu. Rozprzestrzenianie się tych doktryn odbywa się często w sposób trudny do zidentyfikowania, w drodze niesformalizowanej, przyjmującej postać „zwyczajnej” działalności charytatywnej, wydawniczej, edukacyjnej, kulturalno-społecznej, realizowanej przez rozmaite nazywające się organizacje typu pozarządowego (choć faktycznie pośrednio lub bezpośrednio mające oparcie w rządach niektórych państw, w pierwszej kolejności Arabii Saudyjskiej).

Swoistą etykietą rozpoznawczą takiej metody propagowania radykalnych ideologii – stosowaną zwłaszcza wśród muzułmanów zamieszkujących kraje niemu-

²² Dziś na jego podłożu wyrosły współczesne nurty określane przez niektórych autorów mianem „neowahhabizmu”, które rozprzestrzeniają się także poza Półwyspem Arabskim i niekiedy kontestują rządy monarchii znad Zatoki Perskiej.

zułmańskie – stały się licznie zakładane od połowy XX wieku ośrodki działające pod niewiele mówiącymi nazwami „centrów muzułmańskich”, „ośrodków kultury muzułmańskiej” lub podobnych.

3.

3.1. Jak już powiedziano, po upadku komunizmu u schyłku XX wieku możliwe stało się propagowanie ideologii religijnych przez środowiska fundamentalistyczne wśród społeczności muzułmańskich żyjących do tej pory w oddaleniu lub izolacji od reszty świata islamu. Były one dość łatwym celem – przy ograniczonej świadomości na temat rzeczywistego charakteru ruchów i ideologii, jakie pojawiły się we współczesnym świecie muzułmańskim, nietrudno było środowiskom powołującym się na swój autorytet religijny oddziaływać na peryferyjne, czasem żyjące w nieprzychylnym otoczeniu (jak na Bałkanach) i upośledzone społecznie wspólnoty muzułmańskie oraz przekształcać na swoją modłę ich postawy, tożsamość i kulturę. Problem ten dotknął nie tylko małe wspólnoty, jak Tatarzy polsko-litewscy, ale także całe narody Azji Środkowej i Kaukazu.

Wszystkie te przypadki łączyło właśnie osłabienie, w różnym stopniu, wewnętrznego przekazu tradycyjnej kultury religijnej. Było ono wynikiem długotrwałego egzystowania w państwach komunistycznych, aczkolwiek przyczyn tego było więcej i miały one charakter bardziej uniwersalny.

W odniesieniu do Tatarów polsko-litewskich pierwsze oznaki osłabiania się własnej kultury etniczno-religijnej (oczywiście pomijając trwający nieustannie od przybycia tatarskich osadników w XIV–XV wieku proces asymilacji) zaczęły ujawniać się już w połowie XIX wieku wraz ze stopniowym upowszechnianiem się edukacji publicznej, najpierw wśród elit ziemiańsko-oficerskich, a później także pozostałej części społeczeństwa tatarskiego. Właśnie wśród tych elit, które przekształciły się w inteligencję i które uzyskały możliwość kontaktu z innymi nacjami muzułmańskimi, zwłaszcza zamieszkującymi Cesarstwo Rosyjskie, Powołże, Krym i Kaukaz, pojawiła się – jak się wydaje – refleksja o niskim stanie wiedzy religijnej własnych imamów i hodżych, nauczycieli kształcących dzieci tatarskie. Refleksja ta była jednak nie do końca usprawiedliwiona, co możemy dziś stwierdzić dzięki pogłębionym studiom nad tatarskim piśmiennictwem religijnym (rękopiśmiennymi księgami) i obrzędowością religijną. Na pewno mogła zaważyć na niej osłabiona znajomość własnej kultury religijnej wśród tej warstwy społecznej, zwłaszcza jeżeli jej niektórzy przedstawiciele mieli możliwość porównywania „własnego islamu” z islamem narodów muzułmańskich. W okresie międzywojennym wciąż jednak tradycyjna kultura religijna i obrzędowość modlitewna zachowy-

wały wysokie miejsce w tatarskim systemie wartości i były praktykowane bez zastrzeżeń.

Zmianę tego stanu rzeczy przyniosły dekady drugiej połowy XX wieku, gdy na skutek wstrząsu wywołanego II wojną światową i rozproszenia znacznej części ludności tatarskiej, czy to w Polsce, czy też na Litwie lub Białorusi (na skutek migracji wojennych, deportacji na Syberię, tzw. repatriacji, wywłaszczeń rolników i urbanizacji), do czego doszło ograniczanie życia religijnego i instytucjonalnych form działalności wspólnotowej przez reżim komunistyczny, zwłaszcza w ZSRR, nastąpiło osłabienie wewnętrznego przekazu kultury. Bardzo ograniczona została wówczas edukacja dzieci, którą prowadzili imamowie i inni członkowie wspólnoty. Utraciła ona oficjalny charakter, jaki miała przed wojną, stała się nieregularna i nie docierała już do całej wspólnoty.

3.2 Oceniając przyczyny omawianego problemu osłabienia tradycyjnej kultury religijnej Tatarów polsko-litewskich, musimy wziąć pod uwagę także ogólne tendencje w sferze kultury i psychologii społecznej, które ujawniły się w świecie Zachodu w drugiej połowie XX wieku, wiążące się z urbanizacją, kulturą masową i początkiem globalizacji. W ich konsekwencji m.in. kultura tradycyjna zaczęła być postrzegana jako zacofana i nienowoczesna. Stało się to udziałem także Tatarów, zwłaszcza w Polsce, do której zjawiska te docierały szybciej niż do ludności żyjącej w granicach ZSRR. Jako pierwsze dotknięte zostały tym społeczności tatarskie żyjące w dużych miastach, mające z jednej strony bardziej intensywny kontakt z ogólnymi trendami społeczno-kulturowymi i unifikacją kultury, a z drugiej strony także z obcokrajowcami z Bliskiego Wschodu. Należy przypomnieć, że w okresie PRL cudzoziemskość niosła powab „wielkiego świata”, od którego społeczeństwo PRL było odcięte żelazną kurtyną. Arabscy przybysze pojawiający się wśród Tatarów reprezentowali tę właśnie atrakcyjność. Będąc nie tylko cudzoziemcami, ale także mieszkańcami państw muzułmańskich uzyskiwali niejako automatycznie pozycję autorytetu jako „prawdziwi muzułmanie”. Z takiej pozycji już bardzo łatwo było im zdeprecjonować tradycyjną kulturę religijną i formy dawnej pobożności miejscowych Tatarów, zwłaszcza wśród ówczesnego średniego i młodego pokolenia, w których wewnętrzny przekaz kultury został osłabiony w okresie PRL, a które zarazem uczestniczyły już w kulturze masowej odrzucającej wartość kultury tradycyjnej. Dodatkowo przybyszów z krajów arabskich cechował często wcale nie wysoki poziom religijności i wiedzy na temat religii, jeszcze niższa świadomość zróżnicowania kultury świata muzułmańskiego oraz typowy dla tego regionu brak wrażliwości na wartość małych kultur lokalnych. Nakładał się na to fakt, iż wśród arabskich studentów przyjeżdżających na dłuższy, kilkuletni pobyt

w Polsce, analogicznie jak w przypadku innych migrantów osiadających w krajach zachodnich, pod wpływem kontaktu z niemuzułmańskim, obcym kulturowo otoczeniem dość często dochodziło do wzmożenia religijnego. W ten sposób nie tylko, że silniej skupiali się oni na swej identyfikacji religijnej, ale także stawali się podatni na indoktrynację ze strony ideologii radykalnych, przeważnie docierających do nich, jak już była mowa, przez wahhabickie organizacje i środowiska oraz instytucje związane z Arabią Saudyjską.

Najbardziej odporne w takim stanie rzeczy okazały się – paradoksalnie, mimo kilkudziesięciu lat egzystowania w warunkach ateistycznego reżimu – społeczności tatarskie na Białorusi i Litwie, gdzie urbanizacja, oddziaływanie kultury masowej i napływ obcokrajowców z Bliskiego Wschodu były słabsze i opóźnione w stosunku do Polski. To właśnie tamtejsze parafie wiejskie lub małomiasteczkowe, ostatnie, które przetrwały, jak Sorok Tatarzy, Rejże lub Iwie, mogą stać się dzisiaj źródłem ratunku tradycyjnej tatarskiej kultury religijnej przed nieodwracalnym zniknięciem.

4.

4.1. Tatarzy polsko-litewscy, podobnie jak większość ludów turkijskich (od Azji Środkowej po Turcję), jak już była mowa, przez całe swoje dzieje reprezentowali hanaфіcką szkołę prawa muzułmańskiego, która charakteryzowała się m.in. akceptacją lokalnych tradycji i zwyczajów w życiu społecznym i religijnym. Pozwalało to na kształtowanie się zróżnicowania w sferze obrzędowości modlitewnej na pewnym szczegółowym poziomie (przy zachowaniu ogólnomuzułmańskiego kanonu obrzędowego czy też liturgicznego). Dla społeczności tatarskiej obrzędowość modlitewna stanowiła jeden z fundamentów tożsamości – praktyki modlitewne miały nie tylko wymiar duchowy (bardzo ważny zresztą dla członków tatarskiej społeczności, cechujących się – wbrew wypowiedziom padającym w niektórych pracach i publikacjach – głęboką pobożnością). Stanowiły także bardzo istotny element zachowywania więzi społecznej. Udział w zbiorowych obrzędach – ale także indywidualne praktykowanie – potwierdzał przynależności do tatarskiej wspólnoty. Skonkretyzowana forma poszczególnych aktów liturgicznych, ich sekwencji oraz tekstów modlitewnych była czynnikiem identyfikacji także na poziomie poszczególnych parafii tatarskich. Spory o formę drobnych detali modlitwy między przedstawicielami różnych skupisk, które powojenne przesiedlenia z Kresów rzuciły w jedno miejsce, stanowiły dobrą tego egzemplifikację. Świadczyły o silnym przywiązaniu do formy obrzędów modlitewnych. Tatarzy polsko-litewscy praktykowali rozbudowaną obrzędowość religijną (związaną zwłaszcza

ze świętami religijnymi, z indywidualną praktyką modlitewną, zbiorowymi obrzędami modlitewnymi w piątki i w okresie postu w ramazanie, pamięcią o zmarłych) lub obrzędowość rodzinno-religijną, związaną z takimi zdarzeniami jak nadanie imienia dziecku, ślub, pogrzeb. Obejmowała ona wiele szczegółowych składników, które nie mają zbadanej genezy lub których zaprzestano w innych częściach świata muzułmańskiego.

Arabskim emisariuszom organizacji takich, jak wspomniana Liga Świata Muzułmańskiego z Arabii Saudyjskiej, lub innych środowisk fundamentalistycznych, którzy w latach dziewięćdziesiątych XX wieku rozpoczęli „oczyszczanie” tatarskiego życia religijnego z „innowacji” (*bid'a*), stosunkowo łatwo przyszło przekonanie części liderów tatarskiej społeczności, iż praktyki religijne stosowane przez Tatarów są „niezgodne z islamem”, czego przykładem jest wspomniane skreślenie z listy świąt religijnych święta Aszura Bajram przez władze Muzułmańskiego Związku Religijnego. Z jednej strony stało się to możliwe w sytuacji poczucia, iż znajomość własnej religii jest ułomna i ograniczona (przy zarazem niskiej ocenie wartości własnego dziedzictwa kulturowego), z drugiej zaś było usprawiedliwione potrzebą potwierdzenia swojej tożsamości wyznaniowej. W każdym razie świadczyło też o braku rozeznania w sytuacji doktrynalnej, politycznej i religijnej panującej w krajach islamu oraz w rzeczywistym charakterze ideologii, które reprezentowali przybysze z Bliskiego Wschodu i ich organizacje. Na usprawiedliwienie trzeba wszakże przyznać, że istota ideologii fundamentalistycznych, w tym wahhabizmu, w ogóle była przez długi czas bagatelizowana i dopiero akty terroryzmu oraz przejęcie władzy przez ruchy ekstremistyczne w różnych krajach i regionach na przełomie XX/XXI wieku uprzytomniło szerokiej opinii publicznej, politykom i części badaczy rzeczywiste zagrożenie dla całego świata – także, a nawet przede wszystkim, muzułmańskiego – płynące z tych ideologii (choć wciąż nie zawsze w pełnym wymiarze).

Dla sytuacji Tatarów fundamentalne znaczenie, jak już była mowa, miało przekazanie edukacji religijnej dzieci i młodzieży w ręce studentów i nauczycieli z zagranicy, przede wszystkim Arabów, związanych ze wspomnianym Związkiem (Stowarzyszeniem) Studentów Muzułmańskich w Polsce lub innymi organizacjami zagranicznymi²³. W miejsce nieregularnego nauczania przez członków samej społeczności tatarskiej pojawiły się w ten sposób po raz pierwszy od kilkudziesięciu lat regularne lekcje religii, które w efekcie odcięły młode pokolenia Tatarów od

²³ Doszła do tego działalność wydawnicza prowadzona zarówno przez organizacje zagraniczne, jak i samych Tatarów, którzy przedrukowywali publikacje i materiały docierające do nich z zagranicy.



1. „Strzeżcie się nowo wymyślonych spraw! Każda taka sprawa jest bid’a, a każda bid’a prowadzi na manowce. A wszystko, co prowadzi na manowce, jest w piekle!” [Be aware of bid’a] – kadr z internetowego wystąpienia kaznodziei Ismaila ibn Musy Menka, znanego jako Mufti Menk. Ekspresja mówcy oddaje stosunek do „grzesznych innowacji”. Źródło: <https://www.youtube.com/watch?v=Fopz2JnTPm8>

większości tradycyjnej obrzędowości religijnej. Charakterystyczne, że ta ostatnia utrzymała się w największym stopniu w odniesieniu do tych ceremonii i zwyczajów, do których cudzoziemcy mieli niewielki dostęp, a uczestniczyli w nich głównie członkowie wspólnoty tatarskiej ze względu na ich rodzinny charakter, a więc obrzędów związanych z cyklem życia: nadania imienia dziecku (*azan*), ślubu (*nikiach*) i pogrzebu (*dżenazie*) oraz kultu zmarłych przodków. Szczególnie ta ostatnia sfera obrzędowości miała zawsze duże znaczenie w życiu indywidualnym i wspólnotowym Tatarów polsko-litewskich. Stanowiła ważny czynnik integrujący społeczność, tak jak w ogóle cmentarze i mogiły. Uwidaczniało się to np. w odbywaniu corocznych spotkań całych wspólnot na swoich cmentarzach (co udało się przywrócić na Białorusi po 1990 roku) oraz w rozbudowanej praktyce modlitw w intencji zmarłych krewnych – która się do dziś w dużym stopniu zachowała. Przejawem tego był też kult pielgrzymkowy do mogiły Auliji Kontusia w Łowczycach, który reprezentował typowy dla ludów turkijskich zwyczaj odwiedzania świętych miejsc i mogił (il. 2).

4.2. Tak istotna rola miejsc (jak też formy) pochówku i kultu zmarłych stała się jednym z najbardziej zwalczanych przez islam wahhabicki i inne ruchy fundamentalistyczne elementów tradycyjnej kultury muzułmańskiej na świecie



2. Tacettin Sultan Camii w Ankarze. Typowy przykład osmańskiego grobowca-mauzoleum.
Fot. Andrzej Drozd

jako „zakazana naleciałość” (*bid'a*), czego szczególnie drastycznym przejawem były ekscesy wahhabitów w stosunku do grobu proroka Muhammada w Medynie i związanego z nim kultu pielgrzymkowego²⁴ lub niszczenie innych ważnych dla muzułmanów miejsc pielgrzymkowych na terytoriach opanowanych przez ISIS (np. w Mosulu w 2014 roku). Z punktu widzenia tych ideologii wszelkie materialne i kultowe formy zindywidualizowania i upamiętniania zmarłych są „dziełem szatana” jako „zakazane naleciałości, innowacje” (*bid'a*) lub nawet jako idolatria, czyli bałwochwalstwo (ar. *širk*; il. 3).

²⁴ M.in. z tego właśnie powodu muzułmańscy poddani korony brytyjskiej zwracali się do króla z prośbą o interwencję przeciwko saudyjskim wahhabitom, gdy po I wojnie światowej zajęli oni Mekkę i Medynę.



3. „Putapki szatana: bid'a (innowacja)”. Animacja edukacyjna ukazująca kult zmarłych i mogił wśród niebezpieczeństw „grzesznych innowacji” (bid'a). Źródło: <https://www.youtube.com/watch?v=BhFSmEc022w>

Zwyczaje pogrzebowe Tatarów polsko-litewskich zawierają wiele elementów praktykowanych przez inne narody tatarskie i tureckie (choć często już zanikających). Ich geneza jest osadzona w obyczajowości tureckiej, cechującej się silnymi więzami rodzowymi i kultem przodków, aczkolwiek niektóre historyczne składniki tej obrzędowości nie mają wykrytych do dziś odpowiedników wśród zwyczajów innych, pokrewnych Tatarom społeczności. Przykładem jest zwyczaj umieszczania przy zmarłym zwojów z modlitwami i fragmentami Koranu, czyli daławarów, który – jak wspominałem – Liga Świata Muzułmańskiego usiłowała wypłenić fatwą już na początku lat siedemdziesiątych XX wieku. Utrzymał się on do dzisiaj, a co więcej – niektórzy przedstawiciele młodego i średniego pokolenia Tatarów starają się go świadomie chronić (mimo że z reguły daławary nie są już przepisywane ręcznie, lecz powielane w kopiach z rękopiśmiennych oryginałów). Podobnie jest ze specyficznym ukształtowaniem dołu grobowego, polegającym na wyłożeniu jego trzech ścian deskami i stworzeniu ukośnego zadaszania nad zmarłym – zwyczaj ten nie ma jak dotąd ustalonych analogii wśród innych ludów tureckich, natomiast u polsko-litewskich Tatarów trwa on niezmiennie od stuleci, zapewne od czasów Złotej Ordy. Jego najstarsze ślady znajdujemy w XVII-wiecznych testamentach tatarskich.

4.3. W testamentach z tego okresu występują także ślady innego obrzędu, znanego pod nazwą *deur* (mającą swoje źródło w arabskim wyrazie *dawr* – ‘obrót, krążenie’). Obrzęd ten nie przetrwał zderzenia z nauczaniem zagranicznym imamów i nauczycieli wahhabickich, pod wpływem których Tatarzy odstąpili od jego praktykowania na przełomie XX/XXI wieku. Jest to o tyle znamienne, że stanowił on akt kultowy (i prawny) oparty na poglądach klasycznej hanafickiej szkoły prawa muzułmańskiego, który bywa nadal praktykowany np. w Turcji jako całkowicie zgodny z szariatem. Turecka wersja jego nazwy brzmi *devir*, co można tłumaczyć jako „przekazanie, przeniesienie, transfer”.

Deur jest w istocie szczególną formą wspomnianej wcześniej czynności kultowej (prawnej) noszącej nazwę *isqāt-i namāz* lub *isqāt-i ṣalāt*²⁵. Wykształciła się ona w prawie muzułmańskim w drodze analogii (*kijas*, ar. *qiyās*) do Koranu i sunny. Jej istotą jest zwolnienie zmarłego z odpowiedzialności za niewykonane codzienne modlitwy obrzędowe (*namazy*) poprzez akt dobroczynności polegający na wsparciu ubogich: dostarczeniu im pożywienia lub innych środków utrzymania, w tym pieniędzy. Ustaloną stawką za jeden niewykonany *namaz* jest nakarmienie jednego ubogiego człowieka przez jeden dzień (dwa posiłki lub ich pieniężny ekwiwalent). Środki na ten cel mogą być zapisane w testamencie lub dostarczone przez spadkobierców zmarłego. Wykonywanie tego aktu może polegać np. na rozdawaniu pieniędzy po pogrzebie wśród członków wspólnoty (tak jak to jest praktykowane u Tatarów w Dobrudży)²⁶. Polsko-tatarski *deur* jest postacią szczególną *iskatu*, wykorzystującą w sposób typowy dla szariatu konstrukcję *alki* prawa w przypadku, gdy przewidziane na ten cel *sunia* nie wystarcza na pokrycie wszystkich lat życia zmarłego i niewykonanych *namazów*. Dopuszcza się wówczas, aby suma ta po wręczeniu osobie poproszonej do udziału w *deurze* została przez nią darowana z powrotem na ręce kierującego całym aktem *imama*, ten zaś natychmiast ponownie wprowadza ją do obiegu, przekazując ją temu samemu i po kolei następnym uczestnikom *deuru*. Według instrukcji zawartych w *chamaifach* tatarskich imam, stojąc nad zmarłym (przed wyniesieniem na *mi-zar*), wręczał sumę po trzykroć każdemu biorącemu udział w *deurze*, aż do całkowitego wypełnienia nią liczby lat (i hipotetycznie niewykonanych *namazów*). Ilość aktów przekazania tej sumy zależała więc od przeznaczonych na ten cel pie-

²⁵ Nie należy mylić tego aktu z odrębnym obrzędem modlitewnym znanym np. w tatarskich *chamaifach* pod nazwą *Iskat namaz*. Ma on analogiczną funkcję, tzn. czynności zastępczej służącej zrekompensowaniu niewykonanych obowiązkowych aktów kultu: *namazów* codziennych, postu, zakatu.

²⁶ Takie ustalenie poczyniłem w trakcie moich ostatnich badań terenowych w Dobrudży (grudzień 2022 r.).

niędzy i wieku zmarłego. Pieniądze według instrukcji w chamaitach przekazywano w zawiniętym w tkaninę Koranie (jeżeli jednak suma ta była mniejsza niż obowiązujące zwyczajowo wynagrodzenie za recytację całego Koranu, wówczas wręczano je zawinięte bez świętej Księgi). W trakcie aktu – który w praktyce miał formę obrzędu religijnego – posługiwano się turkijskimi formułami, a na zakończenie recytowano odpowiednią modlitwę. Uczestniczyli w nim, prócz imama, zaproszeni do tego mężczyźni.

Ciekawy opis tego obrzędu, mimo nieco przekreślonych szczegółów, znajdujemy w relacji dawnej mieszkanki wsi Studzianka, chrześcijanki, która w dzieciństwie (przed 1915 rokiem) podpatrzyła go u tatarskich sąsiadów:

Oni trumny nie mieli. Było zasłane podwyższenie, umarły był ubrany normalnie. Po bokach umarłego siedział ksiądz mołna i trzech mężczyzn, po dwóch z każdej strony, ksiądz mołna i trzech siedział przy głowie, drugi obok. Czytał coś z księgi po ichniemu potem podawał ksiązkę nad nieboszczykiem na ukos temu co siedział w nogach po drugiej stronie. Jak oddawał księgę to mówił „A dumki, bude dumki Miehrum ramatan”. Potem inni nie mówili już tylko przekazywali księgę, dawał ten drugi naprzeciw temu też co w nogach a trzeci na ukos temu co siedział w głowie po drugiej stronie księdza²⁷.

Tatarskie księgi religijne zawierały szczególnie „taryfikator” określający sumę pieniędzy odpowiadającą wspomnianej wyżej stawce (ekwiwalentowi dwóch posiłków dziennych). Znamienne, iż był on wyrażony w drobnej monecie osmańskiej, tj. achczach, z przeliczeniem na monetę staropolską: szelągi, grosze i złote. Mianowicie na jeden namaz należało przeznaczyć cztery achcze.

U Tatarów upowszechniło się mylne przekonanie, że istotą deuru było przejęcie na siebie grzechów przez osoby biorące udział w tym akcie. Bardziej świadomi rozumieli, że chodzi tylko o grzechy za niewykonane namazy. Ali Woronowicz objaśniał, że termin *dewur* [*deur*] oznaczał „modły nad zmarłym za opuszczone modlitwyienne i posty m-ca Ramadana”²⁸, aczkolwiek formuły obrzędowe towarzyszące opisowi tego aktu w tatarskich chamaitach oraz sposób wyliczenia właściwej ilości przekazania zapisanej sumy pieniędzy ograniczały się do odpowiedzialności za niewykonane namazy. Trudno ustalić, kiedy taka interpretacja deuru – przyjęcie na siebie grzechów zmarłego – się upowszechniła. Podaje ją już

²⁷ *Byli podobni do nas* [wspomnienia Anny Zieniuk, oprac. Łukasz Węda], „Echo Studzianki” 2021, nr 1 (7), s. 10–11. Niektóre szczegóły, w tym formuły tureckie, autorka podaje zniekształcone, jednak ogólny przebieg obrzędu odpowiada realiom.

²⁸ A. Woronowicz, *Szczątki językowe Tatarów litewskich*, „Rocznik Tatarski”, t. II, 1935, s. 356.

Stanisław Kryczyński²⁹. Zachowała się ona w pamięci Tatarów do dziś i jest przywoływana jako uzasadnienie, dlaczego zaprzestano praktykowania deuru (co nastąpiło na przełomie XX/XXI wieku): „każdy powinien odpowiadać za własne grzechy”. W istocie, ta mylna interpretacja, pozwalająca odwołać się do poczucia logiki i słuszności, ułatwiła zagranicznym nauczycielom i przybyszom wyeliminowanie deur z tatarskiej kultury religijnej, choć rzeczywistym motywem tego było oczywiście przypisanie mu statusu *bid'a* – „grzesznej innowacji”.

4.4. Deur był jednym z pierwszych składników tatarskiej historycznej obrzędowości, do których odrzucenia doprowadzili przybysze z Bliskiego Wschodu. Innym był zwyczaj zapalania świec podczas nabożeństwa w meczecie. Świece pełniły w trakcie nabożeństw nie tylko rolę źródła oświetlenia – wbrew temu, co tłumaczy dziś Tatarzy, gdy wyjaśniają przyczynę rezygnacji z zapalania świec w meczecie („są one dziś zbędne, skoro używa się oświetlenia elektrycznego”). Należy wyjaśnić, że do celów oświetleniowych używano w meczetach specjalnych ław z wyciętymi odpowiednimi gniazdami na świece³⁰. Prócz nich w meczetach znajdowały się także lichtarze, najczęściej tanie, toczone z drewna, choć w zamożniejszych parafiach używano też lichtarzy z metalu (m.in. srebrnych)³¹.

Świece ustawiane w lichtarzach miały ponad wszelką wątpliwość również funkcję kultową. Nie jest ona dziś całkowicie rozpoznana. Wiadomo, że były zapalane przy okazji różnych obrzędów. Po pierwsze, zapalone świece ustawiano w trakcie namazu po obu stronach niszy modlitewnej, mihrabu. Nie było to uzasadnione wyłącznie potrzebą oświetlenia wnętrza, gdyż światło zapewniały okna znajdujące się z reguły obok mihrabu, a piątkowe i świąteczne nabożeństwa w meczetach odbywały się około południa, przy najlepszych warunkach świetlnych. Sama czynność zapalania świec miała wymiar symboliczny, o czym świadczy fakt, iż przypisana była do niej specjalna formuła modlitewna w języku arabskim.

²⁹ S. Kryczyński, *Tatarzy litewscy. Próba monografii historyczno-etnograficznej*, „Rocznik Tatarski”, t. III, 1938, s. 246.

³⁰ Zob. tego rodzaju deska oświetleniowa, na którą natknąłem się w meczecie w Rejżach w 1998 r.: A. Drozd, M.M. Dziekan, T. Majda, *Meczety i cmentarze Tatarów polsko-litewskich*, Warszawa 1999, il. 17.

³¹ Metalowe lichtarze widać np. na archiwalnych zdjęciach wnętrza meczetu w Kruszynianach i Słoniemiu. Zob. A. Drozd et al., *Meczety...*, op. cit., il. 243, 287. Świece zostały ukazane już na najstarszym przedstawieniu wnętrza tatarskiego meczetu na Łukiszkach, tj. rysunku Franciszka Smuglewicza z 1785-1786 r. Zob. A. Drozd et al., *Meczety...*, op. cit., il. 257.



4. Kompozycja ornamentalna z okresu osmańskiego z dwoma świecznikami. Na świecznikach imiona Boga (Allah) i Proroka (Muhammad). Źródło: internet.

Symboliczna funkcja świec stojących po obu stronach mihrabu, tak jak w tatarskich meczetach, uwidoczniła się np. w osmańskiej kulturze religijnej (a więc także kulturze Tatarów z regionu Krymu, Dobrudży i in.). W sztuce osmańskiej motyw świec flankujących niszę mihrabu jest popularny w kompozycjach zdobiących np. panele ceramiczne lub głównie szabel. Nie jest to przy tym motyw zapożyczony ze sztuki lub obrzędowości chrześcijańskiej, lecz z muzułmańskiej rzeczywistości obrzędowej: świeczniki w takich kompozycjach mają typowo muzułmańską formę, a co więcej – umieszczone są na nich niekiedy inskrypcje z imionami Boga (*Allāh*) i Proroka (*Muḥammad*) (zob. il. 4). Świece ustawione w ten właśnie sposób, tzn. po obu stronach mihrabu, były niegdyś stałym elementem meczetów na obszarze osmańskim. Spotkać można je gdzieś tam w tradycyjnych meczetach. W założonym przez sułtana Abdülmecida I (1823–1861) mieście Medgidia (tur. Me-



5. Meczet sułtana Abdülmecida I w mieście Medgidia z 1860 roku (Dobruża, Rumunia).
Po obu stronach mihrabu monumentalne świece. Fot. Andrzej Drozd

cidiye), stanowiącym ośrodek emigracji Tatarów krymskich do Dobruży w połowie XIX wieku, w miejscowym meczecie ufundowanym przez tego sułtana stoją do dziś na swoim miejscu, po obu stronach mihrabu, monumentalne świece w lichtarzach, mierzące blisko dwa metry wysokości (il. 5). W tamtejszych meczetach używano także małych, prostych lichtarzy drewnianych (analogicznych do tych, które mieli Tatarzy polsko-litewscy; sporadycznie można jeszcze spotkać je na swoich miejscach – il. 6). Świece w lichtarzach ustawiano we wnętrzach mau-



6. Świece przy mihrabie w meczecie we wsi Ciocarlia (dawn. Büyük Bülbul), tatarskiej osadzie w Dobrudży. Fot. Andrzej Drozd

zoleów władców (np. sułtanów osmańskich³²) lub osób świętobliwych (w takich miejscach zapalanie świec może być jeszcze praktykowane, jak miałem możliwość zaobserwować np. w mauzoleum legendarnego mistyka Sarı Saltıka w mieście Babadag w Dobrudży, nawiedzanym w szczególności przez bektaszytów).

³² Np. przy meczecie Aya Sofya w Stambule, gdzie zobaczyć można zabytkowe lichtarze po masywnych świecach.



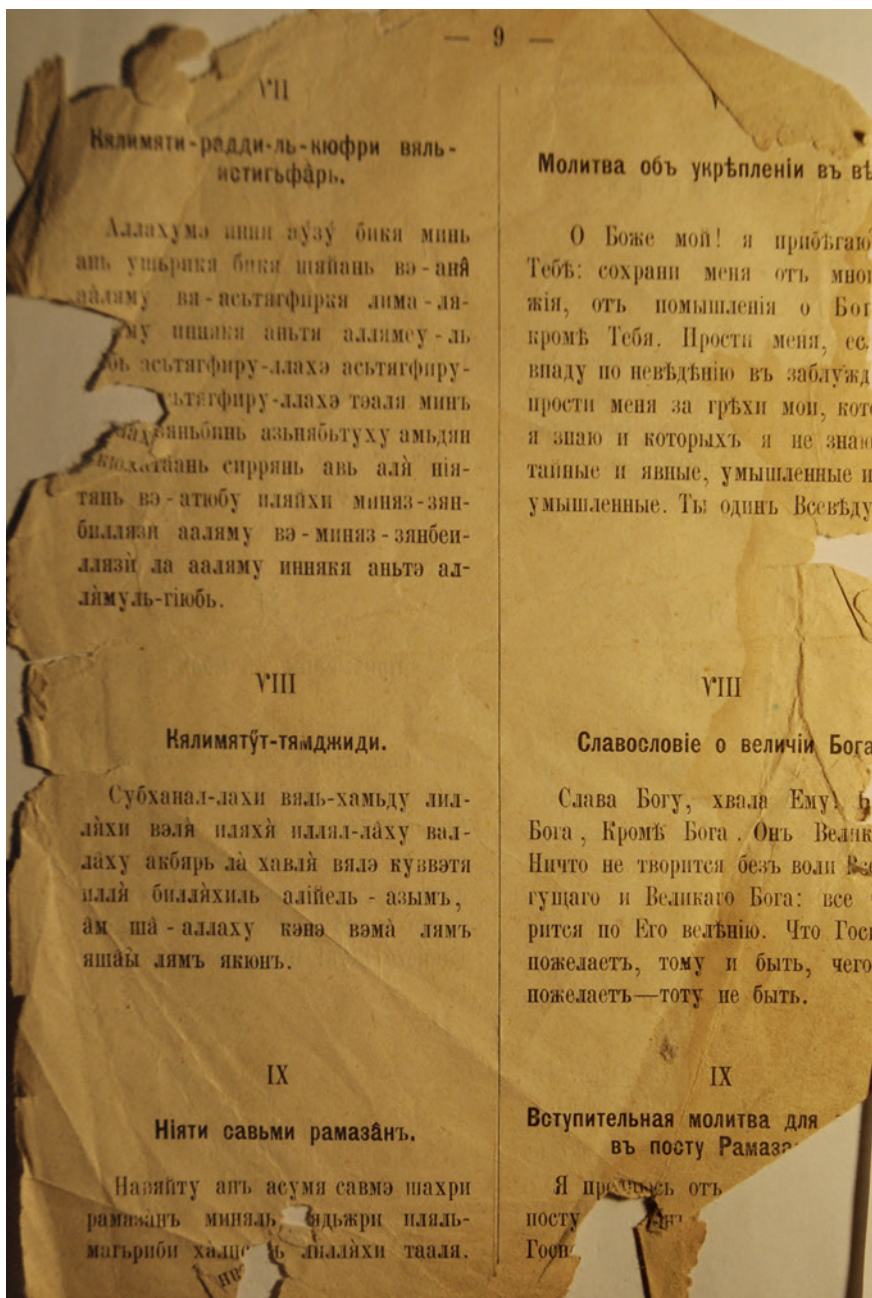
7. Współczesne lampy flankujące mihrab z inskrypcjami na kloszach: *Allah* i *Muhammad*

Współcześnie świece przy mihrabie w tureckich meczetach zostały przeważnie zastąpione stojącymi lampami elektrycznymi, które ogólną formą nawiązują do świeczników, z kloszami przyozdobionymi tymi samymi inskrypcjami arabskimi, co na wizerunkach lichtarzy (tj. imionami *Allāh* i *Muḥammad*; il. 7). Inskrypcje te nie pozostawiają wątpliwości co tego, iż tak ustawione lampy kontynuują symboliczną funkcję dawnych lichtarzy ze świecami. Należy mieć na uwadze, że światło w strefie mihrabu – czyli miejscu, w którym koncentruje się sakralność przestrze-



8. Strona z rękopiśmiennego modlitewnika tatarskiego (chamaitu) z formułami intencyjnymi oraz modlitwą arabską do zapalania świecy

ni modlitewnej meczetu – symbolizuje boską iluminację, światłość Boga. Wszak jednym z tzw. najpiękniejszych imion-epitetów Boga jest właśnie *Nūr* (ar. „światłość”). Oświecenie pochodzące od Boga (i za pośrednictwem Muhammada), materializowane np. w postaci lampy w przybytku mihrabu, jest ważnym elementem mistycznej symboliki sufizmu. Ten właśnie motyw, lampa zawieszona wewnątrz niszy mihrabowej, jest reprezentowany w sztuce islamu (np. na osmańskich kołbiercach lub stelach nagrobnych z okresu seldżuckiego). Na wyobrażeniach lam-



9. Strona z drukowanego modlitewnika drukowanego w Rosji lub na Powołżu na przełomie XIX/XX wieku, z tekstami arabskimi transkrybowanymi na łacinę, zgodnie z turkijską wymową języka arabskiego.

Fot. Andrzej Drozd

py w takich kompozycjach można spotkać imię Boga (*Allāh*), które nie pozostawia wątpliwości co do symbolicznego znaczenia tego przedmiotu. Wyrażna staje się w ten sposób konotacja z imieniem Boga umieszczonym także na świecznikach przy mihrabie.

Mimo że lampa mihrabowa jest elementem mającym również wyraźne paralele z symboliką wnętrz świątyń chrześcijańskich, zwłaszcza tych, z którymi Turcy mogli mieć bezpośrednią styczność na obszarze Anatolii i Bałkanów (a same świece obecne są oczywiście także w kuldzie chrześcijańskiej), to zwyczajowi zapalania świec podczas nabożeństw w tatarskich meczetach nie można przypisać chrześcijańskiego pochodzenia – jak to uczynili przybysze z Bliskiego Wschodu oczyszczający tatarską kulturę obrzędową z obcych „naleciałości”. Zapalania świec zaniechano w tatarskich meczetach stosunkowo szybko. Nie używano ich już w latach dziewięćdziesiątych XX wieku. Muzułmańskie pochodzenie tego elementu kultury obrzędowej nie budzi zaś wątpliwości nie tylko w świetle przedstawionych powyżej paraleli z kręgi kultury osmańskiej, ale także wspomnianego faktu, iż dawne tatarskie modlitewniki, *chamaity*, zawierały specjalne formuły modlitewne w języku arabskim wypowiedziane przy zapalaniu świec. Nawiązują one swoją treścią właśnie do boskiej światłości i wykluczają „podejrzenie” o niemuzułmańską proveniencję tego zwyczaju.

Prócz tego w niektórych *chamaity*ach spotkać można formuły intencyjne (nিয়ে-ty) w języku tureckim przewidziane na okazję zapalania świec w intencji zmarłych, w tym rodziców, przed nabożeństwem piątkowym lub bajramowym (il. 9). Zwyczaj ten nie był do tej pory w sposób wyraźny opisany w publikacjach poświęconych Tatarom polsko-litewskim. Wiadomo też, że świece zapalano w trakcie modlitw i czytania Koranu przy zmarłym w noc przed pogrzebem.

Innym przykładem kultowego zastosowania świec w tatarskich meczetach, który odnotowałem w swoich badaniach terenowych, jest zapalanie świec w trakcie nocnych nabożeństw i czytania Koranu w miesiącu postu ramazanu (*tarawichów*), praktykowane do drugiej połowy XX wieku w meczecie w Rejżach. Świece ustawiane przez poszczególnych uczestników tych ceremonii były tak liczne, że zajmowały znaczną część sali modlitewnej. Było to zapewne odzwierciedleniem znanego w świecie muzulmańskim zwyczaju iluminowania meczetów w czasie nocnych nabożeństw podczas *Laylat al-Qadr*, Nocy Przeznaczenia w ramazanie. Co ciekawe, na niektórych drewnianych lichtarzach z tatarskich meczetów spotkać można było zapisane na spodzie ich podstaw nazwiska donatorów, którzy fundowali je na rzecz parafii. Analogiczny zwyczaj praktykowany był także w świecie muzulmańskim, gdzie fundowanie lamp mihrabowych stanowiło akt pobożności.

Zapalanie świec w oczach zwolenników wahhabizmu i innych ruchów fundamentalistycznych jest zachowaniem noszącym znamiona idolatrii (bałwochwalstwa, ar. *širk*). Jak już była mowa, powiązano je ze zwyczajami chrześcijan, co ułatwiło wyeliminowanie ich z obrzędowości tatarskiej.

4.5. Dla przekazywania tradycyjnej obrzędowości religijnej duże znaczenie miały księgi religijne, głównie chamaity, zawierające opisy obrzędów i teksty im towarzyszące. W postaci oryginalnej (tj. zapisane alfabetem arabskim), lub częściej już transkrybowanej na łacinkę (ewentualnie cyrylicę), pozostają one do dziś w użyciu wśród niektórych przedstawicieli najstarszego pokolenia. Jednak znajomość tych obrzędów oparta była także na przekazie ustnym, w ramach praktyki modlitwnej i bez tego przekazu dokonywanego przez żyjących członków wspólnoty jej zachowanie nie będzie możliwe. W obrzędowości modlitwnej istnieje bowiem sfera pozatekstowa, niewerbalna, obejmująca elementy wizualne – gesty wykonywane w trakcie modlitw (nie tylko namazów, ale także w ramach recytacji Koranu lub innych sekwencji modlitwowych) – oraz dźwiękowe, takie jak melodykę, rytm lub akcentowanie tekstów liturgicznych (a także ich szczególną artykulację, o której mowa będzie dalej). Zwłaszcza ta druga sfera jest wrażliwa na przerwanie przekazu międzypokoleniowego. Melodyka starych tureckich hymnów modlitwowych (zikrów), jak pokazały moje badania terenowe w Polsce i na Litwie, jest dziś pamiętana zaledwie przez nieliczne pojedyncze osoby, i to w niezbyt doskonałej formie, a niektóre zikry oraz ramazanowe kasydy (zwane u Tatarów „buajdami”, od tur. incipitu *Bu ayda...* – „Tęgo miesiąca...”) niestety w tych krajach być może na zawsze straciły swój „głos” – ich melodie zostały zapomniane, a przynajmniej nie udało mi się odnaleźć nikogo, kto byłby w stanie je odtworzyć.

To samo, ku mojemu zaskoczeniu, stwierdziłem w odniesieniu do melodii *salachu* (z ar. *ṣalāḥ*) – innego rodzaju hymnu modlitwowego, wykonywanego regularnie jeszcze niedawno, na początku XXI wieku, podczas nabożeństw piątkowych i bajramowych³³. Hymn ten śpiewany był przez mężczyzn ustawionych w kręgu, w miarę możliwości na podwyższonym miejscu (także wewnątrz wieżyczki minaretu, jak to praktykowano w Rejżach jeszcze w połowie XX wieku), a jego charakterystycznym elementem był śpiewany chóralnie refren *Mieula...* (z ar. *mawla* – ‘Panie!’). W przeciwieństwie do zikrów podstawowym językiem tego hymnu był

³³ O słabej orientacji w tatarskiej obrzędowości modlitwnej świadczy fakt, że czołowy badacz tatarszczyzny, Stanisław Kryczyński, określił *salach* jako „wezwanie na modlitwę (z minaretu lub przed meczetem)”, które „muezzin śpiewa w piątki” (S. Kryczyński, *Tatarzy litewscy...*, op. cit, s. 202–203).

arabski. Emocjonalne znaczenie salachu dla Tatarów było szczególne – wg relacji osób pamiętających śpiew tego hymnu w Rejżach jego dźwięk niósł się z minaretu na całą okolicę. Potwierdza to fragment opublikowanej w 1935 roku przez Alego Woronowicza odezwy imama słonimskiego, Mustafy Bohuszewicza, wzywającej do zbiórki funduszy na wybudowanie meczetu po pożarze w 1881 roku: „Ach, przyjdzie arefie giun, to jest piątek ciemny głuchy niewesoły uszy nie czują salachu powołującego do dżuma namazu [...]”³⁴. Ten sam autor przytaczał obraz osób śpiewających i słuchających zikry: „Melodie łagodne, w których jakby się odzwierciedla znikomość i małość człowieka wobec Boga, działają na słuchaczy i śpiewających do tego stopnia, że można w czasie śpiewania zikr słyszeć szlochania kobiet i widzieć łzy mężczyzn”³⁵.

Badania nad muzyką tatarskich obrzędów religijnych są sprawą przyszłości. Materiał, który udało mi się zarejestrować, pokazuje, że nie noszą one cech muzyki Bliskiego Wschodu. Zarazem mało prawdopodobne wydaje się, aby były lokalnym wytworem. Wykazują natomiast pewne zbieżności z melodyką hymnów sufickich, a także nabożeństw modlitewnych praktykowanych wśród Tatarów krymskich i nadwołżańskich. Przy braku do tej pory badań tej części kultury narodów muzułmańskich dysponujemy bardzo wątpliwym materiałem porównawczym. Mimo to wolno postawić tezę, że tatarska muzyka religijna miała swoje korzenie w tradycji turkijskiej.

Oprócz hymnów (zikrów i in.) melodyka i inne elementy warstwy brzmieniowej (rytm, tempo i dynamika uzyskiwane przez odpowiednie akcentowanie tekstu, np. nijetów – turkijskich formuł intencyjnych) są składnikami właściwie większości modlitw obrzędowych. Szczególnie charakterystyczny jest śpiew formuły modlitewnej *tekbir* w trakcie nabożeństw bajramowych. Utrzymuje się on jeszcze dzisiaj w praktyce modlitewnej Tatarów, dzięki czemu można uchwycić wyraźne zróżnicowanie regionalne jego warstwy muzycznej: przy zbliżonej melodyce w przypadku parafii z Wileńszczyzny tempo *tekbiru* było nieco szybsze od tego, które – nieco rozwlekle – stosowano w parafiach na Nowogródczyźnie).

Bardzo ważny składniki tradycyjnej obrzędowości modlitewnej Tatarów stanowiła recytacja, a właściwie śpiew Koranu. Koran, a zwłaszcza sura 36 *Ja.Sin.* (w etnolekcie Tatarów – *Jasień*), był śpiewany przy skonkretyzowanych, licznych okazjach związanych przeważnie z nabożeństwami piątkowymi i bajramowymi oraz z modlitwami za zmarłego towarzyszącymi pogrzebowi, po pogrzebie lub w trakcie odwiedzin grobu. O ile śpiewanie Koranu lub sury *Jasień* za zmarłych

³⁴ A. Woronowicz, *Szczątki językowe...*, op. cit., s. 353.

³⁵ Za: S. Kryczyński, *Tatarzy litewscy...*, op. cit., s. 179.

(zlecane za tradycyjną opłatą osobom określanym mianem *kuradziejów*), w tym niezwykle charakterystyczna recytacja symultaniczna dokonywana przez kilku kurandziejów śpiewających przed pogrzebem lub w trakcie spotkań modlitewnych („wieczerzy”) czterdzieści dni i rok po pogrzebie, jest wciąż praktykowane, o tyle stara, historyczna melodyka została dziś niemal zupełnie odrzucona na rzecz typowej recytacji rozpowszechnionej w całym świecie muzułmańskim i niemającej związku z melodyką naszych Tatarów. Badania terenowe, które przeprowadziłem w ostatnim okresie, wykazały, że w Polsce i na Litwie żyje jeszcze zaledwie kilka osób, które słabiej lub lepiej są w stanie śpiewać Koran zgodnie z dawną melodyką. Przy tym zanikło już prawdopodobnie zróżnicowanie melodyczne śpiewu Koranu, które występowało w różnych parafiach przed wojną.

4.6. To jednak nie wszystko. Na skutek wyparcia lokalnych, tatarskich nauczycieli przez emisariuszy z krajów Bliskiego Wschodu nastąpiło przerwanie wielowiekowej tradycji także w sferze języka obrzędowości religijnej i w języku codziennym Tatarów.

Jak wiadomo, Tatarzy w Rzeczypospolitej ulegli asymilacji językowej w XVI–XVII wieku, zastępując język etniczny (tatarski) językami miejscowymi: polskim i białoruskim (lub przejściowymi gwarami polsko-białoruskimi typowymi dla Kresów północno-wschodnich). Mimo tej asymilacji w kulturze Tatarów polsko-litewskich zachowały się orientalne elementy językowe, które przez stulecia kształtowały kulturową odrębność tej grupy. Ukształtowały one słowiańsko-orientalny etnolekt Tatarów, a więc używaną przez nich odmianę języka charakteryzującą się wprowadzeniem do języka komunikacji codziennej (polskiego, białoruskiego lub przejściowych gwar polsko-białoruskich) orientального słownictwa i frazeologii związanej ze sferą wierzeń i kultu. Niestety, wskutek przejścia edukacji przez nauczycieli zagranicznych historyczne formy językowe tatarskiego pochodzenia – np. nazwy modlitw i innych elementów kultu – zostały w znacznym stopniu wyparte na rzecz ogólnie używanych form arabskich. Nałożyło się na to zanikanie tradycyjnego nazewnictwa tatarskiego wraz ze znikającymi obrzędami, do których się ono odnosiło. Szacuję, że w ten sposób wyeliminowanych zostało dziś z tatarskiej kultury kilkadziesiąt procent słownictwa i frazeologii używanej jeszcze w poprzednim pokoleniu.

Jednak nie tylko etnolekt stanowił o odrębności i tożsamości kulturowej polsko-litewskich Tatarów na gruncie języka. Drugim orientalnym składnikiem ich własnej kultury w tej sferze były wschodnie języki stosowane w obrzędowości religijnej, a więc arabski i turecki (lub raczej: turkijskie), artykułowane przez Tatarów w charakterystyczny i rozpoznawalny sposób, odbiegający zwłaszcza w przy-

padku języka arabskiego od standardu artykulacyjnego literackiej odmiany tego języka (*fusḥā*). Tatarzy zdawali sobie sprawę z tej odmienności fonetycznej, identyfikowali ją jednak błędnie jako wynikłą z wpływów języków słowiańskich. W ten sposób tłumaczyli specyficzne zmiękczenia (lub palatalizację) fonemów arabskich, nie zdając sobie sprawy z rodzimej genezy tego zjawiska.

W rzeczywistości bowiem znaczna część – o ile nie większość – tej specyficznej artykulacji miała pochodzenie turkijskie. W niemalym stopniu pokrywała się ze standardową artykulacją języka arabskiego praktykowaną przez użytkowników języka tureckiego, taką, jaką nadal możemy spotkać w tekstach arabskich transkrybowanych współcześnie na alfabet łaćński używany w języku tureckim. Właśnie zapisy łaćinką (ewentualnie cyrylicą) języka arabskiego sporządzane przez przedstawicieli ludów turkijskich lub europejskich użytkowników języka tureckiego ułatwiają ustalenie rzeczywistego pochodzenia wymowy języka arabskiego stosowanej od wieków przez Tatarów w Rzeczypospolitej. Takie transkrybowane na łaćinkę teksty powstawały wśród Europejczyków (także Polaków) uczących się turecczyny w dawnych wiekach. W XIX/XX wieku sporadycznie zaczęły pojawiać się też na terenie carskiej Rosji w środowisku tamtejszych muzułmanów (np. Tatarów nadwołżańskich) wraz z pierwszymi oznakami osłabienia znajomości pisma arabskiego. Problem ten był też – choć w znacznie większym stopniu – udziałem Tatarów polsko-litewskich. W trakcie swoich ekspedycji terenowych wśród pozostałości po książkach używanych niegdyś przez Tatarów koło Ostroga na Wołyniu natknąłem się na resztki takiego modlitewnika z tekstami arabskimi transkrybowanymi cyrylicą, drukowanego zapewne w jednej z tatarskich drukarni Kazania lub Petersburga (il. 9). Ten bardzo rzadki druk, dzięki zapisowi cyrylicą, ukazuje pewne konkretne cechy artykulacyjne właściwe dla tatarskich mieszkańców (zapewne) Powołża, które występowały u Tatarów polsko-litewskich.

Oczywiście, dokładne poznanie tego zagadnienia wymaga podjęcia szczegółowych, pionierskich badań porównawczych, których jak dotąd nikt nie prowadził. Jednak biorąc pod uwagę całokształt tatarskiej kultury religijnej, już teraz nie możemy wykluczyć, że ten jej element – swoista wymowa języka arabskiego – ma bardzo dawną, turkijską genezę, być może sięgającą czasów Złotej Ordy i opartą na turkijskiej tradycji językowej Azji Środkowej, Złotej Ordy i Chanatu Krymskiego, zaś wpływy słowiańskie są wtórne i mają tu znaczenie drugorzędne.

Niestety, edukacja prowadzona przez bliskowschodnich nauczycieli wśród tatarskiej młodzieży od końca XX wieku doprowadziła do tego, że ten niezwykle cenny zabytek żywego języka został niemal zupełnie zatracony. Dziś polsko-tatarskiej odmiany fonetycznej języka arabskiego – bo tak należałoby go zaklasyfikować –

używają już tylko pojedyncze osoby z najstarszego pokolenia Tatarów. Zastąpiła ją zwykła „cudzoziemska” arabszczyzna, przyczyniając się bardzo do utraty szczególnej historycznej szaty obrzędowości modlitewnej, która przetrwała wśród Tatarów w Rzeczypospolitej przez stulecia, by na naszych oczach zniknąć w przeciągu jednego pokolenia. Jest to kolejny poziom odcięcia Tatarów od ich tożsamości i dziedzictwa kulturowego.

5.

Powyżej opisane przykłady nie wyczerpują listy elementów obrzędowości religijnej Tatarów polsko-litewskich, które w XXI wieku zniknęły z ich życia. Szczegółowej analizy wymagają aktualne formy poszczególnych namazów dziennych i świątecznych, ich zawartość i towarzyszące im teksty modlitewne. Przykładem są formuły intencyjne, nijety, które przez wiele pokoleń utrzymywały swą dawną, średniowieczną szatę językową, wywodzącą się ze środowiska anatolijskiego. Podobnie arabskie chutby (oracje modlitewne) zawierające modlitwy za sułtanów z XVIII wieku. Spotkał je ten sam los, co większość tekstów liturgicznych, które utrzymywały się w tatarskiej obrzędowości od stuleci. Używane jeszcze kilkanaście lat temu, dziś zniknęły z obrzędów modlitewnych.

Mimo że tradycyjna kultura religijna Tatarów polsko-litewskich – obrzędowość modlitewna, język i piśmiennictwo – doznała wielu szkód, głównie na skutek ingerencji opisanych powyżej ideologii fundamentalistycznych, to wciąż stanowi jeden z fundamentów identyfikacji tej wspólnoty. Jest to jeden z powodów, dla których jej utrzymujące się wciąż formy (zwłaszcza w sferze obrzędów pogrzebowych i związanych z kultem przodków) powinny być przedmiotem starań tatarskiej społeczności, aby nie uległy ostatecznemu zatraceniu. Drugim jest obiektywna wartość tej kultury o znaczeniu wykraczającym poza społeczność tatarską. Stanowi ona żywy relikwiarz kultury niematerialnej ziem dawnej Rzeczypospolitej, a także całego świata turkijskiego, sięgający czasowo najdawniejszej historii. Spuścizna ta powinna być objęta zatem należyłą ochroną, taką na przykład, jaką przewidują unormowania UNESCO w zakresie ochrony dziedzictwa niematerialnego. Zasługuje na to, aby w pierwszej kolejności zostać objętą wpisem na Krajową Listę Dziedzictwa Niematerialnego UNESCO. Wymaga to jednak zmiany nastawienia do niej samej społeczności tatarskiej, która jako jedyna może być gwarantem jej zachowania.

Abstract

Keywords: Polish-Lithuanian Tatars, Wahhabism

Polish-Lithuanian Tatars, like most of the Turkic peoples (from Central Asia to Turkey), throughout their history represented the Hanafic school of Muslim law, which was characterized by, among others, accepting local traditions and customs in social and religious life. Polish-Lithuanian Tatars practiced extensive religious rituals (related especially to religious holidays, individual prayer practice, collective prayer rituals on Fridays and during Ramazan fasting, remembrance of the dead) or family and religious rituals related to such events as naming a child, wedding, funeral). This ritual survived in its traditional form until the 20th century when eliminating traditional forms and replacing them with forms accepted by fundamentalist doctrines started. It resulted from taking over religious education of Polish-Lithuanian Tatars since the 1980s by foreign teachers from Middle East who represented mainly Wahhabism and fundamentalist point of view on traditional forms of Islamic devotion. At the present stage, the traditional rituals of the Polish-Lithuanian Tatars in most of its aspects are in the final phase before their final and irreversible loss. Its knowledge is limited to the few, oldest members of the Tatar community. Old religious writings play an important role in preserving this tradition, however, without oral transmission, in ritual practice, its preservation based on the record alone will not be possible, as an element of this tradition is, among others, melodic layer and articulation of Arabic text.

Tatarzy w pułkach Przedniej Straży Wielkiego Księstwa Litewskiego i generał Józef Bielak w powstaniu kościuszkowskim 1794 roku

Od końca XIV stulecia do rozbiorów i upadku Rzeczypospolitej Obojga Narodów tatarskie pułki jazdy lekkiej stanowiły rodzaj konnej gwardii hospodara, czyli wielkiego księcia litewskiego. Od czasów Kazimierza Jagiellończyka nieduże oddziały jazdy tatarskiej były do dyspozycji króla polskiego, stacjonując także na terenie Korony. Podczas wojen, w których Wielkie Księstwo Litewskie formalnie nie brało udziału, król polski powoływał niekiedy pod broń Tatarów litewskich, formując z nich oddziały zaciężnej jazdy lekkiej. Tak było na przykład w wojnie z Zakonem Krzyżackim w latach 1519–1521¹.

Działalność Sejmu Czteroletniego (1788–1792) doprowadziła do opracowania koncepcji przebudowy ustroju Rzeczypospolitej. Uchwalenie Konstytucji 3 Maja w 1791 roku spowodowało konflikt zbrojny z Rosją. Żądania carycy Katarzyny II, wysuwane w oparciu o tzw. traktaty gwarancyjne, zostały odrzucone. W obronie postanowień Konstytucji 3 Maja wybuchła wiosną 1792 wojna polsko-rosyjska. Pomimo wielkiej przewagi liczebnej ze strony wojsk rosyjskich (96 tys.) wobec wojsk polsko-litewskich stoczono kilka udanych bitew obronnych (Zieleńce,

¹ J. Sobczak, *Położenie prawne ludności tatarskiej w Wielkim Księstwie Litewskim*, Warszawa–Poznań 1984; J. Tyszkiewicz, *Ostatnia wojna z Zakonem Krzyżackim: 1519–1521*, Warszawa 1991, s. 103–115; P. Borawski, *Ziemska służba wojskowa Tatarów W. Ks. Litewskiego w XV–XVII w.*, Zabrze 2015. O tatarskich pułkach Straży Przedniej w XVIII w. wspomniano zwykle krótko i okazjonalnie.

18 czerwca 1792; Dubienka, 18 lipca 1792). Walki skończyły się kapitulacją Rzeczypospolitej, ponieważ król Stanisław August Poniatowski przystąpił do konfederacji targowickiej, uległej Katarzynie II i jej otoczeniu politycznemu. Proces przygotowywania i uchwalenia Konstytucji 3 Maja 1791, działania sprzedajnej konfederacji targowickiej (1791/1792) i przebieg wojny polsko-rosyjskiej (maj–lipiec 1792) stanowią trzy odrębne tematy badawcze, z których tylko trzeci wiąże się ze służbą pułków tatarskich².

W chorągwiach tatarskich Straży Przedniej Wielkiego Księstwa Litewskiego, zwłaszcza od XVII wieku, służyli także inni obywatele Litwy, kiedy należało obsadzić etaty, a Tatarów muzułmanów brakowało. Stan rzeczy w końcu XVIII wieku, skład osobowy chorągwi ocenić można na podstawie wykazów imiennych poszczególnych oddziałów (tzw. rolle). Zachowały się także dane dotyczące uzbrojenia i wyposażenia tych chorągwi z 1790 i 1791 roku. Dają one pojęcie o możliwościach bojowych i sposobach walki żołnierzy tych oddziałów. Spisy imienne orientują o różnicowaniu stanowym i wyznaniu. Tatarzy ziemianie (tzw. hospodarscy) posługiwali się z reguły charakterystycznymi imionami i nazwiskami (np. Mustafa Achmatowicz, Ali Sulkiewicz), mniej zamożni nosili imiona starotestamentowe, muzułmańskie i chrześcijańskie, nazwiska często niewyróżniające się wśród innych obywateli. Po długiej służbie samotni żołnierze potrzebowali opieki i emerytury. W raporcie z 22 marca 1782 roku Józef Bielak (1741–1794), jako dowódca pułku, zabiegał w Departamencie Wojskowym Obojga Narodów o zaliczenie weteranów do kategorii inwalidów. Miało to zapewnić im opiekę na starość³.

Przez kilka wieków, do końca XVIII stulecia, chorągwie tatarskie stanowiły ciągle doborowe oddziały jazdy lekkiej w państwie polsko-litewskim. Pułki tatarskie Straży Przedniej W. Ks. Litewskiego liczyły w 1790 roku po kilkuset ludzi. Na przykład IV pułk miał teoretycznie 612 etatów żołnierzy i oficerów, w służbie jednak, w koszarach stacjonowało tylko 442 ludzi. Ten pułk dowodzony był przez doświadczonego dowódcę – gen. Józefa Bielaka (1741–1794). Zachował się jego raport z 6 maja 1790 roku, który informuje o składzie osobowym pułku i dowód-

² B. Leśnodorski, *Dzieło Sejmu Czteroletniego*, Wrocław 1981; J. Michalski, *Konstytucja 3 Maja*, Warszawa 1985; K. Bauer, *Uchwalenie i obrona Konstytucji 3 Maja*, Warszawa 1993.

³ S. Tuhan-Baranowski, *Z aktów wojskowości o Tatarach litewskich: 1782–1792*, Ateneum Wileńskie, t. V, 1929, s. 202–224; L. Dacewicz, *Antroponimia Tatarów litewsko-polskich w przekroju historycznym*, Białystok 2012, s. 59–114; J. Tyszkiewicz, *Pomoc potrzebującym: muzułmańskie miłosierdzie i jałmużna u Tatarów litewsko-polskich w XVII–XIX w.*, [w:] *Społeczeństwo staropolskie. Seria nowa*, t. VI, red. I. Dacka-Górzyńska, A. Karpiński, Warszawa 2020, s. 196–197.

cach 5 szwadronów, z których się składał. Byli to: gen. Józef Bielak, płk Mustafa Achmatowicz, rotmistrz Szymon Woynicz, rotmistrz Samuel Bielak i rotmistrz Józef Ułan. W składzie pułku znajdowała się również grupa specjalistów: moła (imam), 2 felczerów, weterynarz, adiutant goniec, profos (oficer żandarmerii), 2 kowali i 2 siodlarzy. W tym składzie pułk mógł działać w polu i na bezdrożach, mając ze sobą służbę lekarską, konowała opiekującego się końmi, siodlarzy-stelmachów i kowali czuwających nad dobrym stanem podkucia wszystkich koni. Jeżeli pułk liczył 442 żołnierzy w koszarach, to co najmniej tyle samo koni musiało mieć dobrze podkute kopyta⁴.

To dawało obowiązek czuwania nad dobrym podkuciem 1768 podków w całym pułku. Należy założyć, że zarówno felczerzy, jak i weterynarz posiadali przy sobie odpowiednie opatrunki, narzędzia i lekarstwa, a rzemieślnicy, siodlarze i kowale wieźli ze sobą potrzebne narzędzia i materiały (skóry, podkowy). Z tych faktów i danych o uzbrojeniu, którym pułk dysponował, wynika, że posługiwano się małym taborem lub końmi objuczonymi odpowiednim sprzętem. W rezultacie pułk, prócz koni bojowych, musiał dysponować końmi pociągowymi i zapasowymi oraz lekkimi wozami. Podczas akcji zbrojnej, np. w wojnie z Rosją w 1792, do opieki i reperacji podkucia przypadało z pewnością ok. 2000 nóg końskich. Wiadomo, że w małym taborze pułkowym wieziono: sztandary, 2 kotły sygnalizacyjne i zapasy amunicji. Posiadano 13 920 ładunków ostrych, 509 ładunków ślepych, 6 baryłek prochu (po 18 funtów każda), 4000 funtów ołowiu oraz przyrządy do lania kul. W każdym szwadronie znajdował się trębacz.

W okresie od 15 grudnia 1790 do 15 stycznia 1791 roku dokonano spisu wyposażenia IV pułku Straży Przedniej w broń. Żołnierze dysponowali: 263 karabinami nowego typu, 397 parami pistoletów i 246 nowymi pałaszami. Spisu dokonano zapewne dlatego, że pułk był wówczas przezbrajany. Nadal miano posługiwać się 120 karabinami starego typu, używać 260 starych pałaszy, 260 starych par pistoletów i 260 lancy ułańskich. Raport stwierdzał, że brak jest 59 pałaszy. W tej sprawie nie ma pewności, ponieważ suma pałaszy (starych i nowych) wynosiła 510 sztuk przy stanie osobowym 413 czy 450 żołnierzy⁵.

⁴ S. Kryczyński, *Materiały do historii pułków tatarskich w Polsce*, „Rocznik Tatarski”, t. II, 1935, s. 440–441; J. Tyszkiewicz, *Z historii Tatarów polskich: 1794–1944*, Pułtusk 2002, s. 22–47.

⁵ W zbiorach prywatnych do 1939 zachował się oryginał spisu uzbrojenia IV pułku: S. Kryczyński, *Materiały do historii pułków tatarskich...*, op. cit., s. 443–445; o królewskiej manufakturze broni w Kozienicach: K. Dumała, *Kozienice, Encyklopedia historii gospodarczej Polski do 1945*, t. I, red. A. Mączak, Warszawa 1981, s. 364.

Kadra oficerska IV pułku Straży Przedniej, zgodnie z raportem gen. Biela-ka z 15 lutego 1791 roku, składała się z doświadczonych dowódców. Józef Biela-ka (ur. w 1741 roku, rotmistrz od 1761) otrzymał patent generała w 1790 roku. Pozosta- li rotmistrzowie pułku czekali na awanse przeciętnie 20 lat (mjr Szymon Woynicz 30 lat). Pułki tatarskie uczestniczyły w wojnie polsko-rosyjskiej w 1792 roku, w bi- twach nad rzeką Berezyną, pod Mińskiem, pod Stołpcami (10 czerwca 1792 roku), pod Mirem i nad rzeką Zelwą. 23 lipca 1792 roku gen. Biela-ka osobiście prowadził trzykrotnie szarżę na rosyjskie oddziały gen. Iwana Fersena, broniąc dostępu do Brześcia. Sukces brygadiera Tadeusza Kościuszki w bitwie pod Dubienką (18 lipca 1792 roku) nie mógł zmienić losów wojny. 24 lipca król Stanisław August przystąpił do konfederacji targowickiej. Walki ustały. Za zasługi w tej wojnie gen. Józef Biela-ka otrzymał Krzyż *Virtuti Militari*. Jego IV pułk Straży Przedniej złożył przysięgę no- wej władzy – po wyraźnym okresie zwłoki – dopiero 22 sierpnia 1792 roku⁶.

Nie minęły dwa lata, gdy Tadeusz Kościuszko, przywołany przez sprzysiężo- nych do Krakowa, rozpoczął organizowanie powstania ogólnonarodowego prze- ciw zaborcom. Po oficjalnej przysiędze złożonej na rynku w Krakowie 23 marca 1794 roku objął władzę jako Najwyższy Naczelnik Siły Zbrojnej Narodowej. Po- bór do wojska został oparty na systemie kantonalnym, gdzie pięć gospodarstw chłopskich wystawić miało jednego żołnierza, zaś 50 dymów jednego zbrojnego na koniu. Zaczęto energicznie organizować także siły zbrojne na terenie Korony. Niestety, przez dłuższy czas nie było koordynacji między powstańcami na Liwie i w Koronie⁷.

Akt przystąpienia do powstania w W. Ks. Litewskim ogłoszono w Szawłach na Żmudzi 16 kwietnia 1794 roku. Powołano Radę Najwyższą Litewską, ale brak łącz- ności z naczelnikiem Tadeuszem Kościuszką i Radą Zastępczą Tymczasową w War- szawie odwlekły ważne decyzje. Dopiero nocą 22 kwietnia w Wilnie powstańcy chwycili za broń. Pod dowództwem płk. Jakuba Jasińskiego opanowali miasto. Władzę objęła Rada Najwyższa Litewska⁸. Pułki tatarskie złożone z doświadcz- nych żołnierzy nie spieszyły się z przystąpieniem do powstania. Gen. Józef Biela-ka

⁶ A. Wolański, *Wojna polsko-rosyjska 1792*, t. II, Poznań 1922, s. 315–335; S. Kryczyński, *Generał Józef Biela-ka (1741–1794)*, „Rocznik Tatarski”, t. I, 1932, s. 84–85.

⁷ J. Pachonński, *Kościuszko na Ziemi Krakowskiej*, Kraków 1984; *Tadeusz Kościuszko, jego odezwy i raporta uzupełnione celniejszymi aktami odnoszącymi się do powstania naro- dowego 1794*, opr. L. Nabelak, Kraków 1918; B. Szyndler, *Powstanie kościuszkowskie 1794*, Warszawa 1994, s. 69–77, 115–131 i n.; A. Zahorski, *Powstanie kościuszkowskie w świetle najnowszych badań*, „Przegląd Humanistyczny” 1985, nr 11/12, s. 65–73.

⁸ H. Mościcki, *Jakub Jasiński*, Kraków 1948, s. 105–141; B. Szyndler, *Powstanie kościusz- kowskie...*, op. cit., s. 115–131.

przekazał hetmanowi Szymonowi Kossakowskiemu wiadomość o buncie brygady gen. Antoniego Madalińskiego i jego wymarszu z Ostrołęki (12 marca). Raport Bielaka dotarł do hetmana w Wilnie 14 kwietnia, na tydzień przed wybuchem powstania w tym mieście. Początkowo IV pułk Straży Przedniej nie podporządkował się wezwaniu gen. Stanisława Mokronowskiego (23 kwietnia), powstańczego komendanta Warszawy⁹. Poza przełożonym wojskowym w Najwyższej Komisji Wojskowej, nominowanym przez konfederację targowicką, gen. Bielak liczył się przede wszystkim z królem Stanisławem Augustem. Dużo wcześniej król konsekwentnie popierał awans Józefa Bielaka na stanowisko generała armii litewskiej¹⁰. Podobnie było w III pułku Straży Przedniej dowodzonej także przez Tatara Jakuba Baranowskiego, który odmówił (18 czy 19 kwietnia) przystąpienia z oddziałem do powstania. Dopiero tydzień później większość oficerów i żołnierzy opuściła dowódcę i przyłączyła się do powstania.

24 kwietnia 1794 roku szlachta województwa podlaskiego ogłosiła akt przystąpienia do powstania na zjeździe w Zabłudowie. Punktem koncentracji sił powstańczych miał być Bielsk Podlaski, położony ok. 40 km na południe. 26 kwietnia król Stanisław Poniatowski udzielił oficjalnie poparcia powstaniu. Wysłał kilka listów do swoich zarządców w ekonomiach królewskich, znajdujących się na terenie Podlasia, z nakazem skierowania strzelców służących w ekonomiach do wojsk powstańczych. Król napisał również osobny list do gen. Józefa Bielaka, kierując go także do powstania. Król dobrze pamiętał o skutecznych i odważnych działaniach zbrojnych IV pułku Bielaka w poprzedniej wojnie¹¹. Pułki tatarskie należały do najdzielniejszych i najbardziej doświadczonych oddziałów w armii litewskiej. IV pułk przyłączył się do powstania w ostatnich dniach kwietnia 1794 roku. Siły zgromadzone w Bielsku Podlaskim liczyły 3 maja ok. 3300 żołnierzy i 8 armat. Dowodził nimi gen. artylerii litewskiej książę Franciszek Sapieha.

4 maja Józef Bielak ze swym pułkiem podszedł pod Brześć, z którego zaczęła wycofywać się załoga rosyjska pod dowództwem płk. A. Czesmenskiego. Tatarzy postępowali za wycofującymi się kozakami. Z tylnymi oddziałami rosyjskimi

⁹ S. Kryczyński, *Generał Józef Bielak...*, op. cit., s. 93; B. Szyndler, *Powstanie kościuszkowskie...*, op. cit., s. 119.

¹⁰ List Stanisława Augusta z 7 sierpnia 1766: Kopiarz korespondencji i materiałów historycznych dotyczących sejmu 1766, Biblioteka Instytutu Badań Literackich, Warszawa, Rkp. Zb. Wł. 6.

¹¹ J. Tyszkiewicz, *Józefa Bielaka służba żołnierska i jego udział w insurekcji kościuszkowskiej*, idem, *Z historii Tatarów polskich 1794–1944*, Pułtusk 2002, s. 33–46 i Aneks 2: *List Stanisława Augusta do gen. J. Bielaka, 26 IV 1794*, AGAD, AKP nr 323, k. 52, brudnopis.

IV pułk prawie codziennie staczał potyczki¹². Pułk gen. Bielaka formalnie znajdował się pod komendą młodego księcia Franciszka Sapiehy, któremu brak było doświadczenia oraz inicjatywy. Spory wewnątrz Rady Najwyższej Litewskiej, brak rozeznania i bierność gen. Sapiehy spowodowały utratę 2 tygodni. Dopiero 21 maja Tadeusz Kościuszko przejął komendę nad wojskami powstańców litewskich w obozie pod Sieczkowem. Powołana została Rada Najwyższa Narodowa koordynująca walkę na całym terytorium Rzeczypospolitej. Utworzono 3 korpusy litewskie pod dowództwem generałów: Antoniego Chlewińskiego, Pawła Grabowskiego i Jakuba Jasińskiego. Część powstańców litewskich chciała widzieć płk. Jasińskiego jako najwyższego wodza w W. Ks. Litewskim. Wobec braku jedności głównodowodzącym na Litwie Kościuszko mianował gen. Michała Wielhorskiego.

Na tym tle doszło zapewne do konfliktu między młodym Franciszkiem Sapiehą a doświadczonym Józefem Bielakiem, który doradzał szybkie podjęcie walki. Bielak chciał wykonać polecenia Jasińskiego lub czekał na decyzje ze strony Kościuszki. Skłócona generalicja litewska spowodowała zahamowanie akcji zbrojnej gotowych do walki pułków tatarskich na Podlasiu. Komendant wyznaczony do insurekcji litewskiej, gen. M. Wielhorski, objął dowództwo w Wilnie dopiero 15 czerwca¹³. Po przybyciu z Podlasia IV pułk Józefa Bielaka od ok. 10 czerwca działał w okolicy Słonimia i ograniczał ruchy wycofujących się Rosjan z Grodna. Nie wiadomo, jaki był udział ludzi Bielaka w zatrzymywaniu natarcia gen. Mikołaja Łanskoja, maszerującego z Nieświeża w kierunku Oszmiany od 12 do 18 czerwca. Wiadomo tylko, że nieco wcześniej, ok. 11–12 czerwca, jeden ze szwadronów, zapewne płk. Mustafy Achmatowicza, wysunięty został pod Iwie. Niestety, z okresu 11–20 czerwca brakuje pewnych informacji o akcjach IV pułku.

Król napisał także osobny list do płk. Jakuba Azulewicza, dowódcy VI pułku Straży Przedniej W. Ks. Litewskiego, stacjonującego ze swym oddziałem w Janowie Podlaskim. Poleciał mu także przystąpić do insurekcji i podporządkować się gen. Janowi Stryeńskiemu, jednemu z dowódców powstania na Litwie. VI pułk płk. Jakuba Azulewicza działał odtąd na północy, wokół Wilna. Dla lepszej oceny ówczesnych walk powstańczych na Podlasiu, Grodzieńszczyźnie i ziemi wiłeńskiej warto stwierdzić, że sprawne operacje pułków tatarskich umożliwiały istniejące tutaj liczne osady zamieszkane przez litewskich muzułmanów: pod

¹² H. Mościcki, *Dzieje porozbiorowe Litwy*, t. I, Wilno 1913, s. 197.

¹³ Ł. Kądziała, *Franciszek Sapieha h. Lis (1772–1829)*, [w:] *Polski słownik biograficzny*, t. XXXIV, Wrocław 1993, s. 606–608; B. Szyndler, *Powstanie kościuszkowskie...*, op. cit., s. 222–223.

Grodnem, pod Trokami, nad rzeką Waką, koło Nieświeża, w Klecku, Osmołowie, Iwanowie, dalej w Iwii, Słoniemiu, Lachowiczach i Mirze, w Nowogródzkim i na Podlasiu, w Bohonikach, Kruszynianach, Studziance i innych. Należy przyjąć, że w pułkach Straży Przedniej znajdowali się liczni żołnierze pochodzący z tych miejscowości, zapewniający kontakty z miejscową ludnością i świetną orientację w terenie (bez map)¹⁴.

Dopiero 19 czerwca głównodowodzący na Litwie gen. Michał Wielhorski rozpoczął przygotowania do uderzenia na zgrupowanie rosyjskich wojsk gen. Leontija Bennigseny, rozlokowane pod Miednikami. W tych dniach, przed 24 czerwca, zmarł nagle w obozie w nieznanym okolicznościach gen. Józef Bielak. Wiadomo tylko, że była to śmierć naturalna. Zwierzchnikiem korpusu z pułkami tatarskimi był wówczas gen. Antoni Chlewiński. Komendę w IV pułku po Bielaku objął najstarszy rangą dowódca jednego ze szwadronów, płk Mustafa Achmatowicz. Dalszy szlak bojowy IV pułku, podczas walk insurekcyjnych, nie został dostatecznie odtworzony, podobnie zresztą, jak ruchy poszczególnych powstańczych korpusów litewskich, znane tylko w ogólnych zarysach. Ich ustalenie wymaga skrupulatnego przebadania zachowanych – niestety tylko częściowo – dokumentów. Ważne uzupełnienia mogą nadal przynieść zapisane ówczesnie wspomnienia, listy i pamiętniki. Niestety, zachowane rozkazy i polecenia Tadeusza Kościuszki, dotyczące walk na Litwie, nie oznaczają ich wykonania. Decyzje dowódców korpusów powstańczych na terenie W. Ks. Litewskiego podejmowane były z konieczności pod naporem zmieniających się szybko okoliczności. Pospolite ruszenie z powiatu grodzieńskiego, nieliczne i źle uzbrojone, w przestarzałą broń prywatną, wycofało się szybko (koniec czerwca i początek lipca) na południe, za rzekę Narew. Szczęśliwie gen. Konstanty Jelski stosunkowo długo, od 1 lipca do 1 listopada 1794 roku, osłaniał swoimi oddziałami przed przekroczeniem granicy i interwencją wojsk pruskich z północy¹⁵.

Od 1 do 5 sierpnia powstańcy atakowali zgrupowanie rosyjskich wojsk stacjonujących w Słoniemiu. Nocą z 6 na 7 sierpnia szwadrony IV pułku Straży Przedniej broniły brodu na rzece Szczarze pod Dereczynem. Przeciwnik miał liczebną przewagę i zaczął okrążyć zgrupowanie powstańców gen. Chlewińskiego. Pod Dereczynem i podczas walk osłonowych korpusu powstańców gen. Karola Sierakowskiego zginęło i zostało rannych 54 ułanów z IV pułku; była to liczebność całego szwadronu. Ponieważ 11 sierpnia korpus rosyjski pod wodzą gen. B. Knorrin-

¹⁴ J. Tyszkiewicz, *Tatarzy na Litwie i w Polsce. Studia z dziejów XIII–XVIII w.*, Warszawa 1989, passim wg indeksu i mapa rozmieszczenia meczetów.

¹⁵ J. Kowecki, *Pospolite ruszenie w insurekcji 1794 roku*, Warszawa 1963, s. 247–251.

ga zdobył Wilno, naczelnik Tadeusz Kościuszko nakazał korpusowi litewskiemu gen. Sierakowskiego osłaniać Brześć przed natarciem rosyjskim. 22 sierpnia płk P. Grabowski w sile 3000 ludzi i 3 szwadronów IV pułku ruszył na północ, zaś gen. Sierakowski podążył w kierunku Kobrynia¹⁶.

Pozostała część IV pułku, zapewne w sile 2 szwadronów, pod dowództwem płk. Mustafy Achmatowicza, znajdowała się przy gen. Sierakowskim. Wiadomo, że 14 września 1794 roku gen. Sierakowski pod Brześciem dysponował siłą 3136 ludzi piechoty i 1590 jazdy. Do bitwy z doborowymi wojskami dowodzonymi przez gen. Aleksandra Suworowa doszło 17 września pod Krupczycami, na szlaku z Kobrynia do Brześcia. Po wstępnych starciach rzucono do boju szwadrony Tatarów z IV pułku. Dowodził płk Mustafa Achmatowicz; walczył 4 i 5 szwadron. Podczas walki ranny został por. Mustafa Bielak, syn generała. Drugi syn, rtm. Samuel Bielak, prowadził do walki 5 szwadron. Przewaga sił rosyjskich zmusiła gen. Sierakowskiego do odwrotu. Rosjanie ruszyli w pogoń i wygrali starcie pod Terespołem (19 września). Powstańcy ponieśli duże straty w bitwach i odwrocie. Wycofując się szybko, musieli zatopić w bagnie swoje 5 armat. Przegrupowane tutaj i zasilone nowymi oddziałami siły polskie (ok. 6000) były wycieńczone, słabo uzbrojone i mało sprawne. Jedyną jednostką zawodowej jazdy tego zgrupowania były pozostałości IV pułku Straży Przedniej¹⁷.

1 i 2 szwadron IV pułku pozostał przy gen. Antonim Chlewińskim w Grodnie. Naczelnik Tadeusz Kościuszko pojechał tylko z jednym adiutantem na północ i dokonał osobiście reorganizacji korpusu powstańczego w Grodnie (29 września). Chciał naocznie poznać sytuację i zachęcić do dalszej walki zgromadzonych powstańców. Nakazał szybką koncentrację w Bielsku Podlaskim, aby przygotować obronę Warszawy. W pierwszych dniach października korpus gen. Sierakowskiego ruszył na południe i wziął następnie udział w bitwie pod Maciejowicami (10 października). W tej ważnej, ale przegranej bitwie walczyły dwa szwadrony IV pułku gen. Józefa Bielaka pod komendą płk. Mustafy Achmatowicza. Siły polskie, dowodzone przez Kościuszkę, rozpoczęły bitwę pod Oronnem, nie czekając na przybycie korpusu gen. Adama Ponińskiego. Zostało to spowodowane przez mylną ocenę czasu, odległości i sił rosyjskich przez Kościuszkę. Siły polskie (korpus gen. Sierakowskiego) dowodzone przez Kościuszkę 9–10 października liczyły 7500 żołnierzy i 23 armaty, wobec 14 000 żołnierzy i aż 56 armat rosyjskich. Rosjanami dowodził gen. Iwan Fersen. Rankiem 10 października główne siły rosyjskie

¹⁶ S. Kryczyński, *Generał Józef Bielak...*, op. cit., s. 87.

¹⁷ B. Szyndler, *Powstanie kościuszkowskie...*, op. cit., bitwa pod Krupczycami i Terespołem, s. 316–318.

rozpoczęły atak od zachodu, wychodząc z Kobylnicy i Maciejowic. Polacy bronili się w oparciu o miejscowości: Podzamcze (gen. I. Kamieński) i Oronne (gen. Karol Kniaziewicz z Kościuszką) bardziej na północy. Przewaga liczebna i w artylerii zadecydowała o zwycięstwie Rosjan. Kościuszko postanowił walczyć i nie podejmować odwrotu, na co około południa była szansa¹⁸.

Doborowe oddziały tatarskie, żołnierze pozostali z 1 i 2 szwadronu IV pułku Straży Przedniej, dowodzone przez płk. Mustafę Achmatowicza, skierowano przeciw kozakom płk. Fiodora Denisowa. Była to końcowa faza bitwy o wieś Oronne i osłonę ważnej baterii armat. Starcie było niezwykle zacięte i krwawe. Achmatowicz został ciężko ranny, ale wyprowadzony z pola walki przez podkomendnych¹⁹. Kontrataki polskie i obrona zostały przełamane. Oddziały zaczęły się mieszać, silny ostrzał armatami przez Rosjan uniemożliwił sprawne dowodzenie. Wycofujący się Kościuszko, zrzucony z konia, został raniony podczas grabieży i dostał się do niewoli.

Zgodnie z rozkazem naczelnika Tadeusza Kościuszki dowódca dwóch korpusów litewskich gen. Stanisław Mokronowski przemaszerował w końcu października z Grodna do Warszawy. Bitwa w Kobyłce pod Warszawą 27 października przyniosła oddziałom litewskim duże straty. Z liczby ok. 6000 ludzi więcej niż połowa została rozproszona i dostała się do niewoli Rosjan. Do walki i obrony szanieców Pragi stanęły oddziały warszawskie dowodzone przez gen. Józefa Zajączka i ok. 2500 ludzi z różnych oddziałów litewskich. Obrona Pragi, przy parokrotnej przewadze liczebnej sił gen. Aleksandra Suworowa, trwała połowę dnia 4 listopada 1794 roku. Oddziały litewskie skupił wokół siebie płk Jakub Jasiński i w walce zginął²⁰.

Wśród podkomendnych Jasińskiego znajdowała się grupa Tatarów z VI pułku Straży Przedniej płk. Jakuba Azulewicza. Jeden z Tatarów miał na piersiach w kurtce modlitewnik muzułmański (*chamait*), który ocalił mu życie. Kula uwięzła w kartkach grubej książeczki²¹. Druga część VI pułku, zapewne 1 i 2 szwadron, pod dowództwem samego płk. Azulewicza walczyła w obronie Wilna. W drugiej szarży broniącej dostępu Rosjan do Ostrej Bramy 11 sierpnia zginął płk Azulewicz. Trzech dowódców tatarskich Straży Przedniej zmarło podczas powstania

¹⁸ B. Szyndler, *Powstanie kościuszkowskie...*, op. cit., s. 324–331, mapa pola bitewnego pod Maciejowicami, s. 327.

¹⁹ M. Kukiel, *Maciejowice*, Kraków 1929, s. 56–61.

²⁰ K. Bauer, *Szturm Pragi 4 listopada 1794*, „Studia i Materiały w Historii Wojskowości” 1969, t. XV, cz. 1, s. 137–152; T. Rawski, *Obrona Pragi w 1794 r.*, [w:] *Z militarnych dziejów Pragi*, red. Z. Grabowski, Warszawa 1998, s. 47–57.

²¹ S. Kryczyński *Ze starych modlitewników*, „Przegląd Islamski” 1936, rocznik V, s. 8.

kościuszkowskiego: umarł w obozie wojskowym gen. Józef Bielak, płk Jakub Azulewicz zginął w walce, a płk Mustafa Achmatowicz z ran po bitwie pod Maciejowicami²².

Poległych obrońców Pragi z 1794 roku pochowano poza ówczesną zabudową osiedla, nad Jeziorkiem Kamionkowskim, na cmentarzu przy obecnej ul. Grochowskiej. Na początku XX wieku na terenie cmentarza zbudowano kościół pw. Matki Boskiej Zwycięskiej. Wśród pochowanych wyróżniono płk. Jakuba Jasińskiego, wykonując dla niego osobną tablicę z marmuru. W 1981 roku przed kościołem wzniesiono pomnik poświęcony pamięci wszystkich pochowanych tutaj podczas różnych wojen: żołnierzy i ludności cywilnej. Wśród grup różnej narodowości wymieniono w napisie także Litwinów i Tatarów. Ciała poległych muzułmanów mogły tutaj trafić jedynie wraz z innymi szczątkami mieszkańców i obrońców Pragi 4 listopada 1794 roku²³.

Abstract

Tatars in the vanguard regiments of the Grand Duchy of Lithuania and General Józef Bielak in the Kościuszko Uprising of 1794

Keywords: Tatars, Grand Duchy of Lithuania, Kościuszko Uprising, General Józef Bielak, Mustafa Achmatowicz, Jakub Azulewicz

The article discusses the history of military service in the vanguard regiments of the Grand Duchy of Lithuania and the figure of General Józef Bielak during the Kościuszko Uprising. From the end of the 14th century until the partitions and the fall of the Polish-Lithuanian Commonwealth, Tatar light cavalry regiments constituted a kind of horse guard of the hospodar, i.e. the Grand Duke of Lithuania.

²² S. Kryczyński, *Mustafa Achmatowicz (zm. 1794)*, PSB, t. I, Kraków 1935, s. 18. Zmarły z ran, pochowany w Łostajach, powiat oszmiański; S. Kryczyński, *Jakub Azulewicz (zm. 1794)*, PSB, t. I, Kraków 1935, s. 191.

²³ Por. fotografię tablicy pamiątkowej na pomniku, ufundowanej przez proboszcza i parafian kościoła „na Kamionku”; J. Tyszkiewicz, *Tatarzy na Litwie i w Polsce*, il. 31, po s. 240: „Pamięci poległych i zmarłych na tym cmentarzu kamionkowskim od 1000 lat pogrzebanych: Polaków, Szwedów, Niemców, Rosjan, Żydów, Francuzów, Litwinów, Kozaków, Tatarów i innych”. Najstarsze zbiorowe mogiły mogą najwcześniej pochodzić z bitwy ze Szwedami pod Warszawą (28–30 lipca 1656); najliczniejsze grupy zmarłych różnej narodowości pochowano z pewnością wkrótce po 4 listopada 1794, po zdobyciu Pragi przez gen. A. Suworowa.

Other Lithuanian citizens also served in the Tatar banners of the Vanguard of the Grand Duchy of Lithuania, especially since the 17th century. For several centuries, until the end of the 18th century, Tatar banners were still the best units of light cavalry in the Polish-Lithuanian state. Tatar Vanguard Regiments of the Grand Duchy of Lithuania in 1790 numbered several hundred men each. The article discusses the aspects of the reception of the Kościuszko Uprising in Lithuania and the description of military operations of the Lithuanian army in which the Tatars served.

Ajsze Seitmuratowa – trudna droga na Krym

Mówi Radio „Swoboda”. Ajsze Seitmuratowa przy mikrofonie... Pod koniec lat 70.–80. XX wieku słowa te znane były wszystkim Tatarom Krymskim. Głos Seitmuratowej był jednym z ważnych źródeł, dzięki któremu świat dowiedział się o tragedii Tatarów Krymskich, którzy walczyli o powrót na Krym.

Celem niniejszego artykułu jest pokazanie drogi, którą przeszła jedna z najbardziej znanych obrończyni praw Tatarów Krymskich – Ajsze Seitmuratowa. Artykuł opiera się na wywiadach z Ajsze Seitmuratową dostępnych na stronach internetowych oraz na jej pracach, które zostały opublikowane w formie książkowej.

1. Deportacja i zesłanie do Uzbekistanu

Ajsze Seitmuratowa to weteranka krymskotatarskiego ruchu narodowego, dziennikarka, historyk, walcząca o prawa Tatarów Krymskich. Urodziła się 11 lutego 1937 roku we wsi Adži-Eli w krymskiej ASSR. W wieku 7 lat wraz z matką i sześciorożkiem rodzeństwa została deportowana do Uzbekistanu. Ze wspomnień:

Tej nocy przypomniał mi się fragment pożegnania z ulubioną lalką, prezentem od ojca (zaginął na froncie): Chciałam ją zabrać ze sobą. Spałam z tą lalką, która była ode mnie wyższa. Prawdopodobnie powiedziano mi, że nie wolno było jej za-

brać. Przed naszym domem był rów. Pobiegłam tam, odłożyłam lalkę, przykryłam szkłem, ziemią i innymi rzeczami...¹

W 1961 roku, kiedy Ajsze Seitmuratowa po raz pierwszy odwiedziła Krym i rodzinną wioskę, przypomniła sobie ten epizod z życia, jak biegła i skoczyła do rowu z lalką. Niestety, w tym miejscu nie znalazła nic, wieś już nie istniała...²

Życie w Uzbekistanie było bardzo trudne. Od najmłodszych lat Ajsze zmuszona była pomagać rodzinie. Do jej obowiązków należało zajmowanie o czwartej nad ranem kolejki po chleb, ponieważ matka i starsze rodzeństwo szli do pracy. Bracia, z których najstarszy miał 17 lat, pracowali w kopalni wolframu Liangar, a matka składała kamienie na budowie. Za tak ciężką pracę wszyscy dostawali kartki na chleb³.

Ajsze Seitmuratowa poszła do szkoły podstawowej w 1946 roku, jej bracia zostali niewykształceni, gdyż musieli pracować, aby wyżywić rodzinę.

Władza kontrolowała całe życie osadników specjalnych⁴, dotyczyło to zarówno dorosłych, jak i dzieci. Znajdowali się oni pod ścisłym nadzorem komendanta i nie mogli opuszczać rejonu zameldowania.

Pewnego dnia Ajsze złamała zasady i pojechała do pobliskiego miasta kupić zeszyty. Na rynku wylegitymował ją komendant i zagroził pięciodniowym aresztem. Wtedy wstawili się za nią nauczyciele w szkole, dzięki czemu udało jej się uniknąć kary.

W szkole Ajsze uczestniczyła w życiu sportowym, gdzie robiła postępy w lekkiej atletyce i została włączona do drużyny, która miała jechać na zawody za granicą. Jednak w 1955 roku deportowanym nie wolno było opuszczać Uzbekistanu, w związku z czym Ajsze nie pojechała.

Wrażenia z pierwszych lat życia – deportacja, życie codzienne specjalnych osadników – stały się determinantami kształtowania się osobowości Ajsze Seitmuratowej: „Głód, chłód, brak zapewnionych podstawowych potrzeb życiowych, zniewaga i upokorzenie – wszystko odcisnęło się w pamięci i sercach”⁵.

¹ У микрофона Айше Сейтмуратова, red. Г. Бекірова, Е. Муслимова, Симферополь 2007, s. 12.

² Микола Семена, «Біля мікрофона Айше Сейтмуратова»: одна глава з історії Радіо Свобода, 14 липца 2021, <https://ua.krymr.com/a/ayshe-seitmuratova-radio-svoboda-istoria-krymskykh-tatar/31357745.html>

³ У микрофона..., op. cit., s. 12.

⁴ Terminem tym określano osoby deportowane.

⁵ *More than Crimea, episode 3: „Aishe Seitmuratova – The People’s Defendress”*, <https://www.youtube.com/watch?v=0YOfjKtJOs>

W międzyczasie w życiu politycznym zachodziły zmiany, które nie były do końca pozytywne dla Tatarów Krymskich. 26 kwietnia 1956 roku ukazała się uchwała Prezydium Rady Najwyższej ZSRR *O zniesieniu ograniczeń dla specjalnych osadników – Krymskich Tatarów, Kurdów, Hemszilów oraz członków ich rodzin, wysiedlonych podczas Wielkiej Wojny Ojczyźnianej bez prawa do zwrotu mienia pozostawionego podczas deportacji oraz bez prawa powrotu do miejsc, z których zostali wysiedleni, czyli na Kaukaz Północny, do Gruzjińskiej SRR oraz na Krym*⁶. 24 listopada 1956 roku ukazała się uchwała KC KPZR *O restytucji autonomii narodowych Kałmuków, Karaczajów, Bałkarów, Czeczenów i Inguszków*, a na początku 1957 roku na mocy uchwały Prezydium KC KPZR wspomniane narody mogły powrócić do miejsc wcześniejszego zamieszkania. W dokumencie z 24 listopada 1956 roku w pkt 6 zaznaczono:

Uznać za niestosowne nadanie autonomii narodowej Tatarom, wcześniej zamieszkającym na Krymie, biorąc pod uwagę, iż ówczesna Krymska ASRR nie była autonomią tylko Tatarów, a była republiką wielonarodową, gdzie Tatarzy stanowili mniej niż 1/5 mieszkańców, i że w składzie RFSRR jest Tatarska ASRR, a także to, że obecnie terytorium Krymu jest obwodem Ukraińskiej SRR⁷.

W miejscach zesłania Tatarzy Krymscy mieli niewielką możliwość studiowania na uczelniach wyższych, a jeśli już studiowali, to głównie na kierunkach technicznych lub rolniczych. Kierunki humanistyczne były dla nich trudno dostępne, zwłaszcza historia, gdzie wprowadzono znaczne ograniczenia i utrudnienia. Te osoby, które dostały się na studia, nie miały prawa prowadzić badań nad dziejami Tatarów Krymskich⁸. W 1957 roku po ukończeniu szkoły Ajsze Seitmuratowa dostała się na studia humanistyczne na kierunku historia na Uniwersytecie w Samarkandzie. W 1965 roku zamierzała podjąć studia doktoranckie w Moskwie w Instytucie Historii Akademii Nauk ZSRR, ale pomimo zdanego z dobrym wynikiem egzaminu nie została przyjęta. Dopiero w Uzbekistanie udało się jej dostać się na studia doktoranckie za czwartym razem. Zamierzała pisać pracę doktorską na temat historii Krymu i Tatarów Krymskich, jednak jej promotor Konstantin Żytow (dyrektor Wyższej Szkoły Partyjnej w Uzbekistanie) powiedział:

⁶ O. Voytyuk, *Tatarzy Krymscy. Sytuacja narodu w warunkach zmieniających się państwowości*, Białystok 2018, s. 204–205.

⁷ Ibidem.

⁸ Ibidem, s. 43.

Córko... wybierz jakikolwiek lekki temat dotyczący Uzbekistanu, a potem już z papierkiem [ros. корешком – O.V.] będziesz mogła iść do przodu⁹.

Był to przełomowy moment w życiu Ajsze Seitmuratowej, rozumiała wówczas, że Tatarów Krymskich „nigdy nie wpuszczą do historii” (nigdy nie pozwolą studiować historii)¹⁰. Wszystko to spowodowało, iż Ajsze Seitmuratowa dołączyła do krymskotatarskiego ruchu narodowego.

W latach 60. XX wieku nie było jeszcze ukształtowanego jednego centrum organizacyjnego ruchu, ale już było widać jego przyszłych przywódców – Mustafę Dżemilewa, Reszata Dżemilewa, Ajsze Seitmuratową i wielu innych – którzy byli gotowi bronić praw obywatelskich narodu¹¹.

W 1964 roku w Moskwie działało nieoficjalnie przedstawicielstwo Tatarów krymskich, skład którego był zmienny. Główne zadanie tej struktury stanowiła systematyzacja i przekazywanie pism i apeli do agencji rządowych. W tym czasie skutecznie działały „grupy inicjatywne”. Pierwsza taka grupa powstała jeszcze w 1957 roku. Były to nieformalne ugrupowania aktywnych uczestników krymskotatarskiego ruchu narodowego. Regularnie wydawały i kolportowały one „Informacje”, w których podawano do wiadomości liczby wysłanych dokumentów i relacjonowano rozmowy z urzędnikami państwowymi¹². W latach 1964–1965 działacze ruchu zbierali informacje o osobach uczestniczących w wojnie i ruchu partyzanckim. Ajsze była również aktywnie zaangażowana w tę działalność¹³.

Po dołączeniu Seitmuratowej do krymskotatarskiego ruchu narodowego dwa razy aresztowano ją i skazano na karę więzienia. Po raz pierwszy została oskarżona o przygotowanie i rozpowszechnianie dokumentów prowokujących międzynarodową wrogość oraz podżeganie nienawiści etnicznej. Spędziła wówczas siedem miesięcy w więzieniu KGB Lefortowo, czekając na wyrok. Miała wówczas 29 lat¹⁴. Wyrok zapadł dopiero 19 maja 1967 roku na tajnym i zamkniętym posiedzeniu sądu, który uznał Ajsze Seitmuratową winną na podstawie art. 74 Kodeksu karnego RSFSR: *Naruszenie równości narodowej i rasowej – propaganda lub agitacja mająca na celu podżeganie do wrogości lub niezgody na tle rasowym lub narodo-*

⁹ Ibidem, s. 44.

¹⁰ *More than Crimea...*, op. cit.

¹¹ O. Voytyuk, *Tatarzy Krymscy...*, op. cit., s. 211.

¹² *У микрофона...*, op. cit., s. 13.

¹³ Г. Бекірова, Айше Сеітмуратова. Депортована з Криму, засуджена, не переможена, <https://www.istpravda.com.ua/articles/2018/12/16/153416/>

¹⁴ *У микрофона...*, op. cit., s. 14.

wościowym¹⁵. Ajsze skazano na karę trzech lata więzienia w zawieszeniu¹⁶. Mimo miesięcy spędzonych w więzieniu w Lefortowie Seitmuratowa nie odeszła z ruchu i pozostała jego aktywną działaczką.

Dwa miesiące później, 21 lipca 1967 roku, Seitmuratowa wraz z innymi przedstawicielami narodu krymskotatarskiego brała udział w spotkaniu na Kremlu z przewodniczącym KGB ZSRR Jurijem Andropowem, prokuratorem generalnym ZSRR Romanem Rudenką i ministrem spraw wewnętrznych ZSRR Nikołajem Szczelokowym¹⁷. Na tym spotkaniu „w imieniu Biura Politycznego KC KPZR” Andropow powiedział, że wkrótce zostanie przyjęty dekret Prezydium Rady Najwyższej mający na celu rehabilitację Tatarów Krymskich. Wydanie dekretu Prezydium Rady Najwyższej ZSRR z 5 września 1967 roku stanowiło jedno z najważniejszych osiągnięć narodowowyzwoleńczego ruchu Tatarów Krymskich w tamtym czasie. Jednak sformułowania dekretu nie były precyzyjne, zawierały wiele sprzeczności dotyczących rehabilitacji narodu krymskotatarskiego oraz perspektyw jego powrotu na półwysep. Tekst rozporządzenia brzmiał:

Obywatelom narodowości tatarskiej, wcześniej zamieszkałym na Krymie, członkom ich rodzin należą się takie same prawa jak innym obywatelom ZSRR odpowiednio do obowiązującego ustawodawstwa o zatrudnieniu i reżimie paszportowym¹⁸.

Dekret anulował decyzję organów państwowych w części zawierającej daleko idące oskarżenia przeciwko „mieszkającym na Krymie obywatelom narodowości tatarskiej”, ale stwierdzał, że są oni „zakorzenieni na terytorium uzbeckim i innych republik związkowych”¹⁹.

Aresztowanie Ajsze Seitmuratowej w 1971 roku nastąpiło bezpośrednio przed obroną jej pracy doktorskiej 15 czerwca. Podczas przeszukania zabrano zeszyt z wierszami, dokumenty ruchu narodowego oraz akt oskarżenia i wyrok dotyczący pierwszego aresztowania. Sprawę Ajsze Seitmuratowej połączono ze sprawą nauczyciela Lenura Ibragimowa – rozpowszechnianie materiałów dyskredytują-

¹⁵ Уголовный кодекс РСФСР. 1960 г., за ред. Тимур Воронков, 2019, 208 с.

¹⁶ Г. Бекірова, *Айше Сеитмуратова...*, op. cit., s. 197.

¹⁷ Б. Губернский, *Айше Сеитмуратова. В борьбе за свой народ*, 11 lutego 2018, <https://ru.krymr.com/a/28303848.html>; У микрофона..., op. cit., s. 15.

¹⁸ Т. Дагджи, *Сталинский геноцид и этноцид крымскотатарского народа. Документы, факты, комментарии*, Симферопольская городская типография, Акъ-месджит 2008, s. 139–140.

¹⁹ У микрофона..., op. cit., s. 16.

cych radziecki system polityczny. Sąd skazał Ajsze Seitmuratową na trzy lata pozbawienia wolności, a Lenura Ibragimowa na dwa lata²⁰.

Ajsze odbywała wyrok w obozach Mordowii – Baraszewo i Jawas. Taszkent, Kujbyszew, Riazań, Wiaźma, Smoleńsk, Mińsk... Seitmuratowa została przewieziona przez sześć obozów do wsi Jawas, gdzie odbyła większość z trzech lat więzienia. W żywych wspomnieniach z tamtych czasów w jej pamięci pozostała biblioteka w kolonii smoleńskiej:

Smoleńsk ma bardzo bogatą bibliotekę więzienną... Prenumerowałam dużo literatury. Bibliotekarka zauważyła, że interesuję się literaturą historyczną. Przyszła i zapytała: Chcesz, żebym cię zabrała do pracy w bibliotece, abyś nie siedziała w celi? Oczywiście zgodziłam się. Przyprowadziła mnie, dużo czytałam i porządkowałam bibliotekę. Następnie przewieźli mnie do wioski Jawas. Ale, jak się okazało, nie wiedzieli, czy artykuł polityczny, czy nie. Byłam izolowana, bo więźniowie polityczni nie mieli kontaktu z innymi więźniami. Potem wysłali mnie do Baraszewa, gdzie byli więźniowie polityczni. Spotkałam tam ukraińskich więźniów politycznych, wśród nich: poetkę Irynę Senyk, sekretarkę Szuchewycza, Darię. Miesiąc później ponownie zostałam wysłana do Jawas²¹.

Po wyjściu na wolność 15 czerwca 1974 roku Seitmuratowa wróciła do Samar-kandy. Po zwolnieniu z obozu wszędzie otrzymywała wilczy bilet. Ze szkoły doktorskiej została wydalona zaraz po aresztowaniu w czerwcu 1971 roku i nigdy nie zdołała ukończyć studiów; nie została przywrócona do szkoły doktorskiej. Nie mogła też już uczyć innych²².

Na wolności Ajsze Seitmuratowa kontynuowała działalność w ruchu narodowym, latała na Krym z Uzbekistanu, zbierała informacje o prześladowaniach rodzin krymskotatarskich, które bezskutecznie próbowały zameldować się na Krymie. Zebrane materiały przekazywała moskiewskim dysydentom celem opublikowania w „Kronice wydarzeń bieżących”, gdzie rejestrowano fakty łamania praw człowieka w ZSRR²³.

²⁰ Г. Бекирова, *Крымские татары 1941–1991. (Опыт политической истории)*, Симферополь 2008, s. 277–279.

²¹ А. Ефименко, *Айше Сейтмуратова: «Это моя Родина, а не Путина»*, 17 декабря 2019, <https://ru.krymr.com/a/istoria-ayshe-seytmuratovoy/30329656.html>

²² *More than Crimea, episode 3...*, op. cit.

²³ *У микрофона...*, op. cit., s. 19–22.

Działalność Ajsze w ruchu Tatarów Krymskich zbliżyła ją do przedstawicieli ruchu praw człowieka – Andrija Sacharowa, Oleny Bonner, Petra i Zinaidy Grygorenko, Wołodymyra Bukowskiego i innych²⁴.

2. Emigracja do USA

W połowie lat 70. Ajsze nie miała innej możliwości, jak tylko wyjechać na Zachód, tak jak to robili inni „antysowieccy”, gdyż groziła jej ponowna kara pozbawienia wolności. Ponadto bała się ona, że może zostać poddana przymusowemu leczeniu psychiatrycznemu, jak to się stało w 1969 roku z Petrom Grygorenką²⁵. W związku z powyższym powiedziała:

Nie będę się tlić i powoli umierać tam, spłonę płomieniem na Placu Czerwonym. Nie mam nic do stracenia, ale zanim to zrobię, przemówię do całego świata muzułmańskiego i opiszę życie muzułmańskiej kobiety w ZSRR.

W swoim oświadczeniu do Andropowa Seitmuratowa napisała: „Śmierć uratuje mnie od wszelkich form prześladowań w kraju Sowietów”²⁶.

Na krótko przed tym oświadczeniem, 23 czerwca 1978 roku, Musa Mamut dokonał samospalenia na Krymie w proteście przeciwko dyskryminacyjnej polityce władz, która nie pozwalała Tatarom Krymskim oraz w szczególności jego rodzinie osiedlić się na Krymie. Najwyraźniej władze sowieckie nie chciały mieć kolejnej ofiary, obawiając się reakcji sowieckiej i światowej opinii publicznej. Dlatego dwa dni po złożeniu wniosku Ajsze dostała pozwolenie na emigrację²⁷. Latem 1978 roku w końcu udało się jej uzyskać pozwolenie na opuszczenie ZSRR. 25 stycznia 1979 roku 42-letnia Ajsze Seitmuratowa przybyła do Stanów Zjednoczonych. Na lotnisku w Nowym Jorku powitali ją krewni, a także Petro i Zinaida Grygorenko. Seitmuratowa musiała rozpocząć nowe życie. Zaczęła uczyć się angielskiego, wkrótce została zaproszona do współpracy ze stacjami radiowymi „Swoboda”, „Głos Ameryki”, gdzie nadawała w języku rosyjskim, uzbeckim, azerbejdżań-

²⁴ Ibidem, s. 17.

²⁵ *Генерал Петро Григоренко*, red. О. Обертас, Видавництво Смолоскип 2008, s. 105–106.

²⁶ Э. Сейдаметов, *Роль Айше Сеитмуратовой в борьбе за возвращение крымских татар на родину*, <https://avdet.org/2021/02/12/rol-ayshe-seitmuratovoy-v-borbe-zavozvrasheniye-krymskih-tatar-na-rodinu/>

²⁷ Ibidem.

skim. W większości były to programy o losach Tatarów Krymskich²⁸. Jak napisał niezależny muzułmański magazyn „Impact International”:

Władze sowieckie myślały, że pozbyły się kłopotu z Ajsze, ale się pomyliły. Opowiedział wszystkim, jak na Krymie ginie mały naród muzułmański²⁹.

W ciągu dekady pobytu za granicą Seitmuratowa wiele zrobiła jako działaczka ruchu Tatarów Krymskich. Przemawiała na trzech forach Organizacji Konferencji Islamskiej na temat sytuacji Tatarów Krymskich: w Londynie (1980), Paryżu – UNESCO (grudzień 1980), Kuala Lumpur (Malezja, listopad–grudzień 1981). W Malezji wizyta zbiegła się z 15. rocznicą islamu. Ajsze Seitmuratowa była jedyną kobietą biorącą udział w spotkaniu i została osobiście przywitana przez premiera tego kraju. Na Konferencji w Kuala Lumpur wystąpiła w ludowym stroju Tatarów Krymskich, demonstrując publiczności kulturę swojego narodu³⁰.

W kwietniu 1980 roku przemawiała w Senacie USA. W listopadzie tego samego roku uczestniczyła w konferencjach aktu końcowego w Helsinkach w Madrycie, a na ostatnią – konferencję wiedeńską (1986) – napisała i opublikowała w języku angielskim broszurę poświęconą obronie Mustafy Dżemilewa, który w tym czasie był więziony w Magadanie. Broszura i apele z prośbą o podjęcie działań na rzecz szybkiego uwolnienia Dżemilewa zostały przez nią przekazane ministrom spraw zagranicznych 35 uczestniczących w konferencji państw. W 1986 roku zorganizowała „komitety w obronie Mustafy Dżemilewa” w dwunastu krajach, walczyła o uwolnienie Jurija Osmanowa, Reszata Ablajewa i innych krymskotatarskich więźniów politycznych. Uważa się, że konferencja wiedeńska przyczyniła się do zapoczątkowania procesu uwolnienia więźniów politycznych ZSRR. Po konferencji na polecenie sekretarza generalnego ZSRR Michaiła Gorbaczowa Andriej Sacharow wrócił z emigracji do Moskwy, a Mustafa Dżemilew wyszedł na wolność³¹.

Aby zachęcić społeczność światową do zabrania głosu w obronie Tatarów Krymskich, Ajsze Seitmuratowa spotykała się z przywódcami z całego świata. Była dwukrotnie zapraszana do Białego Domu (1982 i 1988) na spotkanie z prezydentem Ronaldem Reaganem. W 1990 roku spotkała się z prezydentem Turcji Tur-

²⁸ У микрофона..., op. cit., s. 20.

²⁹ *Story of Ayshe, story of a People who refuse to die*, „Impact International” 1980, vol. 10:13, 11–24 July, s. 5–7.

³⁰ Э. Сейдаметов, Роль Айше Сеитмуратовой в движениях солидарности крымско-татарской диаспоры США за возвращение соотечественников на историческую родину – Крым, „Культура народов Причерноморья” 2008, nr 144, s. 96–99.

³¹ Ibidem.

gutem Ozalem oraz z Wacławem Gawelem i pierwszym prezydentem niepodległej Ukrainy Leonidem Krawczukom. Przemawiała w parlamentach Kanady, Anglii, Włoch, Turcji, Francji, USA.

Ajsze Seitmuratowa prowadziła wykłady na wielu uczelniach na całym świecie. Tematem wszystkich jej przemówień była walka Tatarów Krymskich o powrót do ojczyzny – na Krym. Działała w wielu międzynarodowych organizacjach publicznych: Amnesty International (Londyn), International League for Human Rights (Nowy Jork), American Helsinki Group (Nowy Jork) itp.³²

W 1985 roku odbyły się Piąte (ostatnie) Słuchania Sacharowskie w Londynie. Ajsze Seitmuratowa wzięła w nich udział. Podczas swojego wystąpienia poruszała kwestie deportacji, mówiła o sytuacji Tatarów Krymskich na wygnaniu, o prawach człowieka, o tragedii narodu krymskotatarskiego i jego walce o prawo powrotu do Ojczyzny. W jednym z wywiadów powiedziała:

Naukowcy na całym świecie tworzą komitety, aby ratować zwierzęta, węże, szare i brązowe wilki i inne zwierzęta, ale żaden naukowiec jeszcze nie wpadł na pomysł, aby utworzyć komitet, aby ratować małe narody, ponieważ jesteśmy również częścią natury...

Potem sala wstała i biła owacje na stojąco...³³

Niezwykle ważne znaczenie w informowaniu społeczności światowej o problemie Tatarów krymskich miały przemówienia i artykuły Ajsze Seitmuratowej w światowych mediach. Niektóre z nich były publikowane w różnych językach w tak znanych wydawnictwach, jak „Kontinent”³⁴, „Le Nouvel Espoir”³⁵, „The Journal Rabitat Al-Alam Al-Islami”³⁶, „New Russian Word” i innych. Jej artykuły znalazły się w zbiorach wydawanych przez Columbia, Harvard i inne uniwersyte-ty, a w 1997 roku ukazała się jej broszura pt. *Narodowy Ruch Tatarów Krymskich*³⁷. Na przełomie lat 80. i 90. XX wieku dużo uwagi Ajsze Seitmuratowa poświęcała

³² У микрофона..., op. cit., s. 21.

³³ Ayshe Seitmuratova, <https://www.youtube.com/watch?v=MijlXRLP8mE>

³⁴ A. Seytmuratowa, *Die Verfolgung der Krimtataren in der UdSSR*, „Kontinent” 1986, nr 2, s. 92–96.

³⁵ *Le Sort des Tatars de Crimée: Exposé de Mme Aishe Seytmuratova à la Conférence Islamique*, „Le Nouvel Espoir” 1981, nr 70, s. 28–31, 38.

³⁶ *Tatar Freedom Fighter*, „Arabia: The Islamic World Review” 1981, February, s. 47–48.

³⁷ А. Сеитмуратова, *Национальное движение крымских татар*, Симферополь 1997, 40 с.

pomocy humanitarnej powracającym do ojczyzny rodakom, którzy borykali się z problemami mieszkaniowymi, bezrobociem i kryzysem gospodarczym.

3. „Ajsze Seitmuratowa przy mikrofonie...”

W tej części artykułu koncentruję się na najważniejszych i najciekawszych reportażach Ajsze Seitmuratowej w okresie jej emigracji. Współpracując z radio „Liberte”, poruszała ona różnorodne problemy historyczne, kulturowe, językowe, a także obecną sytuację ludzi. W ramach programu „Dokumenty i ludzie” realizowała następujące tematy: „O językach narodowych narodów ZSRR (na przykładzie języka krymskotatarskiego)”, „Likwidacja pisma krymskotatarskiego”, „Zniszczenie inteligencji krymskotatarskiej (1917–1940)”, „Dokumenty dotyczące polityki rusyfikacji i asymilacji Tatarów Krymskich”, „Dekret o utworzeniu Krymskiej ASSR (18 października 1921 roku)”, „O Krymskich Tatarkach walczących z faszyzmem”, „O bohaterskich czynach Tatarów Krymskich w czasie II wojny światowej”, „Tatarzy Krymscy w partyzanckim ruchu Krymu”, „Kulturowe ludobójstwo na Tatarach Krymskich w ZSRR”. Spośród bieżących wydarzeń tamtego czasu Ajsze Seitmuratowa nagłaśniała polityczne procesy wszczynane przeciwko Tatarom Krymskim – procesy Mustafy Dżemilewa, Jurija Osmanowa, Reszata Ablajewa i innych, pisała o działalności krymskotatarskiego ruchu narodowego, prześladowaniach Tatarów Krymskich, o samospaleniu Musy Mamuta (1978)³⁸, a szczególnie miejsce w jej reportażach zajmowały relacje o prawach człowieka i o obronach tych praw – A. Sacharowie, P. Grygorenko, S. Kallistratowej; poruszała też kwestię psychiatrii jako walki z „inakomyslijem”, której ofiarami byli nie tylko aktywiści krymskotatarskiego ruchu narodowego (J. Osmanow), ale również obrońcy ich praw.

W Radiu „Swoboda” w swoim programie „Dokumenty i ludzie” Ajsze Seitmuratowa w 1985 roku w odcinku zatytułowanym „Kulturowe ludobójstwo przeciwko Tatarom Krymskim w ZSRR” prawdopodobnie po raz pierwszy poruszyła problem kulturowego ludobójstwa ludów tubylczych Krymu³⁹. W 1987 roku zdementowała na falach tej rozgłośni fałszywe oświadczenie TASS, że Tatarzy Krymscy zakorzenili się w miejscach deportacji i nie chcą wracać do ojczyzny, oraz ujawniła dyskryminującą decyzję Rady Ministrów ZSRR z 1987 roku o ograniczeniu prawa do zameldowania Tatarów Krymskich na Krymie i w Krasnodarskim Kraju. Ponadto

³⁸ *Кримський смолоскип гідності. Про самоспалення Муси Мамута*, 9 Липень 2014, <https://ua.krymr.com/a/25450183.html>; У мікрофона..., op. cit., s. 98–101.

³⁹ *У мікрофона...*, op. cit., s. 94–97.

przedstawiła również dokumenty archiwalne i zeznania świadków, aby obalić fałszywe zarzuty TASS (opublikowane 23 lipca 1987 roku) o tym, że w czasie II wojny światowej na Krymie powołano 10 batalionów krymskotatarskich i 14 kompanii, które rzekomo zabijały cywilów: Rosjan, Ukraińców, Żydów, Greków i Romów⁴⁰. W 1991 roku w programie zatytułowanym „Tatarzy Krymscy za niepodległość Ukrainy” przedstawiła stanowisko Tatarów Krymskich w sprawie niepodległości Ukrainy⁴¹. Ponadto recenzowała magazyn „Głasnost”, krymskotatarską gazetę „Lenin Bayragy”⁴².

Kilka programów Ajsze Seitmuratowa poświęciła akademikowi Andrejowi Sacharowowi i jego wystąpieniom w obronie praw człowieka i Tatarów Krymskich. W jednym ze swoich programów transmitowanych w 1984 roku zadała pytanie: Dlaczego władze prześladują akademika Sacharowa? I odpowiedziała:

Za to, że bronił niesłusznie skazanych, prześladowanych, zabiegał o amnestię polityczną i zniesienie kary śmierci, bronił praw Tatarów Krymskich do życia na ich ojczystej ziemi na Krymie, pisał listy, apele, artykuły, dawał z siebie wszystko dla zbawienia ludzi i świata⁴³.

Należy odnotować, że Andriej Sacharow od początku swojej działalności, tj. od 1968 roku, zwracał uwagę na problemy Tatarów Krymskich. Śmierć Musy Mamuta w 1978 roku wywołała ostrą reakcję społeczeństwa krymskotatarskiego oraz obrońców praw człowieka. Andriej Sacharow zwrócił się wówczas listownie do przewodniczącego Rady Najwyższej ZSRR Leonida Breżniewa i ministra spraw wewnętrznych ZSRR gen. Nikołaja Szczelokowa, potępiając prześladowania Tatarów Krymskich, i podkreślił znaczenie desperackiego czynu Musy Mamuta⁴⁴. Podczas Omskiego procesu, stając w obronie Mustafy Dżemilewa, skierował listy do Sekretarza Generalnego ONZ, do Amnesty International, liderów narodów muzułmańskich, wzywając do uratowania Dżemilewa, ponieważ po ogłoszeniu głódówki był on w bardzo ciężkim stanie. Petro Grygorenko i jego żona Zinaida ogłosili protest przeciwko nielegalnemu prześladowaniu Mustafy Dżemilewa⁴⁵.

⁴⁰ Ibidem, s. 183–187.

⁴¹ Ibidem, s. 211–214.

⁴² М. Семєна, «Біля мікрофона Айше Сейтмуратова»: одна глава з історії Радіо Свобода, 14 Липень 2021, <https://ua.krymr.com/a/ayshe-seitmuratova-radio-svoboda-istoria-krymskykh-tatar/31357745.html>

⁴³ У мікрофона..., op. cit., s. 147–154.

⁴⁴ О. Voytyuk, *Tatarzy Krymscy...*, op. cit., s. 217.

⁴⁵ Ibidem, s. 221.

Nazwisko Andrieja Sacharowa jest znane wielu czytelnikom, nazwiska Petra Grygorenki i Zofji Kallistratowej znane są mniej, ale zasługują na nie mniejszą uwagę, gdy mówimy o roli wybitnych jednostek w tworzeniu i podtrzymywaniu tożsamości wspólnoty.

Zofja Kallistratowa była prawnikiem i w 1968 roku została poproszona o obronę Tatarów Krymskich – uczestników krymskotatarskiego ruchu narodowego⁴⁶. Brała ona udział w taszkienckim procesie w 1968 roku, w 1969 roku była obrończynią Petra Grygorenki, który został aresztowany za to, że stanął w obronie narodu krymskotatarskiego. Jak mówiła w swoim programie Ajsze Seitmuratowa:

Imię Zofji Kallistratowej jest na równi z takimi nazwiskami obrońców Tatarów Krymskich jak Aleksiej Kosterin, Petro Grygorenko, Andriej Sacharow. [...] Kosterin zmarł, Grygorenko został wygnany z ojczyzny, Sacharow został zesłany bez procesu i dochodzenia [...] a wobec Kallistratowej wszczęto postępowanie karne. Władze ZSRR postanowiły wszelkimi środkami stłumić ruch praw człowieka, uciszyć każdego, kto wciąż podnosi głos w obronie praw człowieka⁴⁷.

W tym miejscu warto przywołać fragment programu „Ludzie i dokumenty”, który transmitowano w 1987 roku. Program został poświęcony pamięci generała Petra Grygorenko⁴⁸. Był to człowiek, który może jest mało znany przeciętnemu czytelnikowi, jednak każdy Krymski Tatar wie, kim był i jak wiele zrobił dla narodu krymskotatarskiego. Swoją program Ajsze Seitmuratowa zaczęła od słów: „Petro Gry-

⁴⁶ Radziecka prawniczka, członkini Moskiewskiej Grupy Helsińskiej, kompilatorka i redaktorka większości dokumentów MHG, obrończyni w procesach politycznych sowieckich dysydentów. W latach 1967–1970 była adwokatem w procesach politycznych. Zofja Kallistratowa zajmowała się sprawami członków krymskotatarskiego ruchu narodowego, Żydów. Uczestniczyła anonimowo w pracach Komitetu Praw Człowieka. Przedstawiała opinii publicznej swoje przemówienia i petycje, a także (potajemnie) materiały śledztwa i sprawy sądowe, przenosząc je do „Kroniki Bieżących Wydarzeń”. *Каллистратова Софья Васильевна (1907–1989)*, <https://mhg.ru/kallistratova-sofya-vasilevna>

⁴⁷ *У микрофона...*, op. cit., s. 128–130.

⁴⁸ Działacz wojskowy i polityczny na rzecz praw człowieka, publicysta, pamiętnikarz. Członek MHG od momentu jej powstania. Od lutego do listopada 1977 nieformalny lider grupy. Współpracował i podpisywał większość dokumentów grupy wydanych w latach 1976–1977 (m.in. dokument MHG nr 1 *O prześladowaniach Mustafy Dżemilewa*; był jednym z inicjatorów przyjęcia dokumentu MHG o sytuacji Tatarów Krymskich *Дискриминация Татаров Крымских trwa*); *Григоренко Петр Григорьевич (1907–1987)*, <https://mhg.ru/grigorenko-petr-grigorevich-1907-1987>

gorenko na zawsze pozostanie w pamięci narodu krymskotatarskiego”⁴⁹. W programie, który trwał 7–13 minut, scharakteryzowała walkę Petra Grygorenko o prawo narodu krymskotatarskiego do życia we własnej ojczyźnie, na Krymie. Wspomniała jego pierwsze wystąpienie w obronie Tatarów Krymskich w 1968 roku, opowiedziała o jego aresztowaniu w 1969 roku, uznaniu go za niepoczytalnego i „leczeniu” przez pięć lat w szpitalu psychiatrycznym, o emigracji do USA i walce o prawa Tatarów Krymskich na emigracji. Swój program zakończyła słowami:

Nie ma ani jednego Tatara Krymskiego, który nie znałby nazwiska gen. Petra Grygorenko [...]. Wierzę, że nadejdzie dzień, kiedy Tatarzy Krymscy oddadzą hołd swoim obrońcom. A na granicy Ukrainy i Krymu wzniesiony zostanie pomnik generała Grygorenko jako symbol przyjaźni między dwoma narodami – ukraińskim i krymskotatarskim⁵⁰.

4. Trudna droga na Krym

Ajsze Seitmuratowa pięć razy ubiegała się o pozwolenie na wjazd do ZSSR, jednak za każdym razem dostawała odmowę. Dopiero w 1990 roku przychyłono się do jej prośby. Po raz pierwszy przyjechała do ZSSR, który chylił się już ku upadkowi, 20 listopada 1990 roku. Przyleciała wtedy do Uzbekistanu, aby odwiedzić groby matki, starszego brata i siostry. Rodacy witali ją jak bohaterkę. Wspominając o swoich rodakach w Uzbekistanie, mówiła:

Tatarzy Krymscy nigdy nie mieli domów opieki. Ludzie mieszkali głównie na wsi. Jeśli zostawał jakiś staruszek lub samotna staruszka, to starosta wsi nieustannie zwracał się do wszystkich mieszkańców z prośbą, aby zaopiekowali się takimi ludźmi. A kiedy wywieziono nas z Krymu, wielu straciło dzieci, mężowie nie wrócili z frontu, zostało wielu samotnych ludzi. W 1989 roku, kiedy przyjechałam z USA do Taszcentu, starzy ludzie zebrali się, siedzieli i płakali, zrobiło mi się bardzo przykro, a potem nagle powiedziałam: Zbuduję dla Was dom. Musiałam wtedy przez 10 lat zabiegać o miejsce, gdzie mogłabym przewieźć jeszcze żyjących staruszków na Krym. W 1999 roku wydano rozporządzenie o utworzeniu internatu geriatrycznego dla osób z I i II grupą niepełnosprawności⁵¹.

⁴⁹ У микрофона..., op. cit., s. 171–173.

⁵⁰ Ibidem, s. 172.

⁵¹ More than Crimea, episode 3..., op. cit.

Pensjonat „Qartlar evi” działa z powodzeniem od 2001 roku. Po aneksji Krymu przez Rosję Seitmuratowa nie jest już kierownikiem pensjonatu, ale wciąż odwiedza swoich podopiecznych.

W 1991 roku Ajsze Seitmuratowa dołączyła do przygotowań Kurułtaju, który odbył się 26 czerwca 1991 roku, i wzięła w nim udział jako gość honorowy. W 1992 roku powróciła na Krym i z właściwą jej energią zabrała się do pracy. Jest ona założycielką fundacji charytatywnej „Merhamet evi” (ukr. *Дім доброту*), która udziela pomocy humanitarnej potrzebującym Tatarom Krymskim.

W 2008 roku w wywiadzie dla „Zerkalo tyżnia” (ukr. *Зеркало тижня*) w odpowiedzi na pytanie, jakie – jej zdaniem – są największe problemy Tatarów Krymskich, powiedziała:

Odrodzenie języka. Naród bez języka nie jest narodem. Nawet na wygnaniu Tatarzy Krymscy mogą pozostać sobą tylko wtedy, gdy zachowany zostanie język krymskotatarski. W zasadzie naród definiuje język, kultura i terytorium. Więc pierwszą rzeczą jest zachowanie języka. Druga to kwestia ziemi. A trzecia, choć zasadniczo pierwsza, to państwowość⁵².

Zapytano ją również, czy krymskotatarscy przywódcy są szczerzy, mówiąc, że Tatarzy Krymscy istnieją i będą istnieć jako część Ukrainy? Nie może być tak, że Tatarzy Krymscy nie dążą do pełnej państwowości, nie ma na świecie narodu, który nie chciałby mieć własnej waluty, wojska, granicy i być całkowicie suwerennym. Odpowiadając na to pytanie, Ajsze Seitmuratowa powiedziała:

Jesteśmy szczerzy. Mówię wam otwarcie. Nie możemy dziś istnieć sami, nawet jeśli ktoś daje nam odrębną państwowość. Co więcej, żeby nie być zlikwidowanym całkowicie, lepiej, abyśmy byli przyjaciółmi i częścią wielkiego państwa; obecnie tym państwem jest Ukraina⁵³.

Te jej słowa są aktualne i po aneksji Krymu, której dokonała Rosja w 2014 roku.

⁵² М. Вересень, *Наша земля*, 16 травня 2008, https://zn.ua/SOCIUM/nasha_zemlya.html

⁵³ Ibidem.

5. Pod okupacją

Po okupacji Krymu w 2014 roku, Ajsze Seitmuratowa nie opuściła półwyspu, lecz mieszkała tam nadal i kontynuowała swoją działalność. W marcu 2014 roku zwróciła się do muftiego Federacji Rosyjskiej z oświadczeniem:

Przyszłą państwowość Tatarów Krymskich należy budować wspólnie z narodem ukraińskim, tylko z Ukrainą odniesiemy sukces,

potępiając tym samym agresywne działania Rosji na Krymie⁵⁴. Taka wypowiedź była bardzo ryzykowna, gdyż Seitmuratowa mogła zostać oskarżona o ekstremizm, jak to stało się z innym uczestnikiem krymskotatarskiego ruchu narodowego, Ilmi Umerowem⁵⁵. W owym czasie na Krymie zaczął się okres prześladowań Tatarów Krymskich, szczególnie aktywistów krymskotatarskiego ruchu narodowego oraz osób o stanowisku proukraińskim. Znaczna ich część zmuszona była wyjechać z półwyspu, gdyż grożono im więzieniem, niektórym osobom, jak Mustafa Dżemilew, Refat Czubarow i inni, zakazano wjazdu na Krym⁵⁶. Nie ominęły rosyjskie służby i Ajsze Seitmuratowej. W grudniu 2014 roku do jej domu przyszło dwóch pracowników rosyjskiej prokuratury i służby migracyjnej, oskarżając ją o łamanie rosyjskiego prawa i domagając się, aby złożyła wniosek o uzyskanie rosyjskiego obywatelstwa. Seitmuratowa wtedy powiedziała:

Przepraszam, to Wy złamaliście wszystkie prawa i okupowaliście Krym... Przychodziecie oskarżyć mnie o łamanie praw Federacji Rosyjskiej. Przyszlście, żeby mnie wziąć za kołnierz i [wystawić – aut. O.V.] – przez Czongar? To ja podziękuję. Ja już byłam wyrzucana. Pracowałam dla stacji radiowych Voice of America, Radio Liberty, BBC, Deutsche Welle – w języku uzbeckim, tatarskim, rosyjskim. Obaliliśmy rząd sowiecki i was wyrzucimy. Będę tu mieszkać i pracować⁵⁷.

Nawet mieszkając na okupowanym Krymie, Ajsze Seitmuratowa wielokrotnie uczestniczyła w ważnych dla narodu krymskotatarskiego wydarzeniach, które miały miejsce w różnych regionach i państwach – Ukrainie, Turcji. Podczas

⁵⁴ Легендарной Айше Сейтмуратовой – 80 лет, 11 февраля 2017, <https://old.qha.com.ua/ru/obschestvo/legendarnoi-aishe-seitmuratovoi-80-let/170803/>

⁵⁵ O. Voytyuk, *Psychiatria represyjna we współczesnej Rosji jako sposób na walkę z „inakomyslijem”*, <https://phavi.umcs.pl/at/attachments/2017/0116/131014-cew-analiza-nr14.pdf>

⁵⁶ O. Voytyuk, *Tatarzy Krymscy...*, op. cit., s. 331, 375.

⁵⁷ А. Ефименко, Айше Сейтмуратова: «Это моя Родина, а не Путина»..., op. cit.

Światowego Kongresu Tatarów Krymskich, który odbył się w dniach 1–2 sierpnia 2015 roku w Ankarze, zabrała głos w sprawie stanu edukacji krymskotatarskiej na okupowanym Krymie, a mówiąc o łamaniu praw człowieka w czasie okupacji rosyjskiej, nie mogła powstrzymać łez: „Chcemy zachować nasz język, historię i kulturę, ale to jest dla nas zabronione na Krymie”⁵⁸.

W listopadzie 2019 roku Ajsze Seitmuratowa została zatrzymana przez straż graniczną podczas próby przekroczenia granicy administracyjnej na przejściu Czapłynka⁵⁹ i została odesłana do punktu przejścia Czongar ze względu na to, iż obcokrajowcy mogli przekraczać „granice” we wskazanym punkcie (odległość od Czapłynki do Czongaru to ponad 120 km)⁶⁰. Kiedy została zapytana, czy myśli o ponownej przeprowadzce do USA, Seitmuratowa odpowiedziała, że nie:

Nie. Chcę być z moim narodem. Urodziłam się na Krymie, to moja ojczyzna, a nie ojczyzna Putina. Przez całe życie pozbawiano mnie ojczyzny. Już tak nie będzie⁶¹.

Obecnie Ajsze Seitmuratowa mieszka na anektowanym Krymie. Ponieważ jest obywatelką USA, jej pozwolenie na pobyt zostało przedłużone do 2025 roku⁶².

6. O Ajsze Seitmuratowej

Jurij Gendler (dyrektor Rosyjskiej Służby Radia „Swoboda”) komentował działalność Ajsze Seitmuratowej następująco:

[...] Niewątpliwie Ajsze bardzo dobrze знаła temat swoich audycji radiowych – o trudnym losie swojego narodu i o aktywistach ruchu krymskotatarskiego na rzecz powrotu do domu. Co więcej, interesowały ją tylko te tematy. Przez te wszystkie lata

⁵⁸ *Крымские Татары сегодня живут в катастрофической ситуации*, <https://islam.in.ua/ru/analiz/krymskie-tatary-segodnya-zhivut-v-katastroficheskoy-situacii>; *В Анкару съезжаются участники Всемирного конгресса крымских татар*, 31.07.2015, <https://censor.net/ru/n345948>

⁵⁹ *Айше Сейтмуратова вернулась в Симферополь – Чубаров*, 9 ноября 2019, <https://ru.krymr.com/a/news-aishe-seitmuratova-simferopol/30260730.html>

⁶⁰ *Российские силовики не пропустили через админграницу Айше Сейтмуратову*, 9 ноября 2019, <https://ru.krymr.com/a/news-rossiiske-siloviki-aishe-seitmuratova/30260724.html>

⁶¹ А. Ефименко, *Айше Сейтмуратова: «Это моя Родина, а не Путина»...*, op. cit.

⁶² *Ветеран кримськотатарського національного руху побоюється стеження*, 17 грудень 2019, <https://ua.krymr.com/a/news-v-krymu-aishe-seitmuratova-stezhen-nia/30330160.html>

w Ameryce, poza pracą w Radio „Swoboda”, Ajsze ściśle i aktywnie współpracowała z nowojorskimi i amerykańskimi organizacjami praw człowieka i całkiem słusznie zyskała reputację nie tylko eksperta, ale przede wszystkim dobrego człowieka⁶³.

O programach Ajsze Seitmuratowej wspomina Leonid Piliński, krymski poeta i pisarz, były dziennikarz i polityk:

Jestem z Krymu i dzięki toponimom – a moi rodzice wciąż używali nazw krymskotatarskich – wiedziałem, że Krym to kraj Tatarów Krymskich. Ale nic poza absurdalnymi mitami o ogólnej zdradzie Tatarów Krymskich w latach 60. i 70. nie można było się dowiedzieć. Po raz pierwszy więc o problemie Tatarów Krymskich dowiedziałem się z programów Ajsze Seitmuratowej, słuchając „Głosu Ameryki” i radia „Swoboda”. Nie pamiętam, ile programów słuchałem, ale dobrze pamiętam, jak mówiła – bardzo emocjonalnie, stanowczo, czasem ostro. Było jasne, że cierpi, martwi się tym... Głos Ajsze ujawnił mi tragedię narodu krymskotatarskiego⁶⁴,

A Refat Muslimow, weteran narodowego ruchu krymskotatarskiego, tak ją scharakteryzował⁶⁵:

Była pochodnią, która nagłaśniała nasz problem na całym świecie. Poświęciła swoje życie w imię przyszłości narodu krymskotatarskiego.

W 2006 roku Lentun Bazaziew, który później okazał się kolaborantem i obecnie jest członkiem partii Jedna Rosja, tak powiedział o Ajsze Seitmuratowej:

[...] w warunkach próżni informacyjnej jej audycje były pokarmem duchowym dla nas, Tatarów Krymskich. Jej głos w falach radiowych był dla nas niezwykle ważny⁶⁶.

7. Wnioski

W jednym z wywiadów Ajsze Seitmuratowa została zapytana, co chciałaby życzyć swoim rodakom, na co odpowiedziała:

⁶³ У микрофона..., op. cit., s. 25; Б. Губернський, Айше Сейтмуратова на Радіо Свобода, 8 червень 2016, <https://ua.krymr.com/a/27786826.html>

⁶⁴ Ibidem.

⁶⁵ У микрофона..., op. cit., s. 26; Б. Губернський, Айше Сейтмуратова..., op. cit.

⁶⁶ У микрофона..., op. cit., s. 25.

Życzę, aby Tatarzy Krymscy wreszcie zostali uznani za ludność tubylczą ziemi, na której żyli od wieków. Aby nasi ludzie stali się panami swojej ziemi. Chcę, aby mieli własne szkoły i przedszkola, bo od nich trzeba zacząć odradzać język krymskotatarski. Aby młodzież знаła swój język ojczysty nie gorzej niż rosyjski i ukraiński. Chcę, żeby rozwiązano problem ziemi. [...] Nie ma mechanizmu odzyskania naszych starych ziem, ale i nie ma możliwości uzyskania nowych działek. To jest problem⁶⁷.

Ponadto powiedziała, że – jej zdaniem – każdy człowiek, jeśli uważa, że urodził się Tatarem Krymskim i szanuje swoje tradycje, obyczaje, swój język, kocha swój naród, Ojczyznę, szanuje osoby starsze, które dla swojego narodu zrobiły bardzo dużo, aby naród przeżył i żył dalej – jest patriotą⁶⁸.

Mówiąc o języku, powiedziała, iż jest on fundamentem kultury i jeśli zniknie język, to zniknie naród:

Jeśli nie będziemy uczyć się języka ojczystego, to w przyszłości będzie bardzo trudno mówić o Krymskich Tatarach. Wtedy będą jak Tatarzy polscy, litewscy i inni Tatarzy⁶⁹.

Życie Ajsze Seitmuratowej, jej bezinteresowna walka o przywrócenie Tatarom Krymskim praw narodowych i obywatelskich jest żywym przykładem walki samych Tatarów Krymskich o samoistnienie, odrodzenie i rozwój w ich ojczyźnie – Krymie. O Ajsze Seitmuratowej można powiedzieć w słowach, które stały się nagłówkiem jednego z artykułów opublikowanych w międzynarodowym muzułmańskim czasopiśmie „Impact International”: *Historia Ajsze to historia narodu, który nie chce umrzeć*⁷⁰.

Z biegiem lat duża część Tatarów Krymskich wróciła do swojej ojczyzny – na Krym... Wydawało się, że czasy, w których Tatarzy Krymscy byli stale „inwigilowani” przez czujnych czekistów, odeszły w przeszłość i nigdy nie wrócą. Jednak dzisiejsze wieści z Krymu nie pozwalają zapomnieć o tej smutnej tradycji, ponurej ciągłości – niestety po NKWD i KGB przyszła rosyjska FSB...⁷¹.

⁶⁷ Айше Сейтмуратова, історик, учасник національного руху, двічі депортована з Криму, 18.05.2016, <https://www.ukrinform.ua/rubric-society/2018773-ajse-sejtmuratova-istorik-ucasn timer-nacionalnogo-ruhu-dvici-deportovana-z-krimu.html>

⁶⁸ Смыслы жизни: Айше Сеитмуратова, <https://www.youtube.com/watch?v=S2H8p-9p0xAU>

⁶⁹ Ibidem.

⁷⁰ *Story of Ayshe...*, op. cit., s. 5–7.

⁷¹ Б. Губернський, Під наглядом КДБ (закінчення), 30 червця 2017, <https://ua.krymr.com/a/28587762.html>

Abstract

Keywords: Aishe Seitmuratova, Crimea, deportation, Crimean Tatars, Ukraine, annexation, Soviet Union, human rights

The article briefly presents the most important episodes of the life and activities of the well-known Crimean Tatar dissident and activist Aishe Seitmuratova. The main goal of the article was to show how long and arduous this woman fought for the right to restore the right to come back to Crimea not only for herself but also for the entire Crimean Tatar people, who were deported to Central Asia by order of Stalin in 1944, without the right to return home. The article also covers the modern period and the activities of Aishe Seitmuratova after returning to Crimea, as well as after its annexation in 2014. Aishe Seitmuratova's merits to her own nation are very significant, because thanks to her active actions, the whole world learned about the problem of the Crimean Tatars, the violation of human rights, the persecution of human rights defenders in the USSR, and many other crimes of the Soviet regime.

Epistolografia Macieja Konopackiego jako źródło do badań położenia Tatarów w powojennej Polsce

1. Wprowadzenie i nota metodologiczna

Niniejszy artykuł został poświęcony analizie korespondencji Macieja Konopackiego (1926–2020)¹. Wybór problematyki badawczej nie był przypadkowy. Bez cie-

¹ Biografię Macieja Konopackiego szczegółowo opracował Rafał Berger (por. przypis 9); zob. także: C. Łapicz, *Maciej Musa Konopacki jako badacz dziejów Tatarów Wielkiego Księstwa Litewskiego oraz popularyzator kultury islamu (laudacja)*, [w:] *Tatarzy Wielkiego Księstwa Litewskiego w historii, języku i kulturze*, red. J. Kulwicka-Kamińska, C. Łapicz, Toruń 2013, s. 27–32; I. Radziszewska, *Maciej Musa Konopacki (ur. 1926) – nasz Tatar*, m., „Litteraria Copernicana” 2016, nr 2 (18), s. 189–197. Dużą wartość mają ponadto wywiady biograficzne, których udzielił tatarski działacz (zawierające m.in. wspomnienia o ojcu, latach młodości w przedwojennym Wilnie, repatriacji do Bydgoszczy oraz powojennej działalności społeczno-kulturalnej); por. A. Sobecka, *Kalejdoskop. Spotkania z mniejszościami*, Gdańsk 2014, s. 158–171; *Ze wspomnień Macieja Konopackiego (z rozmów autora z synem pułkownika)*, R. Berger, *Hassan Konopacki – Tatar, muzułmanin, bydgoszczanin*, Warszawa 2011, s. 31–59; *Tatarzy Słowiańszczyzną naznaczeni. Łaska czy przekleństwo? Z Maciejem Musą Konopackim rozmawia Rafał Berger*, „Litteraria Copernicana” 2016, nr 2 (18), s. 155–163; *Bez gniewu i stronniczości. Rozmowa z Maciejem Musą Konopackim*, [w:] *Wracając do Wilna*, T. Tomaszewski, Warszawa 2018, s. 147–158; *Transkrypcja wywiadu z p. Maciejem Musą Konopackim*. Wywiad przeprowadzili: Bożena Kisiel – w 2008, Grażyna Niemyjska i Radek Krawczykiwicz 04.03.2010, [w:] *Cyfrowe Archiwum Pomorskich Kresowiaków 2013*; cyt. za: <http://www.capk.pl/content/maciej-musa-konopacki> (27.07.2022).

nia przesady można bowiem stwierdzić, że M. Konopacki – co potwierdza jego epistolografia – to postać wyjątkowa. Konstatacja ta jest uprawniona, ponieważ był on prawdopodobnie najważniejszym – a na pewno jednym z kluczowych – działaczy kulturalnych społeczności tatarskiej w powojennej Polsce. Co więcej, ta długoletnia i pionierska aktywność miała miejsce w czasach Polski Ludowej, kiedy to Tatarzy – funkcjonując w warunkach motywowanej ideologicznie mononarodowości – ukrywali swoją tożsamość etniczną. Mający wówczas miejsce proces redukcji wspólnoty do wymiaru „etnograficznego reliktu”² i sankcjonowanej przez państwo mniejszości wyznaniowej budził sprzeciw M. Konopackiego. Ambicją tatarskiego działacza było ożywienie aktywności wspólnoty uśpionej w wyniku traumatycznych doświadczeń II wojny światowej i rozproszonej po repatriacji na tzw. Ziemię Odzyskaną. M. Konopacki chciał przeciwdziałać skutkom utraty własnej przestrzeni etnicznej (małej ojczyzny) po wprowadzeniu ładu jałtańskiego na dawnych Kresach Wschodnich, oddzielonych od Polski granicą państwową.

Atutem M. Konopackiego był niewątpliwie kapitał społeczno-kulturowy, pozwalający mu zaangażować się w działalność publicystyczną i popularnonaukową, najpierw skupioną – zapewne za sprawą ojca – na wątkach białoruskich (w tygodniku „Niwa”³), a następnie tatarsko-muzułmańskich (m.in. w „Gazecie Białostockiej”, „Gazecie Współczesnej”, „Dzienniku Bałtyckim”, „Tygodniku Powszechnym”, „Znaku”, „Przeglądzie Orientalistycznym”, „Literaturze Ludowej”⁴). Nie bez znaczenia było pochodzenie i wysoka pozycja społeczna tatarskiego działacza. M. Konopacki został wychowany w środowisku przedwojennej wileńskiej inteligencji, w której ważną rolę odgrywał jego ojciec⁵. M. Konopacki

² W taki sposób, w kategoriach etnograficznych, a nie etnicznych, postrzegał Tatarów Zbigniew Jasiewicz. Poznański etnolog uważał, że nasilona po II wojnie światowej asymilacja spowoduje w przyszłości zanik odrębności wspólnoty; por. Z. Jasiewicz, *Tatarzy polscy. Grupa etniczna czy etnograficzna?*, „Lud”, t. 64, 1980, s. 145–157.

³ Zbiór artykułów Macieja Konopackiego z okresu pracy i współpracy z tygodnikiem „Niwa” (z lat 1956–2001) ukazał się w pracy pt. *Увесь свет Мацея Канапацкага*, red. H. Głogowska, Białystok 2011.

⁴ Por. I. Radziszewska, *Bibliografia prac Macieja Musy Konopackiego. Wybór*, [w:] *Tatarzy Wielkiego Księstwa Litewskiego w historii, języku i kulturze*, red. J. Kulwicka-Kamińska, C. Łapicz, Toruń 2013, s. 33–41.

⁵ Płk Hassan Konopacki (1879–1953) – żołnierz armii carskiej, weteran wojny z Japonią (1904–1905) oraz I wojny światowej; po odzyskaniu przez Polskę niepodległości członek Białoruskiej Komisji Wojskowej, a w latach 1919–1920 dowódca białoruskich oddziałów wojskowych walczących w wojnie polsko-bolszewickiej w składzie Wojska Polskiego; publicysta i działacz białoruskich kręgów lojalnych wobec władz polskich

ukończył w 1956 studia magisterskie z filologii rosyjskiej na Uniwersytecie Warszawskim i podjął pracę zawodową jako dziennikarz w Polskiej Agencji Prasowej (1955–1957), w redakcji programów białoruskich w rozgłośni Polskiego Radia w Białymstoku (1958–1960), a następnie w białoruskim tygodniku „Niwa” (1957–1958 i 1960–1964). Wysoka kultura, łatwość, z jaką przychodziło mu pisanie, oraz zdobyte doświadczenie zawodowe niewątpliwie wpłynęły na skalę aktywności publicystycznej i epistolograficznej tatarskiego działacza. Dość powiedzieć, że M. Konopacki był współpracownikiem, a nawet jednym z inicjatorów – jako członek kolegium redakcyjnego – powstania w 1986 pierwszego po wojnie czasopisma Tatarów „Życie Muzułmańskie”, a w 1998 białostockiego rocznika „Pamięć i Trwanie” (członkostwo w zespole redakcyjnym).

Tym, co wyróżniało Macieja, była jednak intensywność kontaktów listownych. Bez ryzyka przesady można stwierdzić, że M. Konopacki prowadził najbardziej ożywioną wymianę korespondencji wśród Tatarów po II wojnie światowej. Z dzisiejszej perspektywy listy te są dokumentami umożliwiającymi rekonstruowanie realiów społeczno-politycznych epoki socjalistycznej w Polsce, a zarazem osobistym świadectwem wrażliwości ich autora i jego świadomości etnicznej. Tożsamość M. Konopackiego, łącząca dumę z własnego pochodzenia z postawą otwartości na inność kulturową, wyrastała ponad światopogląd ówczesnych Tatarów. Nie oznaczało to jednak powszechnej aprobaty. Działalność popularyzatorska M. Konopackiego była bowiem kwestionowana przez część środowiska tatarskiego. Nie był to przypadek odoosobniony, ponieważ elity przywódcze wielu mniejszości narodowych i etnicznych funkcjonujących w PRL-u, obawiając się kontroli państwa, preferowały funkcjonowanie w sposób niejawni. W tym szerszym kontekście brak zrozumienia i akceptacji dla działań M. Konopackiego nie zaskakuje. Sytuacja tatarskiego działacza była niewątpliwie trudna, o czym świadczą przeżywane rozterki, które znalazły ujście w korespondencji. Pomimo to nie można ich porównać do bezwzględnego ostracyzmu społecznego, którego ofiarą padła na przykład romska poetka Papusza (Bronisława Wajs)⁶.

Niniejszy artykuł został oparty na materiale pochodzącym z trzech źródeł: pogłębionego wywiadu jakościowego z ekspertem społecznym, skategoryzowanego autorskimi dyspozycjami (rozmowa z Rafałem Bergerem⁷ miała miejsce

(członek towarzystwa „Białoruska Chatka” w Wilnie, przewodniczący Centralnego Ogólno-Białoruskiego Ludowego Komitetu Wyborczego w 1928).

⁶ J. Ficowski, *Demony cudzego strachu. Wspominki cygańskie*, Warszawa 1986, s. 208–262.

⁷ Rafał Berger (ur. 1963) – pedagog, publicysta, działacz społeczny i religijny. Naczelnny Imam Stowarzyszenia Jedności Muzułmańskiej (od 2018); współprzewodniczący ze

15 maja 2022 roku w Bydgoszczy i została zarejestrowana przy pomocy dyktafonu); listów do i od M. Konopackiego, opracowanych i wydanych przez R. Bergera⁸; oraz publikacji o charakterze biograficznym o M. Konopackim autorstwa R. Bergera⁹. Autor, chcąc jak najpełniej ująć przedmiot badań, zdecydował się połączyć

strony muzułmańskiej Rady Wspólnej Katolików i Muzułmanów; członek m.in. Polskiego Towarzystwa Orientalistycznego, Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego, Polskiego Towarzystwa Religioznawczego, Stowarzyszenia Dziennikarzy Polskich; sekretarz redakcji „Rocznika Muzułmańskiego”, członek rady redakcji miesięcznika literacko-naukowego „Świat Inflant” oraz miesięcznika literackiego „Akant”. Autor licznych publikacji prasowych i książkowych dotyczących najnowszej historii islamu i muzułmanów w Polsce. Pomysłodawca i współorganizator powstania w 2017 r. Społecznego Muzeum Energetyki im. Alfonsa Hoffmanna w Maszewie.

⁸ *Dżennet do Macieja*, red. M. Berger, R. Berger, Warszawa 2012; *Ułani do Macieja*, red. R. Berger, Warszawa 2013; *Literaci do Macieja*, red. R. Berger, Warszawa 2014; *Profesorowie do Macieja*, red. R. Berger, Warszawa 2015; R. Berger, *O Janie Beyzymie na podstawie listów*, „Przegląd Tatarski” 2015, nr 3 (27), s. 19–20; R. Berger, *Pułkownik Jakub Romanowicz w listach*, „Rocznik Tatarów Polskich” 2016, seria 2, t. 3 (17), s. 271–279; R. Berger, *Mściśław Olechnowicz w listach*, „Świat Inflant” 2016, nr 13 (cyt. za: <https://akant.org/dodatki/swiat-inflant/174-swiat-inflant/swiat-inflant-2016-nr-13/5632-rafal-berger-mscislaw-olechnowicz-w-listach>); *Tadeusz i Roman do Macieja*, red. R. Berger, Warszawa 2017; *Imamowie do Macieja*, red. R. Berger, Warszawa 2017; R. Berger, *Bajarka opowiada Maciejowi*, „Przegląd Tatarski” 2018, nr 2 (38), s. 22–25; R. Berger, *Ludzie Kościoła do Macieja*, „Rocznik Tatarów Polskich” 2018, seria 2, t. 5 (19), s. 143–153; R. Berger, *Idea Muzeum Tatarskiego w wybranych dokumentach i listach (1973–1975) Macieja Konopackiego*, Warszawa 2018; R. Berger, *Biskup w meczecie*, „Przegląd Tatarski” 2020, nr 1 (45), s. 21–23; R. Berger, *Leszek Hanasiewicz o swoim tatarskim pochodzeniu*, „Rocznik Tatarów Polskich” 2021, seria 2, t. 8 (22), s. 231–248; R. Berger, *Maciej Konopacki i twórcy książek dla dzieci*, „Przegląd Tatarski” 2022, nr 3 (55), s. 12–14.

⁹ R. Berger, *Hassan Konopacki – Tatar, muzułmanin, bydgoszczanin*, Warszawa 2011; R. Berger, *Maciej (Musa) Konopacki. Udręczenie tatarskością*, Bydgoszcz 2013; R. Berger, *O Konopackich w książkach*, „Rocznik Tatarów Polskich” 2014, seria 2, t. 1 (15), s. 202–208; R. Berger, *Z listów do Macieja (Musy) Konopackiego*, „Rocznik Tatarów Polskich” 2015, seria 2, t. 2 (16), s. 245–249; R. Berger, *Munia*, Bydgoszcz 2016; R. Berger, *Maciej Musa Konopacki i jego korespondencja*, „Nurt SVD” 2017, t. 142, r. 51, z. 2, s. 26–42; R. Berger, *Imam Mahmud Taha Żuk czyli alternatywna historia Islamu w Polsce w II połowie XX wieku i początku wieku XXI*, Warszawa 2019; R. Berger, *Maciej Konopacki wśród prekursorów dialogu islamu z Kościołem katolickim w Polsce*, „Rocznik Tatarów Polskich” 2020, seria 2, t. 7 (21), s. 301–315; R. Berger, *Maciej (Musa) Konopacki – niestrudzony działacz i badacz tatarskiej historii*, [w:] *Położenie społeczne ludności tatarskiej w Europie Środkowo-Wschodniej w XIV–XXI wieku*, red. A. Konopacki, Poznań 2021, s. 158–180; R. Berger, *Mogily pod znakiem półksiężyca*, „Przegląd Tatarski” 2022, nr 1 (53), s. 17–18.

empiryczne techniki badań jakościowych z analizą danych zastanych. Prace badawcze objęły wyłącznie korespondencję ujawnioną w publikacjach R. Bergera, której wykaz znajduje się w korpusie wykorzystanych źródeł (por. przypis 8). Ze względu na niezakończony proces opracowywania archiwum M. Konopackiego pominięte zostały listy jeszcze nieopublikowane. Zastosowano zapis cytatów w ich oryginalnym brzmieniu, uwzględniającym redakcyjne skróty i poprawki R. Bergera. Skupienie badań na dokonaniach bydgoskiego popularyzatora twórczości i osoby M. Konopackiego, choć niesie za sobą ryzyko jednostronnego i subiektywnego ujęcia, wydaje się jednak uzasadnione, ponieważ wkład R. Bergera w zachowanie dorobku, a przede wszystkim pamięci o Macieju, jest nie do przecenienia. Ten bezinteresowny wysiłek jest na swój sposób bliski działaniom na rzecz popularyzacji tatarskości podejmowanym swego czasu przez samego M. Konopackiego.

2. Specyfika listu jako dokumentu osobistego

Metodologiczną perspektywą umożliwiającą badanie listów jako jednego z rodzajów dokumentów osobistych jest metoda biograficzna¹⁰. Podejście to wyróżnia interdyscyplinarny sposób analizy zgromadzonego materiału źródłowego. W przypadku literaturoznawstwa dokumenty osobiste traktowane są jako utwory piśmiennicze, interpretowane w kontekście epoki, z uwzględnieniem ich walorów literackich. Filologowie zwracają przy tym uwagę na formę literacką, warsztat pisarski, styl wypowiedzi oraz osobowość twórczą autora wspomnień. Dla historyka istotną wartość stanowi możliwość poznania losów i motywów działań konkretnych jednostek – aktorów wydarzeń dziejowych. W przypadku tej perspektywy materiały biograficzne są jednym ze źródeł historycznych, pozwalających na wyjaśnianie mechanizmów decyzyjnych, wpływających na istotne wydarzenia. Optyka socjologiczna umożliwia natomiast rekonstruowanie pamięci, a także ustalanie jej znaczenia dla świadomości zbiorowej w oparciu o teoretyczną dyrektywę współczynnika humanistycznego Floriana Znanieckiego¹¹. W naukach społecznych metoda biograficzna jest jakościową

¹⁰ J. Włodarek, M. Ziółkowski, *Teoretyczny i empiryczny status metody biograficznej we współczesnej socjologii*, [w:] *Metoda biograficzna w socjologii*, red. J. Włodarek, M. Ziółkowski, Warszawa–Poznań 1990, s. 3–9.

¹¹ Por. F. Znaniecki, *Współczynnik humanistyczny danych kulturowych oraz tegoż Źródła materiału socjologicznego*, [w:] *Metoda socjologii*, F. Znaniecki, Warszawa 2008, s. 65–91, 183–235; cyt. za: F. Znaniecki, *Współczynnik humanistyczny*, Poznań 2011, s. 177–192, 229–282.

techniką badawczą, w której poprzez analizę treści ustala się społeczne znaczenie źródeł biograficznych. Podejście to stanowić może również podstawę do realizacji pogłębionych badań monograficznych (*key study*) lub – jak ma to miejsce w przypadku niniejszego artykułu – być uzupełniającym sposobem gromadzenia danych jakościowych¹².

Dokumenty osobiste to wszelkie źródła zawierające projekcje stanów umysłu konkretnej osoby, w których autor relacjonuje swój udział w określonych zdarzeniach i osobisty pogląd na daną sytuację¹³. Z perspektywy badań nad epistolografią przedmiotem zainteresowania badawczego jest korespondencja. List, stanowiący w tym wypadku podstawową jednostkę analizy, to typ dokumentu osobistego tworzący zapośredniczoną sytuację komunikacyjną i wywołujący określne interakcje łączące nadawcę z odbiorcą (autora z adresatem)¹⁴. Badania nad twórczością epistolarną pozwalają wyodrębnić kilka podstawowych cech korespondencji. Wśród nich warto zwrócić uwagę na:

1. historyczność – listy są trwałym świadectwem świadomości społecznej, obecnej w określonym miejscu i czasie, wyrażają zatem ducha epoki;
2. aktualność – pozwalającą uchwycić perspektywę człowieka w konkretnym momencie jego życia;
3. subiektywizm – charakteryzujący się selektywnym doбором faktów i uproszczonym, jednowymiarowym obrazem rzeczywistości;
4. egodokumentalność – oznaczającą ujawnienie światopoglądu i osobowości autora, intymności i zaangażowania sfery uczuciowej;
5. konwencjonalizację – wyrażającą wpływ kontekstu kulturowego, przejawiający się w strukturze listu, np. w zwrotach grzecznościowych, przywoływaniu poprzednich listów;
6. pierwotność – listy są podstawową i jedną z najstarszych form piśmienictwa;

¹² V. Julkowska, *Dawne i współczesne cechy konstytutywne biografii jako gatunku historiograficznego*, [w:] *Biografistyka we współczesnych badaniach historycznych. Teoria i praktyka*, red. J. Kolbuszewska, R. Stobiecki, Łódź 2017, s. 13–26.

¹³ Hasło „Dokumenty – rodzaje”, [w:] *Leksykon terminów metodologicznych. Nauki pedagogiczne i pokrewne*, M. Guzik-Tkacz, A.J. Siegień-Matyjewicz, Warszawa 2012, s. 76–77.

¹⁴ Szerzej o teoretycznych aspektach listu m.in. w: S. Krakowski, *List jako źródło historyczne: uwagi w sprawie definicji i kategoryzacji*, „Sprawozdania z Czynności i Posiedzeń Naukowych – Łódzkie Towarzystwo Naukowe” 1986, r. 40, nr 8, s. 1–8; S. Skwarczyńska, *Teoria listu*, „Archiwum Towarzystwa Naukowego we Lwowie. Wydział 1, Filologiczny” 1938, t. 9, z. 1; K. Cysewski, *Teoretyczne i metodologiczne problemy badań nad epistolografią*, „Pamiętnik Literacki” 1997, nr 88, z. 1, s. 95–110.

7. archaiczność – wskazującą na stopniowy zanik tradycyjnej epistolografii w wyniku postępu technologicznego, czego efekt stanowi proces zastępowania listów przez korespondencję elektroniczną o skrótowym i audiowizualnym charakterze;
8. zróżnicowaną problematykę – w listach obecne są zarówno tematy błahe i codzienne, jak i kwestie ważne i niezwykle;
9. zróżnicowaną formę – ze względu na:
 - a. częstotliwość: list może być jednorazowym aktem lub stanowić element długookresowego bloku korespondencyjnego;
 - b. długość: krótkie/długie;
 - c. złożoność: jednowątkowe/wielowątkowe;
 - d. język: potoczny/literacki/urzędowy/naukowy;
 - e. intencję nadawcy: prywatne/okolicznościowe/urzędowe/otwarte¹⁵.

Wskazany powyżej wykaz podstawowych cech listów ma charakter uniwersalny. Korespondencja to typ dokumentu osobistego o dużym poziomie zróżnicowania. Prawdopodobnie ta dotyczy zatem również zbioru listów M. Konopackiego, który jest na tyle duży, że w zasadzie wszystkie wymienione aspekty mogą się do niego odnosić. Z perspektywy problematyki podjętej w artykule szczególnie interesująca jest ostatnia typologia dotycząca intencji towarzyszących pisaniu korespondencji (pkt 9 e). Listy prywatne powstają z myślą o nawiązaniu komunikacji i wymiany informacji z jedną, konkretną osobą. Taki właśnie charakter ma większość dokumentów znajdujących się w archiwum M. Konopackiego. Kontakt listowny może być również realizowany z myślą o podtrzymywaniu pamięci o istotnych dla wspólnoty faktach historycznych (np. losy 13 Pułku Ułanów Wileńskich), ważnych rocznicach (np. obchody 300-lecia osadnictwa tatarskiego na Podlasiu) czy świętach obecnych w życiu społecznym (np. Dzień Kobiet) i religijnym (np. muzułmańskie bajramy). Taka sytuacja ma miejsce w przypadku korespondencji okolicznościowej. Co ciekawe, w listach tych uwidacznia się obraz „żywej historii”, podlegającej indywidualnym interpretacjom. Faktografia łączy się w nich z przekazem o charakterze aksjonormatywnym. Trzecim typem, zdecydowanie rzadziej obecnym w spuściźnie epistolograficznej M. Konopackiego, są listy urzędowe. W przeciwieństwie do korespondencji prywatnej i okolicznościowej mają one charakter oficjalny, co przejawia się w formalizacji języka i ściśle zadaniowym wymiarze komunikacji. Przykładem tego typu aktywności są listy, w których M. Konopacki ubiegał się o wsparcie idei założenia Muzeum Tatarskiego w Sokół-

¹⁵ D. Lalak, A. Ostaszewska, *Źródła do badań biograficznych. Listy, dzienniki, pamiętniki, blogi, materiały wizualne*, Warszawa 2016, s. 27–32.

ce. Ostatni typ korespondencji, diametralnie odmienny od poprzednich, przybiera formę otwartą. Listy, za sprawą decyzji nadawcy o ich upublicznieniu, docierają wówczas do masowego odbiorcy. Tego typu zabiegi mają charakter socjotechniczny i związany jest z chęcią wywarcia wpływu na opinię publiczną. W archiwum M. Konopackiego najprawdopodobniej nie ma żadnych listów otwartych. Niemniej jednak warto się zastanowić, czy w publicystyce tatarskiego działacza były obecne motywy (np. idea dialogu chrześcijańsko-muzułmańskiego), w przypadku których prawdopodobna mogłaby być chęć przekazania wspólnocie określonych wartości i światopoglądu. Rozstrzygnięcie tej interesującej kwestii wykracza jednak poza ramy niniejszego tekstu.

Listy M. Konopackiego to, jak już wspomniano, przede wszystkim korespondencja prywatna. Tego typu dokumenty pełnią szereg funkcji wskazujących na intencjonalny charakter aktu komunikacyjnego, aranżowanego przez nadawcę. Analiza archiwum M. Konopackiego wskazuje, że osobą inicjującą kontakt był z reguły tatarski działacz. Wśród wielu potencjalnych powodów pisania listów, z perspektywy epistolografii M. Konopackiego, najważniejsze wydają się powody natury:

1. informacyjnej – zakładające, że korespondencja jest formą tradycyjnej komunikacji umożliwiającej wymianę wiedzy i spostrzeżeń;
2. fatycznej – umożliwiającej nawiązywanie relacji z innymi osobami;
3. więziotwórczej – będące rozbudowaną formą poprzedniej, dzięki której możliwe jest budowanie trwałych więzi międzyludzkich (np. z Dżennet Dżabagi-Skibniewską czy Mahmudem Tahą Żukiem¹⁶);
4. emocjonalnej – zapewniające realizację potrzeby kontaktu, wyrażania emocji i autokreacji;
5. dialogicznej – pozwalające na aranżowanie dyskusji światopoglądowych nad aspektami ważnymi dla partnerów (np. popularyzacja tradycji tatarskiej czy postulat większego otwarcia społeczności);

¹⁶ Mahmud Taha (Zbigniew) Żuk (ur. 1939) – teolog, publicysta, tłumacz, działacz społeczny i religijny. Imam MGW MZR w Warszawie (1974–1977), popularyzator idei ruchu Ahmadijja (1976–1989), założyciel szyickiego związku wyznaniowego Stowarzyszenie Jedności Muzułmańskiej (1990), Naczelnny Imam SJM (1990–2010); inicjator i redaktor czasopism: „Zeszyty Muzułmańskie”, „Al-Islam” oraz „Rocznik Muzułmański”; sekretarz Komisji Badań nad Historią Syberii w ramach Komitetu Historii Nauki i Techniki PAN. Autor szeregu publikacji z zakresu teologii muzułmańskiej i dialogu międzyreligijnego, uczestnik wielu spotkań międzyreligijnych w kraju i za granicą.

6. perswazyjnej – dające sposobność przekonania interlokutora do głoszonych tez¹⁷.

3. Charakterystyka korespondencji Macieja Konopackiego

Archiwum M. Konopackiego liczy co najmniej kilka tysięcy listów, które były pisane praktycznie codziennie od końca lat 50. aż do przełomu lat 90. i początku XXI wieku. Ten długi, bo liczący ponad 40 lat, okres objął najpierw etap białoruski, związany ze współpracą z redakcją „Niwy”, aby płynnie przejść w swoistą *idée fixe* popularyzowania tatarskości, której Maciej pozostał wierny do końca życia. Od połowy lat 90. zauważalny jest jednak stopniowy spadek aktywności epistolarnej tatarskiego działacza. Powodem takiego stanu rzeczy był zapewne fakt, iż M. Konopacki, będąc na emeryturze i zmagając się z dolegliwościami wieku, zaczął preferować kontakty telefoniczne, a długie wieczorne rozmowy stały się wręcz rytuałem i ważnym punktem dnia.

W archiwum, którego posiadaczem jest obecnie R. Berger, dominuje korespondencja kierowana do M. Konopackiego¹⁸. W wyjątkowych sytuacjach tatarski działacz przygotowywał jednak kopie własnych listów. Dotyczyło to pism szczególnie ważnych, odnoszących się do kluczowych spraw, którymi się zajmował. Najczęściej była to korespondencja kierowana do instytucji oraz wpływowych osób, które na przykład mogły okazać pomoc w pracach nad powstaniem Muzeum Tatarskiego w Sokółce. Wyjątek stanowi w pełni zachowany zbiór listów M. Konopackiego i M.T. Żuka. Powodem takiego stanu rzeczy są bliskie relacje łączące R. Bergera z założycielem Stowarzyszenia Jedności Muzułmańskiej. Dzięki temu M.T. Żuk udostępnił redaktorowi korespondencję będącą w jego posiadaniu. Opracowanie tego zbioru nie zostało jeszcze zakończone¹⁹.

¹⁷ D. Lalak, A. Ostaszewska, *Źródła do badań biograficznych...*, op. cit., s. 19–27.

¹⁸ Według szacunków R. Bergera listy do M. Konopackiego stanowią około 90% całości zbiorów archiwalnych.

¹⁹ R. Berger przewiduje wydanie dwóch tomów, w których znajdą się listy M. Konopackiego i M.T. Żuka. W opracowaniu obecne będą wątki prezentowane dotąd pokrótce we wcześniejszych publikacjach, m.in. historia powstania „Zeszytów Muzułmańskich”, prace nad powołaniem Muzeum Tatarskiego w Sokółce, konflikty z władzami MZR w latach 70. Przygotowywany jest również tom poświęcony korespondencji z Leszkiem Hanasiewiczem – przyjacielem Macieja, który interesował się tatarskim pochodzeniem swojej rodziny. W planach znajduje się ponadto wydanie zbiorczego tomu pt. *Hierarchowie Kościoła do Macieja*.

Archiwum M. Konopackiego obejmuje tylko listy oraz materiały, które były do nich dołączane (np. zdjęcia, wycinki prasowe). Brakuje kopert, co utrudnia datowanie poszczególnych dokumentów, a zarazem uniemożliwia znalezienie śladów kontroli korespondencji, która mogła być dokonywana przez aparat państwowy PRL. Jest to istotne, ponieważ M. Konopacki ze względu na swoje rozliczne kontakty, pochodzenie oraz antykomunistyczną działalność ojca był zapewne obiektem obserwacji przez Służbę Bezpieczeństwa. Co ciekawe, w zbiorze listów Macieja znalazły się również pisma, które z niewiadomych przyczyn nie zostały wysłane adresatom. Archiwum M. Konopackiego, pomimo swoich pokaźnych rozmiarów, na pewno nie jest kompletne. Świadczą o tym braki w opracowanych już cyklach listów. R. Berger ma świadomość, że zachowała się tylko pewna część korespondencji, ponieważ trudna do oszacowania liczba listów mogła zostać zagubiona lub zniszczona przed przekazaniem zbioru do Bydgoszczy. Klasyfikację i ocenę kompletności dokumentów niewątpliwie utrudnia fakt, iż M. Konopacki do końca życia nie uporządkował swoich dokumentów.

Twórczość epistolograficzną M. Konopackiego wyróżnia niesamowita wręcz różnorodność podejmowanych tematów. Co ciekawe, w zbiorze archiwalnym znalazły się listy, w których tatarski działacz bezpośrednio i bez skrępowania poruszał sprawy osobiste. Dla M. Konopackiego – w kontaktach z bliskimi mu osobami – nie było tematów ukrytych. Ta otwarta i szczerza postawa – nawet dziś, z perspektywy czasu – może szokować. Sympatie i antypatie, choć wyraźnie naznaczone wpływem emocji i przeżywanych konfliktów, nadają jednak listom istotnych walorów dokumentalnych.

Warto wskazać główne wątki obecne w korespondencji M. Konopackiego. W poniższym zestawieniu znalazł się ich wykaz wraz z przykładowymi cytatami pochodzącymi z dokumentów źródłowych. Pozwolą one ukazać zróżnicowane pola aktywności tatarskiego działacza. Wątki, które podejmował M. Konopacki, m.in. dotyczą:

1. funkcjonowania środowiska tatarskiego w Polsce wraz z osobistymi – często krytycznymi – opiniami o kierunkach działań MZR w PRL. Przykładem może być list M. Konopackiego do Aleksandra Radeckiego (ówczesnego przewodniczącego Najwyższego Kolegium MZR) z 1963 roku, w którym tatarski działacz wprost zarzuca interlokutorowi odpowiedzialność za „stagnację naszego życia kulturalnego”:

Pan Wierzbicki (*socjolog prof. Zbigniew Wierzbicki* – przyp. M.Ł.) zwracał uwagę na zupełną stagnację naszego życia kulturalnego w Polsce i stwierdził, że Ty (*Aleksan-*

der Radecki – przyp. M.Ł.) ponosisz za to pewną winę, z czym nie można nie zgodzić się. Doszły do mnie słuchy, że w poszczególnych gminach mówi się o jakiejś pomocy finansowej Tobie, abyś był zobowiązany do większej aktywności. Zawsze parę złotych można ze składek wygospodarować²⁰.

2. zachęcania osób znanych do poszukiwania własnych korzeni i pamiątek tatarskich. Działania te miały być elementem budowania szerokiej wspólnoty, nie tylko w wymiarze historycznym (opartym na obiektywnej genealogii), lecz także wyobrażonym (wynikającym z czysto subiektywnego poczucia więzi). Miało temu służyć nawiązywanie kontaktu ze środowiskiem elit intelektualnych powojennej Polski – głównie z przedstawicielami świata kultury, naukowcami oraz ludźmi Kościoła, którzy mogliby mieć tatarskie pochodzenie lub interesujące artefakty wiążące się z kulturą orientalną. Pisał o tym M. Konopacki w liście do Stanisława Lorentza (ówczesnego dyrektora Muzeum Narodowego w Warszawie) z 1982 roku:

Jest jeszcze jedno godne podkreślenia zjawisko, sprzyjające rozwojowi zainteresowań tataroznawczych. Mam na myśli penetrację przez wiele osób własnej rodzinnej przeszłości. Dzięki różnym przekazom, zachowanym pamiątkom, reminiscencjom w spuściźnie epistolarnej bądź literaturze pamiętnikarskiej osoby te konstatują, że w którymś pokoleniu miały innoplemiennego przodka, nieraz i Tatarą. Mówią o tym nawet z pewną satysfakcją. Zastanawiam się nad głębszymi przesłankami tego zjawiska. Wydaje się, że u jego źródeł może znajdować się nie zawsze w pełni uświadomiane, z zakamarków natury człowieka wypływające dążenie do uwierzytelnienia przez niego swej autentyczności w przeszłości [...]. Niektórzy kurczowo trzymają się nawet enigmatycznych danych o tatarskich przodkach, snując przy tym barwne hipotezy, luki w wiedzy wypełniając wyobraźnią pomocną w kojarzeniu oderwanych faktów, a niekiedy nawet sami tworzą wątki biograficzne czyniące z antenata, który zresztą mógł nawet nie istnieć, kogoś znacznego. [...] Wertowane są bowiem wszelkie prace o Tatarach i pierwotny cel dociekań może z biegiem czasu stać się mniej istotny. Możemy śmiało mówić o febliku tatarskim właściwym wielu moim znajomym. [...] Zastanawiające są nieraz ludzkie postawy: podczas gdy Tatarzy z Podlasie (*zapewne błąd w opracowaniu* – przyp. M.Ł.) wołają, aby o nich zapomniano, to ludzie o wątpliwym nawet tatarskim pochodzeniu mocno je akcentują²¹.

²⁰ *Imamowie do Macieja...*, op. cit., s. 72.

²¹ *Profesorowie do Macieja...*, op. cit., s. 123–124.

Wysiłki M. Konopackiego przynosiły pożądany skutek, którego wymiernym efektem stało się na przykład pozyskanie zabytkowej, tureckiej podstawki pod Koran do meczetu w Bohonikach. Ofiarował ją kardynał Henryk Gulbinowicz, który w 1972 pisał do tatarskiego działacza:

W Bohonikach byłem 11 czerwca br. Przybyłem tam z racji wizytacji kanoniczej parafii rzymskokatolickiej Kundzin. Bohoniki leżą na terenie w/w parafii i znajduje się tam punkt katechetyczny, który zobowiązany byłem zwizytować [...]. O wspólnocie tej (*tj. Tatarach* – przyp. M.Ł.) wiele słyszałem od mojego katolickiego duchowieństwa i miło mi stwierdzić, że zawsze słyszałem dobre słowa i opinie. [...] Wywiozłem z Bohonik bardzo dobre wspomnienia i duży ładunek uznania nie tylko dla katolików, lecz także dla wspólnoty wyznawców islamu. Obiecałem im nawet w swoim czasie podarować podstawkę do czytania Koranu, którą posiadam, lecz która wymaga jeszcze naprawy²².

3. starań na rzecz podkreślenia obecności orientalnych elementów tradycji tatarskiej w kulturze polskiej oraz zachowania zanikającego rękopiśmienictwa religijnego, odkrywanego przez kształtującą się nową dziedzinę badań naukowych – kitabistykę. Szczególną rolę odegrał w tym przypadku Czesław Łapicz, który w 1986 pisał do M. Konopackiego:

Pana zdrowie i siły bardzo są potrzebne i naszym muzułmanom i tym wszystkim, którzy zajmują się zagadnieniami polskiego Orientu. Nie mam dzisiaj wątpliwości, że gdyby nie wsparcie i życzliwość Pana od pierwszego momentu, kiedy zwróciłem się do Pana z prośbą o pomoc, moja praca nigdy by nie powstała. Myślę, że to samo mogłoby powiedzieć wielu, którym Pan nieustrudzenie służy swoją pomocą, wiedzą, doświadczeniem, autorytetem. Składał więc Panu serdeczne podziękowania za wszystko, co Panu zawdzięczam²³.

4. kultywowania pamięci o tradycjach wojskowych. M. Konopacki starał się nakłaniać do spisywania wspomnień żołnierzy weteranów II wojny światowej. Szczególnie intensywną wymianę korespondencji prowadził z Aleksandrem Jeljaszewiczem – ostatnim dowódcą Szwadronu Ułanów Tatarskich przy 13 Pułku Ułanów Wileńskich. W liście do M. Konopackiego z 1973 rotmistrz pisał:

²² R. Berger, *Ludzie Kościoła do Macieja...*, op. cit., s. 144–146.

²³ *Profesorowie do Macieja...*, op. cit., s. 21.

Pułk nasz wchodził w skład Armii Rezerwowej generała dywizji Dąb-Biernackiego, ale było to tylko na początku września, potem generał gdzieś się zawieruszył, potem był we Francji pod sądem za opuszczenie armii w 1939 roku. Następnie pułk wchodził w zgrupowanie kawaleryjskie gen. brygady Andersa. Zgrupowanie to powstało przypadkowo. Wątpię, czy Pan coś znajdzie o tym w dokumentacji historycznej²⁴.

5. popularyzacji tatarskości. O sensie swojej misji i potrzebie prowadzenia dalszych działań M. Konopacki przekonywał S. Lorentza w liście z 1982 roku:

Przeżywamy jednak obecnie renesans zainteresowań Tatarszczyzną polską. Składa się na nią szereg przyczyn. Rozwijające się stosunki naszego państwa z krajami islamu nasunęły przypomnienie o tradycyjnych już polsko-muzułmańskich powiązaniach, w których niepoślednią rolę spełniali Tatarzy. Kazały o nich również przypomnieć tak powszechne w naszych czasach dążenia do poznania i oceny wzajemnego przenikania się wartości kulturalnych Wschodu i Zachodu, do ustalenia wkładu ludów orientalnych do cywilizacji ogólnoludzkiej. U źródeł odrodzenia tematyki tatarskiej są też rozwijające się badania nad podatnością społeczeństwa polskiego na obce wpływy cywilizacyjne oraz frapujące zagadnienia chłonności naszej kultury, która przyswoiła sobie wiele elementów dziedzictwa kulturalnego ludów Orientu, zwłaszcza kręgu turecko-tatarskiego²⁵.

6. poszukiwania wsparcia dla inicjatyw promujących tradycję i dziedzictwo kulturowe polskich Tatarów. Organizując pierwszy „Orient Sokółski” M. Konopacki nawiązał kontakt m.in. z historykiem architektury Ignacym Tłoczkiem, który w 1976 roku pisał:

Wydaje mi się, że byłoby warto sfotografować ocalałe nagrobki na cmentarzach mahometańskich w Polsce, a wśród nich także w Kruszyńnianach. Mówię o tym dlatego, ponieważ nawiązuję do Pańskiej zapowiedzi o zamierzonej sesji naukowej w Sokółce w dniach 26–27 czerwca br. Serdecznie dziękuję za łaskawe zaproszenie, oczywiście wyrażam zgodę na wygłoszenie krótkiego referatu na temat meczetów polskich Tatarów na przykładzie zachowanych w Bohonikach i w Kruszyńnianach²⁶.

²⁴ *Ułani do Macieja...*, op. cit., s. 23.

²⁵ *Profesorowie do Macieja...*, op. cit., s. 123.

²⁶ *Profesorowie do Macieja...*, op. cit., s. 182.

Z kolei idea utworzenia Muzeum Tatarskiego w Sokółce spotkała się z przychylnym przyjęciem m.in. Tadeusza Majdy. Ceniony turkolog w liście do M. Konopackiego z 1975 roku deklarował swoje poparcie, pisząc:

Informacja o muzeum tatarskim bardzo mnie ucieszyła i dziwię się niezmiernie, że może znaleźć się ktoś, kto by sprzeciwiał się tak szlachetnemu celowi. Na pewno dobro zwycięży zło! Odwagi więc i otuchy do dalszej pracy życzę Panu²⁷.

7. nawiązywania kontaktów z Kościołem katolickim i prowadzenia dialogu międzyreligijnego, czego przykładem jest list M. Konopackiego do redakcji „Tygodnika Powszechnego” z 1971 roku, w związku z trwającym procesem beatyfikacyjnym o. Maksymiliana Kolbego:

Pragnę podzielić się swym wspomnieniem o spotkaniu z p. Jakubem Szegidewiczem z Katowic, który niedawno bawił w Sopocie. Jestem do głębi przejęty tym wszystkim, o czym mi opowiadał gość. Otóż przebywał wraz z Ojcem Kolbe w Oświęcimiu, nieraz stykając się z nim bezpośrednio. Ojciec Arnold z Niepokalanowa przez dłuższy czas poszukiwał byłego pielęgniarza z tego obozu zagłady, występującego wówczas jako *Shhid* – obywatel turecki. A był to przecież mój współwyznawca – Tatar polski. [...] W czasach ekumenizmu ten fakt nabiera wręcz symbolicznej wymowy, dowodzi, że ekumenizm zawsze przenikał serca ludzi, a jedynie Janowe nauki go usankcjonowały²⁸.

8. osobistych rozterek dotyczących samopoczucia oraz przeświadczenia o byciu nierozumianym przez wspólnotę. Na tego typu refleksje M. Konopacki pozwalał sobie tylko w korespondencji z najbliższymi mu osobami – przyjaciółmi, którym ufał i od których oczekiwał wsparcia. Taka relacja łączyła go na przykład z Dżennet Dżabagi-Skibniewską. „Mała Adiutantka” – w związku z rezygnacją M. Konopackiego z zasiadania w zarządzie gdańskiego oddziału Polskiego Towarzystwa Orientalistycznego – pisała w 1971 roku:

Jestem szczerze zmartwiona Pana nieobecnością na ostatnim spotkaniu w WKD. Podejrzewam, że ktoś musiał Pana mocno dotknąć i obrazić, a to wielka krzywda dla całego ruchu orientalistycznego na Wybrzeżu i dla nas – członków. Były komenta-

²⁷ R. Berger, *Idea Muzeum Tatarskiego...*, op. cit., s. 32.

²⁸ *Literaci do Macieja...*, op. cit., s. 23

rze, siedzieli obok mnie całkiem mi obcy ludzie i komentowali, a ja „jednym uchem” słuchałam, to się pokrywało z tym, o czym i ja myślałam. Ktoś despotyczny, zrozumiały dotknął Pana i zraził do pracy. Dlaczego? [...] Przecież Pan był założycielem i inicjatorem tego wszystkiego, nikt inny, tylko Pan. Ile pracy, ile własnego prywatnego czasu, ile biegania, pisania, ile kontaktów, ile energii, i to na marne? Ktoś przyszedł na gotowe, a Pan chce odejść? Nie zgadzam się, ani ja, ani my wszyscy – Pana przyjaciele, a ma Pan ich bardzo dużo²⁹.

4. Działalność wydawnicza Rafała Bergera zmierzająca do upublicznienia korespondencji Macieja Konopackiego

Znajomość R. Bergera z M. Konopackim sięga 1994 roku, kiedy to obecny Naczelny Imam SJM, zainspirowany przez M.T. Żuka³⁰, rozpoczął starania na rzecz upamiętnienia postaci Hassana Konopackiego. W wyniku tych działań powstał – ostatecznie niezrealizowany – projekt uczynienia ojca Macieja patronem jednej z ulic w Bydgoszczy. Dopiero w 2006 roku udało się ufundować tablicę pamiątkową na fasadzie budynku, w którym po wojnie zamieszkała rodzina Konopackich (ul. Mazowiecka 11). Zainicjowane w połowie lat 90. kontakty R. Bergera z M. Konopackim były podtrzymywane. Zacieśnianie relacji było możliwe dzięki typowej dla tatarskiego działacza wymianie korespondencji. Po kilku latach, ze względu na pogarszający się stan zdrowia M. Konopackiego, kontakty listowne zostały zastąpione przez łączność telefoniczną. Początkowa luźna znajomość przerodziła się w głęboką przyjaźń, a po wylewie w dorywczą opiekę nad chorym Maciejem.

Początek zainteresowania R. Bergera korespondencją M. Konopackiego wiąże się z przygotowywaniem książki pt. *Hassan Konopacki – Tatar, muzułmanin, bydgoszczanin*. W 2011 roku tatarski działacz wypożyczył część swojego archiwum na potrzeby tego opracowania. R. Berger podczas pracy nad biografią ojca Macieja odkrył ogromny potencjał poznawczy listów i – aby przekonać M. Konopackiego, który początkowo był sceptycznie nastawiony do planów upublicznienia swojego archiwum – bardzo szybko zredagował i wydał w 2012 roku pierwszy tom listów. Wybór korespondencji, który znalazł się w zbiorze pt. *Dżennet do Macieja*, wynikał z faktu, że Dż. Dżabagi-Skibniewska była osobą bardzo bliską tatarskiemu działaczowi, postacią o znaczącej pozycji w społeczności polskich Tatarów. Listy

²⁹ *Dżennet do Macieja...*, op. cit., s. 35.

³⁰ M.T. Żuk znał M. Konopackiego od 1968 r. i byli długoletnimi przyjaciółmi; por. R. Berger, *Imam Mahmud Taha Żuk...*, op. cit., s. 21–22.

te wyróżniały się rozbudowaną formą (towarzyszyły im wycinki prasowe, kopie dokumentów i zdjęć) i zróżnicowaną treścią (m.in. problematyka tatarska, historyczno-wspomnieniowa, bieżące wydarzenia oraz sprawy osobiste). Ponadto dokumentów Dż. Dżabagi-Skibniewskiej było dość dużo (ponad 100) i były pisane przez długi czas (w latach 1969–1989). Niemniej istotny powód, który stał za wyborem tej właśnie korespondencji do inauguracji cyklu, stanowił fakt, że listy od Dżennet były łatwo dostępne, gdyż – w przeciwieństwie do większości materiałów archiwalnych – Maciej zgromadził je w jednym zbiorze.

Po opublikowaniu pierwszego tomu listów M. Konopacki zgodził się na wydanie kolejnych i zaczął sukcesywnie przekazywać R. Bergerowi dalsze partie swojej korespondencji. W kwietniu 2013 roku M. Konopacki miał wylew, po którym był częściowo sparaliżowany. Ze względu na stan zdrowia tatarski działacz został w 2015 roku przeniesiony do Ośrodka Pomocy Społecznej w Sopocie. Resztę archiwum R. Berger przewiózł wówczas do Bydgoszczy. Odbyło się to w porozumieniu ze Zdzisławem Bogdanowiczem – członkiem najbliższej rodziny, a zarazem spadkobiercą – podczas porządkowania mieszkania M. Konopackiego w Sopocie. W kolejnych latach R. Berger zintensyfikował prace nad archiwum, czego efektem stało się wydanie następnych pięciu tomów dokumentów, w których znalazła się korespondencja z 49 osobami³¹. Upublicznianie epistolografii

³¹ W zbiorze pt. *Ułani do Macieja* (2013) znalazła się korespondencja z Aleksandrem Jeljaszewiczem (z lat 1964–1977) i Wieńczysławem Pławińskim (1976–1978); w *Literatach do Macieja* (2014) – z Jerzym Putramentem (1978), Tadeuszem Konwickim (1976), Janem Dobraczyńskim (1976), Jarosławem Iwaszkiewiczem (1977), Kazimierą Iłakowiczówną (1976–1977), Ernestem Bryllem (1976), Adą Wińczą (1977), Feliksem Konopką (1975), Jerzym Czerskim (1975–1993), Witoldem Dąbrowskim (1973–1977), Anną i Jackiem Kajtochami (1978–2006), Tytusem Karpowiczem (1965–2000), Maciejem Kononowiczem (1978–1985), Emilią Kunawicz (1964–1974), Wiesławem Lasockim (1977–1993), Aleksandrem Zaczyńskim (1977–1982) i Tadeuszem Żychiewiczem (1976–1981); w *Professorach do Macieja* (2015) – z Edmundem Jankowskim (1961–1962), Tadeuszem St. Grabowskim (1961), Józefem Chałasińskim (1974), Zbigniewem T. Wierzbickim (1969), Ireną Z. Sławińską (2002), Czesławem Łapiczem (1979–1986), Zygmuntem Abrahamowiczem (1963–1985), Osmanem Achmatowiczem (1963–1986), Antonim Antonowiczem (1962–1971), Aleksandrem Dubińskim (1967–1978), Stanisławem Duminem (1975–1982), Januszem Kamockim (1974–1980), Stanisławem Lorenzem (1974–1987), Tadeuszem Majdą (1964–1976), Janem Reychmanem (1960–1974), Wiktozem Szyryńskim (1970–1993), Ignacym Tłoczkiem (1974–1976), Ananiaszem Zajączkowskim (1964–1969) i Włodzimierzem Zajączkowskim (1975–1978); w *Tadeuszu i Romanie do Macieja* (2017) – z ks. Tadeuszem Paprockim (1974–1988) i ks. Romanem Sadowskim (1985–2003); *Imamach do Macieja* (2017) – z Jakubem Romanowiczem (1959–1964), Stefanem Bajraszewskim (1971–1979), Ewą G. Góralską (1980–1984), Maciejem Milkamanowiczem (1963–1964),

M. Konopackiego jest procesem długookresowym. Niejednokrotnie po wydaniu określonego tomu listów R. Berger natrafiał na nieznane wcześniej a interesujące dokumenty. Ich fragmenty były później opublikowane w artykułach jako swoisty aneks do tomów z korespondencją³².

Wydawanie cyklu „listów do Macieja” ma charakter działalności *pro publico bono*, której prowadzenie opiera się na środkach prywatnych R. Bergera oraz użytych darowiznach. Ograniczony budżet wpływa na objętość tomów, wielkość nakładu i częstość wydawania kolejnych zbiorów. Co ciekawe, publikacje dotyczące M. Konopackiego są częścią działalności wydawniczej Stowarzyszenia Jedności Muzułmańskiej, które udostępnia numery ISBN. Fakt ten warto podkreślić, ponieważ wskazuje, że SJM – zgodnie ze swoją nazwą – to nie tylko szyicki związek wyznaniowy, lecz także organizacja mocno zaangażowana w propagowanie kultury i tradycji islamu w Polsce. W związku z tym, że środowisko to składa się z wąskiego grona osób, to w zasadzie całość pracy redakcyjnej wykonuje w wolnym czasie R. Berger (początkowo z pomocą córki – Michaliny Berger), korzystając z pomocy merytorycznej M.T. Żuka i Arkadiusza Miernika. Za ostateczny kształt publikacji odpowiada jednak wyłącznie redaktor.

W okresie kilku ostatnich lat R. Berger dokonał wyboru i selekcji materiału źródłowego. Poza wspomnianymi kwestiami finansowymi istotne znaczenie miał fakt, że nie wszystkie listy M. Konopackiego nadawały się do druku. Było to spowodowane subiektywnym odczuciem redaktora, że mogły one być mało interesujące, zawierać powtórzenia lub kolidować z kwestiami etycznymi. Samoograniczenia, które narzucił sobie R. Berger, spowodowały, że zachowana została anonimizacja osób stosowana przez Macieja (najczęściej w formie inicjałów zamiast imion i nazwisk); usunięte zostały szczególnie ostre sądy tatarskiego działacza o osobach, z którymi pozostawał w konflikcie; wycięta została większość ściśle osobistych wątków dotyczących kondycji zdrowotnej M. Konopackiego, jego depresji (wynikającej z kłopotów rodzinnych) oraz złej sytuacji materialnej (m.in. brak stabilizacji zawodowej, obowiązek alimentacyjny); ponadto usunięte zostały plotki ze sfery obyczajowej, które często kompromitowały poszczególnych członków społeczności tatarskiej (m.in. z powodu posiadania nieślubnych dzieci, nadużywania alkoholu, sprzedaży pamiątek rodzinnych za granicę); wycięte zostały także nieliczne wulgaryzmy będące wyrazem przeżywanej frustracji. Warto

Lutem Muchłą (1965–1966), Maciejem M. Olejkiewiczem (1963–1969), Aleksandrem Radeckim (1961–1964) i Alim Smajkiewiczem (1963–1976).

³² Na przykład odnalezione listy prof. Bohdana Baranowskiego zostały wykorzystane w artykule: R. Berger, *Maciej (Musa) Konopacki – niestrudzony działacz i badacz tatarskiej historii...*, op. cit., s. 162, 173.

dodać, że R. Berger w trosce o prywatność osób, które korespondowały z M. Konopackim, zadbał o uzyskanie stosownych zgód na publikację listów.

Do klasyfikacji i analizy spuścizny epistolograficznej tatarskiego działacza redaktor stosował głównie metodę osobową (systematyzacja listów ze względu na ich autorów) i chronologiczną (od najstarszych do najnowszych). Istotny wyjątek stanowi jednak książka pt. *Idea Muzeum Tatarskiego w wybranych dokumentach i listach (1973–1975) Macieja Konopackiego*, w której redaktor oparł się na metodzie problemowej. Podczas opracowywania poszczególnych tomów R. Berger popełniał ewidentne błędy językowe, a nieścisłości i kwestie faktograficzne – w tym liczne biogramy przywoływanych osób – wyjaśniał w przypisach. W wywiadzie zrealizowanym z myślą o niniejszym artykule redaktor ocenił efekty dotychczasowej pracy nad korespondencją, wyraźnie przy tym podkreślając, że M. Konopacki – obok M.T. Żuka – był dla niego autorytetem i wzorem postawy życiowej.

Nie czuję się specjalistą od Tatarów, ale po tylu latach mogę powiedzieć, że dość dobrze poznałem Macieja. Dzięki tym listom lepiej rozumiem historię islamu w Polsce po II wojnie światowej. To mnie interesuje i to dzięki Maciejowi i Żukowi właśnie. To byli moi mentorzy w islamie. [...] Bez Macieja nie byłoby historii islamu w tym siernieżnym okresie. Oni dwaj robili to, czego MZR nie chciał bądź nie mógł wtedy robić.

Z perspektywy czasu R. Berger dostrzegł cztery główne powody, które skłoniły go do zajęcia się korespondencją tatarskiego działacza. Najważniejszym była przyjacielska, osobista więź z Maciejem oraz poczucie straty po jego śmierci. R. Berger wspominał, że kiedy pracuje nad dokumentami M. Konopackiego, doświadcza silnego przeżycia emocjonalnego, wrażenia bliskości:

[...] czuję jakbym cały czas z nim rozmawiał, czyli on tak jakby – dzięki tym listom – nie do końca dla mnie odszedł. [...] Zacząłem to sobie uświadamiać, kiedy on był chory. [...] Nie do końca pogodziłem się z tym, że go nie ma. On cały czas jest obok mnie. [...] Teraz to tak bardzo egoistycznie wygląda, bo ta praca daje mi satysfakcję. Ja to robię dla siebie, bo to jest dla mnie ważne.

Istotną motywacją do żmudnego kontynuowania rozpoczętej pracy jest również wzbudzone zaangażowanie i chęć zakończenia rozpoczętego przedsięwzięcia. R. Berger dostrzega przy tym efekty swojej pracy i widzi jej sens. W związku z tym postawił sobie za punkt honoru opracowanie całości materiału. Redaktor czuje się do tego zobowiązany, ponieważ uważa, że skoro M. Konopacki zaufał mu

i przekazał swoje archiwum, to opracowanie i upublicznienie materiałów stało się jego powinnością.

Po wydaniu tomu *Ułanów* w 2013 nie sądziłem, że ja to jeszcze będę ciągnąć, ale jak Maciej był chory, to miałem motywację do pracy. [...] On mi dał to wszystko, więc to nie może leżeć, ja muszę to opracować. Czuję, że jestem mu to winny, bo on w jakiś sposób mnie ukształtował.

R. Berger ma ponadto świadomość, że dokumenty M. Konopackiego mają unikatową wartość historyczną, ponieważ są jednym z nielicznych źródeł, które pozwala – na podstawie relacji dotyczących problemów życia codziennego mniejszości – rekonstruować położenie społeczne Tatarów w Polsce Ludowej. Redaktor ma świadomość odpowiedzialności, która na nim ciąży. Upublicznianie listów jest według niego najlepszym sposobem zachowania pamięci o spuściźnie M. Konopackiego, a zarazem zabezpieczenia wolnego dostępu do archiwaliów.

Jak układałem sobie to archiwum, to zobaczyłem, że to jest ciekawe, a tego szkoda. Wiedziałem, że nie można dopuścić do tego, żeby to zniknęło. Bo różnie w życiu bywa: dom się może spalić, ja mogę umrzeć, a ktoś inny mógłby to wyrzucić. Moją motywacją jest to, żeby to nie zaginęło, bo te listy mają wartość dokumentalną, pozwalającą zrozumieć, jak żyło się muzułmanom w czasach PRL-u.

Ostatni powód, który skłonił R. Bergera do zajęcia się korespondencją M. Konopackiego, wiąże się ściśle z osobą tatarskiego działacza. Redaktor jego listów zauważył, że była to bez wątpienia postać wyjątkowa, wybijająca się na tle epoki, w której przyszło jej żyć. Jednocześnie realia okresu Polski Ludowej w znacznej mierze determinowały kierunek działań M. Konopackiego. R. Berger – mając świadomość więzi, która łączyła go z Maciejem – stara się zachować obiektywizm i zdrowy dystans, aby z biografii nie uczynić hagiografii.

Widzę, jak wybitną postacią był Maciej, a zarazem to, że on był całkiem normalny. Miał swoje słabości, lubił sobie przeklnąć, użyć słów potocznych. Osobom, które Macieja znały słabiej, może się to nie mieścić w głowie. [...] Ale to nie był pomnik bez skazy. Maciej był człowiekiem.

5. Zakończenie

Nie ulega wątpliwości, że zadanie, którego wykonania podjął się R. Berger, należało do trudnych i czasochłonnych. Redaktor musiał zmierzyć się z szeregiem problemów pojawiających się podczas opracowywania listów M. Konopackiego. Część z nich była już sygnalizowana, warto jednak podkreślić, że wielka liczba dokumentów wchodzących w skład archiwum oraz ich nieuporządkowanie, graniczące z bałaganem, są głównymi czynnikami hamującymi postęp prac redakcyjnych. Aktywność epistolarna tatarskiego działacza była na tyle intensywna, że jej szczegółowe opracowanie wykracza poza fizyczne możliwości jednego człowieka, który – jak w przypadku R. Bergera – ma obowiązki zawodowe i może poświęcić temu wyzwaniu jedynie swój czas wolny. Nie bez znaczenia jest również obciążenie finansowe, które generuje działalność wydawnicza. Publikacje R. Bergera mają charakter niekomercyjny, a co za tym idzie – niosą za sobą koszty, które rosną wraz ze skalą przedsięwzięcia. Redaktor podkreślał również, że nie miał wcześniej żadnego doświadczenia w opracowywaniu dokumentów osobistych. Przepastne archiwum M. Konopackiego stanowiło zatem swoisty poligon doświadczalny, na którym R. Berger – metodą prób i błędów – poznawał metodologiczne tajniki nadawania kategoryzacji osobowych i tematycznych oraz odczytywania – a często odszyfrowania – rękopisów.

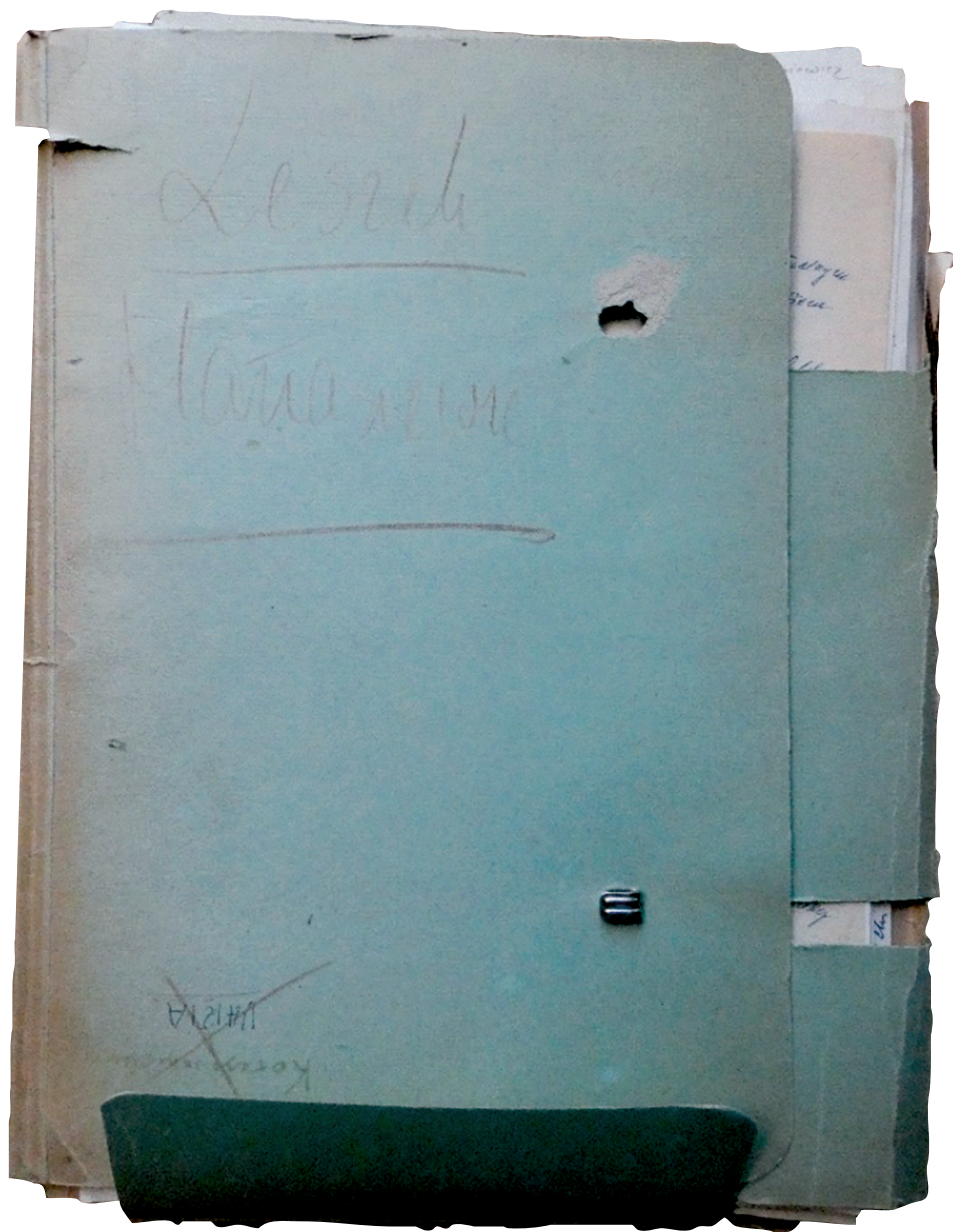
Reasumując, należy podkreślić, że epistolografia M. Konopackiego jest bogatym i – jak dotąd – nie w pełni wykorzystanym źródłem pozwalającym na analizowanie szerokiego spektrum problemów dotyczących położenia Tatarów jako mniejszości etnicznej i wyznaniowej w Polsce po II wojnie światowej. Tatarski działacz miał bowiem okazję osobiście uczestniczyć w najważniejszych wydarzeniach, które wówczas miały miejsce, i wpływać na ich kształt. Z listów M. Konopackiego wyłania się zarówno obraz stosunków wewnątrz wspólnoty tatarskiej – i w szerszej perspektywie społeczności muzułmańskiej (np. nieufność Tatarów wobec obcych – *casus* M.T. Żuka) – jak i relacje z otoczeniem zewnętrznym, realizowane na płaszczyźnie administracyjnej (np. sprawa powołania Muzeum Tatarskiego w Sokółce), dialogicznej (kontakty z hierarchami Kościoła katolickiego), jak i czysto prywatnej (kontakty z osobami zainteresowanymi poszukiwaniem śladów tatarskości). Lektura korespondencji opracowanej przez R. Bergera daje możliwość śledzenia kroków podejmowanych przez tatarskiego działacza na rzecz ożywienia, głęboko uśpionej w epoce PRL-u, tożsamości etnicznej pobratymców. Starania te, choć początkowo mogły wydawać się skazane na niepowodzenie, przyczyniły się do renesansu etniczności Tatarów, mającej miejsce w czasie trans-

formacji społeczno-ustrojowej na przełomie lat 80. i 90. Listy M. Konopackiego to wreszcie historia życia i działalności konkretnego człowieka, którą można traktować jako swoiste studium przypadku. Ten potencjał może być odkrywany dzięki działalności wydawniczej R. Bergera, którego bez cienia przesady można określić mianem kustosza pamięci o tym wybitnym tatarskim działaczu.

Dokumentacja fotograficzna



Twórczy nieład. Półki z książkami, wycinkami prasowymi i listami w domu Macieja Konopackiego w Sopocie. Fot. R. Berger



Próba opanowania chaosu. Archiwalna teczka z korespondencją z Leszkiem Hanasiewiczem, założona przez Macieja Konopackiego. Fot. M. Łyszczarz



Archiwum ujarzmione. Posegregowane listy Macieja Konopackiego w domu Rafała Bergera w Bydgoszczy. Fot. R. Berger



Chaos opanowany. Segregator z korespondencją z Dżennet Dżabagi-Skibniewską
założony przez Rafała Bergera. Fot. M. Łyszczarz

Abstract

Maciej Konopacki's epistolography as a source for researching the position of the Tatars in post-war Poland

Keywords: polish Tatars, Maciej Konopacki, Rafał Berger, personal documents, letters

The text is devoted to the analysis of the significance of the collection of letters by Maciej Konopacki (1926–2020) – an outstanding socio-cultural activist who tried to activate the Tatar community in the realities of socialist Poland after World War II. The article also presents the biographical profile of M. Konopacki and the contribution of Rafał Berger to the preservation of epistolographic achievements and the memory of this Tatar activist through many publications.

З.И. Канапацкая

Белорусский государственный педагогический
университет имени Максима Танка, г. Минск
Беларусь

Ибрагим Борисович Канапацкий и национально-религиозное возрождение белорусских татар (80-е гг. XX в. – 2022 г.)*.

История татар на землях Беларуси насчитывает более 600 лет и неотделимо связана с исламской религией. В результате длительного проживания в новых условиях, татары утратили родной язык, но сумели сохранить религию предков. Возрождение исламской религии в Беларуси, начавшееся в конце 80-х гг. XX в. осуществлялось в тесной взаимосвязи с национально-культурным возрождением татар, составлявших абсолютное большинство мусульман на территории республики, фактически представляя собой единый процесс. а

В данном процессе можно условно выделить 3 основных этапа: с конца 1980-х до 2005 г., с 2006 по 2015 г. и с 2016 г. по настоящее время.

У истоков движения национального и религиозного возрождения белорусских татар стояли Исмаил Меметов, Ибрагим Канапацкий, Якуб Якубовский, Исмаил Александрович, Али Шагидевич, Магомет Богданович, Мустафа Шабанович, Исмаил Шабанович, Мустафа Радкевич, Али и Юсуф Криницкие, Александр Криницкий, Ибрагим Александрович¹.

В 1989 г. в Минске и Гродно были созданы первые татарские культурно-просветительские общества, которые в августе 1991 г. объединились

* Wszystkie zamieszczone w niniejszym artykule fotografie pochodzą ze zbiorów autorki.

¹ *Новый рубеж для мусульман Беларуси.* «Жизнь», февраль 2004, №2, с. 2.



в Белорусское объединение татар-мусульман «Аль-Китаб»² (в январе 2001 г. переименовано в Белорусское общественное объединение татар «Зикр уль-Китаб»). Это позволило привлечь к движению возрождения новых активистов, которые в свою очередь привнесли с собой новые идеи и предложения. Следует отметить, что основное внимание в процессе национального возрождения было уделено изучению богатого исторического наследия белорусских татар³.

Активная деятельность в указанном направлении развернулась в других местах компактного проживания татарской диаспоры. В частности, в 1994 г. в Слониме был проведен международный съезд татар, в котором приняли участие гости из разных уголков Беларуси, а также Англии, США, Польши, России⁴.

Практически одновременно началась работа по возрождению традиционной религии белорусских татар – Ислама, которая на первоначальном этапе состояла из изучения арабского алфавита, знакомства с правилами

² І.Б. Канапацкі, *Беларускія татары: гістарычны лёс народа і культуры* / Режим доступа: http://www.belhistory.com/bel_tatars.html. Минск, 2018. Дата доступа: 02.07.2021.

³ *Новый рубеж для мусульман Беларуси*. «Жизнь», февраль 2004, №2, с. 2.

⁴ *Имам Сулейман-хаджы Байрашэўскі*. «Мусульманский вестник», январь 2014, №1, с. 6.

ми чтения молитв при выполнении намазов, изучения коротких сур Корана.

В 1992 г. были зарегистрированы мусульманские религиозные общины в Минске, Гродно и Новогрудке, в 1993 г. в Ивье. Всего до 1994 г. было официально зарегистрировано 11 мусульманских общин⁵. В 1994 г. в Минске состоялся I съезд мусульман Беларуси, результатом которого стало создание Республиканского религиозного объединения «Мусульманское религиозное объединение в Республике Беларусь». Первым председателем (муфтием) религиозного объединения был избран уроженец г. Клецка И.М. Александрович.

Первым съездом мусульман страны, а также вторым (1996 г.) и третьим (1998 г.) в качестве первостепенных задач возрождения и развития ислама в стране были закреплены следующие: организация новых мусульманских общин, обучение детей и взрослых основам ислама, приобретение или строительство помещений и мечетей для учебы и молитв, установление и развитие контактов с исламскими странами и организациями.

Первое десятилетие деятельности Мусульманского религиозного объединения Республики Беларусь было достаточно успешным в решении поставленных задач. Так, в период с 1994 г. по 1999 г. было организовано 13 новых мусульманских общин⁶.

Одним из важнейших направлений деятельности стало восстановление и строительство культовых зданий, так как на момент начала религиозного возрождения в Беларуси функционировала всего одна мечеть в г. Ивье, что не могло удовлетворить потребности верующих.

В вышеуказанный период были построены, восстановлены и введены в действие 7 культовых зданий и помещений: в Слониме (1994 г., Гродненская область), Смиловичах (1996 г., Червенский район Минской области), Новогрудке (1997 г., Гродненская область), Видзах (1999 г., Браславский район Витебской области), Клецке (2000 г., Минская область), Ловчицах (2002 г., Новогрудский район Гродненской области), Молодечно (2002 г., Минская область). Открыт исламский культурный центр в Ивье (1995 г., Гродненская область).

Символическое значение для мусульман Беларуси имело начало строительства в апреле 2003 г. здания Соборной мечети в Минске рядом с бывшим мусульманским кладбищем на пересечении улиц Игнатенко и Гри-

⁵ *Новый рубеж для мусульман Беларуси.* «Жизнь», февраль 2004, №2, с. 2.

⁶ Там же.









боедова, осуществлявшееся при финансовой поддержке международной неправительственной организации «Лига исламского мира» (Саудовская Аравия).

Важным свидетельством возрождения татарских религиозных и национальных традиций стало возобновление на регулярной основе ежегодных съездов на мизарах.

Знаковое событие в сфере национального возрождения - празднование 600-летия поселения татар на землях Великого Княжества Литовского, отмечавшееся в течение 1997 г. и проходившее в несколько этапов. Торжества были организованы на территории Беларуси, Литвы и Польши с привлечением широкого круга татарской общественности указанных стран, а также Татарстана, Крыма и иных регионов. В числе мероприятий, приуроченных к торжественной дате состоялись международная научно-практическая конференция «Татары-мусульмане на землях Беларуси, Литвы і Польшчы», проведенная в Минске, съезды на мизарах в Видзах, Докшицах, Мяделе, встречи представителей татар Беларуси, Литвы и Польши в Вильнюсе, Каунасе и Белостоке, открытие после реконструкции мечети в Новогрудке, проведение «Караван-Байрамов» в Новогрудке, Ивье





и Смиловичах, а также заседание исполкома Всемирного конгресса татар и праздничный концерт в Минске⁷.

Об общегосударственном масштабе указанного события и внимании со стороны органов власти и управления к юбилею свидетельствуют встреча президента Беларуси с руководством мусульманских религиозных и татарских общественных организаций в ноябре 1997 г., а также принятие Мингорисполкомом решения о переименовании улицы Вилейской в районе бывшей Татарской слободы в г. Минске в улицу Татарскую⁸.

Ключевое значение для возрождения исторического, культурного и религиозного наследия татар имела развернувшаяся в рассматриваемый период активная научно-исследовательская и издательская деятельность. Так, в 1993-2005 гг. при активном участии председателя минской татарской общины, заместителя муфтия Беларуси, Ибрагима Борисовича Канапац-

⁷ И. Александрович, *О праздновании 600-летия поселения татар на землях Беларуси*. «Жизнь», январь 1998, №1, с. 7.

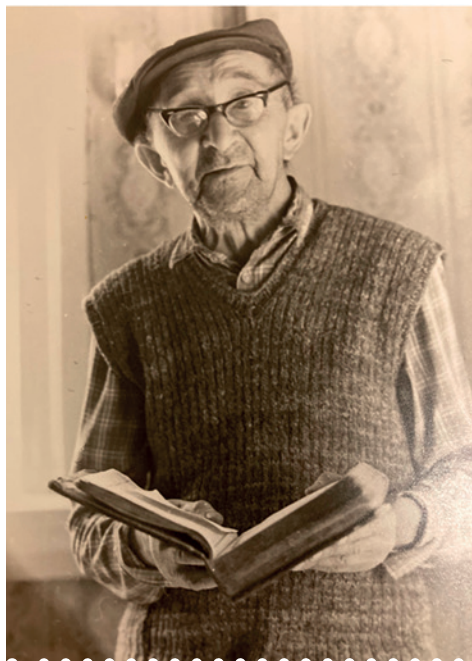
⁸ Там же.



кого было проведено 11 международных научно-практических конференций, посвященных истории и проблемам ислама и татарской диаспоры. В их работе приняли участие более 150 ученых из различных стран мира⁹. Кроме того, организовано проведение ряда региональных научно-практических конференций по истории татар, круглых столов, семинаров по исламской тематике.

Одним из важнейших направлений стало изучение рукописного книжного наследия белорусско-польско-литовских татар из коллекции Центральной научной библиотеки Национальной академии наук Беларуси, а также библиотеки Мусульманского религиозного объединения и объединения «Зикр уль-Китаб», получившее дополнительный импульс в 1990-е гг. на волне татарского национального и религиозного возрождения. Результатом указанной деятельности стало открытие в декабре 2001 г. выставки-презентации «Рукописи литовских татар XVII-XX веков из коллекции

⁹ З.И. Канапацкая, *Ислам и татарская диаспора в Республике Беларусь* / Режим доступа: <https://elib.bspu.by/bitstream/doc/39740/1/Канапацкая%202.pdf>. Минск, 2015. Дата доступа: 11.03.2022.



ЦНБ НАН Беларуси», организованной отделом редкой книги и рукописей ЦНБ совместно с Мусульманским религиозным объединением в Республике Беларусь и Белорусским общественным объединением татар «Зикр уль-Китаб».

В 1991 г. впервые за всю 600-летнюю историю проживания на белорусской земле появилось первое татарское печатное издание - ежеквартальный журнал «Байрам. Татары на зямлі Беларусі». С 1994 до 1997 года выходил ежемесячный мусульманский журнал (вышло 24 номера под различными названиями – «Аль-Джихад», «Аль-Ислам», «Жизнь»)¹⁰. В 1997 г. стала издаваться ежемесячная газета Мусульманского религиозного объединения в Республике Беларусь «Жизнь». С 2001 г. в качестве приложения к «Жизни» начал выходить бюллетень объединения татар «Зикр уль-Китаб» «Жыццё татарскае». В 2004-2005 гг. вышел ряд номеров журнала «Ислам сегодня». Помимо этого, необходимо отметить издание мусульман-

¹⁰ З.И. Канапацкая, *Ислам и татарская диаспора в Республике Беларусь* / Режим доступа: <https://elib.bspu.by/bitstream/doc/39740/1/Канапацкая%202.pdf>. Минск, 2015. Дата доступа: 11.03.2022.

ской религиозной общиной г. Слонима газеты «Нур-Свет», выходившей в течение 3 лет в начале 2000-х гг. и распространявшейся в 18 городах Беларуси¹¹.

В начале 90-х и в 2000 г. вышли в свет обобщенные работы по истории белорусских татар. Так, в 1993 г. была издана работа С.В. Думина и И.Б. Канапацкого «Беларускія татары: мінулае і сучаснасць». В сентябре 2000 г. состоялась презентация книги И.Б. Канапацкого и А.И. Смолика «Гісторыя і культура беларускіх татар», значительное место в которой занимают материалы, посвященные в том числе языковой культуре, письменности белорусских татар, их обрядовой традиции, религиозной жизни, быту и основным занятиям¹².

Дважды в 1997 и 1999 гг. Мусульманским религиозным объединением осуществлялось издание «хамаилов» (молитвословов) с использованием кириллического алфавита¹³.

Значительные шаги были сделаны в сфере возрождения религиозного образования в татарских общинах. Так, за вышеуказанный период времени была организована работа 8-9 воскресных школ в общинах объединения¹⁴. Проведено 9 учебно-оздоровительных лагерей-«мухаметов» (в 1994-2001, 2003 гг.) мусульманской молодежи Беларуси, которые помимо изучения основ ислама, включали в себя культурную, спортивную и развлекательную программы. Данные мероприятия носили массовый характер, что свидетельствует о масштабах движения возрождения. В частности, в летнем лагере 1999 г. приняло участие более 100 детей из 25 мусульманских общин Беларуси¹⁵.

С декабря 1999 г. при мусульманской религиозной общине г. Минска действовали курсы по обучению исламским обрядам¹⁶, с июля 2001 г. проводились семинары имамов и руководителей мусульманских общин¹⁷.

На протяжении нескольких лет (1999-2001 гг.) представители татарской молодежи из Беларуси по приглашению Мусульманского религиозного со-

¹¹ Имам Сулейман-хаджы Байрашэўскі. «Мусульманский вестник», январь 2014, №1, с. 6.

¹² Презентация книги: «История и культура белорусских татар». «Жизнь», ноябрь 2000, с. 2.

¹³ Нам пишуць – рэдакцыя адказвае. «Жизнь», март 2000, №3, с. 5.

¹⁴ Новый рубеж для мусульман Беларуси. «Жизнь», февраль 2004, №2, с. 2.

¹⁵ VI лагерь мусульманской молодежи. «Жизнь», сентябрь 1999, №9, с. 4.

¹⁶ Учимся исламским обрядам. «Жизнь», апрель 2000, №4, с. 8.

¹⁷ И. Александрович, Семинар имамов и руководителей мусульманских общин. «Жыццё татарскае», август 2001, №8, с. 3.



юза Польши принимали участие в работе летней Академии знаний о польских татарах в гг. Сокулке и Домброве (Польша). Во время проведения академий были организованы лекции по истории, культуре татар, исламской религии.

В августе 1999 г. попытка возрождения традиции проведения татарских балов была предпринята руководством мусульманской религиозной общины г. Слонима. В рамках указанного мероприятия состоялся съезд татарской молодежи, в котором приняли участие около 150 представителей татарских общин из 13 городов Беларуси, а также гости из Литвы¹⁸.

Необходимо отметить, что в процессе организации учебных занятий в воскресных школах, учебно-оздоровительных лагерей, религиозных мероприятий руководством объединения, а также руководителями отдельных региональных общин активно привлекались в качестве преподавателей уроженцы арабских стран, проживавшие в республике. Большинство из них составляли студенты и аспиранты белорусских ВУЗов. Помимо объективной пользы, отдельные из указанных иностранцев привнесли в мусульманскую общину Беларуси идеи религиозной нетерпимости, пре-

¹⁸ Возрождаются татарские традиции. «Жизнь», сентябрь 1999, №9, с. 4.

восходства над другими религиями, радикализма, абсолютно не свойственные традиционному религиозному мировоззрению белорусских татар. Указанные обстоятельства в последующем имели негативные последствия для развития белорусского ислама. Помимо арабов руководством объединения и общин к осуществлению религиозной деятельности периодически привлекались исламские священнослужители из Турции, а также Татрастана.

Активное развитие на данном этапе получили международные отношения Мусульманского религиозного объединения в Республике Беларусь и Белорусского общественного объединения татар «Зикр уль-Китаб». В числе основных направлений международного сотрудничества можно выделить следующие: с мусульманскими религиозными и общественными организациями Турецкой Республики (Управление по делам религий Турции), арабских стран (Лига исламского мира – Саудовская Аравия; Всемирная организация исламского призыва – Ливия), Российской Федерации (Всемирный конгресс татар, Совет муфтиев России).

Кроме того, были налажены активные контакты и взаимодействие с мусульманскими организациями и татарскими общинами Польши и Литвы. В этой связи заслуживает внимания попытка организации единого координирующего органа татар четырех государств: в августе 2000 г. в польском г. Сокулке был подписан акт о создании Международной федерации татар Беларуси, Литвы, Польши, а также Украины – «Millet» («Народ»)¹⁹. Федерация была организована в качестве правопреемницы существовавшего в Петербурге и Вильно в 1917-1922 гг. Союза татар Беларуси, Литвы, Польши и Украины. В апреле 2002 г. вышел первый номер одноименного журнала «Millet». В состав редакционной коллегии указанного издания вошли крупные ученые и общественные деятели из Беларуси, Польши, Литвы, Украины и России.

Важное значение для укрепления связей между татарами Беларуси, Литвы и Польши имел международный форум с участием делегаций трех стран, состоявшийся в рамках празднования 10-летия мечети в г.Каунасе (Литва) в июле 2001 г.²⁰

¹⁹ Створана Міжнародная федэрацыя татар Беларусі, Літвы, Польшчы і Украіны. «Жизнь», октябрь 2000, №10, с. 3.

²⁰ И. Александрович, Семинар имамов и руководителей мусульманских общин. «Жыццё татарскае», август 2001, №8, с. 3.



Несмотря на очевидные успехи в сфере национально-религиозного возрождения с конца 1999 – начала 2000 гг. в деятельности Мусульманского религиозного объединения в Республике Беларусь наметились кризисные явления, обусловленные в первую очередь личными амбициями отдельных лиц в руководстве структуры и региональных общин, а также разногласиями в вопросах организации дальнейшей деятельности в сфере национально-религиозного возрождения.

Указанные кризисные явления проявились в ходе очередного IV съезда мусульман Беларуси. Материалы периодических издания объединения указанного периода свидетельствуют о конфликтной ситуации, возникшей между действующим руководством Мусульманского религиозного объединения в Республике Беларусь с одной стороны и одним из членов муфтията И.М. Вороновичем, а также отдельными руководителями и членами региональных общин с другой. На съезде кандидатура И.М. Вороновича была выдвинута для включения в состав муфтията, однако не прошла в результате голосования²¹.

²¹ *Размышления после съезда... «Жизнь», декабрь 2000, №12, с. 2.*

В течении 2001 г. в объединении назревал раскол, о чем свидетельствует факт организации и регистрации И.М. Вороновичем вторых (помимо уже имевшихся) мусульманских религиозных общин в Минске («Свет Ислама») и Клецке («Ислам»)²². Попытки создания аналогичных структур осуществлялись в Могилеве и Молодечно²³.

Результатом указанной деятельности группы оппозиции стало создание в октябре 2002 г. на базе 5 мусульманских общин: Слонима, Витебска, Ляхович (ранее входивших в состав МРО в РБ), второй общины Клецка и второй общины Минска Республиканского религиозного объединения «Духовное управление мусульман в Республике Беларусь» во главе с И.М. Вороновичем.

Необходимо отметить, что большинство мусульманской общественности Беларуси, а также соседних стран негативно отнеслось к расколу²⁴.

Период 2004-2005 гг. ознаменовался еще более серьезным кризисом в Мусульманском религиозном объединении в Республике Беларусь, обусловленном в первую очередь негативным влиянием на ситуацию иностранных религиозных миссионеров и основного спонсора строительства Минской Соборной мечети – организации «Лига исламского мира» из Саудовской Аравии. В результате из состава объединения были выведены две молодежных организации, позже прекратившие свое существование²⁵. После того как государственными органами были депортированы из Беларуси два представителя ЛИМ, последняя прекратила финансирование строительства мечети²⁶.

Об остроте кризиса свидетельствует факт несостоявшегося в 2004 г. очередного съезда мусульман Беларуси, а также смена руководства объединения в ходе V внеочередного съезда в октябре 2005 г. В результате выборов новым муфтием (председателем) Мусульманского религиозного объединения в Республике Беларусь стал председатель Белорусского общественного объединения татар «Зикр уль-Китаб» А.-Б.Ю. Шабанович.

²² Информация муфтията Республики Беларусь. «Жизнь», сентябрь-октябрь 2001 г., №9-10, с. 3.

²³ Там же.

²⁴ *Муфтият предупреждает – раскол уже на пороге* / Информация муфтията Республики Беларусь. «Жизнь», сентябрь-октябрь 2001 г., №9-10, с. 3.

²⁵ *Открытое письмо Вороновичу И.М.* «Жизнь», январь 2003, №1, с. 3.

²⁶ Абу-Бекир Шабанович, *Главной целью белорусских мусульман является исламское просвещение*. Минск, 2012. Режим доступа: <http://www.islamsng.com/blr/interviews/4848>. Дата доступа: 11.05.2022.

Кризис первой половины 2000-х гг. усугубился в связи со скоростной смертью председателя минской общины, заместителя муфтия мусульман Беларуси, известного ученого Ибрагима Борисовича Канапацкого. Эта тяжелая потеря крайне негативно отразилась на процессе национально-религиозного возрождения белорусских татар, привела к резкому снижению кадрового потенциала, практически полному прекращению научно-исследовательской и издательской деятельности мусульманских религиозных и татарских общественных организаций, снижению международной активности. Строительство Минской соборной мечети на длительный срок было практически остановлено, возобновляясь лишь эпизодически.

Новый этап, наметившийся в истории татарской диаспоры и белорусского ислама, охарактеризовала на страницах своего печатного издания редакция журнала «Байрам», как «темное время, черная полоса в духовной жизни, интеллектуальном движении татар»²⁷.

Ситуация в среде мусульман Беларуси в начале 2000-х гг. характеризуется деятельностью двух мусульманских религиозных объединений: Мусульманского религиозного объединения в Республике Беларусь и Духовного управления мусульман в Республике Беларусь. Продолжающиеся разногласия между руководством указанных структур непосредственным образом отражались и на обстановке в региональных общинах. В марте 2005 г. членами религиозной общины мусульман в г. Гомеле (зарегистрирована в 2004 г.) принято решение о выходе из состава МРО в РБ и о вхождении в состав ДУМ в РБ²⁸. В это же время из состава МРО выходит религиозная община Гродно, продолжившая свое существование в качестве автономной. Вместе с тем, в сентябре 2005 г. члены мусульманской религиозной общины «Ихляс» г. Слонима (в 2002 г. объявившие об автономном статусе общины) приняли решение о повторном вхождении в состав Мусульманского религиозного объединения в Республике Беларусь.

Несмотря на имеющиеся трудности и проблемы в указанный период, необходимо отметить и отдельные положительные моменты.

В 2005 г. Духовным управлением мусульман в Республике Беларусь начинает издаваться газета «Вестник» (с 2006 г. – «Мусульманский вестник»), которая длительное время оставалась практически единственным

²⁷ Прадмова. «Байрам», 2019, №44. с. 1.

²⁸ Гомельский облисполком перерегистрировал религиозную общину мусульман в г. Гомель. «Мусульманский вестник», август 2006, №1, с. 2.



мусульманским периодическим изданием в Беларуси (несколько раз предпринимались попытки возобновления издания газеты «Жизнь»).

В мае 2008 г. впервые в Беларуси началось производство халяльных продуктов питания в г. Гомеле²⁹.

В декабре 2008 г. религиозной общиной мусульман г. Гомеля впервые организован конкурс чтецов Корана³⁰.

С 2015 г. в г. Гомеле начинает функционировать новый мусульманский молельный дом - члены местной мусульманской общины реконструируют под мечеть помещение бывшего склада³¹.

Достаточно активную деятельность в национально-культурной сфере осуществляет Международное общественное объединение «Татарско-башкирское культурное наследие «Чишма», зарегистрированное в Минске еще в 1998 г. Указанным объединением ежегодно проводятся онлайн курсы татарского языка, мероприятия памяти татар, погибших в Великой Отечественной войне, памятные вечера, посвященные творчеству татарского поэта Габдуллы Тукая, татарские сабантуи, концерты национального творчества.

²⁹ «Мусульманский вестник», август 2008, №2, с. 4.

³⁰ Впервые в Беларуси состоялся конкурс чтецов Корана. «Мусульманский вестник», февраль 2009, №1, с. 2.

³¹ Мусульмане Гомеля реконструируют склад под мечеть и хотят открыть халяльный магазин. «Мусульманский вестник», март 2015, №3, с. 4.

В мае 2014 г. в Слониме начались съемки документального фильма «Неприкметные герои неведомой войны», посвященного участию солдат-татар в Первой мировой войне. В съемках фильма приняли участие историки и эксперты из России, Германии, Франции, Литвы, Беларуси³².

С октября 2014 г. на базе минской общины «Свет Ислама» начали работать курсы по изучению татарского языка³³. Также, на данном этапе продолжались ежегодные собрания на мизарах, осуществление работ по их благоустройству.

Основные усилия руководства Мусульманского религиозного объединения в Республике Беларусь в указанное время были направлены в первую очередь на поиск финансовых средств, необходимых для завершения строительства соборной мечети в Минске, которое периодически возобновлялось при участии спонсоров из арабских государств, России, Турции, а также за счет пожертвований верующих из Беларуси. Муфтий А.-Б.Ю. Шабанович в ходе очередных VI (2008 г.), VII (2012 г.), VIII (2016 г.) съездов объединения последовательно переизбирался на руководящую должность.

В руководстве Духовного управления мусульман в Республике Беларусь в сентябре 2011 г. произошли изменения. После смерти И.М. Вороновича в ходе внеочередного съезда объединения муфтием был избран А.И. Воронович.

На протяжении последних десяти лет продолжают активно развиваться международные контакты мусульманских объединений Беларуси. Их представители принимают участие в крупнейших международных мусульманских форумах, съездах Всемирного конгресса татар.

В июне 2014 г. делегация белорусских мусульман из Минска, Гомеля, Гродно по приглашению муфтия Польши Т. Мицкевича принимала участие в международном учебном лагере для молодых мусульман. Участники лагеря представляли мусульмане из стран Восточной Европы, Балтии, России, Азербайджана³⁴.

В сфере религиозного образования налаживаются отношения с учреждениями и организациями Татарстана и Турции, куда на обучение направляются студенты из Беларуси. Мусульманским религиозным объединением в Республике Беларусь подписано соглашение с турецкими

³² «Мусульманский вестник», май 2014, №5, с. 6.

³³ «Мусульманский вестник», сентябрь 2014, №9, с. 3.

³⁴ «Мусульманский вестник», июль 2014, №7, с. 2.

Управлением по делам религий («Diyanet») о подготовке юношей и девушек из Беларуси для поступления в высшие учебные заведения Турции³⁵.

С начала 2010-х гг. при участии «Diyanet» возобновляется практика проведения международных научно-практических конференций по исламской и тюркской тематикам.

Так, в октябре 2012 г. в связи с 615-летием возникновения татарско-мусульманской общности на землях ВКЛ в г. Минске состоялась международная научно-практическая конференция «Беларусь и тюркско-исламский мир», с участием исследователей из Беларуси, России, Украины, Литвы, Польши и Турции³⁶.

В апреле 2015 г. прошла научно-практическая конференция «Преемственность духовного наследия Пророка Мухаммада – гарантия этноконфессионального мира и социально-политической стабильности в современном гражданском обществе», в которой приняли участие ученые и религиозные деятели из Беларуси и Турции³⁷.

С конца 2014 – начала 2015 гг. при поддержке турецкой стороны возобновляется строительство здания соборной мечети в г. Минске.

Несмотря на определенные успехи в сфере религиозного возрождения в 2006 – 2015 гг., анализ событий указанного периода свидетельствует о значительном снижении первоначального всплеска национально-религиозного энтузиазма в татарской общности Беларуси, обусловленного кризисными явлениями и расколом в движении возрождения. Одновременно негативное влияние на ситуацию оказывает неуклонное сокращение общей численности татарского населения страны.

Ситуация, сложившаяся в указанный период в местах компактного проживания татар, свидетельствует о тенденции снижения религиозности татарского населения, что в свою очередь приводит к утрате национальных традиций и своеобразия, постепенной ассимиляции татар, что особенно характерно для наиболее малочисленных татарских общин.

³⁵ Абу-Бекир Шабанович, *Главной целью белорусских мусульман является исламское просвещение*. Минск, 2012. Режим доступа: <http://www.islamsng.com/blr/interviews/4848>. Дата доступа: 11.05.2022.

³⁶ І.А. Сынкова, *Прадмова*. Беларусь і тюркско-ісламскі свет: з нагоды 615-годдзя узнікнення татарско-мусульманскай супольні на землях ВКЛ: зб. навук. прац / Нац. акад. навук Беларусі, Цэнтр даслед. беларус. культуры, мовы і літ., філ. «Ін-т мовы і літ. імя Якуба Коласа і Янкі Купалы»; уклад. і прадм.: І.А.Сынкова, М.У.Тарэлка. Мінск: Беларуская навука, 2015, с. 3-7.

³⁷ «Мусульманский вестник», апрель 2015, №4, с. 4.

Наглядной иллюстрацией данной тенденции могут служить события в мусульманской религиозной общине городского поселка Видзы (Браславский район Витебской области), где осенью 2014 г. прекратил функционировать местный молельный дом, так как в поселке не осталось молящихся мусульман³⁸.

В 2017 г. по сходным причинам прекратила свое существование мусульманская община в г.п. Острино (Щучинский район Гродненской области).

Аналогичная ситуация складывается во многих местах компактного проживания татар и региональных мусульманских общинах, часть из которых осталась существовать лишь формально.

Так, из 4 религиозных общин (Минск, Гомель, Клецк, Ляховичи), входящих в состав Духовного управления мусульман Республики Беларусь, регулярные религиозные мероприятия проводятся только в 2 (Минск, Гомель), при том что в Ляховичах и Клецке имеются довольно крупные общины татар-мусульман.

Из 17 религиозных общин (Минск, Мядель, Клецк, Молодечно, Смилевичи, Узда, Ивье, Новогрудок, Лида, Скидель, Ошмяны, Слоним, Видзы, Орша, Глубокое, Брест, Могилев) Мусульманского религиозного объединения в Республике Беларусь регулярные богослужения проводятся только в 8-9.

Кроме того, религиозная деятельность на постоянной основе осуществляется мусульманской религиозной общиной в г. Гродно, имеющей автономный статус.

Обращает на себя внимание тот факт, что наибольшая религиозная активность отмечается в общинах крупных городов, в составе которых белорусских татар либо практически нет (Могилев, Гомель), либо они составляют незначительный процент от общего числа верующих (Минск, Гродно, Брест).

В то же время, даже в наиболее многочисленных местах компактного проживания татарского населения, таких как Ивье и Новогрудок, количество постоянных посетителей джума-намаза не превышает 10-15% от общего количества татар.

Во многих общинах единственной формой участия в религиозной и культурной жизни татарской общности является ежегодное посещение и наведение порядка на мизарах.

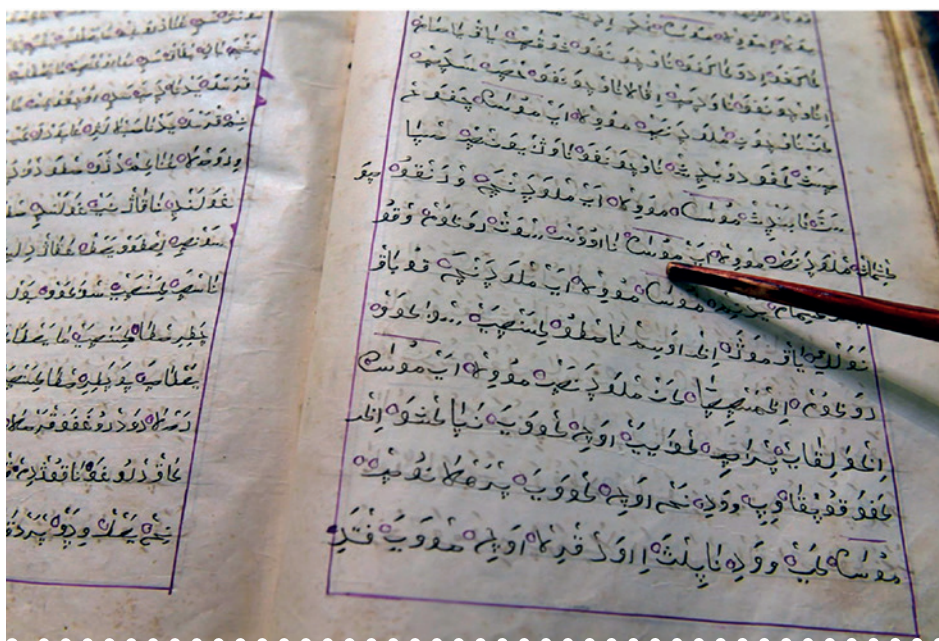
³⁸ «Мусульманский вестник», декабрь 2014, №12, с. 3.



Одновременно за указанный период в мусульманских общинах сократилось количество воскресных школ и групп выходного дня по изучению основ ислама. Так, в настоящее время учебные занятия проводятся в 7 общинах (Минск – 2 общины, Могилев, Новогрудок, Ивье, Гомель, Гродно).

Помимо вышеперечисленных обстоятельств, определенную угрозу для культурного своеобразия белорусских татар представляет иностранное религиозное влияние, обусловленное как приглашением для осуществления религиозной деятельности в Беларуси иностранных священнослужителей, так и обучением белорусских мусульман в зарубежных исламских образовательных учреждениях, а также распространением иностранной религиозной литературы и материалов.

Отдельно необходимо отметить тот факт, что сокращение численности татарского населения происходит на фоне увеличения общего числа мусульман, проживающих на территории Республики Беларусь, кото-





рое происходит в основном за счет притока мигрантов из арабских стран, Афганистана, Средней Азии и Кавказа, а также отдельных новообращенных мусульман из числа этнических белорусов. Указанная среда является более подверженной распространению радикальной исламистской идеологии, нежели татарская общность, имеющая многовековой опыт толерантности и совместного добрососедского проживания в поликонфессиональном окружении.

Окончание строительства и торжественное открытие в ноябре 2016 г. соборной мечети в г. Минске с участием президентов Беларуси и Турции знаменует собой начало нового этапа в развитии татарско-мусульманской общности нашей республики. Наметившиеся в указанный период положительные сдвиги свидетельствуют об активизации движения национально-религиозного возрождения белорусских татар. В 2017 г. (впервые с 2002 г.) возобновилось издание журнала «Байрам. Татары на зямлі Беларусі». В качестве ежемесячного издания на регулярной основе возобновлен выпуск газеты «Жизнь». В 2017 г. в различных городах Беларуси, а также Польши и Литвы проведены торжественные мероприятия, посвященные

620-летию поселения татар на землях ВКЛ³⁹. В декабре 2019 г. в минской мечети открыт единственный в нашей стране музей ислама⁴⁰. Отмечаются положительные сдвиги в сфере религиозного образования, научно-исследовательской деятельности.

Так, на протяжении зимы-весны 2019-2021 годов в Национальной библиотеке Республики Беларусь проходила серия семинаров-практикумов, посвященных изучению уникальных памятников белорусской книжной культуры – китабов под названием «Китабы – уникальные памятники рукописной книжности»⁴¹. Семинары были посвящены распознаванию арабографического текста китабов.

В 2022 году белорусские татары празднуют 625-летие поселения на землях Беларуси, Литвы и Польши. В связи с юбилейной датой запланированы ряд мероприятий: открытие выставки «625 Ислама в Беларуси», проведение международной научной-практической конференции «Пісьмовая спадчына татараў Вялікага Княства Літоўскага і яе гісторыка-культурны кантэкст» на базе Інстытуце мовазнаўства імя Якуба Коласа Цэнтра даследаванняў беларускай культуры, мовы і літаратуры Национальной Академии наук Беларуси, ряда праздничных мероприятий в общинах и соборной мечети в Минске. Планируется открытие экспозиции в музее Ислама, посвященной видным деятелям белорусско-татарского возрождения, почетное место в которой будет отведено Ибрагиму Борисовичу и его ближайшему соратнику, главному редактору журнала «Байрам» (с 1991 по 1998 гг.) Якубу Адамовичу Якубовскому.

Мероприятия, посвященные памяти Канапацкого проводятся не впервые. В ноябре 2005 года, прошел вечер памяти Ибрагима Борисовича, который собрал не только известных литераторов, ученых, историков, общественных деятелей и чиновников, но и представителей му-

³⁹ Празднование 620-летия поселения татар на землях ВКЛ. Сайт общественных организаций российских соотечественников в Республике Беларусь. Минск, 2017. Режим доступа: <http://ross-bel.ru/zhizn-organizaciy-rossijskih-sootec/post/prazdnovaniye-620-letiya-poseleniya-tatar-na-zemlyakh-vkl>. Дата доступа: 20.04.2022.

⁴⁰ В Минской соборной мечети открыли Музей ислама. Минск, 2019. Режим доступа: <https://minsknews.by/v-minskoj-sobornoj-mecheti-otkryli-muzej-islama/>. Дата доступа: 22.04.2022.

⁴¹ Семинар-практикум «Китабы – уникальные памятники рукописной книжности». Режим доступа: <https://www.nlb.by/content/events/338610/> Минск, 2019. Дата доступа: 11.03.2022.

сультманской, христианской и иудейской конфессий. В феврале 2014 году, в честь 65-летия со дня рождения Ибрагима Борисовича, в читальном зале редких книг и рукописей Центральной научной библиотеки имени Якуба Коласа НАН Беларуси, при поддержке Польского Института в Минске, прошел международный научный семинар-диалог «Вывучэнне культурнай спадчыны татараў Беларусі», который открывал ряд мероприятий, посвященных памяти Ибрагима Канапацкого. В частности, сотрудниками отдела редких книг и рукописей была организована выставка «Вучоны, грамадскі і рэлігійны дзеяч», которая отражала сферу научных и общественных интересов Ибрагима Канапацкого. На ней были представлены рукописи татар Беларуси конца XVII – начала XX в. из фондов ЦНБ НАН Беларуси, исследования отечественных и зарубежных ученых о татарской книжности. Отдельный раздел был посвящен работам Ибрагима Борисовича за 1980–2005 гг. и публикациям о его жизни и деятельности.

Последняя выставка и вечер, посвященные Ибрагиму Борисовичу, состоялись 29 ноября 2017 года в Смиловичском музее «Пространство Хаима Сутина» при поддержке местных властей, администрации музея и частного учреждения культуры «Спадчына і час».

Надеемся, что имя Ибрагима Канапацкого будет увековечено еще ни раз. А пока усилиями общественности, на материальные средства его семьи была установлена мемориальная доска в Смиловичах, на доме, где прошли его детство и юность.

Также, в 2017 году на туристической карте многонационального поселка Смиловичи (Червенский район Минской обл.) появился указатель «Дом Ибрагима Канапацкого». В иллюстрированном справочнике рядом с картой содержится краткое описание памятных мест, а также имена выдающихся личностей, которые родились в этом городском поселке. Рядом с именами Станислава Монюшко, художников Хаима Сутина и Файбиша Царфина, имя Ибрагима Борисовича Канапацкого, историка, общественного и религиозного деятеля, создателя современной научной школы татарavedения, автора многочисленных статей и известных в научном мире монографий «Беларускія татары: мінулае і сучаснасць» (1993 г.), «Культура беларускіх татар» (2000 г.).

В 2023 году планируется издание монографии «Татары в Беларуси и их культура. (XIV – начало XXI вв.)», которая будет отражать ключевые вехи

в истории и культуре татар-мусульман Беларуси. Книга будет посвящена памяти Ибрагима Канапацкого.

Подытоживая все вышесказанное, хотелось бы выразить надежду, что положительные изменения, наметившиеся в последнее время, будут способствовать возрождению этнической общности белорусских татар, сохранению её уникального культурного, религиозного своеобразия и исторического наследия.

Abstract

Keywords: Belarusian Tatars, national and religious revival, Muslim community, research and publishing activity, reconstruction of mosques, crisis.

The history of the Tatars in the lands of Belarus has more than 600 years and is inseparably connected with the Islamic religion. As a result of a long stay in the new conditions, the Tatars lost their native language, but managed to preserve the religion of their ancestors. The revival of the Islamic religion in Belarus, which began in the late 80s of the 20th century was carried out in close connection with the national and cultural revival of the Tatars, who constituted the absolute majority of Muslims on the territory of the republic. At the origins of the movement of national and religious revival of the Belarusian Tatars was Ibragim Kanapatsky. In 1993-2005 11 international scientific and practical conferences were held on the history and problems of Islam and the Tatar diaspora. It was possible due to the active participation of the chairman of the Minsk Tatar community, the deputy mufti of Belarus, Ibragim Borisovich Kanapatsky. His role in the revival of the culture and history of the Belarusian Tatars cannot be overestimated.

Profesor Stefan Bazarewski (1871–1949). Zasłużony działacz tatarski II RP

W okresie międzywojennym społeczność tatarska reprezentowana była przez kilkudziesięciu przedstawicieli wywodzących się głównie z inteligencji, ziemiaństwa oraz wyższych rangą wojskowych. Pośród tych pierwszych najliczniejszą grupę stanowili prawnicy, lekarze, urzędnicy państwowi, duchowieństwo oraz nieliczni wykładowcy akademicki, nauczyciele i inżynierowie. W latach międzywojnia tylko kilku polskich Tatarów wykładało na wyższych uczelniach. Jednym z nich był Stefan Bazarewski, profesor nauk przyrodniczych Uniwersytetu Stefana Batorego w Wilnie, specjalista mikrobiologii rolniczej, agronom, zasłużony działacz społeczno-kulturalny i religijny, ziemianin, prezes gminy mużułmańskiej w Wilnie. Jego życiorys wpisuje się w wiele podobnych wojennych i powojennych losów tatarskich działaczy, zmuszonych do emigracji i spoczynku poza ojczyzną.

Stefan Witold Bazarewski urodził się 8 grudnia 1871 r.¹ w majątku Bonifacowo (gm. Soły, pow. oszmiański, gub. wileńska)². Był synem Emilii Talkowskiej i Da-

¹ Według kalendarza juliańskiego 25.11.1871 r.

² W kilku opracowaniach jako miejsce jego urodzin pojawia się Wilno; zob. np. C.C.Ю. Липшиц, *Русские ботаники. Биографо-библиографический словарь*, t. I, Москва 1947, s. 103; A. Jakubauskas, *Bazarewski Stefan*, [w:] *Tatarskie biografie. Tatarzy polsko-litewscy w historii i kulturze*, red. S. Dumin, A. Jakubauskas, G. Sitdykowa, Białystok 2012, s. 62; A. Miśkiewicz, *Bazarewski Stefan*, [w:] *Słownik biograficzny Tatarów polskich XX wieku*, red. A. Miśkiewicza, Białystok 2016, s. 51.

wida Bazarewskiego (ur. 1819 r. w Rejzach), ziemianina i urzędnika. Z kolei jego dziadek, Jan Bazarewski, był kapitanem i kwatermistrzem w pułku ułanów tatarskich armii Napoleona, a potem w armii Królestwa Kongresowego³. Dawid był urzędnikiem w Wilnie, a następnie (aż do emerytury) w Kaliszu⁴. W 1870 r. nabył od Bolesława Benisławskiego dobra Bonifacowo⁵, gdzie zamieszkał z rodziną. Majątek Bonifacowo liczył 2 tys. ha (z tego w 1926 r. 200 ha było do wykupu)⁶.

Ród Bazarewskich pieczętował się herbem Świerczek⁷. Stefan miał dwóch starszych braci: Jana (1847–1897) i Józefa (1868–1936) oraz siostry: Felicję (po mężu Achmatowicz), Helenę Tuhan-Baranowską (1839–1899) i Żannę Romanowicz (1842–1898)⁸.

W 1890 r. ukończył Szkołę Realną w Wilnie. Następnie rozpoczął studia na Wydziale Agronomicznym Ryskiego Instytutu Politechnicznego. Warto nadmienić, że podczas studiów był członkiem Polskiej Korporacji Akademickiej „Welecja”⁹. W 1895 r. ze stopniem agronoma kończy Politechnikę w Rydze¹⁰. Zapewne po ukończeniu studiów powrócił do rodzinnego majątku. W 1897 r. rozpoczął specjaliza-

³ „Gazeta Poznańska”, nr 90 z 7.11.1812 r., s. 2.

⁴ S. Dziadulewicz, *Herbarz rodzin tatarskich w Polsce*, Wilno 1929, s. 58.

⁵ Cz. Jankowski, *Powiat oszmiański. Materiały do dziejów ziemi i ludzi*, cz. 1, Petersburg 1896, s. 163; *Słownik geograficzny Królestwa Polskiego i innych krajów słowiańskich*, t. XV, cz. 1, Warszawa 1900, s. 197.

⁶ Dziennik Ustaw 1926, nr 2, poz. 14: Rozporządzenie Rady Ministrów z dnia 9 stycznia 1926 r. o ustaleniu na rok 1926 wykazu imiennego nieruchomości ziemskich, podlegających wykupowi przymusowemu; Księga Adresowa Polski (wraz z W. M. Gdańskim) dla handlu, rzemiosł i rolnictwa, Warszawa 1926/27, s. 1980; M. Drewicz, *Prawo o wywłaszczeniu ziemian i likwidacji większych majątków ziemskich w Polsce w latach 1919–1952 jako czynnik zmiany społecznej oraz wykaz imienny nieruchomości ziemskich podlegających wykupowi przymusowemu na lata 1926–1939*, Warszawa 2007, s. 177.

⁷ S. Dziadulewicz, *Herbarz...*, op. cit., s. 54; S. Dumin, *Herbarz rodzin tatarskich Wielkiego Księstwa Litewskiego*, Gdańsk 1999, s. 113.

⁸ <https://www.geni.com/people/Stefan-Bazarewski/6000000014661486071> (19.10.2022)

⁹ Welecja – akademickie stowarzyszenie założone w 1883 r. w Rydze. Skupiało studentów, niezależnie od pochodzenia społecznego czy wyznawanej religii. Korporacja stawiała sobie za cel wychowanie studentów w duchu patriotycznym i demokratycznym oraz tolerancji i poszanowaniu dla innych przekonań czy światopoglądów, www.archiwumkorporacyjne.pl/index.php/muzeum-korporacyjne/warszawa/k-welecja

¹⁰ *Album academicum des Polytechnikums zu Riga 1862–1912*, Ryga 1912, s. 270; Księga pamiątkowa ku uczczeniu CCCL rocznicy założenia i X wskrzeszenia Uniwersytetu Wileńskiego, t. II: *Dziesięciolecie 1919–29*, Wilno 1929, s. 358; A. Janicki, *Studenci polscy na Politechnice Ryskiej w latach 1862–1918*, t. II, Gdańsk 2005, s. 147.



Stefan Bazarewski jako uczeń gimnazjum
w Wilnie. Fot. ok. 1889 r. Ze zbiorów autora

cję z zakresu nauk rolniczych i przyrodniczych na Uniwersytecie w Getyndze¹¹. Badania prowadził pod kierunkiem profesorów Gottfrieda Bertholda i Wilhelma Fleischmanna. Był asystentem prof. Bernharda Tollensa¹². W 1898 r. zakończył pracę naukową w Getyndze¹³. W 1900 r. wraz z prof. Leichmannem ogłosił pracę pt. *Über einige in den reifen Käsen gefundene Milchsäurebakterien*. Ukazała się ona w czasopiśmie „Zentralblatt für Bakteriologie, Mikrobiologie und Hygien”.

Od 1898 przebywał w Bonifacowie, gdzie prowadził gospodarstwo rolne odziedziczone po rodzicach. W 1904 r. wznowił pracę naukową. Przeprowadził się do Sankt Petersburga, gdzie otrzymał etat w Instytucie Medycyny Doświadczalnej. Pracował pod kierunkiem prof. Siergieja Winogradskiego (1856–1953).

¹¹ Dotychczas Uniwersytet w Getyndze ukończyło ponad 30 laureatów Nagrody Nobla.

¹² B. Suchodolski, *Historia nauki polskiej*, t. IV: 1863–1918, cz. 1–2, red. B. Suchodolski, Wrocław 1970, s. 708.

¹³ G. Wagenitz, *Göttinger Biologen 1737–1945. Eine biographisch-bibliographische Liste*, Göttingen 1988, s. 21.

W 1906 r. na Uniwersytecie w Getyndze uzyskał stopień doktora nauk filozoficznych¹⁴. Temat jego pracy badawczej dotyczył nitrifikacji i denitrifikacji w glebie. Pełny tytuł rozprawy brzmiał: *Beiträge zur Kenntnis der Nitrifikation und Denitrifikation im Boden*¹⁵. Według prof. Haliny Lichockiej Bazarewski ukończył również Uniwersytet w Dorpacie, gdzie uzyskał stopień magistra agronomii¹⁶.

Prawdopodobnie w 1906 r. przeniósł się do Rygi, gdzie objął stanowisko asystenta botaniki w Instytucie Politechnicznym¹⁷. Pracował w Katedrze Botaniki, a następnie w Katedrze Uprawy Roli i Roślin. W 1910 r. był już etatowym asystentem i wykładowcą mikrobiologii i chemii rolnej. W 1912 r. awansował na stopień etatowego docenta chemii rolnej bakteriologii rolniczej¹⁸.

Po odzyskaniu przez Polskę niepodległości Bazarewski zamieszkał w Wilnie. Bardzo aktywnie zaangażował się w tworzenie Uniwersytetu Stefana Batorego (dalej USB)¹⁹. Jednym z pierwszych utworzonych wydziałów był Wydział Matematyczno-Przyrodniczy, a pośród jego organizatorów znajdował się dr Stefan Bazarewski²⁰, od 1919 r. zastępca profesora, a od maja 1920 r. profesor nadzwyczajny chemii rolnej i mikrobiologii²¹.

W drugiej połowie sierpnia 1919 r. otrzymał propozycję prowadzenia wykładów i ćwiczeń na USB. Jak pisze Halina Lichocka:

Początkowo wcale nie myślał o pracy na Uniwersytecie. Miał znakomite kwalifikacje do zarządzania majątkami ziemskimi i pragnął wykorzystać je w praktyce. Dlatego też złożył 26 czerwca 1919 roku w sekretariacie Naczelnika Zarządu Dóbr Państwowych na Okręg Wileński odręcznie napisane podanie z prośbą o posadę agronoma.

¹⁴ Niektórzy autorzy podają rok 1905; zob. D. Ciesielska, *Zostać doktorem w Getyndze. Uniwersytet w Getyndze, mekka matematyków*, „Forum Akademickie” 2022, nr 3, s. 69.

¹⁵ *Zentralblatt für Bakteriologie, Parasitenkunde und Infektionskrankheiten* 1908, t. 20, s. 404.

¹⁶ H. Lichocka, *Chemia na Uniwersytecie Stefana Batorego w Wilnie*, [w:] *Dzieje Wydziału Matematyczno-Przyrodniczego Uniwersytetu Stefana Batorego w Wilnie (1919–1939)*, t. I, red. A. Supruniuk, J. Szudy, Toruń 2020, s. 513.

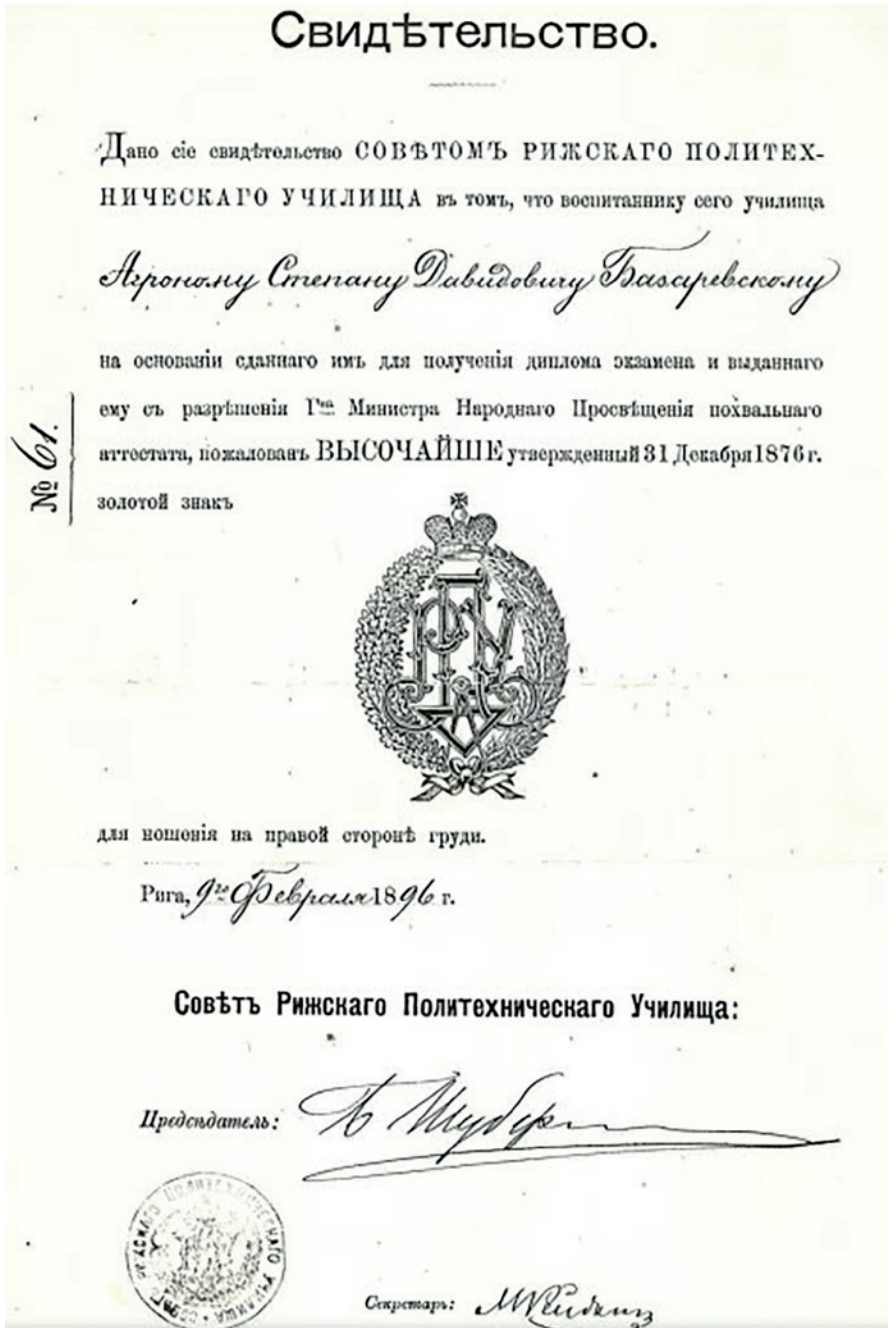
¹⁷ J. Różiewicz, *Polsko-rosyjskie powiązania naukowe (1725–1918)*, Wrocław 1984, s. 257; *Kultura polska na Łotwie*, red. J. Sozański, R. Szklennik, Ryga 1994, s. 34; I. Berga, I. Grosvalds, *Bioloģija Rīgas Politehnikumā un Rīgas Politehniskajā institūtā (1862–1918)*, „Humanitārās un sociālās zinātnes” 2010, nr 16, s. 11.

¹⁸ *Księga pamiątkowa...*, op. cit., s. 359; H. Lichocka, *Chemia...*, op. cit, s. 513.

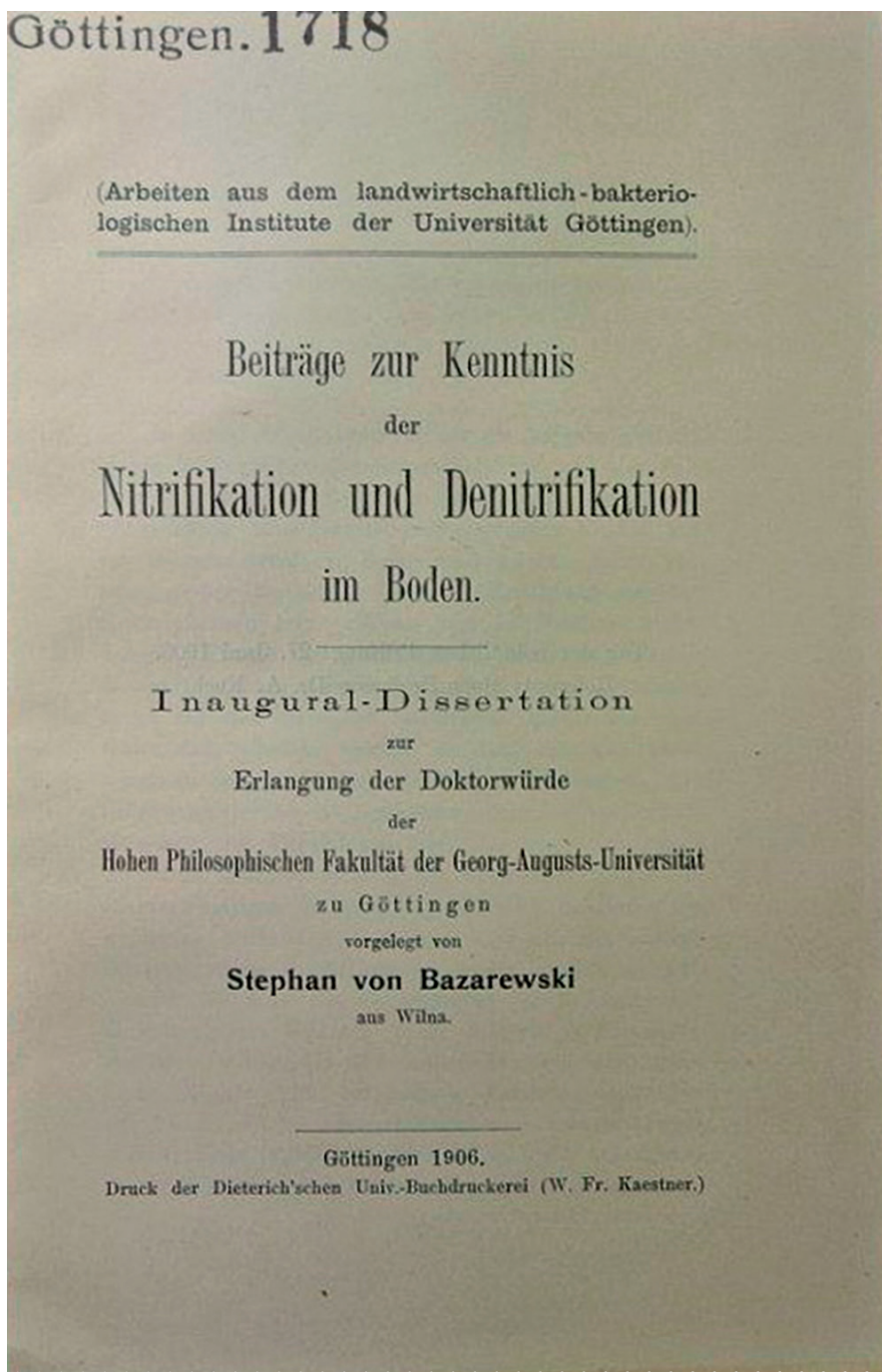
¹⁹ A. Wrzosek, *Wskrzeszenie Uniwersytetu Wileńskiego w r. 1919*, Wilno 1929, s. 13, 25.

²⁰ W. Kryczyński, *Wyższe szkolnictwo rolnicze w Polsce*, Warszawa 1985, s. 22.

²¹ B. Rydzewski, *Wydział Matematyczno-Przyrodniczy Uniwersytetu Stefana Batorego w latach 1919–1929*, Wilno 1931, s. 2–3.



Certyfikat z 16.02.1896 r. poświadczający otrzymanie tytułu agronoma Szkoły Politechnicznej w Rydze.
Ze zbiorów Gabinetu Genealogiczno-Heraldycznego Zamku Królewskiego w Warszawie



Rozprawa doktorska S. Bazarewskiego obroniona na Uniwersytecie w Getyndze w 1906 r.

Miesiąc później w lewym górnym rogu tego dokumentu pojawiła się pieczętka kancelaryjna z napisem „Uniwersytet Wileński” oraz data 30 lipca 1919 roku²².

Po utworzeniu w październiku 1919 r. Zakładu Chemii Rolnej i Mikrobiologii Stefan Bazarewski objął jego kierownictwo. Zakład początkowo mieścił się przy ul. Zamkowej 11 w Wilnie, a od września 1924 r. jego nowa siedziba była przy ul. Objazdowej²³. W roku akademickim 1919/1920 wykładał chemię rolniczą (w tym chemię i biologię gleby) oraz mikrobiologię rolniczą, a w następnym semestrze mikrobiologię szczegółową, chemię rolną i mikrobiologię ogólną²⁴. W kolejnych latach prowadził zajęcia z mikrobiologii (w tym ćwiczenia z mikrobiologii dla „początkujących i zaawansowanych”) oraz chemię roślin. W kolejnych latach dodatkowo prowadził też wykłady i ćwiczenia z gleboznawstwa. Zajęcia prowadził zarówno dla studentów kierunków rolniczych, jak i przyszłych biologów²⁵.

Pośród wykładowców i naukowców Uniwersytetu Wileńskiego tylko kilka osób miało tatarskie pochodzenie. Wśród nich był m.in. dr Osman Achmatowicz (młodszy asystent w Katedrze Chemii Organicznej), prof. Aleksander Safarewicz (adiunkt w Zakładzie Higieny), dr Helena Murza-Murzicz (starszy asystent w Zakładzie Anatomii Opisowej), dr Stefan Murza-Murzicz (starszy asystent w Zakładzie Patologii Ogólnej).

Ze względu na wojnę polsko-bolszewicką od lipca 1920 r. działalność USB została zawieszona, a kadra naukowa zmuszona była do ewakuacji. W październiku uniwersytet wznowił swoją pracę. Stefan Bazarewski został wówczas także

²² H. Lichocka, *Chemia...*, op. cit, s. 512–513.

²³ *Polskie placówki badawcze. Nauki fizyczne. Technika*, Warszawa 1925, s. 36–37.

²⁴ „Dziennik Wileński” nr 153 z 19.10.1919 r., s. 4; *Uniwersytet Stefana Batorego w Wilnie. Spis wykładów i skład Uniwersytetu w roku akademickim 1920/21*, s. 10–11, 13–14, 27, 36; *Spis wykładów i skład Uniwersytetu w roku akademickim 1921/22*, s. 12, 14, 16, 36, 49, 51; *Spis wykładów w I i II trymestrze roku akademickiego 1922/23*, s. 14, 17; *Spis wykładów na III trymestr i skład Uniwersytetu w roku akademickim 1922/23*, s. 13, 31, 44–45; *Uniwersytet Stefana Batorego w Wilnie. Skład Uniwersytetu w latach akademickich 1927–1928, 1928–1929*, s. 11, 23, 26; *Uniwersytet Stefana Batorego w Wilnie. Spis wykładów na trzy trymestry w roku akademickim 1931/32*, s. 23, 31–33; *Sprawozdanie z Działalności Wydziału Matematyczno-Przyrodniczego i Studium Rolniczego Uniwersytetu Stefana Batorego w Wilnie za Lata Akademickie 1929/1930–1932/1933*, Wilno 1938, s. 12–13, 16, 39; M. Gawrońska-Garstka, *Uniwersytet Stefana Batorego w Wilnie. Uczelnia ziem północno-wschodnich Drugiej Rzeczypospolitej (1919–1939) w świetle źródeł*, Poznań 2016, s. 112.

²⁵ *Studia i materiały z dziejów nauki polskiej. Historia nauk biologicznych i medycznych*, 1966, seria B, t. 12, s. 116.

83

Ryga
9/X 1910.

Bazarewski BJ

Wielce szanowny Panie!

Paiski łaskawy list i fotografie brata
S. Pana otrzymałem i jestem bardzo
wdzięczny za Paiskę, dla mnie pomoe
Biografia wyjdzie w druku w roczniku
„Wileńskiego Towarzystwa Przyjaciół nauk”
zapewnie w początku 1911 r.

Oprócz tego docent botaniki w Dorpacie
p. Bolesław Hryniewiecki, który wydrukuje
biografię Paiskiego brata w przedm
casie w „Acta Horti botanici Universi-
tatis Jurjevensis” i prosi bardzo o korek-
stanie z tej fotografii dla tego miesięcz-

List S. Bazarewskiego do prof. Benedykta Dybowskiego wysłany z Rygi 9.10.1910 r.
Ze zbiorów Biblioteki Jagiellońskiej.



Prof. S. Bazarewski. Fot. ok. 1920 r. Ze zbiorów autora

kierownikiem zarządu folwarku Zakret, który stanowił integralną część Wydziału Rolniczego, i funkcję tę pełnił od 1920 do 1930 r.²⁶ Tutaj też studenci studiów rolniczych odbywali praktyki. W skład folwarku wchodził także powstały w 1921 r. Ogród Botaniczny.

W lutym 1920 r. Rada Wydziału Matematyczno-Przyrodniczego USB zaproponowała prof. Bazarewskiemu oraz prof. Feliksowi Rogozińskiemu²⁷ zorganizowanie Studium Rolniczego. Ze względu na wiele trudności (m.in. braki kadrowe) po-

²⁶ R. Rydzewski, *Wydział Matematyczno-Przyrodniczy...*, op. cit., s. 290.

²⁷ Od 1920 r. dyrektor Studium Rolniczego Uniwersytetu Jagiellońskiego.

wołano je trzy lata później. W 1924 r. prof. Bazarewski rozpoczął wykłady z chemii rolnej oraz gleboznawstwa dla biologów oraz studentów Studium Rolniczego²⁸.

W czerwcu 1927 r. objął po prof. Wacławie Dziewulskim kierownictwo Studium Rolniczego (od 1938 r. Wydział Rolniczy). Od momentu objęcia tej funkcji zabiegał o dalszy rozwój SR²⁹. Jak pisze prof. Józef Szudy:

Rozpoczął on energiczne starania o przywrócenie dawnych lub utworzenie nowych zakładów i katedr rolniczych. Jako jego pierwszy sukces należy uznać to, że udało się utworzyć na Studium dwie nowe katedry: hodowli zwierząt i ekonomiki rolniczej, a później kilka następnych, co ostatecznie doprowadziło do tego, że 9 kwietnia 1938 r. Sejm Rzeczypospolitej przyjął „Ustawę o utworzeniu Wydziału Rolniczego w Uniwersytecie Stefana Batorego w Wilnie”, która w art. 1 stwierdza: „Z istniejącego w Uniwersytecie Stefana Batorego Studium Rolniczego tworzy się Wydział Rolniczy tegoż Uniwersytetu”³⁰.

Warto odnotować, że w wyborach władz Wydziału Matematyczno-Przyrodniczego na rok akademicki 1930/1931 na dziekana Wydziału wybrano S. Bazarewskiego, który ostatecznie nie przyjął powierzonego mu stanowiska. Funkcję dyrektora SR oraz kierownika Zakładu Chemii Rolniczej i Mikrobiologii pełnił do 1932 r. Po nim w lutym 1932 r. kierownikiem SR został prof. Witold Staniewicz (w latach 1933–1936 rektor USB)³¹. Po odejściu prof. Bazarewskiego pojawił się problem z obsadzeniem wakującego stanowiska w Katedrze Chemii Rolnej i Mikrobiologii. Dopiero we wrześniu 1937 r. kierownictwo nad nią objął prof. Wacław Moycho.

W lipcu 1932 r. Bazarewski zwraca się z prośbą do Ministerstwa Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego o przeniesienie go w stan spoczynku³². Zapewne zadecydowały o tym względy zdrowotne. Jego pismo zostało poparte przez Radę Wydziału Matematyczno-Przyrodniczego USB. Jednocześnie rektor

²⁸ A. Supruniuk, J. Szudy, *Powstanie i rozwój Wydziału Matematyczno-Przyrodniczego USB w Wilnie*, [w:] *Dzieje Wydziału...*, op. cit., t. I, s. 157.

²⁹ Ibidem, s. 72.

³⁰ *Refleksje z okazji 100-lecia Uniwersytetu Stefana Batorego*, „Absolwent. Biuletyn Stowarzyszenia Absolwentów UMK” nr 25, grudzień 2020, s. 6.

³¹ R. Mienicki, *Uniwersytet Wileński*, [w:] *Wilno i Ziemia Wileńska. Zarys monograficzny*, t. II, Wilno 1937, s. 33.

³² Z dniem 31.12.1932 r. przechodzi na emeryturę; zob. „Dziennik Urzędowy (i ruchu służbowego) Ministerstwa Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego rok 1932”, rocznik XV, Warszawa 1933, s. 87.



Delegacja polskich Tatarów podczas wizyty Smail-Aga Czernalowicza (siedzi w środku), publicyści oraz przywódcy serbskich muzułmanów Bośni i Hercegowiny. Drugi od lewej siedzi prof. Stefan Bazarewski.

Wilno, marzec 1934 r. Fot. „Rocznik Tatarski”, t. II, Zamość 1935

USB skierował wniosek do MWRiOP o wypłatę od 1 stycznia 1933 r. emerytury prof. Bazarewskiemu³³.

W latach 1900–1932 Stefan Bazarewski opublikował szereg artykułów naukowych, zarówno w polskich, jak i zagranicznych czasopismach, jak np. „Rolnik”, „Roczniki Nauk Rolniczych i Leśnych”, „Tygodnik Rolniczy”, „Sad i Owoce”, „Journal de Microbiologie”, „Zentralblatt für Bakteriologie”, „Physikalisch-chemisches Centralblatt”, „Neues Jahrbuch für Mineralogie”³⁴.

Był uczestnikiem kilku zjazdów przyrodników, biologów i botaników, w tym Zjazdu Przyrodników Polskich w Wilnie (26–29.09.1929 r). W swojej pracy nauko-

³³ A. Supruniuk, J. Szudy, *Powstanie i rozwój...*, op. cit., s. 80.

³⁴ Częściowy wykaz jego prac zob. *Księga pamiątkowa ku uczczeniu...*, op. cit., s. 359; *Współczesna kultura polska. Nauka–Literatura–Sztuka. Życiorysy uczonych, literatów i artystów z wyszczególnieniem ich prac*, Poznań 1932, s. 10; С. Ю. Липшиц, *Русские ботаники. Биографо-библиографический словарь*, t. I. А–Б; Moskwa 1947, s. 103.

wej zajmował się m.in. mikrobiologią gleby oraz badaniami nad bakteroidami, w tym bakteriami nitryfikacyjnymi i denitryfikacyjnymi³⁵.

Należał do wielu towarzystw naukowych zarówno w Polsce, jak i za granicą, m.in. Towarzystwa Przyrodników w Rydze, Towarzystwa Przyjaciół Nauk w Wilnie³⁶, Polskiego Towarzystwa Przyrodników – Oddział Wileński³⁷, Polskiego Towarzystwa Krajoznawczego – Oddział Wileński³⁸. W 1922 r. był współzałożycielem i członkiem Oddziału Wileńskiego Polskiego Towarzystwa Botanicznego³⁹.

Poza pracą naukową i akademicką prof. Bazarewski aktywnie udzielał się nie tylko w organizacjach i towarzystwach naukowych, ale również na wielu innych polach. „Jako ciekawostkę wypada wspomnieć, że wiosną 1906 r. kandydował z pow. oszmiańskiego w wyborach do Rady Państwa. Był reprezentantem »ziemianckiego komitetu wyborczego polskiego guberni wileńskiej«”⁴⁰. „Warto również nadmienić, że w 1910 r. prowadził korespondencję z prof. Benedyktem Dybowskiem”⁴¹. „Ponadto zajmował się również ustalaniem liczebności społeczności tatarskiej. Z jego opracowań korzystał m.in. prof. Julian Talko-Hryniewicz”⁴².

„Wiemy też, że Bazarewski przekazywał środki pieniężne dla zdolnych tatarskich studentów, m.in. Alego Ismaila Woronowicza, kiedy ten studiował na Wydziale Orientalistycznym Uniwersytetu Jana Kazimierza we Lwowie (lata 1926–1932)”⁴³.

³⁵ Zob. np. S. Bazarewski, *Badania nad bakteroidami*, „Rocznik Nauk Rolniczych” 1927, vol. 17; *Wpływ kofeiny na wiązanie wolnego azotu przez bakterie brodawkowe*, „Rocznik Nauk Rolniczych” 1929, vol. 21.

³⁶ *Sprawozdanie ze stanu i działalności Towarzystwa Przyjaciół Nauk w Wilnie za rok 1935 (XXIX rok istnienia)*, Wilno 1936, s. 13, 39.

³⁷ „Kosmos. Czasopismo Polskiego Towarzystwa Przyrodników im. Kopernika”, t. 50, Lwów 1925, s. 418.

³⁸ *Polskie Towarzystwo Krajoznawcze. Rok 1928*, Warszawa 1928, s. 105.

³⁹ J. Mowszowicz, *Oddział Wileński (z braku dokumentacji fragmentaryczne wspomnienia)*, [w:] *50 lat Polskiego Towarzystwa Botanicznego*, Wrocław 1972, s. 69.

⁴⁰ „Kurjer Litewski” nr 69 z 25 marca (7 kwietnia) 1906 r., s. 1.

⁴¹ *Pamiętniki i listy polskich autorów z Ziem Zabrzanych (Litwa, Białoruś, Ukraina) w latach 1795–1918. Materiały do katalogu*, t. II: *Listy rękopiśmienne i drukowane*, oprac. i red. M. Domańska-Nogajczyk, T. Wójcik, W. Caban, L. Michalska-Bracha, Kielce 2017, s. 189; <https://polona.pl/item/korespondencja-benedykta-dybowskiego-z-lat-1878-1929-t-1-absolon-karl-berg-lew,MTAwMTIzODcw/1/#info:metadata> [22.10.2022].

⁴² J. Talko-Hryniewicz, *Muślimowie czyli tak zwani Tatarzy litewscy*, Kraków 1924, s. 67–68.

⁴³ D.S. Czachorowski, *Tragedia warszawskiego imama*, „Rocznik Tatarów Polskich” 2019, seria 2, t. VI (XX), s. 188.

„Wspierał też finansowo różne inicjatywy, jak np. budowę pomnika marszałka Józefa Piłsudskiego w Wilnie”⁴⁴.

Od 1919 r. działał w Centralnym Komitecie Tatarów Polski, Litwy, Białorusi i Ukrainy. Należał obok gen. Aleksandra Romanowicza i Adama Murzy-Murzicza (wiceprezesa Sądu Okręgowego w Wilnie) do głównych inicjatorów powołania Związku Kulturalno-Oświatowego Tatarów Rzeczypospolitej Polskiej (ZKOTRP)⁴⁵. Związek zarejestrowany został 30 sierpnia 1925 r. z siedzibą w Wilnie. Głównymi kierunkami jego działalności była walka z ubóstwem, zacofaniem, polepszenie sytuacji materialnej, społecznej i kulturowej polskich Tatarów (m.in. tworzenie bibliotek, jadłodajni, kooperatyw, zakładów dobroczynnych, prowadzenie działalności wydawniczej itp.). Ponadto statut związku zakładał „odnowę moralną” społeczności, popieranie interesów ekonomicznych, zawodowych i kulturalnych ludności tatarskiej oraz podnoszenie jej poziomu etycznego i umysłowego.

Bazarewski od początku lat dwudziestych XX w. należał do Związku Tatarów Ziemi Wileńskiej z siedzibą w Wilnie. W 1923 r. z grupą wileńskich Tatarów wystosował odezwę do Prezydenta Stanisława Wojciechowskiego. Była to swoista deklaracja lojalności i wierności Rzeczypospolitej:

[...] sercem i duszą należymy jednak do Rzeczypospolitej Polskiej, która nas i naszą wiarę zawsze opieką i dobrodziejstwami otaczała. [...] ożywieni uczuciami niezmierniej wdzięczności niniejszym składamy Rzeczypospolitej Polskiej wyrazy miłości synowskiej i hołdu⁴⁶.

Od 1924 r. wraz z grupą wileńskich Tatarów zabiegał o uregulowanie sytuacji prawnej muzułmanów w Polsce. We współpracy z warszawskimi muzułmanami w styczniu 1925 r. udało się stworzyć projekt pn. *Tymczasowe Przepisy o Organizacji Kościoła Mahometańskiego w Polsce*. Wśród sygnatariuszy był prof. Bazarewski⁴⁷.

W 1925 r. należał do organizatorów Wszechpolskiego Zjazdu Delegatów Gmin Muzułmańskich (odbył się w dniach 28–29 grudnia 1925 r. w Wilnie). Był też jednym z członków prezydium tego zjazdu, podczas którego dokonano m.in. wyboru naczelnych władz muzułmańskiego Związku Religijnego, w tym muftiego, którym

⁴⁴ „Kurjer Nowogródzki”, nr 8 z 09.01.1936 r., s. 5.

⁴⁵ T. Lebień, *Związek Kulturalno-Oświatowy Tatarów*, „Życie Tatarskie” 1934, nr 5, s. 12–14.

⁴⁶ „Słowo” nr 106 z 17.05.1923 r., s. 2.

⁴⁷ J. Sobczak, *Położenie prawne tatarskich wyznawców islamu w II Rzeczypospolitej*, „Przegląd Historyczny” 1988, t. LXXIX, z. 3, s. 504–505.

został dr Jakub Szynkiewicz⁴⁸. Oprócz tego powołano i uchwalono statut Związku Kulturalno-Oświatowego Tatarów Rzeczypospolitej Polskiej.

Z kolei 27 grudnia 1929 r. Stefan Bazarewski był uczestnikiem i członkiem honorowego prezydium II Wszechpolskiego Zjazdu Delegatów Oddziałów ZKOTRP⁴⁹. Podczas zjazdu, który miał miejsce w Wilnie, określono najważniejsze kierunki działalności związku. Powołano też Radę Centralną Związku, na przewodniczącą której wybrano Olgierda Kryczyńskiego. Podjęto również uchwałę o utworzeniu tatarskiego muzeum oraz wydawaniu własnego pisma pn. „Rocznik Tatarski”⁵⁰. Kolejny zjazd (4 października 1930 r.) również odbył się w Wilnie.

Od 20 stycznia 1935 r. Bazarewski prezesował ZKOTRP⁵¹, a od 14 lutego 1937 r. był prezesem jego wileńskiego oddziału⁵². Siedziba wileńskiego związku mieściła się przy ul. Zaułek Świętomichałski 5. Należał on do jednego z najbardziej aktywnych oddziałów. Prowadził muzeum tatarskie, świetlicę, wydawał własny miesięcznik. Bazarewski kilkakrotnie prowadził odczyty w wileńskim oddziale ZKOTRP, np. 22.05.1927 r. (temat wystąpienia dotyczył statystyki Tatarów w Polsce) oraz 16.02.1936 r. („Wrażenia z podróży po Jugosławii”)⁵³. Reportaż z podróży do Jugosławii ukazał się w dwóch częściach „Życia Tatarskiego”⁵⁴. W tym samym czasopiśmie opublikował też artykuł o rozwoju rolnictwa w Turcji⁵⁵. „Życie Tatarskie” ukazywało się w Wilnie w latach 1934–1939 i było wydawnictwem wileńskiego oddziału ZKOTRP. Bazarewski od lutego 1937 r. wchodził w skład komitetu redakcyjnego ŻT⁵⁶.

W latach 1922–1925 Stefan Bazarewski był prezesem, a w kolejnych latach członkiem zarządu gminy muzułmańskiej w Wilnie⁵⁷. W 1936 r. ponownie figuru-

⁴⁸ „Rocznik Tatarski”, t. I, Wilno 1932, s. 321–322.

⁴⁹ „Przegląd Islamski”, z. 1, styczeń–marzec 1930, s. 11.

⁵⁰ Szerzej zob. „Przegląd Islamski”, z. 1, styczeń–marzec 1930, s. 11; A. Miśkiewicz, *Mniejszość tatarska w Polsce w latach 1918–1939*, „Przegląd Historyczny” 1986, t. 77, s. 252–256.

⁵¹ „Przegląd Islamski”, z. 1–2, styczeń–czerwiec 1935, s. 23; „Rocznik Tatarski”, t. II, Zamość 1935, s. 480.

⁵² „Przegląd Islamski”, z. 4, październik–grudzień 1937 r., s. 19.

⁵³ „Życie Tatarskie” nr 2, luty 1937, s. 16; U. Wróblewska, *Oświata Tatarów w Drugiej Rzeczypospolitej*, Warszawa 2012, s. 235–236.

⁵⁴ S. Bazarewski, *Muzułmanie w Jugosławii*, „Życie Tatarskie” 1936, nr 12, s. 266–269 oraz 1937, nr 1, s. 4–8.

⁵⁵ S. Bazarewski, *Postępy rolnictwa w Nowej Turcji*, „Życie Tatarskie” 1934, nr 2, s. 6–7.

⁵⁶ „Przegląd Islamski”, z. 4, październik–grudzień 1937, s. 19.

⁵⁷ „Kalendarz Wileński Informacyjny 1925. Księga adresowa miasta Wilna i Ziemi Wileńskiej”, s. 123; L. Kryczyński, *Historia meczetu w Wilnie (Próba monografii)*, Warszawa 1937, s. 24.

je jako prezes tejże gminy⁵⁸. W lutym 1937 r. przemawiał podczas otwarcia świetlicy Koła Młodzieży Tatarskiej w Wilnie⁵⁹. Był też członkiem Tymczasowego Komitetu Organizacyjnego I Wszechpolskiego Kongresu Muzułmańskiego w Wilnie (31.01.1938 r.). Powołano wówczas Najwyższe Kolegium Muzułmańskie, które składało się zarówno z osób duchownych, jak i świeckich⁶⁰.

Prawdopodobnie w 1937 r. Bazarewski opuścił Wilno i powrócił do rodzinnego majątku Bonifacowo. Jego nazwisko nie pojawia się w księdze adresowej miasta Wilna za lata 1937–1939⁶¹. Ponadto w spisie członków Polskiego Towarzystwa Przyrodników – Oddział Wileński z tego okresu przy jego nazwisku podany jest adres Bonifacowo⁶².

Stefan Bazarewski kilkakrotnie był wśród delegatów tatarskich podczas oficjalnych wizyt gości zagranicznych. Tak było chociażby w czasie wizyty w Wilnie gubernatora kolonii francuskich André Bonamy (2.02.1932 r.)⁶³ oraz wizyty Smail-Aga Czemałowicza, publicysty oraz przywódcy serbskich muzułmanów Bośni i Hercegowiny (marzec 1934 r.)⁶⁴, którego Bazarewski gościł w swoim domu⁶⁵. W styczniu 1933 r. wszedł w skład specjalnego komitetu, którego zadaniem było sprowadzenie na cmentarz w Wilnie prochów sierż. Aleksandra Sulkiwicza⁶⁶. Z kolei 7 marca 1937 r. znalazł się wśród Tatarów podejmujących korpus oficerów 13 Pułku Ułanów Wileńskich. Przyjęcie odbyło się w restauracji hotelu St. Georges

⁵⁸ „Księga Adresowa m. Wilna 1936. Wileński Kalendarz Informacyjny”, rocznik XXXI, Wilno 1936, s. 79.

⁵⁹ „Życie Tatarskie” 1937, nr 3, s. 17.

⁶⁰ „Życie Tatarskie” 1938, nr 2, s. 1–2.

⁶¹ Z kolei Stanisław Łoza w swojej pracy z 1938 r. podaje, że mieszkał przy ul. Sierakowskiego 21 m. 2; zob. *Czy wiesz kto to jest?*, red. S. Łozy, Warszawa 1938, s. 31. W książce błędnie podano jego imię (występuje w niej jako Witold).

⁶² Zob. „Kosmos. Czasopismo Polskiego Towarzystwa Przyrodników im. Kopernika”, seria B, Przegląd Zagadnień Naukowych, red. D. Szymkiewicz, rocznik LXI, zeszyt 4, Lwów 1936, s. 331.

⁶³ L.N.M. Kryczyński, *Tatarzy polscy a wschód muzułmański*, „Rocznik Tatarski”, t. I, Wilno 1932, s. 112; *Raut w salonach prokuratora. Gubernator Bonamy wśród muzułmanów polskich*, „Express Wileński” z 4.02.1932 r.

⁶⁴ Ibidem, s. 123; „Polska Zachodnia” nr 117 z 30.04.1934 r., s. 3; S.A. Czemałowicz, *Muzułmanie polscy. Wrażenia z pobytu w Polsce dziennikarza jugosłowiańskiego*, „Kurjer Wileński” nr 122 z 7.05.1934 r., s. 1.

⁶⁵ „Rocznik Tatarski”, t. II, Zamość 1935, s. 474.

⁶⁶ „Przegląd Islamski” 1933, z. 1, s. 20.

Stephan gestanden *Winnach nach Asten (21.5.7-20v) gefahren* 4.8

PREPARATORY COMMISSION INTERNATIONAL REFUGEE ORGANIZATION AUSTRIA			
D. P. STATISTICAL CARD		1. SERIAL NO. 1 006 776	
2. B A Z A R E W S K I	<i>Stephan</i> <i>gest</i>	3. <i>m</i>	4. <i>verh.</i>
SURNAME	CHRISTIAN NAMES	SEX	MARITAL STATUS
5. <i>Bonifazowo, Wilno, Polen</i>	6. <i>25.11. 1871</i>	7. <i>musulman</i>	8. <i>2</i>
PLACE OF BIRTH	DATE OF BIRTH	RELIGION	NO. IN FAMILY UNIT
9. <i>Wolfurt, Voralberg, Oesterr</i>	10. <i>Polen</i>	PRESENT CITIZENSHIP STATUS	
LOCATION	11. <i>polnisch</i>		
<i>Lager Voralster</i>	PRINCIPAL LANGUAGES SPOKEN		
12. (a) <i>Agrikultur-Chemiker</i>	TRADE OR		
(b) <i>Professor</i>	PROFESSION		
14. IDENTITY CARD VALID UNTIL	13. <i>22.9.1948</i>		
16. DATE OF ENTRY INTO AUSTRIA <i>1944</i>		17. DATE ADMITTED TO C & M	
NOTE: ANY ADDITIONAL INFORMATION TO BE ENTERED ON REVERSE			

8729

Karta statystyczna Międzynarodowej Komisji Przygotowawczej do Spraw Uchodźców w Austrii.
Ze zbiorów Bad Arolsen Archive

w Wilnie⁶⁷. Wypada również wspomnieć, że od grudnia 1934 r. był członkiem Komitetu Budowy Meczetu w Warszawie⁶⁸.

Losy prof. Stefana Bazarewskiego po 1 września 1939 r. są nadal słabo rozpoznane. Jeszcze więcej trudności sprawiło ustalenie dokładnej daty i miejsca jego śmierci. W opracowaniach pojawiają się aż trzy daty (rok 1939, 1943 i 1949). Większość autorów wskazuje, że zmarł w czasie II wojny światowej, nie podając przy tym roku⁶⁹. Kilku wskazuje 1939 rok⁷⁰, co nie jest zgodne z prawdą, gdyż w 1943 r. sporządził testament. Spisał go w Wilnie, zapisując swoje nieruchomości:

⁶⁷ „Życie Tatarskie” nr 4, kwiecień 1937 r., s. 1.

⁶⁸ „Przegląd Islamski”, z. 3–4, lipiec–grudzień 1934, s. 21.

⁶⁹ B. Olszewicz, *Lista strat kultury polskiej (I.IX.1939–I.III.1946)*, Warszawa 1947, s. 11; M. Walczak, *Ludzie nauki i nauczyciele polscy podczas II wojny światowej. Księga strat osobowych*, Warszawa 1995, s. 85.

⁷⁰ *Słownik biologów polskich*, red. S. Feliksiak, Warszawa 1987, s. 63; A. Bolewski, H. Pierchała, *Losy polskich pracowników nauki w latach 1939–1945. Straty osobowe*,

[...] maj. Bonifacowo (ok. 2000 ha) razem z Wasiukami i Warakomszczyzną (ok. 54 ha folwark) swojej żonie Ninie Kryczyńskiej-Bazarewskiej, córce Selima i Zuzanny. Gdyby nie można było tego wykonać, zapisuję: $\frac{1}{4}$ żonie, $\frac{3}{4}$ siostrzeńcowi Aleksandrowi Makowieckiemu (syn Jana i Felicji) i siostrzenicy Helenie Krynickiej, urodzonej Makowieckiej (córka Jana i Felicji)⁷¹.

Według dr. Adasa Jakubauskasa po 1939 r. Bazarewski mieszkał w Kownie, a potem wyjechał do Szwajcarii⁷². Autor nie podaje jednak, skąd zaczerpnął tę informację. Udało się ustalić, że w październiku 1944 r. wraz z żoną wyjechał do Austrii⁷³. Zamieszkali w miejscowości Wolfurt⁷⁴. Następnie mieszkali przy Arlbergstraße 94 w Bregenz (Bregencja)⁷⁵. W maju 1946 r. zameldowany był ponownie w miejscowości Wolfurt⁷⁶.

Stefan Bazarewski zmarł 28 lutego 1949 r. w Bregenz⁷⁷. Wzmianka o jego śmierci znalazła się w regionalnej austriackiej gazecie „Vorarlberger Nachrichten”⁷⁸. Na ten moment nie wiadomo, na którym spoczął cmentarzu. Na pewno nie został pochowany w Bregenz, gdyż jego nazwisko nie figuruje w żadnym tamtejszym rejestrze cmentarnym⁷⁹.

Wrocław 1989, s. 148. W książce autorzy błędnie podają nazwisko S. Bazarewskiego (występuje jako Bazarewicz).

⁷¹ K. Olechnowicz, *Dolnośląscy Tatarzy (2)*, „Rocznik Tatarów Polskich”, seria 2, t. VIII (XXII), Białystok–Wrocław 2021, s. 144.

⁷² A. Jakubauskas, *Bazarewski Stefan...*, op. cit., s. 62.

⁷³ W Austrii w czasie II wojny światowej na przymusowych robotach przebywał Ibrahim Miśkiewicz; zob. A. Miśkiewicz, *Miśkiewicz Ibrahim (1912–1977)*, [w:] *Słownik biograficzny...*, op. cit., s. 115.

⁷⁴ Arolsen Archive, Karta statystyczna Międzynarodowej Komisji Przygotowawczej do spraw uchodźców w Austrii, Document ID: 66531778. Wolfurt położony jest w zachodniej Austrii, kraj związkowy Vorarlberg, powiat Bregencja (położony nad Jeziorem Bodeńskim).

⁷⁵ Informacja z urzędu meldunkowego w Bregenz. Relacja pisemna z 10.11.2022 r. (w zbiorach autora).

⁷⁶ Landeshauptstadt Bregenz Stadtarchiv. Relacja pisemna z 9.11.2022 r. (w zbiorach autora).

⁷⁷ Standesamts und Staatsbürgerschaftsverband Bregenz (Urząd Stanu Cywilnego w Bregencji), Wpis do rejestru zgonów. Relacja pisemna z 8.11.2022 r. (w zbiorach autora).

⁷⁸ Zob. „Vorarlberger Nachrichten”, nr 72 z 29.03.1949 r., s. 2.

⁷⁹ Landeshauptstadt Bregenz Stadtarchiv. Relacja pisemna z 10.11.2022 r. (w zbiorach autora).

C ✓

Nr. 93 Bregenz, den 28. Februar 1949

Der Universitätsprofessor im Städtischen
Stefan Bazarewski, mohammedanisch,
wohnhaft in Bregenz, Ausländerlager Vorkeleser,
ist am 28. Februar 1949 um 20 Uhr 30 Minuten
in Bregenz, Aulbergstraße 94 verstorben.
D. er Verstorbene war geboren am 25. November 1871
in Vilna, Rußland
(Standesamt _____ Nr. _____)

Vater: David Bazarewski, züchtzt
wohnhaft in Vilna.

Mutter: Amilie Bazarewski, geborne
Talkowski, züchtzt wohnhaft in Vilna.

D. er Verstorbene war nicht verheiratet mit Hina
Bazarewski, gebornen Krczynski,
wohnhaft in Bregenz.

Eingetragen auf mündliche — schriftliche Anzeige der franzö-
sischen Klinik Lindenberg in Bregenz
vom 28. Februar 1949.

D. _____ Anzeigende _____

Vorgelesen, genehmigt und _____ unterschrieben

Der Standesbeamte

Todesursache: Ständiger Magengeschwür,
Anämie

Eheschließung der 1 Verstorbenen am 20.3.1912 in Petersburg
(Standesamt Mohammedanisches Karamit Nr. 25/3
in Petersburg)

Wpis do księgi zgonów dotyczący śmierci Stefana Bazarewskiego. Dokument udostępniony przez Standesamts und Staatsbürgerschaftsverband Bregenz (Urząd Stanu Cywilnego w Bregencji)

Stefan Bazarewski był dwukrotnie żonaty. Pierwszą jego żoną była Elżbieta Ułan Maluszycka, z którą miał syna Jana (zmarł podczas I wojny światowej)⁸⁰. Prawdopodobnie Elżbieta chorowała, gdyż kilkakrotnie wyjeżdżała w towarzystwie męża na kuracje do uzdrowiska w Karlsbad (Karlovy Vary), m.in. w czerwcu 1906 i maju 1909 r.⁸¹ Można jedynie przypuszczać, że Elżbieta krótko potem zmarła, gdyż 20 marca 1912 r. Stefan Bazarewski ponownie zawarł związek małżeński⁸². Jego żoną została Nina Kryczyńska⁸³. Świadcami na ślubie byli: Dawid Bazarewski, Jakub Romanowicz oraz Aleksander i Józef Kryczyńscy. Ślub miał miejsce w meczecie w Petersburgu⁸⁴.

Nina pochodziła z Dowbuciszek. Była córką płk. Selima Kryczyńskiego i Zuzanny z Talkowskich⁸⁵. W 1913 r. ukończyła Wyższe Kursy Handlowe w Petersburgu⁸⁶. Małżeństwo było bezdzietne. W latach dwudziestych Bazarewscy mieszkali przy ul. Podgórznej 3 m. 17. Następnie w latach trzydziestych przenieśli się do kamienicy przy ul. Sierakowskiego 20⁸⁷. Prawdopodobnie stanowiła ona ich własność. Warto wspomnieć, że Nina Bazarewska, podobnie jak jej mąż, była członkiem zarządu Związku Kulturalno-Oświatowego Tatarów RP⁸⁸.

Od lipca 1948 r. Nina mieszkała w domu spokojnej starości w Hellbrunn. Po śmierci męża starała się o stały pobyt w Holandii, jednak jej wniosek został odrzucony⁸⁹. Ostatecznie w maju 1951 r. wyjechała do Belgii. Zmarła 28 marca 1978 r., o czym informowały jej siostrzenice mieszkające w Anglii w nekrologu zamieszczonym w „Dzienniku Polskim”⁹⁰. Nina Bazarewska spoczęła na cmentarzu w mieście Briane-le-Comte (Region Waloński). Pochówek odbył się w obrządku muzułmańskim. Jej grób prawdopodobnie się nie zachował.

⁸⁰ K. Olechnowicz, *Dolnośląscy Tatarzy*, op. cit., s. 145.

⁸¹ „Carlsbad Curlist”, nr 4 z 27.04.1906 r., s. 7 oraz nr 75 z 12.05.1909 r., s. 6.

⁸² W niektórych publikacjach podany jest rok 1921; zob. „Almanach Szlachecki. Genealogia Polskich Rodzin Szlacheckich”, t. 1, z. 4, Warszawa, sierpień 1939, s. 291.

⁸³ Nina Bazarewska z d. Kryczyńska, ur. 22.07.1885 r. w Wilnie.

⁸⁴ Gabinet Genealogiczno-Heraldyczny Zamku Królewskiego w Warszawie, Teki genealogiczne Andrzeja Dolińskiego, Dokumenty genealogiczne dotyczące Bazarewskich h. Świerczek.

⁸⁵ S. Dziadulewicz, *Herbarz...*, op. cit., s. 176.

⁸⁶ Gabinet Genealogiczno-Heraldyczny..., op. cit.

⁸⁷ „Księga Adresowa m. Wilna 1931. Wileński Kalendarz Informacyjny”, rocznik XXVI, Wilno 1931, s. 81, 110–111.

⁸⁸ „Rocznik Tatarski”, t. I, Wilno 1932, s. 330.

⁸⁹ Arolsen Archive, Karta statystyczna Międzynarodowej Komisji Przygotowawczej do spraw uchodźców w Austrii, Document ID: 66531773.

⁹⁰ „Dziennik Polski” z 12.04.1978 r. (nekrolog).



Grób Niny Bazarewskiej na cmentarzu komunalnym w Briane-le-Comte.
Fot. Małgorzata Dzierżawska, listopad 2022 r.

Wracając do osoby Stefana Bazarewskiego – w jego życiorysie nadal jest jeszcze wiele niewiadomych, co wymaga kolejnych badań i kwerend. Wciąż też mało wiemy o jego dorobku naukowym oraz o tym, co się z nim działo w czasie II wojny światowej. Miejmy nadzieję, że w niedalekiej przyszłości uda się również ustalić miejsce jego spoczynku.

Profesor Bazarewski był zdolnym naukowcem i bardzo dobrym organizatorem we wskrzeszonym po odzyskaniu przez Polskę niepodległości USB. W latach międzywojnia aktywnie udzielał się na rzecz wspólnoty tatarskiej, która darzyła go dużym zaufaniem. Świadczą o tym chociażby funkcje, które mu powierzano. We wspomnianym okresie należał do pierwszoplanowych postaci życia społeczno-kulturalnego i religijnego polskich muzułmanów jako człowiek gruntownie i wszechstronnie wykształcony, znający kilka języków, obracający się w świecie ludzi nauki i kultury. Mimo że pozostawał w cieniu takich postaci, jak bracia Leon i Olgierd Kryczyńscy czy dr Jakub Szynekiewicz, to odegrał znaczącą rolę w historii tatarskiej społeczności II RP. Postać ta ze wszech miar zasługuje na obszerniejszą publikację.

Abstract

Professor Stefan Bazarewski (1871–1949)

Distinguished Tatar activist of the II Republic Poland

Keywords: Stefan Bazarewski, University of Stefan Batory in Vilnius, microbiologist, agronomist, socially cultural and religious activist

The article is an attempt to introduce professor Stefan Bazarewski – distinguished socially cultural and religious activist of tartar community in the Second Republic of Poland. At the time he performed his educational and social duties. He worked as the manager of agricultural study and the Section of Agricultural Chemistry and Microbiology of Stefan Batory University in Vilnius. Moreover he was the co-founder of cultural and educational association of polish Tartars. He was the chairman in Muslim community in Vilnius. After 1944 he lived in exile.

Maciej Bajrulewicz – ostatni tatarski imam w Studziance

Spółeczność tatarska zamieszkiwała Studziankę i okoliczne miejscowości przez ponad 200 lat. To tutaj wyznawcy islamu zostali osadzeni przez Jana III Sobieskiego. Władca nadał rotmistrzowi Samuelowi Romanowskiemu wraz z żoną Reginą z Kieńskich ziemie w Studziance – ówczesnej wsi położonej w kluczu łomaskim w ekonomii brzeskiej. Tatarom zaś z oddziałów rotmistrza Samuela Murzy Koryckiego zapisał wsie Lebedziew i Małaszewicze w ekonomii brzeskiej oraz kilka wsi w ekonomii kobryńskiej. Dokument ten przyznał rotmistrzowi Danielowi Szablowskiemu ziemię w Małaszewiczach. W tym samym czasie w okolicach Białegostoku osadzono rotmistrza Bohdana Kieńskiego, Gazę Sieleckiego i Oleyowskiego, którzy otrzymali wsie Bohoniki, Drahle i Malawicze Górne. Kolejni królowie po Janie III Sobieskim osadzali muzułmańskich żołnierzy w Połoskach i Koszółach w 1711 roku. W następnych latach wyznawcy islamu zamieszkali w Wortelu (obecnie Ortelu Królewskim) i Ossowie k. Radzyna Podlaskiego (1727), Wyczółkach (1751), Połoskach, Dąbrowicy (1759), Worońcu (gm. Komarówka Podlaska, 1769), Żalutyniu (1773), Kościeniewiczach i Wólce Kościeniewickiej (1783). W II połowie XVIII wieku Tatarzy nabyli również dobra w Trojanowie (gm. Piszczac). Natomiast w I połowie XIX wieku weszli jeszcze w posiadanie ziemi w Bokince (1839), zwanej niegdyś Tatarską (dziś Królewską), Michałkowie k. Terespoła oraz Janówce. Tatarzy zwolnieni byli z czynszów, a płacili jedynie podatki uchwalone przez sejm dla szlachty. W zamian za służbę na rzecz Rzeczypospolitej uży-

skali nobilitację i mogli posiadać majątki ziemskie. Warto zaznaczyć, że w XVIII wieku Tatarzy posiadali najwięcej majątków w okolicach Białej w Studziance, Koszalach, Ortelu i Małaszewiczach.

Ludność tatarska zamieszkująca wspólnotę studziańską okazała się bardzo zróżnicowana pod względem zawodowym. Część z nich była żołnierzami i służyła w XVIII wieku w wojsku polskim, biorąc udział choćby w wojnie 1792 roku i powstaniu kościuszkowskim w roku 1794. W okresie zaborów część przedstawicieli tatarskiej społeczności poza służbą w wojsku piastowała różnorodne funkcje. Byli dziedzicami, sędziami pokoju, strażnikami celnymi i tabacznymi, radcami, pisarzami czy zarządcami ziemskimi. Tatarzy mieszkali w kilkunastu miejscowościach blisko Studzianki. To ta miejscowość za sprawą pobudowanego w niej meczetu stała się centrum życia społeczności tatarskiej skupionej w tzw. dżemiacie. Wielu Tatarów przemieszczało się do Studzianki z różnych regionów zaboru rosyjskiego¹.

Na obecnym etapie badań nie znamy okoliczności i czasu powołania parafii studziańskiej. Pierwsza wzmianka o parafii znajduje potwierdzenie w źródłach z II połowy XVIII wieku. Zakres terytorialny pracy wyznaczają granice parafii studziańskiej, które trudno sprecyzować. Wiemy, że była to jedyna parafia w okolicy. Najbliższy terytorialnie ośrodek wyznawców islamu, gdzie funkcjonowała świątynia muzułmańska, stanowiły oddalone o ok. 300 km od Studzianki Winksznupie k. Augustowa. Wspólnota założyła cmentarz tatarski, tzw. mizar, który zachował się do czasów współczesnych.

Na czele tatarskiej grupy społecznej stali imamowie, czyli duchowni. Wątek duchownych studziańskiego meczetu został zasygnalizowany przez Autora, który opisał ich rolę w społeczności tatarskiej². Pierwszy z nich, Eliaszy Oleykiewicz, urodzony w 1740 roku, jest najstarszym w zachowanych źródłach spośród wszystkich imamów studziańskich. Posiadał niewielki skrawek gruntu rolnego w Studziance³. Pełnił swą posługę do 1805 roku, kiedy to przekazał swoje obowiązki Aleksandrowi Okmińskiemu (1746–1826). Eliaszy Oleykiewicz zmarł 19 kwietnia 1810 roku w wieku 80 lat. Jak zapisano w księdze metrykalnej, przyczyną śmierci duchow-

¹ Ł. Węda, *Pochodzenie terytorialne ludności tatarskiej w Studziance w XIX wieku w świetle dokumentów archiwalnych*, [w:] *Pomiędzy Wschodem a Zachodem. Dzieje Tatarów wpisane w Europę Środkowo-Wschodnią*, red. A. Konopacki, Białystok 2020, s.145–161.

² Ł. Węda, *Duchowni w społeczności tatarskiego dżemiatu w Studziance*, [w:] *Tożsamość a religia Tatarów Wielkiego Księstwa Litewskiego*, red. A. Konopacki, Białystok 2017, s. 115–129.

³ S. Dziadulewicz, *Herbarz rodzin tatarskich w Polsce*, Wilno 1929, s. 243.

nego tatarskiego była starość⁴. Trzech imamów w omawianym okresie pochodziło z rodziny Okmińskich. Aleksander Okmiński pełnił obowiązki duchownego parafii w Studziance w latach 1805–1826. W okresie od 1826 do 1836 roku funkcję tę piastował Maciej Okmiński. Po nim imamem do 1870 roku był Eliaz Okmiński⁵. W kolejnych latach imamami byli jeszcze Jakub Bajraszewski⁶ i Józef Dąbrowski⁷, Mustafa Lisowski do 1898, a po nim do 1921 roku Maciej Bajrulewicz, uważany za ostatniego duchownego parafii muzułmańskiej w Studziance⁸.

Ród Bajrulewiczów pochodził z Wileńszczyzny i tytułował się jeden herbem Dołęga, a drugi – herbem Strzeмиę. Protoplastą Bajrulewiczów był Dzian-Berdziej, którego syn Bajrula miał majątek w powiecie trockim. Od niego to zapewne biorą swoją nazwę Bajrulewicze. Stanisław Dumin upatruje pochodzenie tej rodziny od Bajrula Mustaficza, który dostał od ojczyma Jasko Ostkazicza ziemię w końcu XVI wieku w powiecie oszmańskim⁹. Bajrulewicze wylegitymowali się ze szlachectwa w drugim dziesięcioleciu XIX wieku¹⁰. Maciej Bajrulewicz urodził się w 1864 roku z ojca Józefa i matki Marianny z Jasińskich. Mając lat 27, ożenił się z dwudziestodwuletnią Elmirą Czymbajewicz, córką Józefa i Heleny. Ceremonia miała miejsce w studziańskim meczecie 18 stycznia 1891 roku¹¹. Zawarcie związku małżeńskiego odbyło się w obecności imama Mustafy Lisowskiego. Świadkami

⁴ Archiwum Państwowe w Lublinie (dalej APL) *Akta parafii innych wyznań z woj. lubelskiego – zbiór szczątków zespołów* sygn. 109/5/1 s.39a. Dostępne również jako mikrofilmy APL 386214.

⁵ Rodzina Okmińskich była swego rodzaju fenomenem rodzinnym w XIX wieku we wspólnocie tatarskiej w Studziance, jeżeli chodzi o piastowanie godności imama; szerzej Ł. Węda, *Zapomniany ród Okmińskich, czyli wybrane zagadnienia biograficzne przedstawicieli tatarskiego rodu wspólnoty tatarskiej w Studziance w XIX wieku*, [w:] *Tatarskie biografie. Indywidualne losy – ich wpływ na budowanie i podtrzymanie tożsamości grupy*, red. A. Konopacki, Białystok 2019, s. 141–148.

⁶ Odnotowuje go wpis w 1872 roku sygn. APL 1800/0/2.5/74 s. 65.

⁷ Ibidem, s. 66–67.

⁸ Archiwum Akt Nowych, Ministerstwo Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego w Warszawie, sygn. 14/0/1481 s. 4; Ł. Węda, *Parafia muzułmańska w Studziance – zarys dziejów (1679–1915)*, „Radzyński Rocznik Humanistyczny” 2007, t. V, Radzyń Podlaski, s. 17–29; Ł. Węda, *Rękopisy imama Macieja Bajrulewicza – źródło do dziejów badań nad Tatarami regionu białkopodlaskiego*, „Podlaski Kwartalnik Kulturalny” 2006, nr 4, s. 46–54.

⁹ S. Dumin, *Herbarz rodzin tatarskich Wielkiego Księstwa Litewskiego*, Gdańsk 2006, s. 61.

¹⁰ Zob. S. Dziadulewicz, *Herbarz...*, op. cit., 46; także: J. Ciechanowicz, *Rody rycerskie wielkiego Księstwa Litewskiego*, t. II, A–D, Rzeszów 2001, s. 46.

¹¹ APL, *Akta stanu...*, op. cit., sygn. 1800/0/2.5/89, s. 108.

tęgo wydarzenia byli Eliaszb Buczakki, mający lat 75, oraz Stefan Korycki¹², lat 40, ze Studzianki. Gdy 13 września 1898 roku zmarł imam Mustafa Lisowski, społeczność tatarska Studzianki wybrała na jego następcę Macieja Bajrulewicza. Ważne wydarzenie w jego życiu przynosi rok 1904. Wtedy to imam Maciej Bajrulewicz został wraz ze Stefanem Koryckim upoważniony przez zebranie parafialne do podjęcia pieniędzy z banku i zakupu gruntu w ilości 60 morgów na rzecz wspólnoty. Środki te przekazał w testamencie Jachja Sobolewski. Ziemia przynosiła dochody, z których korzystał imam wraz z rodziną.

Gdy wybuchła I wojna światowa, Maciej Bajrulewicz odbywał służbę w armii carskiej, gdzie dosłużył się stopnia pułkownika. Jeździł także z posługami do żołnierzy służących w twierdzy brzeskiej. Jako że do Studzianki przyjeżdżali wyznawcy z odległych zakątków Królestwa, to muła jeździł do nich na śluby i azany. Udzielał ślubów i spisywał akty urodzenia. Pełnił niejako rolę urzędnika stanu cywilnego w terenie. Prowadził kondukty żałobne na mizar i dokonywał obrzędu pochówku. Odprawiał piątkowe nabożeństwa w meczecie.

Imam miał wysoką pozycję społeczną. Był wybierany przez ogół wiernych. Imamowie jako nieliczni posługiwali się językiem arabskim, przede wszystkim w celach religijnych. Należący do stanu duchownego imamowie golili całe głowy i nosili czapki, tzw. czałamy, lub fezy. Utrzymywali się z własnych dóbr ziemskich, datków parafian oraz zapisów testamentowych na meczet.

Maciej Bajrulewicz pełnił funkcję imama parafii w Studziance przez 17 lat. Czynił zapisy w księgach metrykalnych, będąc jednocześnie urzędnikiem Stanu Cywilnego. Z tego czasu mamy tylko pięć ksiąg z lat 1907–1911. W tym czasie dokonał wpisu 15 urodzeń, 2 małżeństw i 5 zgonów. Rękopisy są jedynymi ocalałymi zapiskami ostatniego imama Macieja Bajrulewicza¹³. Księgi Parafii Mahometańskiej w Studziance znajdują w Archiwum Państwowym w Lublinie. Są to nieliczne pozostałe księgi parafii w Studziance¹⁴.

¹² Ojciec pułkownika Józefa Koryckiego.

¹³ Pobieżną analizę zachowanych zapisków przeprowadził Janusz Kulikowski, *Rękopisy imama Bajrulewicza*, „Słowo Podlasia” 1988, nr 30, s. 6. Księgi opisał Ł. Węda, *Rękopisy imama Macieja Bajrulewicza...*, op. cit., nr 4, s. 46–54.

¹⁴ W Archiwum Państwowym w Lublinie zachowała się Księga Małżeństw, Urodzin i Zgonów gminy mahometańskiej w Studziance z lat 1798–1810, o której pisał pionier badań nad Tatarami białskimi prof. Arkadiusz Kołodziejczyk; zob. A. Kołodziejczyk, *Przyczynek do historii Tatarów białskich. Księga Małżeństw, Urodzin i Zgonów gminy mahometańskiej w Studziance ze zbiorów AP w Lublinie*, „Archeion” 1986, t. LXXX, s. 221–230. Poza tym na opracowanie czekają księgi z lat 1811–1911, choć nie wszystkie roczniki są kompletne, zwłaszcza te z II połowy XIX wieku.

Imamowie zapisywali w aktach zawieranych małżeństw kwoty, jakie deklarował małżonek na wypadek rozwodu¹⁵. Dla przykładu:

8 lipca 1907 roku o 5 po południu pojawili się Aleksander Mustafowicz Aleksandrowicz mający 46 lat wraz z świadkami: Aleksandrem Iwanowiczem Bogdanowiczem 46 lat i Romanem Osipowiczem Bajrulewiczem liczącym 36 lat mieszkańcami wsi Studzianka.

Ojciec oświadczył, że urodziło się dziecko płci żeńskiej, od 38-letniej, prawej żony Fatimy z domu Radkiewicz. Dziecku temu przy udziale imama parafii w Studziance mułła nadał imię Amin. Pod tekstem wpisu występuje formuła informująca o tym, że sporządzony dokument został odczytany i podpisany przez imama Macieja Bajrulewicza. Swoje podpisy złożyli ojciec i świadkowie. Należy zaznaczyć, że w tym akcie w miejscu podpisu ojca widnieje słowo *niegramotnyi*, tzn. ojciec nie umiał pisać i czytać.

Pozycja społeczna imama Maciej Bajrulewicza była bardzo znacząca. Imamowie stanowili swoistą elitę intelektualną. Jako nieliczni ze społeczności tatarskiej używali języka arabskiego w celach religijnych. Mogli się żenić i zakładać rodziny. Imam w imieniu dżemiatu wydawał dokumenty dobrego urodzenia, świadczył w sprawach swoich współwyznawców. Dżemiat stawał się zaś gwarantem tych zaświadczeń – wszyscy wraz z osobą duchowną mieli potwierdzać prawdę w sprawach, które przedstawiali¹⁶. Duchowny był wybierany spośród wiernych przez cały dżemiat. Wpływ na ich wybór miały także osoby szanowane i znaczące w danej społeczności¹⁷.

Maciej Bajrulewicz został wojskowym mułłą na własną prośbę. Jak podaje Grzegorz Jacek Pelica 24 lutego 1916 roku zgłosił się do Departamentu Spraw Religijnych w Rządzie Gubernialnym Chełmskim¹⁸. Pełnił wtedy posługę w armii rosyjskiej i podjął się zadania świadczenia posługi duchowej dla żołnierzy wyznania muzułmańskiego oraz pułkownika Hassana Konopackiego, bohatera narodowego Polski i Białorusi. Niektóre opracowania podają, że pełnił funk-

¹⁵ Więcej o tatarskich małżeństwach Ł. Węda, *Małżeństwa tatarskie w parafii muzułmańskiej w Studziance w świetle zachowanych akt metrykalnych z lat 1798–1911*, „Nurt SVD” 2017, nr 51/2 (142), s. 241–256.

¹⁶ Ibidem, s. 85.

¹⁷ Szerzej o funkcji imama pisze A. Konopacki, *Życie religijne Tatarów na ziemiach Wielkiego Księstwa Litewskiego w XVI–XIX wieku* Warszawa 2010, s. 87–90.

¹⁸ G.J. Pelica, *Ostatni mułła Bajrulewicz ze Studzianki*, „Rocznik Muzułmański” 2011, t. 8, s. 22.

cję tymczasowego mułły łukiskiego meczetu¹⁹. Jednak do objęcia tego stanowiska przez Bajrulewicza nie doszło, gdyż wkrótce, pod koniec roku 1920, wrócił do Wilna z Rosji imam Józef Chalecki, którego to właśnie od lutego 1920 roku zastępował Maciej Bajrulewicz. Pod koniec 1921 roku imamem wileńskim został Ibrahim Smajkiewicz²⁰. Ponieważ imam Chalecki wyjechał przed okupacją niemiecką z Wilna w głąb Rosji, skąd wrócił dopiero w końcu 1920 roku, „przedstawiciele Tatarów mahometan na terenie Ziem Wschodnich”, z których większa część należała do parafian meczetu łukiskiego, wybrali (nie mając wiadomości o Chaleckim) 15 lutego 1920 roku na ogólnym zgromadzeniu na mołę „farnego meczetu w Wilnie” Macieja Bajrulewicza. Jednocześnie zgromadzenie uchwaliło, że należy wystąpić z prośbą do Zarządu Cywilnego Ziem Wschodnich o wyznaczenie dla mołłów wszystkich parafii na terenie Ziem Wschodnich stałego uposażenia²¹. Bajrulewicz był od 1884 do roku 1898 muezzinem parafii muzułmańskiej w Studziance pow. białskiego guberni siedleckiej, a następnie do roku 1915 mołłą tejże parafii. Podczas pierwszej wojny światowej pełnił obowiązki imama wojskowego przy sztabie I armii wojsk rosyjskich.

Należy podkreślić, że w czasie pierwszej wojny światowej imam Maciej Bajrulewicz został w 1915 roku powołany do armii rosyjskiej. Zgłosił się na ochotnika w charakterze kapelana wojskowego, za co otrzymywał pobory należne duchowieństwu²². Poza czynnościami religijnymi zajmował się zadaniami felczerskimi, aprowizacją i pomocą w dowodzeniu sztabowym.

Po wojnie wrócił do Studzianki, gdzie nie było już meczetu, a ludność znacznie się zmniejszyła. Teren, na którym stał meczet, Maciej Bajrulewicz przekazał jeszcze przed śmiercią pod budowę miejscowej szkoły dla mieszkańców Studzianki. Ostatni imam zmarł w 1921 roku²³. Niektóre przekazy podają datę 1923 roku. Czy spoczął na mizarze w Studziance tego nie udało się ustalić. Być może miejsce jego pochówku znajduje się na Litwie.

¹⁹ A. Jakubauskas, *Tatarska pamięć*, „Przegląd Tatarski” 2010, nr 2, s. 17.

²⁰ J. Januszewska-Jurkiewicz, *Polska. Tatarzy na Wileńszczyźnie w okresie międzywojennym. Wyznawcy islamu w otoczeniu chrześcijańskim jako grupa o dwuszczeblowej świadomości narodowej*, „Rocznik Stowarzyszenia Naukowców Polaków Litwy” 2015, t. 15, s. 99.

²¹ L. Kryczyński, *Historia meczetu w Wilnie*, „Przegląd Islamski” 1937, z. 1–3, s. 22

²² APL, *Rząd Gubernialny Chełmski*, sygn. 650, akta nie paginowane.

²³ Archiwum Akt Nowych, *Ministerstwo Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego w Warszawie*, sygn. 14/0/1481 s. 4. Datę jego śmierci potwierdza żona Elmira w piśmie do Ministerstwa Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego.

Wśród zachowanych dokumentów, dotyczących zmierzchu żywota Tatarów w Studziance zachował się jeden z wystawionych przez ostatniego imama Macieja Bajrulewicza, a mianowicie „Akt darowizny placu pod studziańską szkołą”. To ostatni, jaki znamy, pisemny ślad woli Macieja Bajrulewicza²⁴. Zachowany dokument jest tym cenniejszy, że zawiera istotne informacje dotyczące własności gruntu, na którym stał do 1915 roku meczet w Studziance. W akcie czytamy, że w 1921 roku, listopada dnia 21.:

Ja niżej podpisany mieszkaniec wsi Studzianki, gminy Lubenki części pierwszej, Maciej Bajrulewicz dnia dzisiejszego darowuję mieszkańcom wsi Studzianki, plac pod studziańską szkołą długością dziewięć prętów (pręt = 5,0292 metrów czyli 45,26 m) i szerokością siedem prętów (około 35,20 m) rozpołożony we wsi Studziance, tutejszej gminy (Lubenki, przyp. Ł. W.) ciągnący się od Wielko-Brzeskiej drogi do ziemi sąsiadów Alberta Szenejki, Piotra Poszuka, Jana Bojarczuka, i sukcesorów po Tomaszu Murawskim, a szerokością od drogi tak nazwanej Januszewskiego budałek Łukaszuka. Plac ten od 1817 roku do 1915, był zajęty pod Studziańskim Mahometańskim meczetem, pobudowany na ziemi moich przodków Mahometan (Muzułmanów), do którego ja siebie liczę jedynym sukcesorem, a oprócz tego, ja jako były mułła, studziańskiej Mahometańskiej parafii, mam jako sukcesor i jako były mułła, w posiadaniu ten plac, od którego płacę podatki i liczę siebie pełnym właścicielem tego placu i dziś właśnie ten (przekreślony wyraz plac w tym miejscu) plac darowuję mieszkańcom wsi Studzianki, pod studziańską szkołą do którego to placu mieszkańcy wsi Studzianki z dnia dzisiejszego zobowiązane są płacić podatki i ponosić wszelkie ciężary.

Akt ten został zawarty między Maciejem Bajrulewiczem a przedstawicielem Studzianki, a mianowicie sołtysem wsi Studzianki Janem Owczarukiem. Sołtys przyjął darowiznę. Obaj złożyli podpisy pod dokumentem.

Podsumowując, należy stwierdzić, iż piastowanie godności imama przez Macieja Bajrulewicza stanowiło dla niego nobilitację wśród tatarskich współwyznawców. Funkcja ta była bardzo odpowiedzialna, zarówno jako urzędnika jak i najważniejszego członka dzemiatu. Imamowie w Studziance borykali się z wieloma problemami w swojej społeczności. Jednym z nich była stale zmniejszająca się populacja muzułmanów na tym obszarze. Kres wspólnoty tatarskiej w Studziance dopełniła asymilacja oraz I wojna światowa. Duchowni tatarscy wpływali na

²⁴ Dokument znajduje się w prywatnych zbiorach w Studziance. Kopia w posiadaniu Autora.

funkcjonowania społeczności i mieli znaczący wkład w zachowanie religii oraz tradycji muzułmańskich w Studziance i okolicy przez blisko 200 lat.

Abstract

Maciej Bajrulewicz – the last Tatar imam in Studzianka

Keywords: Tatars, Islam, Studzianka, cemetery (mizar), Maciej Bajrulewicz

Maciej Bajrulewicz was the last imam in Studzianka. He was the head of the Tatar community of the so-called jam. He presided over marriages and wrote down birth certificates. He led funeral processions to the mizar and performed the burial rites. He held Friday services at the mosque. He acted as a civil registrar in the field. He would go with services to the Brest fortress where Muslim soldiers were stationed.

Dziwna historia rotmistrza Samuela Ułana-Polańskiego

Biografie Tatarów litewskich, opracowane i opublikowane dotychczas¹, tworzą dość interesujący obraz naszej niezbyt licznej, lecz bardzo aktywnej wspólnoty przez ponad sześć wieków, od końca XIV do XXI stulecia, obecnej na kartach dziejów Wielkiego Księstwa Litewskiego, Rzeczypospolitej Polskiej i innych krajów.

W referatach szanownych kolegów wspominamy wybitnych przedstawicieli naszej wspólnoty: historyków, naukowców, duchownych muzułmańskich. Cóż, z wielu osób, których genealogie i biografie opracowałem, postanowiłem tym razem opowiedzieć historię pewnego oficera niezbyt wysokiej rangi, interesującą jednak z wielu powodów, również dzięki skojarzeniom „literackim”.

Bohater tego szkicu, *Samuel Ułan-Polański*, pochodził z najbardziej arystokratycznej rodziny litewsko-tatarskiej, z rodu Ułanów, Czyngisydów, w WKL przez kilka wieków zaliczanych do starszyny tatarskiej i piastujących prawie dziedzicznie stanowiska chorążych i marszałków tatarskich własnego ściahu.

¹ S. Dumin, A. Jakubauskas, G. Sitdykow, *Tatarskie biografie. Tatarzy polsko-litewscy w historii i kulturze*, Białystok 2012 i in.

Ta gałąź rodu Ułanów w XVIII w. dziedziczyła dobra Polany w powiecie oszmiańskim. *Aleksander Ułan* w 1755 r. opłacał z tych dóbr podatek (podymne) ze swych poddanych w wysokości 55 złotych².

Jego starszy syn, ojciec naszego bohatera, *Dawid, syn Aleksandra Ułan* (*ok. 1754), były rotmistrz wojsk polskich, już 1 lipca 1797 r., jak wielu innych weteranów, wstąpił do tworzonego właśnie w armii rosyjskiej Litewsko-Tatarskiego Pułku Jazdy, jako „из татар мурза”, zachowując dawną rangę. Jednocześnie z nim tamże zaciągnął się jego młodszy brat *Bilał Ułan* (* ok. 1762), najpierw sztyk-junkier, w tymże roku promowany na korneta³.

21 października 1798 r. Dawid otrzymał promocję na majora. W spisie pułku datowanym 22 marca 1799 r. występuje jako „Давыд сын Александра Улан Полянский”⁴. O ile wiemy, jako pierwszy w rodzinie zaczął używać podwójnego nazwiska: *Ułan-Polański*, dla odróżnienia od innego *Dawida s. Aleksandra Ułana* (* ok. 1773), również majora tegoż pułku, pochodzącego z innej gałęzi Ułanów (właścicieli dóbr Maluszyce w pow. nowogrodzkim)⁵.

Dawid s. Aleksandra Ułan-Polański zapisany jest jako „z Tatarów murza powiatu oszmiańskiego”, wg listy pułku z 22 marca 1799, miał 44 lata, posiadał (razem z braćmi, tak samo jak jego brat *Bilał*) dobra Polany z 26 duszami chłopów poddanych. Był żonaty, miał w 1799 r. czterech synów⁶, umiał czytać i pisać, również po rosyjsku, oraz posiadał jakąś wiedzę.

Od 13 maja 1799 r. z Litewsko-Tatarskim Pułkiem uczestniczył w ekspedycji wojsk rosyjskich przeciw armii francuskiej w „Cesarstwie Rzymskim”, czyli w posiadłościach austriackich, a następnie w Szwajcarii, biorąc udział w bitwach pod wsią Kirchdorf 14 września i wsią Schlatt 26 września 1799 r. Po powrocie, 23 (25?) października 1800 r. otrzymał promocję na podpułkownika.

Ta jednostka została 20 stycznia 1801 r. przemianowana na „Конный генерал-майора Гловенского полк”, 23 marca tego roku – na „Татарско-Литовский конный полк”. 29 marca 1803 r. Litwinów i Polaków z tej jednostki wyodrębni-

² LVIA, f. SA, nr. 3305, k. 18v. Tamże wymienieni jako współwłaściciele *Janowa Ułanowa i Maciej (syn Józefa) Ułan*.

³ RGWIA, f. 489, d. 2656, k.18v. („из татар мурза”, w wieku 36 lat, wówczas kawaler).

⁴ RGWIA, f. 489, d. 2656, k.4v.-5.

⁵ RGWIA, f. 489, d. 2656, k.4v.-5.

⁶ RGWIA, f. 489, d. 2656, k.4v.-5. Ta gałąź wywiodła się ze szlachectwa w guberni wileńskiej 11 maja 1817 r. z tytułem kniaziów i z nazwiskiem Ułanów-Maluszyckich, ale ten drugi element był w użyciu tylko niektórych z nich, inni nadal występują w źródłach jako Ułanowie, bez dodatkowych nazwisk; por. S. Dumin, *Herbarz rodzin tatarskich Wielkiego Księstwa Litewskiego*, Białystok 2019, s. 157–160.

no, tworząc Litewski Konny Pułk („Литовский конный полк”), a reszta została przemianowana na Tatarski Konny (Konno-tatarski) Pułk („Татарский конный полк”). Wówczas Dawid Ułan-Polański został mianowany szefem, czyli naczelnym dowódcą (komendantem) pułku. Od 5 września 1805 do 23 października 1805, podczas wojny z Napoleonem, przebywał ze swym pułkiem w zaborze austriackim (w okolicach Lwowa).

W latach 1806–1807 pułk wziął udział w kolejnej wojnie rosyjsko-francuskiej, m.in. w bitwie pod Pułtuskim (14/26 grudnia 1806); niebawem, w listopadzie 1807 r. ta jednostka została przemianowana na Tatarski Ułański Pułk („Татарский уланский полк”)⁷, ale już pod innym dowództwem. Dawid Ułan-Polański w tej wyprawie nie brał udziału. Już na początku 1806 r. jego kariera się załamała. Najpierw na rozkaz cesarza Aleksandra I z powodu choroby 24 marca 1806 r. został przeniesiony do Wileńskiego Wewnętrzznego Batalionu Garnizonowego, lecz z powodu pewnych nieporządków w okresie jego dowództwa został oddany pod sąd wojskowy (to się datuje w różnych jego dokumentach na październik bądź 1806, bądź 1808 r.). Przebywał w Wilnie w urzędzie komendanckim (ordonanshaus); w 1812 r. oczywiście został stamtąd ewakuowany, a po powrocie – ostatecznie uniewinniony i na rozkaz generała infanterii Rymskiego-Korsakowa 18 grudnia 1814 r. zwolniony z sądu („По Высочайшему Его Императорского Величества приказу находился при Виленском ордонансгаузе с 20.10.1808 г. под военным судом за беспорядки в полку происходившие, по коему он оправдан и по повелению генерала от инфантерии Римского-Корсакова в 18 день декабря 1814 года из-под суда освобожден”).

Dawida s. Aleksandra Ułana-Polańskiego znajdujemy również w spisie Tatarskiego Ułańskiego Pułku z 1814 r., ponad komplet batalionu, „из татар дворян мурза” – miał nadal 26 dusz w Polanach. Był wówczas już wdowcem, miał trzech synów i córkę⁸. Certyfikowany (аттестован) dobrze⁹. Zmarł przed 1829 r.¹⁰ Żonaty był z Anną z Bielaków¹¹.

Wszyscy jego synowie oczywiście pełnili służbę w tymże pułku, podejmując ją w bardzo młodym wieku.

⁷ С.В. Думин, *Татарский уланский полк русской армии. Личный состав в 1814–1816 годах*, „Годнасць / Выданьне Згуртаваньня Беларускай Шляхты” 1997, nr 1 (3), s. 31–46.

⁸ RGWIA, f. 489, d. 2656, k. 2v-3.

⁹ RGVIA, f. 405, op. 2, d. 1421, k. 54-55 (stan służby z 23 lipca 1830).

¹⁰ RGVIA, s. 48.

¹¹ RGIA, f. 1343, op. 30, d. 4032.

Najstarszy, *Józef* (* ok. 1782), „из татар мурза”, został przyjęty do pułku jako towarzysz jednocześnie z ojcem, zaś w 1798 r. otrzymał promocję na stopień podoficerski kwatermistrza; w 1799 r. miał 16 lat¹². W następnych spisach nie jest wymieniony, być może zmarł lub zginął.

Następny syn, *Samuel*, to właśnie nasz bohater, o którym niżej.

Dwaj młodsi, to *Bazyli* (*Василий Давидович Улан*) (* ok. 1794) i *Jan* (*Ян, Иван Давидович Улан*) (* ok. 1796). Obaj, wg spisów pułkowych, pochodzili „из татар штаб-офицерских детей” (odpowiednio do wojskowego stopnia ojca, zaliczanego do oficerów wyższej rangi, tzw. „sztab-oficerów”); zaznaczono, że ojciec jest właścicielem folwarku Polany w guberni wileńskiej (wówczas, po zmianie granic administracyjnych, w powiecie zawilejskim).

Bazyli wstąpił do pułku jako towarzysz 1 listopada 1810, otrzymał promocję na unter-oficera 4 stycznia 1812 r., na wachmistrza – 19 maja 1814 r. W 1816 r. liczył 22 lata. Brał udział wojnach napoleońskich¹³. *Jan* pojawia się w spisie z 1816 r.; rozpoczął służbę również jako towarzysz, lecz w 1816 posiadał już rangę junkra¹⁴, czyli był również kandydatem do promocji oficerskiej.

Synowie podpułkownika Dawida występują w spisach pułku z nazwiskiem *Ulan*. Podwójne nazwisko zachował tylko jeden, właśnie *Samuel Ulan-Polański*.

Samuel został przyjęty jako towarzysz do Konno-Tatarskiego Pułku 1 czerwca 1803 r., otrzymał promocję na unter-oficera 8 czerwca 1803, a pierwszy stopień oficerski korneta – 13 stycznia 1808 r.

Podczas wojny z Napoleonem w 1812 r. w pierwszej kampanii od 13 czerwca 1812 r. uczestniczył w bitwie z Francuzami i zdobyciu Brześcia Litewskiego, 15 czerwca – pod Kobryniem i jego zdobyciu, 23 czerwca przy zdobyciu Białegostoku i rozbiciu pod miastem Zabłudowem francuskiego generała Fouriera, 29 czerwca – w defensywie z okolic Prużan, 31 czerwca – pod miastem Gorodecznem. Za bohaterską postawę w tych potyczkach otrzymał promocję na porucznika. 1 sierpnia uczestniczył w defensywie przez miasto Kobryń, a 13 walczył pod miastem Lubomlem na Wołyniu, gdzie został ranny w lewą nogę kulą z karabinu. 9 września uczestniczył w nocnej wyprawie pod wsią Nieświcz, 17 września w wypędzeniu nieprzyjaciół z miasteczka Lubomla. W drugiej kampanii 2 października brał udział w bitwie pod wsią Grabarką, 1 listopada – pod miastem Nowym Swierżniem, a 3 listopada – pod miastem Kojdanowem. W trzeciej kampanii od 31 stycznia 1813 r. walczył w Księstwie Warszawskim, pod Kaliszem, następnie w Sakso-

¹² RGWIA, f. 489, d. 2656, k. 25v.

¹³ RGWIA, f. 489, d. 2687, k. 69v-70.

¹⁴ RGWIA, f. 489, d. 2687, k. 82v-83.

nii, 19 kwietnia pod wioską Starzedel, 20 kwietnia w bitwie pod Lützen, w której został ranny odłamkiem granatu w lewą nogę poniżej kolana z uszkodzeniem kości. 28 kwietnia walczył pod Bischosferde, 3 maja – pod Gedau, 8–9 maja – pod Bautzen i 18 maja – pod Reichembachem. W 4 kampanii walczył 11 maja 1813 r. pod Görlitz, 16 i 18 maja – pod miastem Jaur, 16 sierpnia pod miastem Pirna, 17 – pod wsią Peterswalde, 18 – w bitwie pod Kulmem; za wyróżniającą się postawę w tej bitwie rozkazem gen. Barclaya de Tolly został odznaczony orderem Świętego Włodzimierza 4 klasy z kokardą. 21 sierpnia uczestniczył w walkach pod miastem Schönwalde, 16 września – pod Belterzdorfem, następnie ze swym pułkiem brał udział w oblężeniu twierdzy Magdeburg, a 3, 17, 18, 19, 23 i 27 grudnia w odparciu wycieczek Francuzów z tej twierdzy. Po powrocie Napoleona z Elby („stu dni”) wojska rosyjskie, w tym Tatarski Pułk Ułanów, zostały wysłane do Francji, gdzie 13 kwietnia 1815 r. wyruszył również – przez Austrię i Bawarię – Samuel Ułan-Polański. Tymczasem jednak Napoleon poniósł porażkę pod Waterloo i pułk Samuela, podobnie jak inne wojska Aleksandra I, wrócił do Rosji 14 sierpnia 1815 roku. Następnie, jak wszyscy weterani, otrzymał medal srebrny, upamiętniający wojnę 1812 r., a po wielu latach (już za panowania Mikołaja I) – również medal za zdobycie Paryża w 1814 r. (choć jego pułk do Francji wówczas nie dotarł). Według stanu służby pochodził ze szlachty tatarskiej guberni mińskiej („из татарских дворян Минской губернии”), nieruchomości nie posiadał, znał pismo rosyjskie, polskie, niemieckie i arytmetykę („российской грамоте читать и писать умеет и арифметику знает”)¹⁵.

18 listopada 1819 r., z przyczyn rodzinnych, z powodu problemów majątkowych ojca («по уведомлению отца моего о расстроенных обстоятельствах»), złożył wniosek o dymisję. Podanie zostało przekazane cesarzewiczowi Konstantemu 2 stycznia 1820 i jego rozkazem 10 stycznia 1820 r. Samuel został zwolniony ze służby „z przyczyn domowych”, z nadaniem rangi sztabs-rotmistrza i z mundurem¹⁶.

Po kilku jednak miesiącach, 11 września 1820 r., został przyjęty z rangą porucznika do innej jednostki kawaleryjskiej, do 4 Bugskiego Pułku Ułanów (później, w 1830 r., przemianowanego na Olwipolski Pułk Ułański). W służbie czynnej otrzymał promocję na sztabs-rotmistrza (16 grudnia 1822), a następnie na rotmistrza (22 kwietnia 1826). Przez wiele lat, podobnie jak bracia, występował

¹⁵ RGWIA, f. 489, d. 2687, k. 24v-25.

¹⁶ RGWIA, f. 395, op. 71, d. 640, k. 29.

w dokumentach jako Ułan, ale w 1826 r. złożył raport, powołując się na dokumenty ojca, i odtąd za jego przykładem został również Ułanem-Polańskim¹⁷.

Przez wszystkie te lata służby niczym specjalnie się nie wyróżniał wśród innych oficerów pochodzenia tatarskiego. Między 1820 i 1829 r. ożenił się ze szlachcianką rosyjską Sofią, c. Aleksandra, Tarasiewiczową, wdową po majorze, z domu Nieronową, i musiał przyjąć chrzest prawosławny, ale to się zdarzało i innym Tatarom litewskim. Rodzina żony posiadała majątek w guberni riazańskiej i właśnie tam, na początku 1829 r., zaczęła się dziwna historia, którą chcę opowiedzieć.

Jak wynika z akt śledczych, rotmistrz Ułan-Polański

[...] „w styczniu 1829 r., po udaniu się do Moskwy w celu zakupu siodła, po wysłaniu transportów do pułku, zamiast tam podążać, samowolnie wyjechał do guberni riazańskiej, do wsi Mozolewa w powiecie muromskim, majątku swojej teściowej, ziemianki Nieronowej”.

Służąc bez zarzutu przez 25 lat w randze oficerskiej i będąc prezentowanym przez przełożonych do odznaki („klamry”) za wzorową służbę przez 20 lat, Ułan-Polański wystąpił do przełożonych z podaniem o przedstawienie go również do orderu Świętego Jerzego 4 klasy, nadawanego wówczas również za 25-letnią służbę (do tego, zgodnie z ówczesnym statutem, owszem, miał pełne prawo). Sądząc, że wkrótce te odznaczenia otrzyma, jak sam później tłumaczył, „z niecierpliwości” („полагая быть представленным и скоро получить оный, поступил безрассудно, возложив на себя сей орден без всякого другого умысла, кроме как от нетерпения иметь сей знак отличия”), nabył je i podczas pobytu w Riazaniu samowolnie dołączył do już legalnie posiadanych. Czy pragnął po prostu zaimponować rodzinie i nowym znajomym, czy się wiązało to z pewnym planem, czy późniejsze wydarzenia były improwizacją, jak postępowanie Chlestakowa w „Rewizorze” Gogola, trudno powiedzieć. Tak czy owak w guberni riazańskiej zaczął podawać się za tajnego urzędnika policji, osobistego przedstawiciela szefa Korpusu żandarmów A. Benckendorffa. Wyglądał imponująco, z wąsem, orderami Świętego Jerzego i Świętego Włodzimierza, kłamarą za XX lat służby; niektórzy świadkowie twierdzili, że widzieli go w niebieskim mundurze żandarmerii, ze srebnymi epoletami sztab-oficerskimi. Posiadał również papier (zapewne własnoręcznie wykonany), który miał potwierdzać, że „gwardii rotmistrz Siemion Iwanowicz Podolański” (tak!) jest pełnomocnikiem A. Benckendorffa do specjalnych poleceń.

¹⁷ RGWIA, k. 48.

Wśród osób, którym się przedstawiał w tej roli, znalazł się pewien emerytowany kapitan, ziemianin Aleksander Gawriłowicz Riumin. Był to, według akt śledczych, „худо́й человек” (człowiek zły), przez ojca niegdyś zesłany do klasztoru, znany z pijaństwa, nadzorowany przez policję. Miał konflikt z marszałkiem szlachty, z gubernatorem cywilnym. Jemu to Ułan-Polański, będąc w Riazaniu, obiecał swoje wsparcie i patronat szefa żandarmów, generała od kawalerii Benckendorffa.

Spotkali się 24 maja 1829 r. Riumin poczęstował Ułana-Polańskiego „wódka i zakąską”¹⁸, po czym rotmistrz mu powiedział:

„Znam bardzo dobrze twoją sprawę i wszystkie naciski dokonane przez lokalnych przełożonych, służę w tajnej policji, która jest zorganizowana przez naszego monarchę w celu wyeliminowania zła, wysłany przez pana Benckendorffa w tajemnicy do różnych prowincji, między innymi do Riazania, gdzie już otworzyłem trzy sprawy bardzo ważne, twoja to czwarta, którą według mego rozeznania uważam za najpoważniejszą, proszę cię, abyś otworzył mi całą prawdę i obiecuję ci patronat pana Benckendorffa”.

Kiedy Riumin wszystko opowiedział o swej sprawie, Ułan-Polański powiedział: „potrzebuję 600 rubli na koszty podróży, również na przesłanie sztafety do ciebie, z rezolucją Władcy w twojej sprawie...”. Następnie sporządził projekty wniosków do Benckendorffa i riazańskiego gubernatora oraz poprosił o kolejne 1000 rubli „na poczęstunek generałów w jego sprawie”; 15 tysięcy rubli miał otrzymać po zakończeniu sprawy. W sporządzeniu tych podań uczestniczyła także żona Polańskiego, która je spisała, zapewne pod dyktando męża.

Riumin we wszystko uwierzył i przywiózł 1600 rubli papierowych (asygnacji). Polański zaś mu powiedział, że tymczasem otrzymał nakaz pilnego wyjazdu do Moskwy i do Warszawy, mówiąc: „zobacz, jaka jest nasza służba”. Rzeczywiście wyjechał do Moskwy, obiecując Riuminowi szybką decyzję. Kapitan jednak wkrótce się opamiętał i już 27 maja zjawił się u pułkownika żandarmów A. Prikołńskiego, któremu całą sprawę opowiedział. Policja zareagowała szybko. 30 maja Ułan-Polański został w Moskwie aresztowany w mieszkaniu krewnego żony, radcy tytularnego Manuwira, urzędnika Poczty Głównej. Kiedy tam się pojawili urzędnicy, wysłani przez moskiewskiego komendanta, rotmistrz usiłował się ukryć pod łóżkiem; to oczywiście nic nie pomogło... Zdążył przez czeladnika dworskiego przekazać liścik do żony („Ах, Сонюшка, драгая! ...Ах!

¹⁸ RGVIA, s. 46.

Попались мы, все узнано, что сделали с Рюминым...”), lecz został on przechwycony i dołączony do akt śledczych.

Śledztwo w tej sprawie trwało długo, od 31 maja 1829 do 16 października 1830 r. Zapewne chodziło władzom nie tyle o oszustwo wobec osoby prywatnej, co o próbę podszycia się pod urzędnika potężnej instytucji państwowej, przywłaszczenie stanowiska i – przy okazji – odznaczeń.

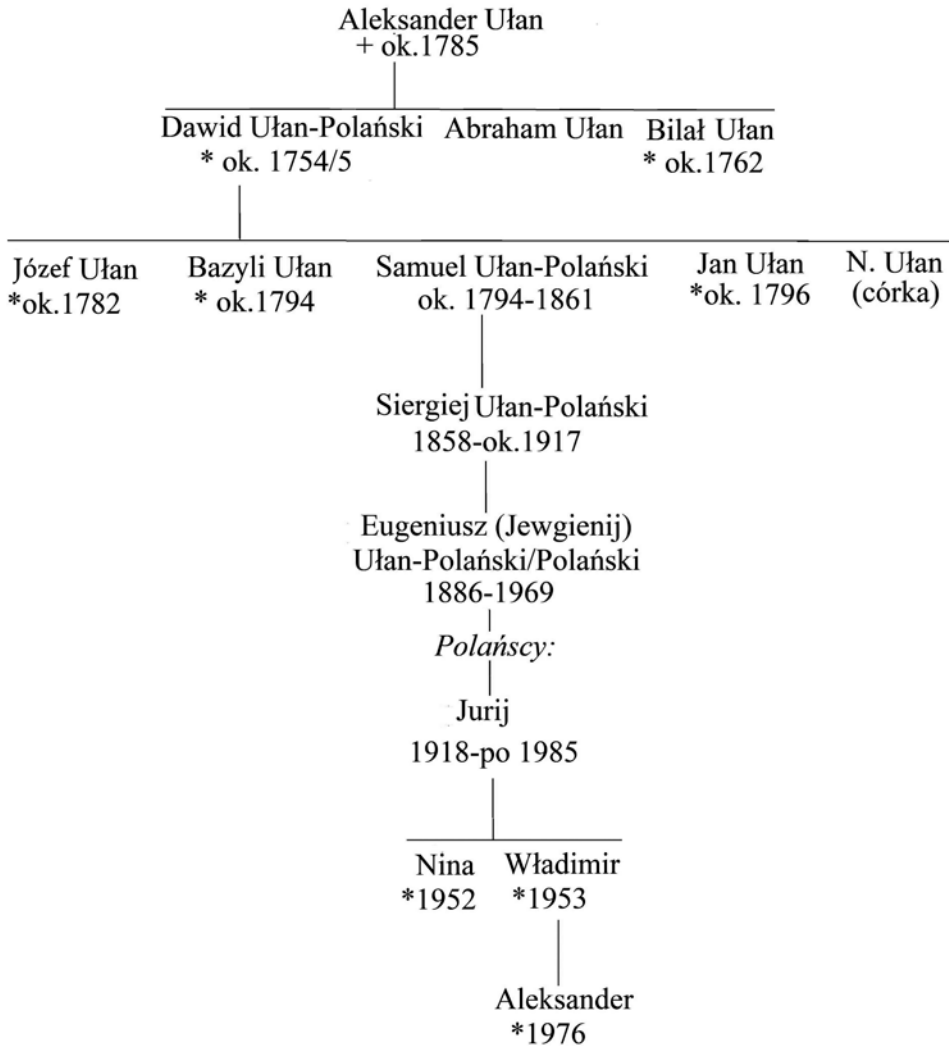
Naczelny Audytoriat potraktował go bardzo surowo: 14 listopada 1830 r. skazał na karę śmierci („лишение живота”). W następnej instancji jednak naczelnik Sztabu Głównego J.C.M., ze względu na wcześniejsze zasługi skazanego, 25-letnią wzorową służbę, odniesione w bitwach rany i dwuletni pobyt w areszcie, zalecił zamienić mu tę karę na czteromiesięczny areszt w kijowskiej twierdzy i zwolnienie ze służby. Cesarz Mikołaj I ten wyrok zatwierdził 24 grudnia 1831 r.

Upłynęło dziesięć lat, nim na wniosek ministra wojny cesarz Mikołaj I 14 sierpnia 1841 r. zezwolił Ułanowi-Polańskiemu na ponowne wstąpienie do służby wojskowej lub cywilnej, ale z najniższym stopniem oficerskim (chorążego lub registratora koleżńskiego). Został on więc 12 listopada 1841 r. wyznaczony na kuratora żeglugi 2 klasy w mieście Wielizy w guberni witebskiej, na rzekach Kaspli i Dźwini Zachodniej. Zrobił wszystko, żeby się zrehabilitować.

Dekretem Senatu 8 lipca 1842 został zatwierdzony w randze cywilnej registratora koleżńskiego, najniższej (XIV) klasie urzędniczej. 22 stycznia 1844 r., wskutek reformy zarządzania dróg komunikacyjnych, został ze swego stanowiska odwołany, ale przy okazji jego zwolnienia ze służby 23 sierpnia 1844 r. cesarz, na wniosek szefa Korpusu Żandarmów generał-adiutanta hrabiego A. Orłowa, raczył przywrócić Ułanowi-Polańskiemu dawny stopień rotmistrza. Jednocześnie, ze względu na rany otrzymane w bitwach, zwolnił go z restrykcji wynikających ze zwolnienia ze służby z powodu wyroku sądowego, a więc przywrócił prawo do patronatu Komitetu do spraw Rannych oraz udzielił mu (od 24 października 1844 r.) dymisji z nadaniem rangi majora, z prawem do noszenia munduru i emeryturą 148 rubli 57 kopiejek srebrem rocznie. Po kilku miesiącach, 30 grudnia 1844 r. cesarz, zgodnie z raportem Komitetu do spraw Rannych, rozkazał wyznaczyć mu pełną emeryturę w wysokości 222 rubli 96 kopiejek.

Jako „ranny 2 klasy” Ułan-Polański został przez Komitet wytypowany na kandydata do objęcia stanowiska w administracji i 7 kwietnia 1845 r. mianowany na wakujący urząd horodniczego w mieście Spassk w guberni riazańskej (i tu też dziwne skojarzenie z „Rewizorem” Gogola – niegdysiejszy „Chlestakow” zostaje horodniczym...). Nawiasem mówiąc, jednym z jego zwierzchników był później znany pisarz rosyjski Michaił Sałtykow-Szczedrin, riazański wicegubernator w latach 1858–1860.

Ułanowie-Polańscy



Drzewo genealogiczne Ułanów-Polańskich

7 sierpnia 1847 r. Samuel Ułan-Polański został przeniesiony na to samo stanowisko do miasta Riańska tejże guberni. Otrzymał szereg podziękowań. W 1852 r. zwrócił się do cesarza o pozwolenie na chodzenie z kulą z powodu rannej lewej nogi. Właściwie nie było to konieczne, ale może chciał się na wszelki wypadek zabezpieczyć przed ewentualną dymisją. Złośliwi mówili też, że chciał w ten sposób znów się zwierzchnikom przypomnieć. Mikołaj I oczywiście zezwolił (4 lipca 1852), i był to, jak też mówiono, jedyny w cesarstwie „городничий с костылём”¹⁹. Zamiast promocji na następny stopień cywilny 16 grudnia 1854 r. otrzymał dodatkową roczną pensję. Został też przywrócony do wojskowej służby czynnej z majorów dymisjowanych z dotychczasową rangą rotmistrza – 25 października 1855 r., a następnie, za wyróżniającą służbę, otrzymał stopień majora kawalerii w służbie czynnej z pozostawieniem na stanowisku horodniczego – 18 listopada 1857 r. Otrzymał również brązowy medal upamiętniający wojnę 1853–1856 (1 listopada 1857)²⁰.

„Rewizor” Gogola powstał w 1835 r. Podobno zainspirował go Puszkina, opowiadając o pewnym wydarzeniu w miasteczku Ustiużna w guberni nowgorodzkiej – jakiś przejezdny, który podszywał się pod urzędnika Ministerstwa, wyłudził pieniądze od wielu mieszkańców miasta. Ułan-Polański więc tej historii nie znał, ale wygląda na to, że takie przypadki wcale nie były w cesarstwie czymś wyjątkowym...

Trzeba powiedzieć parę słów o rodzinie majora. W podeszłym już wieku ożenił się on powtórnie. Jego drugą żoną została córka majora, Aleksandra Michajłowna Łauchina, też prawosławna²¹. Ich jedyny syn, *Siergiej Samuilowicz Ułan-Polański* (* 29 czerwca 1858), został ochrzczony 30 czerwca 1858 r. w Błagowieszczeńskiej Cerkwi Katedralnej w mieście Riażsku (rodzice chrzestni – sędzia Riażskiego sądu ziemskiego porucznik Ksenofont Iwanowicz Timofiejew-Bułanowski i żona porucznika, szlachcianka Lubow Iwanowna Frołowa)²². W wieku trzech lat został sierotą i matka-wdowa postarała się o potwierdzenie jego szlachectwa. Nie udało się jej jednak uzyskać dokumentów dotyczących wcześniejszej genealogii rodu (zwróciła się do Mińskiej Deputacji Wywodowej Szlacheckiej, ale Ułanowie, w tym rodzina Samuela, wywodzili się w guberni wileńskiej²³, o czym nie wie-

¹⁹ Записки графа М.Д. Бутурлина. 1853-й год (Рязань) // Русский архив. – 1898. – № 5. – с. 35–36.

²⁰ RGIA, f. 1343, op. 30, d. 4033, k. 4-13 (stan służby z 31 maja 1861).

²¹ RGIA, f. 1343, op. 30, d. 4033, k. 5, 14.

²² RGIA, f. 1343, op. 30, d. 4033, k. 14.

²³ S. Dumin, *Herbarz rodzin tatarskich...*, op. cit., s. 161.

działa), więc na jej wniosek decyzją Riazańskiej Deputacji Wywodowej Szlacheckiej 21 września 1868 r.²⁴ na podstawie pierwszego stopnia oficerskiego ojca Samuela (korneta od 1808) Siergiej został zatwierdzony w szlachectwie dziedzicznym i zapisany do drugiej części księgi genealogicznej szlacheckiej. Został zatwierdzony przez Departament Heroldii Senatu 30 października 1868 r. ukazem (dekretem) z 20 listopada 1868 (nr 5009)²⁵.

Wykształcenie ogólne uzyskał w 1 Moskiewskim Gimnazjum wojskowym i zaciągnął się do służby czynnej jako junkier Nikołajewskiej Szkoły Kawalerii – 31 sierpnia 1876, junkier stopnia podoficerskiego – 21 marca 1877, estandart-junker – 1 kwietnia 1878. Po celującym ukończeniu studiów (w 1 kategorii) 16 kwietnia 1878 r. awansował na chorążego (praporszczyka) i został przydzielony do Lejb-Gwardii J.C.M. Pułku Dragonów. Lecz wkrótce (13 grudnia 1878 r.) został przeniesiony do 16 Niżegorodskiego Pułku Dragonów szefowstwa J.M. Króla Wirtembergii ze stopniem porucznika. Awansował na sztabs-rotmistrza 20 lutego 1888 r. 9 września 1889 został przeniesiony do Straży Granicznej, 22 września 1889 przydzielony do jej Łomżyńskiej Brygady. Został dowódcą Zarębskiego Oddziału 2 Linii (18 grudnia 1889), następnie przeniesiono go do Leśniowskiego Oddziału 1 Linii (31 lipca 1890), a 25 września 1893 r. mianowano go dowódcą Zimnieńskiego Oddziału. Następnie złożył podanie o przeniesienie do Korpusu Żandarmerii; 10 listopada 1893 r. został oddelegowany do jego sztabu, a następnie rozkazem J.C.M. 7 lutego 1894 r. przeniesiony z resortu straży granicznej do tego Korpusu. 2 marca 1894 r. został mianowany adiutantem Tambowskiego Gubernialnego Urzędu Żandarmerii, a awansowany na rotmistrza – 30 sierpnia 1894 r. Na szefem Jekateribursko-Czelabińskiego Oddziału Jekaterinburskiego Zarządu Żandarmerii i Policji Kolejowej (ŻŻPK) mianowano go 24 kwietnia 1895 r. Otrzymał srebrny medal upamiętniający panowanie cesarza Aleksandra III (17 marca 1896). Jako potomek uczestnika wojny 1812 r. otrzymał medal jubileuszowy upamiętniający jej stuletnią rocznicę²⁶. Dalsza jego kariera kształtowała się następująco: kierownik Inżynierskiego Oddziału Moskiewskiego ŻŻPK, podpułkownik (26 lutego 1903), kierownik Riazańskiego Oddziału Moskiewskiego ŻŻPK (1 września 1908), p.o. kierownika Omskiego Oddziału Moskiewskiego ŻŻPK (od 19 stycznia 1915), pułkownik, za wyróżnienie (22 marca 1915) zatwierdzony na tymże stanowisku.

²⁴ RGIA, f. 1343, op. 30, d. 4033, k. 15-16.

²⁵ RGIA, f. 1343, op. 30, d. 4033, k. 20-20v.; Gosudarstwiennyj Archiw Riazanskoj Oblasti, f. 98, op. 80, d. 5;

²⁶ Список прямых потомков генералов, штаб- и обер-офицеров, по мужской линии, участников Бородинского сражения и Отечественной войны. Москва, Типография Штаба Московского военного округа [1912] (№ 394).

Z powodu choroby otrzymał dymisję z prawem do munduru i emeryturą (5 maja 1916). Był odznaczony orderami Świętego Stanisława 3 klasy (1904), Świętego Włodzimira 4 klasy (1906), Świętej Anny 3 klasy (1907), Świętego Stanisława 2 klasy (25 marca 1912), Świętej Anny 2 klasy (11 maja 1915). Według informacji rodzinnej zginął w czasie rewolucji rosyjskiej ok. 1917 r.

Synem pułkownika Siergieja (z małżeństwa z córką podporucznika Ewdokią (Eudoksią) Aleksandrowną Aleksiejewą był *Jewgienij (Eugeniusz)*, (* 17 grudnia 1886, chrzest w Pokrowskiej Cerkwi miasta Skopin 28 grudnia 1886), decyzją Riazkańskiego Gubernialnego Zgromadzenia Szlacheckiego 29 kwietnia 1909 r. dołączony do rodu i został zapisany do księgi genealogicznej²⁷. Po rewolucji bolszewickiej skrócił nazwisko, występując jako *Polański*, tak samo jak jego dzieci i wnuk. Był inżynierem, wojskowym w stopniu podpułkownika. Zmarł w podeszłym wieku 24 października 1969 r. Ożenił się z Ksenią Arsieniewną z domu Kołokołową, córką dziedzicznego obywatela honorowego, 1-v. baronową von Roggenbach. Jej pierwszy mąż (Petersburg, 25 lipca 1907)²⁸ baron Arsienij Franczewicz von Roggenbach pochodził z rodziny wywodzącej się z Wielkiego Księstwa Badenii, której gałąź w połowie XIX w. osiedliła się w Rosji. Miała z pierwszym mężem dwoje dzieci: baronównę Natalię i barona Aleksandra. Ten ostatni został przez ojczyznę usynowiony i występował jako *Aleksander Jewgienjewicz Polański*. Potomstwa nie zostawił, pozostał kawalerem. U Jewgienija i Ksieni urodził się jedyny syn, *Jurij Jewgienjewicz Polański* (Piotrogród, 30 września 1918, zm. 1985). O nim i jego rodzinie, niestety, wiemy niewiele; przed wojną mieszkał w Leningradzie, uczestniczył w Wojnie Ojczyźnianej (sierpień 1941 – 26 października 1945) w stopniu starszego lejtnanta. Z okazji 40-lecia zwycięstwa, podobnie jak inni weterani, odznaczony był orderem Otczestwiennojj Wojny 2 st. (6 kwietnia 1985)²⁹. Mieszkał w Moskwie, miał córkę *Ninę* (* 5 lipca 1952) i syna *Włodzimira* (* 3 października 1953), majora armii sowieckiej. Ten ostatni również miał syna *Aleksandra* (* 27 marca 1976). Wszyscy oni używali nazwiska Polański³⁰.

²⁷ Gosudarstwiennyj Archiw Riazanskoj Oblasti, f. 98, op. 80. d. 5; RGIA, f. 1343, op. 51, d. 671, k. 12.

²⁸ Centralnyj Gosudarstwiennyj Istoriceskij Archiw S.-Peterburga, f. 19, op. 127, d. 1996, k. 155 (on bez tytułu, „потомственный дворянин”; potwierdzenia tytułu rodzina w Rosji nie otrzymała).

²⁹ info@1418museum.ru; pamyat-naroda.su/person/officers/9952735.

³⁰ S. Dumin, *Herbarz rodzin tatarskich...*, op. cit., s. 160.

Abstract

The Strange Story of Cavalry Captain Samuel Ulan-Polanski

Keywords: Ułan (Ulan, Uhlan) family; *Ułan-Polański* (Ulan-Polanski) genealogy; Lithuanian-Tatar Regiment; Tatar Uhlans Regiment; Impostership in literature and in real life

The Ulan-Polanski (*Ułan-Polański*) family is a branch of the Princes Ulan, a Lithuanian-Tatar aristocratic family, who are descendants of Chinggis Khan and were well-known in the Grand Duchy of Lithuania from the beginning in the 15th century. This branch of the Ulan Princes were in the 18th century owners of an estate in Polany (Polyany) with serfs (in the Oszmiany District of Wilna Province). The hyphenated Ulan-Polanski surname was adopted at the end of the 18th century by David, the son of Alexander Ulan-Polanski, a Polish cavalry captain (*rotmistrz*), an officer (from 1797) of the newly formed Lithuanian-Tatar Regiment in the Russian army, and later (from 1803 to 1806) the commander of this same regiment, with the rank of lieutenant-colonel. But only one of David's four sons retained the hyphenated surname: Samuel (c1791–1861), an officer of the Tatar Uhlans (until 1820), and then of the Bug Uhlans Regiment in the 1820s. Upon his marriage to a Russian noblewoman, he converted to the Orthodox faith. This article presents Samuel's biography in detail, including the strange episode in 1829 when he visited the city of Ryazan and pretended to be an undercover representative of the General A. Benckendorff, chief commander of the Gendarmerie Corps, sent to make an inspection of the local authorities (a story is reminiscent of the plot of Nikolai Gogol's famous play *The Inspector-General*, written in 1835). The imposter was quickly exposed, arrested, and, after a two-year investigation, let off lightly in 1831 with a sentence of dismissal from the army, thanks to his record of exemplary military service. However, 10 years later (1841), Samuel received the right to enter the civil service; and in 1844, Emperor Nicholas I granted him a full pardon. He retired with the rank of major and a pension. As a veteran who had been wounded in battle, Ułan-Polański in 1845 was appointed mayor (*gorodnichii*) in two towns of Ryazan province—first in the city of Spassk, then in Ryazhsk (1847), where he served until his death. His son Sergei Ulan-Polyanskii (1858–c1917), an actual officer of the Gendarme (unlike his father, who only pretended to be one), held the rank of colonel (1915), and continued the line of descent of this family. This article also provides information on his line of descent, including Sergei's son, Yevge-

ny Ulan-Polyanskii (1886–1969), grandson Yuri (1918 – after 1985), great-grandson Major Vladimir (b. 1953), and great-great-grandson Alexander (b. 1976). After the Revolution of 1917, the hyphenated surname was dropped, and Yevgeny and his descendants simply began to go by Polanski (Polyanski).



Tatarzy Konno-Tatarskiego Pułku dowództwa Baranowskiego (1797 r.)



НАМѢСТНИКЪ и ОФИЦЕРЪ
Слѣдовательскаго-Татарскаго Коннаго полка, 1797-1801.
(Въ зимней формѣ).

Namiestnik i oficer Konno-Tatarskiego Pułku (1797–1801) w mundurach zimowych

1205



ОФИЦЕРЪ
Литовскаго-Татарскаго Коннаго полка, 1797-1801.
(из литиней формы).

А. И. Платоновъ,

С. 116. Мюнх. 2.

Oficer Litewsko-Tatarskiego Konnego Pułku (1797–1801)

1534



ТОВАРИШИ
Татарскаго и Литовскаго Конных полковъ, 1803-1806.

А. И. Вильборгъ,

СПб. Мюн. 2.

Towarzysz i szeregowy Tatarskiego Litewskiego Pułku (1801–1803)

1531



ОФИЦЕРЪ
Патарскаго-Литовскаго полка, 1801-1803.

A. H. Вильямс.

СПб. Мон. 2

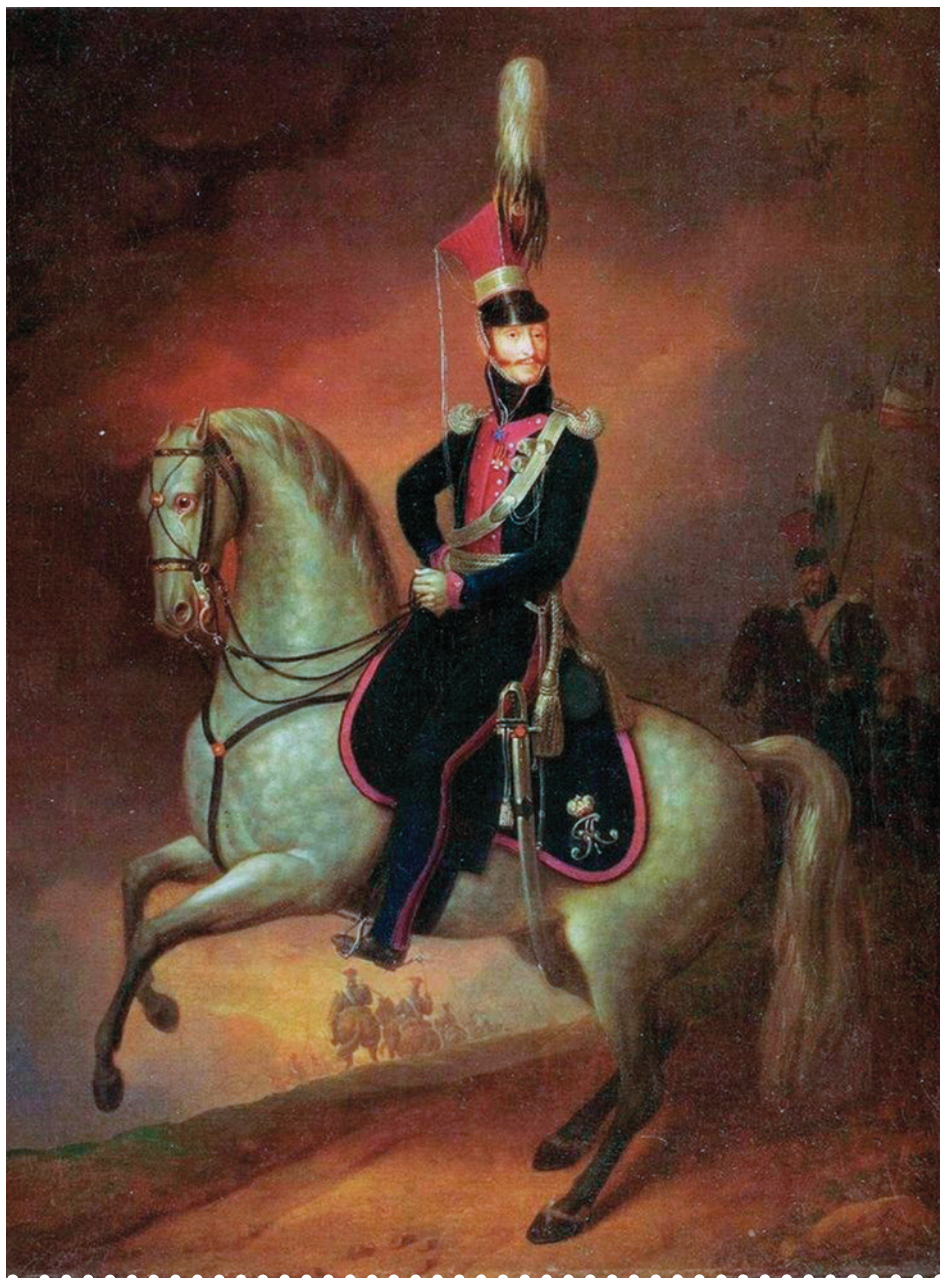
Oficer Tatarskiego Litewskiego Pułku (1801–1803)

1530.



ТОВАРИЩИ И КОМАНДІРЫ
Мамаркаго-Амурскаго полка,
1801-1803.

Towarzysze Tatarskiego i Litewskiego Konnych Pułków (1803–1806)



Dowódca (1806–1812), następnie szef (1812–1814)
Tatarskiego Pułku Ułanów Karl Bogdanowicz von Knorring



Jurij Jewgieniewicz [Ułan-] Polański (1918–?)

Rola wybitnych jednostek w historii małych literatur. Wybrane przykłady (Tatarzy Polscy, Ewenkowie, Nieńcy)

Małe literatury to twórczość literacka mało licznych narodów i wspólnot etnicznych. Nie istnieje jedno obiektywne kryterium, według którego piśmienictwo danej grupy można określić mianem mikroliteratury, jak też z tego zbioru definitywnie wykluczyć. Sam termin mikroliteratura jest dość młody – został wprowadzony do obiegu naukowego przez redaktorów numeru monograficznego czasopisma „Litteraria Copernicana” w 2019 roku. Wydawnictwo nosiło tytuł *Mikroliteratury*, a jego redaktorami naukowymi byli Aleksandra Jarosz i Tomasz Wicherkiewicz. W takim znaczeniu określenie to nie funkcjonowało wcześniej w szerokim zakresie. W tradycji anglojęzycznej występował wprowadzie już wcześniej termin „microliterature” (często pisany z łącznikiem jako „micro-literature”, będący synonimem dla zjawiska określanego jako „micro-fiction” lub „flash fiction”), lecz oznaczał on bardzo krótki utwór literacki lub publicystyczny¹.

Na gruncie polskim i rosyjskim w klasyfikacjach literaturoznawczych pomocne mogą być państwowe akty prawne zawierające wykaz mniejszości etnicznych

¹ Zob. *Flash fiction (also micro-fiction)*, „Macmillan Dictionary”, <https://www.macmillandictionary.com/buzzword/entries/flash-fiction.html> (1.10.2022); por. również rozumienie tego terminu w rozprawach naukowych: M.S. Phillips, *Histories, Micro- and Literary: Problems of Genre and Distance*, „New Literary History” 2003, vol. 34, nr 2, s. 211–229; K. Szeremeta, *Micro-literature and Parodic Games in John Crace’s “Brideshead Abbreviated: The Digested Read of the Twentieth Century”*, „Tekstualia” 2018, nr 1 (4), s. 95–108.

(w Polsce)² lub sankcjonujące funkcjonowanie małych rdzennych narodów Arktyki, Syberii i Dalekiego Wschodu (w Rosji)³. Oczywiście poza tymi ustawami funkcjonuje ogrom zjawisk literackich, w tym także takie fenomeny, które możemy klasyfikować jako mikroliteratury. Tym niemniej można bez zastrzeżeń przyjąć, że właśnie twórczość Tatarów polskich, Łemków, Karaimów i Romów w Polsce, jak też piśmiennictwo takich narodów jak Saamowie, Ewenkowie, Nieńcy, Niwchowowie, Chantowie czy Jukagirzy w Federacji Rosyjskiej, jest przykładem mikroliteratury.

Mikroliteratura niekoniecznie musi być pisana w języku mniejszościowym. Małe narody na skutek przymusowego wynaradawiania lub naturalnych procesów asymilacyjnych zwracały się ku językom urzędowym państw, których były (a raczej w pewnym momencie stały się) obywatelami. Wiele poetyckich i prozatorskich realizacji powstaje dzisiaj w języku większości, lecz tematycznie i ideowo odróżnia się od literatury narodu dominującego. Przykładem może być twórczość najbardziej znanych twórców wywodzących się z Saamów: urodzony w Norwegii Ailo Gaup (1944–2014) pisał po norwesku, mieszkaniec Półwyspu Kolskiego Askold Bażanow (1934–2012) po rosyjsku, a pochodzący z Finlandii i obecnie mieszkający we Francji Jovvna-Ánde Vest (urodzony w 1948) – po francusku. Wybór języka może pociągać za sobą różnorodne konsekwencje. Także przyczyny tego wyboru mogą być odmienne i wynikać zarówno z lęku przed wykluczeniem (bądź z grupy większościowej, bądź z własnej wspólnoty etnicznej)⁴, jak też z chęci przekodowania języka większości⁵.

Ciekawym zagadnieniem w rozwoju mikroliteratur jest rola wybitnych jednostek. Zagadnienie to przedstawia się odmiennie niż w przypadku literatur „du-

² Ustawa z 6 stycznia 2005 r. o mniejszościach narodowych i etnicznych oraz o języku regionalnym (Dz.U. z 2015 r. poz. 573).

³ Федеральный закон от 20.07.2000 N 104-ФЗ (ред. от 02.02.2006) «Об общих принципах организации общин коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока Российской Федерации»; Распоряжение Правительства РФ от 17 апреля 2006 года №536-р «Об утверждении перечня коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока Российской Федерации (с изменениями на 26 декабря 2011 года)».

⁴ G. Czerwiński, *Rosyjskojęzyczna poezja kolskich Saamów. Strategie badawcze, [w:] Między metafikcją a non-fiction. Podmiotowość w literaturze rosyjskiej końca XX – początku XXI wieku / Между метафикцией и нон-фикшн. Субъективность в русской литературе конца 20 – начала 21 века*, red. nauk. G. Czerwiński, E. Pańkowska, Wydawnictwo UwB, Białystok 2020, s. 255.

⁵ M. Sibińska, *Posłowie tłumaczk*, [w:] A. Gaup, *Podróż na dźwiękach szamańskiego bębna*, przeł. M. Sibińska, Słowo/Obraz Terytoria, Gdańsk 2004, s. 247.

żych”, gdzie – co jest oczywistością – wybitny twórca, wieszcz narodowy, wyznacza kierunki rozwoju w swojej epoce, zasila kanon narodowych arcydzieł i wychodzi z tym, co w literaturze danego narodu najlepsze, na arenę międzynarodową. Trudno wyobrazić sobie literaturę polską bez Adama Mickiewicza, Bolesława Prusa czy Czesława Miłosza, literaturę rosyjską bez Aleksandra Puszkina, Fiodora Dostojewskiego czy też Antona Czechowa, literaturę białoruską bez Janki Kupały, Jakuba Kołasa czy też Wasila Bykawa. Jednakże wszyscy oni byli **może nie tylko**, ale z pewnością **przede wszystkim** ludźmi pióra. Selim Chazbijewicz, Musa Czachorowski, Helena Duć-Fajfer, Anna Nierkagi, Oktiabrina Woronowa, Wiktoria Baginska czy Galina Keptuke – którzy zapisali się na kartach historii literatury jako twórcy wysokiej klasy – reprezentują typ wybitnej jednostki, dla której pisarstwo jest jedną z wielu dziedzin szeroko zakrojonej działalności naukowej, popularyzatorskiej, kulturalnej, dziennikarskiej i organizacyjnej. Są to osoby, które bardzo mocno angażowały się lub angażują w życie kulturalne swojej wspólnoty.

W zależności od konkretnych przykładów twórczość literacka dla takich osób jest albo dopełnieniem, rozwinięciem i przedłużeniem działalności kulturalnej, albo punktem wyjścia do poszukiwań własnej tożsamości etnicznej. Z czasem w niektórych przypadkach te dwie funkcje kontynuowane są równolegle, wzajemnie się dopełniając.

W niniejszym artykule chciałbym pokrótce pokazać na przykładzie tak odległych geograficznie i kulturowo narodów, jak Tatarzy polscy, Nieńcy i Ewenkowie, jaką rolę odgrywa wybitna jednostka w rozwoju mikroliteratury. Odnosić się będę do twórczości i biografii Selima Chazbijewicza i Musy Czachorowskiego jako przedstawicieli literatury polsko-tatarskiej, Galiny Keptuke jako reprezentantki twórczości Ewenków i Anny Nierkagi jako przedstawicielki piśmiennictwa nieńskiego.

Selim Chazbijewicz i Musa Czachorowski powszechnie uznawani są za najwybitniejszych przedstawicieli literatury polsko-tatarskiej⁶. Gdy porównujemy ich dokonania, zauważamy odmienną poetykę i różne inspiracje historycznoliterackie. Obaj twórcy są jednak nie tylko poetami, lecz także działaczami na rzecz swojej wspólnoty narodowo-religijnej. Jednak w przypadku zarówno Czachorowskiego, jak i Chazbijewicza na początku była poezja.

⁶ Zob. G. Czerwiński, „Jam z rodu Nomadów”. *Literatura polsko-tatarska po 1918 roku*, Białystok 2017 (tam rozdziały: „Poezja archetypiczna Selima Chazbijewicza”, s. 111–134, oraz „W poszukiwaniu etniczności. Twórczość Musy Czachorowskiego”, s. 135–154).

Chazbijewicz urodził się w 1955 roku w Gdańsku w rodzinie tatarskiej o bogatych tradycjach. Jego przodkowie przybyli do Trójmiasta z Wilna, gdzie przed wojną pradziad poety, Ibrahim Smajkiewicz, pełnił funkcję imama⁷. Chazbijewicz studiował filologię polską na Uniwersytecie Gdańskim, uczestniczył w akademickim życiu literackim, współtworzył grupy poetyckie Wspólność i Nowe Żagary. Interesował się zachodnioeuropejskim romantyzmem i modernizmem. Zgłębiał psychoanalizę literatury i czytywał dwudziestowiecznych poetów polskich. Zadebiutował w 1973 roku na łamach czasopisma „Poezja”. W kolejnych latach pojawiły się następujące tomiki: *Wejście w baśń* (1978), *Czarodziejski róg chłopca* (1980), *Sen od jabłek ciężki* (1981), *Krym i Wilno* (1990), *Mistyka tatarskich kresów* (1990), *Poezja Wschodu i Zachodu* (1992), *Rubai'jjat, albo czterowiersze* (1997) i *Hymn do Sofii* (2005). Już młodzieńcze wiersze poety odznaczały się nowatorstwem i dojrzałością. Datą graniczną jest rok 2005, kiedy wychodzi ostatni tomik Chazbijewicza. Od tego momentu zaczyna się epoka poetyckiego milczenia, lecz jednocześnie kontynuowana jest działalność naukowa, kulturalna i polityczna. Jako poeta przypominał o sobie autor kilkunastoma lirykami opublikowanymi w książce pod tytułem *Trzy źródła*, zawierającej także utwory Musy Czachorowskiego i Adasa Jakubauskasa⁸, i w kwartalniku „Przegląd Tatarski” (cykl *Wiersze z Kazachstanu*)⁹. Teksty te z punktu widzenia poetyki nie wniosły jednak już niczego nowego w stosunku do wcześniejszych dokonań autora. Pojawiły się natomiast nowe tematy i motywy, jak choćby wątki warmińsko-mazurskie czy też dyplomatyczne. Reminiscencje z pracy ambasadora wybrzmiały w liryku pod tytułem *Samotność dyplomaty*:

Nikt przecież nie wie jak naprawdę
 Kłaniają się na wszelki wypadek by zapewnić
 Nie wiedząc o rzeczywistych
 Ani o przeczuwanych
 Chcą wiele i walczą

⁷ Biografię Selima Chazbijewicza przedstawia autorka następującego artykułu: С. Червонная, *Поэзия и журналистика Селима Хазбиевича*, [w:] *Estetyczne aspekty literatury polskich, białoruskich i litewskich Tatarów (od XVI do XXI w.) / Aesthetic Aspects of the Literature of Polish, Belarusian and Lithuanian Tatars (from the 16th to the 21st Century) / Эстетические аспекты литературы польских, белорусских и литовских татар (XVI–XXI вв.)*, red. G. Czerwiński, A. Konopacki, Związek Tatarów RP, Białystok 2015, s. 143–163.

⁸ M. Czachorowski, S. Chazbijewicz, A. Jakubauskas, *Trzy źródła*, Białystok 2017.

⁹ S. Chazbijewicz, *Wiersze z Kazachstanu*, „Przegląd Tatarski” 2020, nr 4, s. 27–28.

W koszulach krawatach spinkach w mankietach
Sam we wszystkich okazjach jakże inaczej
Sam w piekle łaski sam w ogrodach zła
Sam jedynie martwy jak człowiek
Sam jedyny dla siebie
Niepowtarzalny jak nirwana
Idę czytając patrząc w lustro dojmującej
Samotności
Kto kiedy dlaczego¹⁰.

Szerokim echem natomiast odbiła się publikacja *Ody do Jarosława Kaczyńskiego* (2016)¹¹, komentowana przez publicystów w większości przypadków bardzo negatywnie, nieraz w sposób prześmiewczy, i łączona z nominacją na Ambasadora RP w Kazachstanie¹². Sam autor twierdził, że „nawiązuje do tradycji pochodzącej jeszcze ze starożytności”, a „wiersz ten jest próbą literackiej stylizacji, a także wyrazem szacunku dla prezesa Prawa i Sprawiedliwości”¹³.

Bez wchodzenia w rozważania natury publicystycznej utwór ten skłonny byłbym traktować jako manifest polityczny napisany w formie wierszowanej. Jako utwór poetycki *Oda* pozbawiona jest, według mnie, wartości estetycznych. Niemniej jednak można stwierdzić, znając zamiłowanie poety do gry z różnymi formami gatunkowymi liryki, że próba odnowienia gatunku panegiryku adresowanego do władcy jest pomysłem ciekawym, niestety, nieudanym (szczególnie w kontekście świetnych rubajatów z tomiku z 1997 roku). W obecnej sytuacji politycznej *Oda* nie jest odczytywana w obrębie poetyki historycznej, lecz funkcjonuje wyłącznie w kontekście politycznych panegiryków i haseł wznoszonych na konferencjach partii Jarosława Kaczyńskiego („Prezes jest the Best”) lub spotkaniach wyborczych („Tylko Andrzej Duda. Od Podlasia głos. Prezydent polskich

¹⁰ Ibidem, s. 28.

¹¹ Utwór został opublikowany na koncie autora na portalu społecznościowym Facebook.

¹² Zob. Autor „*Ody do Jarosława Kaczyńskiego*” będzie ambasadorem. Kolejna dziwna nominacja Waszczykowskiego, „Wirtualna Polska” 8 maja 2017, <https://wiadomosci.wp.pl/autor-ody-do-jaroslaw-kaczynskiego-będzie-ambasadorem-kolejna-dziwna-nominacja-waszczykowskiego-6120422107400321a> (1.10.2022).

¹³ Cyt. za: *Działacz PiS napisał „Ode do Kaczyńskiego”*. „*O Jarosławie Wielki, władco dusz Polaków*”, „Wprost” 14 września 2016, <https://www.wprost.pl/kraj/10023223/dzialacz-pis-napisał-ode-do-kaczynskiego-o-jaroslawie-wielki-wladco-dusz-polakow.html> (1.10.2022).

rodzin, to szczęśliwy los”)¹⁴. Również misja dyplomatyczna Chazbijewicza, zamiast być rozpatrywana w kontekście aktywności takich wybitnych działaczy tatarskich jak Leon Najman-Mirza Kryczyński, Mustafa Aleksandrowicz czy mufti Jakub Szynkiewicz, której autor *Ody* jest kontynuatorem, w kontekście poczynań rządu „Prawa i Sprawiedliwości” postrzegana jest przez publicystów niezwiązanych z obozem władzy jako rodzaj kumoterstwa.

Chazbijewicz był jednym z organizatorów odgradzającego się życia kulturalnego i religijnego Tatarów w Trójmieście. Był współzałożycielem Związku Tatarów RP. W latach 1986–1991 redagował kwartalnik „Życie Muzułmańskie”, od 1995 do 2006 roku był redaktorem naczelnym „Rocznika Tatarów Polskich” (w wychodzącej od 2014 roku serii II periodyku pełni funkcję przewodniczącego Rady Naukowej). Do 2003 roku był imamem gminy muzułmańskiej w Gdańsku; współprzewodniczył także Radzie Wspólnej Katolików i Muzułmanów (1998–2008).

Również swoje badania naukowe Chazbijewicz zorientował na tematykę tatarską, nie tylko w odniesieniu do Tatarów polskich. W 1991 roku obronił doktorat z nauk o polityce. Instytucją nadającą stopień był Wydział Nauk Społecznych Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, a funkcję promotora w przewodzie doktorskim pełnił prof. Jacek Sobczak. Rozprawa nosiła tytuł: *Ideologie muzułmanów polskich XX wieku*. W 2002 roku Chazbijewicz uzyskał stopień doktora habilitowanego na podstawie książki *Awdet czyli powrót. Walka polityczna Tatarów krymskich o zachowanie tożsamości narodowej i niepodległość państwa po II wojnie światowej*¹⁵. Po habilitacji rozpoczął pracę na stanowisku profesora uczelni w Instytucie Nauk Politycznych Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie.

Podobnie jak Chazbijewicz także Musa Czachorowski najpierw zadebiutował jako poeta, a dopiero później zaangażował się w działalność na rzecz społeczności tatarskiej i muzułmańskiej. Czachorowski urodził się w 1953 roku we Wrocławiu. Pierwsze swoje wiersze ogłosił w 1974 roku. W latach osiemdziesiątych należał do Grupy Literackiej „Dysonans”, do której należeli piszący zawodowi

¹⁴ Zob. np. J. Woleński, *Prezes jest the Best. Doktor praw i stremowany wiejski nauczyciel*, „Polityka” 27 października 2022, <https://www.polityka.pl/tygodnikpolityka/kraj/2187310,1,prezes-jest-the-best-doktor-praw-i-stremowany-wiejski-nauczyciel.read> (1.10.2022); Z. Tomaszewicz, *Mieszkańcy Sokółki na Podlasiu przygotowali piosenkę dla Dudy. „Na cygańską nutę”*, „na:Temat” 18 czerwca 2020, <https://natemat.pl/312135,artysty-sokolki-zaspiewali-piosenke-dla-dudy-internauci-zartuja-wideo> (1.10.2022).

¹⁵ S. Chazbijewicz, *Awdet czyli powrót. Walka polityczna Tatarów krymskich o zachowanie tożsamości narodowej i niepodległość państwa po II wojnie światowej*, Olsztyn 2001.

żołnierze Wojska Polskiego¹⁶. Pierwsze swoje książki literackie autor podpisywał imieniem Leszek. W szerokim odbiorze czytelnicznym zaistniał jednak jako poeta polsko-tatarski Musa Czachorowski.

Zmiana imienia na okładkach książek stanowi ważną cezurę dla twórczości autora. Leszek, starszy chorąży i dziennikarz wojskowy, oraz Musa, działacz tatarski i muzułmański, to w dużej mierze jakby inni twórcy. Przepełnione nihilizmem liryki z tomów *Nie-łagodna* (1987) oraz *Ile trwam* (1988) ustępują miejsca wierszom, w których podmiot liryczny poszukuje własnej tożsamości (artystycznej, religijnej i etnicznej). Utwory te wypełniają karty wydanych w latach dziewięćdziesiątych tomów: *Chłodny listopad* (1990), *Gdzie indziej* (1993), *Miejsce* (1995) oraz *Dotknij mnie* (1998). Kolejna zmiana dokonuje się w twórczości z XXI wieku, o czym można przekonać się, czytając zawartość następujących tomików: *Samotność* (2008), *Na zawsze / Hasceğda* (wydanie polsko-rosyjskie) (2008), *Rubajaty stepowe* (2009) oraz *Poza horyzontem* (2010). Zmianie ulega zarówno poetyka, jak i tematyka utworów. Podmiot liryczny całkowicie pogrąża się w tatarskość, która jawi się często w aurze onirycznej lub baśniowej, dominuje optymizm i otwarcie na przyrodę (centralny dla tego poety jest oczywiście motyw stepu), drugiego człowieka i Boga.

Czachorowski, w odróżnieniu od Chazbijewicza, cały czas pracuje nad swoim warsztatem poetyckim. Każdy kolejny tomik przynosi wiersze bardziej dopracowane formalnie i dojrzalsze. Co ważne i co różni Czachorowskiego od autora *Hymnu do Sofii*, poezja nie schodzi z biegiem czasu na drugi czy też trzeci plan. Wydaje mi się nawet nieraz, że działalność organizacyjna na rzecz społeczności tatarskiej ma u Czachorowskiego wymiar poetycki – nie tylko w tym sensie, że dominuje w jego aktywności dziennikarstwo i translatoryka, lecz zauważalny jest jak gdyby romantyczny gest twórczy w każdej aktywności poety. Musa Czachorowski wydaje kwartalnik „Przegląd Tatarski”, wcześniej redagował czasopismo „Muzułmanie Rzeczypospolitej”, współpracuje z litewskim pismem „Lietuvos totoriai”. Aktywnie udziela się w Muzułmańskim Związku Religijnym RP, gdzie odpowiada między innymi za prace wydawnicze – tłumaczy i redaguje książki o tematyce tatarskiej i muzułmańskiej. Jest też autorem przekładu *Koranu*¹⁷. Jeszcze jeden ważny aspekt działalności poety to inicjowanie różnego rodzaju przedsięwzięć literackich, w tym tak ważnych dla całokształtu literatury polsko-tatarskiej, jak książ-

¹⁶ Zob. S. Dymek, *Twórcze żołnierskie pióra*, „Własnym Głosem” 2009, nr 74, s. 4.

¹⁷ *Koran. Al-Qurʾān al-karīm*, przekł. M. Czachorowski, Białystok 2021.

ka *Tatarskie wierszowanie*¹⁸ oraz cykl prozy wspomnieniowej autorstwa Tatarów starszego pokolenia – wybitnych jednostek, które nie będąc profesjonalnymi literatami, odcisnęły ważne piętno na kartach historii literatury polskich Tatarów¹⁹.

Na gruncie kultury Ewenków podobną rolę, co Czachorowski i Chazbijewicz w łonie literatury polsko-tatarskiej, pełni Galina Keptuke. Pisarka urodziła się w 1951 roku w obwodzie amurskim Federacji Rosyjskiej w rodzinie hodowcy reniferów. W 1969 roku podjęła studia filologiczne z zakresu folkloru ewenkijskiego w Leningradzkim Instytucie Pedagogicznym im. A.I. Hercena. Po ukończeniu studiów w 1974 roku podjęła pracę w Instytucie Języka, Literatury i Sztuki w Syberyjskim Oddziale Rosyjskiej Akademii Nauk. Następnie kontynuowała swoje badania w Instytucie Problemów Rdzennej Ludności Północy w Jakucku, gdzie pełniła funkcję kierownika działu filologii ewenkijskiej. Keptuke była autorką fundamentalnych prac naukowych dotyczących języka i folkloru Ewenków, jak na przykład *Эпические традиции в эвенкийском фольклоре*²⁰, *Эвенкийский нимнгакан: миф и героические сказания*²¹, *Эпические и обрядовые жанры эвенкийского фольклора*²², *Мировоззрение эвенков: отражение в фольклоре*²³.

Zainteresowania tradycyjną literaturą Ewenków zainspirowały Keptuke do podjęcia własnych prób pisarskich i stworzenia dzieł, które w planie problemowym i narracyjnym odwoływać się będą do tekstów folklorystycznych i tradycyjnych wierzeń szamańskich. W taki sposób wraz z Alitetem Niemtuszkinem stała się Keptuke autorką pierwszych ewenkijskich nowoczesnych tekstów literackich wolnych od poetyki socrealistycznej. W 1989 roku ukazała się jej pierwsza powieść pod tytułem *Имеющая своё имя, Джелтула-река*²⁴. W kolejnych

¹⁸ *Tatarskie wierszowanie. Oto moje dziedzictwo*, red. M. Czachorowski, H. Szahidewicz, posł. T. Zaniewska, Białystok 2010.

¹⁹ Pierwszą pozycją z tego cyklu była książka Jana Sobolewskiego pt. *Żołnierskie wspomnienia*, Białystok 2014.

²⁰ Г.И. Кэптукэ, *Эпические традиции в эвенкийском фольклоре: очерки*, Северовед, Якутск 1995.

²¹ Г.И. Кэптукэ, *Эвенкийский нимнгакан: Миф и героические сказания*, Северовед, Якутск 2000.

²² Г.И. Кэптукэ, *Эпические и обрядовые жанры эвенкийского фольклора*, Новосибирск: Наука, 2002.

²³ Г.И. Кэптукэ, *Мировоззрение эвенков: Отражение в фольклоре*, Наука, Новосибирск 2004.

²⁴ Г.И. Кэптукэ, *Имеющая своё имя, Джелтула-река: Повесть*, Якутское книжное издательство, Якутск 1989.

latach wychodzą następujące utwory fikcjonalne: *Рассказы Чэриктэ* (1990)²⁵, *Маленькая Америка* (1991)²⁶ i inne. Autorka pisała po ewenkijsku i po rosyjsku, a niektóre książki są dwujęzyczne. Zmarła w 2019 roku.

Losy rosyjskojęzycznej pisarki nienieckiej Anny Nierkagi (urodzonej w 1951 roku) wyglądały inaczej niż życie uczonej Ewenkijki Keptuke. Kiedy Nierkagi zostaje przyjęta w 1978 roku do Związku Pisarzy ZSRR, zamiast myśleć o karierze pisarskiej, powraca do półkoczowniczego trybu życia i pracy przy hodowli reniferów. Po upadku komunizmu zakłada prywatne gospodarstwo oraz tworzy sierociniec dla młodych Nieńców. Angażuje się w działalność, którą sama nazywa etnopedagogiką. Uczy młodych ludzi tradycyjnego rzemiosła swojego narodu. Jednocześnie zwrot ku etniczności nie pokrywa się w przypadku Nierkagi ze zwrotem ku tradycyjnej religii Arktyki. Pisarka angażuje się w krzewienie religii prawosławnej wśród swoich pobratymców.

Literaturę zajmuje się od lat siedemdziesiątych. Pierwszy jej utwór prozatorski nosi tytuł *Анико из рода Ного* i we fragmentach publikowany był już w 1975 roku²⁷. W planie fabularnym jest to książka o losach młodej dziewczyny, która wyjechała do miasta do szkoły. W aspekcie problemowym stanowi analizę destrukcyjnego wpływu edukacji sowieckiej na rdzenne narody Arktyki. Szkoła – według Nierkagi – zamiast rozbudzać miłość do kultury etnicznej, odbiera rodzicom dzieci, rusyfikując je i pozbawiając umiejętności przeżycia w tundrze. Tym samym przyczynia się do niszczenia kultury narodowej Nieńców.

Druga książka Nerkagi, zatytułowana *Илир*, ukazała się w 1979 roku²⁸. Poświęcona jest czasom tuż po rewolucji październikowej, kiedy do tundry dociera destrukcyjna natura zła, niszcząca układ społeczny Nieńców i ich etykę.

Z kolei trzecia powieść *Белый ягель* z 1995 roku²⁹, wydana po 16 latach milczenia, jest powrotem do tematyki edukacyjnej i znów pokazuje przepaść pomiędzy mieszkańcami tundry i Nieńcami, którzy wyjechali do rosyjskich miast pobierać naukę i już tam zostali, tracąc swoje obyczaje i język. Tematyka utworów Nierkagi

²⁵ Г.И. Кэптукэ, *Рассказы Чэриктэ*, предисл. А. Немтушкина, Красноярское книжное издательство, Красноярск 1990.

²⁶ Г.И. Кэптукэ, *Маленькая Америка: Повесть, рассказы*, Современник, Москва 1991.

²⁷ А.П. Неркаги, *Анико из рода Ного: (Главы из романа)*, «Самотлор», Тюмень 1975, s. 7–29.

²⁸ А.П. Неркаги, *Илир: повесть*, «Урал» 1979, nr 11, s. 5–62; nr 12, s. 29–50.

²⁹ А.П. Неркаги, *Белый ягель: Отрывки из повести*, «Под сенью Нохар-Юха: альманах салехардских литераторов», Салехард 1995, s. 76–153.

doskonale współgra z jej działalnością społeczną, której główny cel stanowi edukacja etniczna.

Przytoczone przeze mnie przykłady pokazują, że w przypadku małych literatur rola wybitnych jednostek jest znacznie ważniejsza niż w literaturach dużych narodów. Przedstawiciele małych narodów nierzadko nie mogą sobie pozwolić na specjalizację swojej działalności. Imperatyw moralny mniejszości wymaga większego zaangażowania w całokształt życia społecznego i kulturalnego społeczności. Jednym z aspektów tej działalności okazuje się twórczość literacka. Zjawisko to jest obserwowane we wszystkich badanych przeze mnie grupach i nie zależy ani od czynników geograficznych, ani politycznych czy religijnych. Jedyna linia podziału, jaką dostrzegam, przebiega nie między grupami etnicznymi, lecz pomiędzy różnymi sytuacjami wyjściowymi konkretnych twórców. Ważne jest tutaj pytanie: co było na początku, co było przyczyną, a co skutkiem? Czachorowski, Chazbijewicz i Nierkagi zaczynali od poezji i stopniowo, coraz bardziej angażowali się w sprawy swojej wspólnoty. Keptuke z kolei interesowała się literaturą folklorystyczną, prowadziła badania nad językiem Ewenków, brała udział w działalności kulturalnej, a jako rezultat tego zrodziło się jej pisarstwo.

Abstract

The role of prominent individuals in the history of small literatures. Selected examples (Polish Tatars, Evenks, Nenets)

Keywords: microliterature, small nations, indigenous peoples, Polish Tatars, Nenets, Evenks

The article is devoted to the literature of small nations and the role of prominent individuals in the history of literature. This issue is analyzed on the example of writers such as Selim Chazbijewicz, Musa Czachorowski, Anna Nierkagi and Galina Keptuke. The author of the article shows that in the case of small literatures, the role of prominent individuals is much more important than in the literature of large nations.

„Zeszyty Muzułmańskie” jako próba reaktywacji czasopiśmiennictwa tatarskiego w Polsce

Po odzyskaniu niepodległości w 1918 roku społeczność tatarska mogła rozpocząć budowanie, czy raczej odbudowywanie, własnej tożsamości i scalanie społeczności muzułmańskiej w Polsce. Czynnikiem spajającym był niewątpliwie islam, który przez wieki kształtował tatarską tożsamość. Polscy Tatarzy posiadali wiele rękopiśmiennej literatury religijnej, stanowiącej bogactwo nie tylko literackie, ale i kulturowe. Odzyskanie niepodległości stworzyło możliwość rozwoju religijnego ruchu wydawniczego. Zaczęły pojawiać się wydawnictwa książkowe: od broszur (*Historia Proroków* [1928]) po prace poważniejsze, wydane w 1935 roku przez Muftiat: *Tadżwod – nauka czytania Koranu* i *Wersety z Koranu*. Od roku 1929 pojawia się wydawnictwo cykliczne, którym były kalendarze muzułmańskie, wydawane zawsze na początku roku chrześcijańskiego.

Powołanie do życia w grudniu 1925 roku Muzułmańskiego Związku Religijnego stanowiło milowy krok w odbudowie życia religijnego polskich Tatarów, ale niewątpliwie to powołanie w tym samym roku Związku Kulturalno-Oświatowego Tatarów RP (ZKOTRP) stworzyło szansę na odbudowę i rozwój życia kulturalno-oświatowego. Rozumiano, że utrwalanie tatarskiej tożsamości kulturowej powinno kształtować się poprzez wydawanie czasopism o charakterze nie tylko religijnym, ale także historycznym i kulturalnym. Elita tatarska dobrze wiedziała, że na czele zespołów redakcyjnych ewentualnych wydawnictw powinny stanąć osoby szczególne, o wysokim potencjale intelektualnym, naukowym i organiza-

cyjnym. Dziś, z perspektywy historycznej, możemy ocenić je jako osoby wybitne i szczególnie zasłużone w tworzeniu i podtrzymywaniu tatarskiej tożsamości, rozumiejące, co ma być spoiwem wspólnotowości.

W ramach realizacji uchwały (z 1928 roku) I Zjazdu Związku Kulturalno-Oświatowego Tatarów RP wydano (w roku 1932) pierwszy tom „Rocznika Tatarskiego”. Zespołem redakcyjnym kierował Leon Kryczyński¹. Pismo miało charakter naukowy, a swoje publikacje zamieszczali w nim nie tylko wybitni przedstawiciele polskich Tatarów, ale także ludzie nauki spoza tatarskiego kręgu kulturowego. Obok artykułów samego Leona Kryczyńskiego możemy odnaleźć tam publikacje Olgierda Kryczyńskiego², prof. Tadeusza Kowalskiego (orientalisty), Hadżiego Seraja Szapszała (Karaima, hachana³ trockiego, turkologa), Stanisława Kryczyńskiego⁴, dr. Jakuba Szynkiewicza (wielkiego muftiego RP), Tadeusza Strykiewicza-Korzona (orientalisty), Veli bek Jedigara (pułkownika, Azera), Aleksandra Achmatowicza⁵, a także tłumaczenie listów chanów krymskich do króla Jana Kazimierza, dokonane przez Abdullaha Zihnię (Turka, orientalistę, pracownika naukowego UJ).

Po ogromnym sukcesie „Rocznika” postanowiono wydać jego drugi tom, ponownie powierzając zespół redakcyjny Leonowi Kryczyńskiemu.

¹ Leon Najman-Mirza Kryczyński h. Radwan (1887–1939) – Tatar, historyk, prawnik, działacz społeczny. Studiował w Petersburgu, gdzie w roku 1911 uzyskał tytuł prawnika. W latach 1918–1919 uczestniczył w działaniach narodowo-wyzwoleńczych na Krymie i w Azerbejdżanie. Od roku 1921 do 1932 był sędzią w Wileńskim Sądzie Okręgowym, od 1932 do 1935 – zastępcą przewodniczącego Sądu Okręgowego w Zamościu, od 1935 do 1939 – zastępcą przewodniczącego Sądu Okręgowego w Gdyni. Członek Polskiego Towarzystwa Orientalistycznego, organizator Narodowego Muzeum Tatarskiego w Wilnie (1929) i Tatarskiego Archiwum Narodowego (1931). 27 września 1939 został aresztowany przez gestapo i rozstrzelany w lesie w Piaśnicy niedaleko Wejherowa.

² Olgierd Najman-Mirza-Kryczyński (1884–1941) – Tatar, prawnik, działacz społeczny, brat Leona. W latach 1919–1920 był wiceministrem sprawiedliwości w Azerbejdżanie, a w 1920 r. delegatem na konferencję państw Zakaukazia w Tbilisi, tam zaprezentował projekt konfederacji Azerbejdżanu, Gruzji i Armenii. Współtwórca Związku Kulturalno-Oświatowego Tatarów RP (1925); prokurator Sądu Okręgowego w Wilnie, od 1932 r. prokurator Sądu Najwyższego. Zamordowany przez NKWD 2 czerwca 1941 r.

³ Hachan – duchowy i świecki zwierzchnik społeczności karaimskiej.

⁴ Stanisław Kryczyński (1911–1941 w Łowiczu) – tatarski historyk, orientalista. W latach w 1938–1939 pracował w Archiwum Głównym Akt Dawnych w Warszawie. Zmarł na tyfus.

⁵ Aleksander Achmatowicz (1865–1944) – Tatar, prawnik, minister sprawiedliwości w rządach Krymu i Litwy Środkowej, senator II RP.



Okładka tomu II „Rocznika Tatarskiego”

Drugi tom ukazał się w roku 1935 i podobnie jak tom pierwszy był zbiorem artykułów różnych autorów, równie znamienitych jak w przypadku poprzedniego wydawnictwa (np. Leona Kryczyńskiego, Juliana Talko-Hryniewicz, muftiego Szynkiewicza, prof. Olgierda Górki, prof. Ananiasza Zajączkowskiego, a także Aliego Woronowicza i Stanisława Kryczyńskiego).

Trzeci tom „Rocznika Tatarskiego”, który ujrzał światło dzienne w roku 1938, to monografia pióra Stanisława Kryczyńskiego, zatytułowana *Tatarzy litewscy. Próba monografii historyczno-etnograficznej*. I ten tom, podobnie jak pierwszy, cieszył się ogromnym zainteresowaniem, szczególnie w środowisku tatarskim.

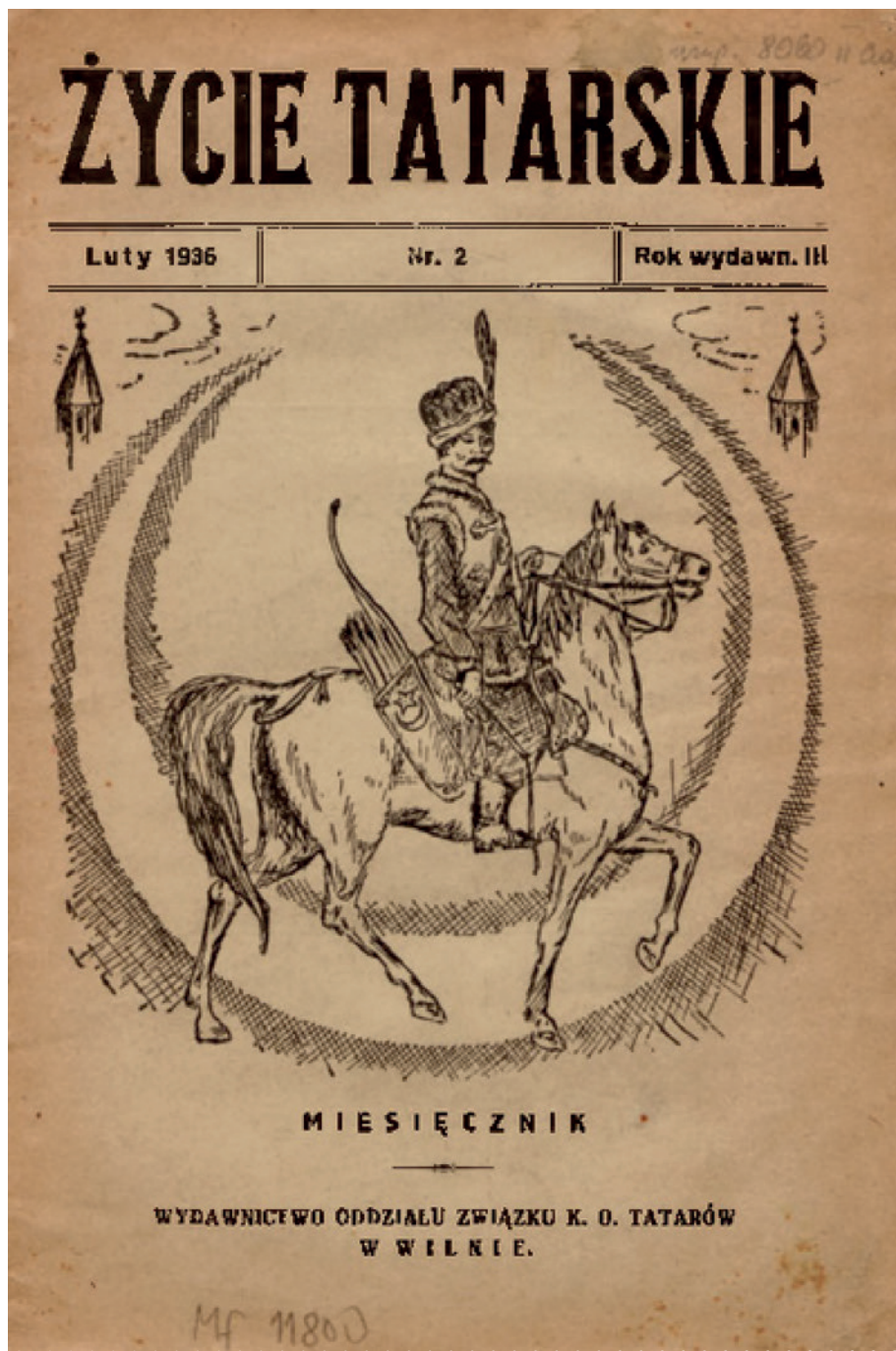
Większość artykułów zamieszczanych w „Roczniku”, podobnie jak monografia z tomu trzeciego, odnosiła się do bogatej, ale czasami i zupełnie nieznanej polskiemu czytelnikowi historii polskich Tatarów. Informacje o tym wydawnictwie, jak i recenzje go dotyczące ukazywały się nie tylko w prasie polskiej, ale i zagranicznej. W ogromnej większości były one pozytywne, wyrażano się o „Roczniku” z dużym uznaniem. Dziś trzy przedwojenne tomy tego rocznika (były wydawane w formie książkowej) nie tylko są białymi krukami, ale i stanowią relikwię dla wszystkich zajmujących się historią Tatarów polsko-litewskich.

Leon Kryczyński planował także wydanie tomu czwartego, który miał być podobny do pierwszych dwóch; byłby to zatem zbiór artykułów naukowych różnych autorów (badaczy dziejów tatarskich). Numer miał być gotowy już jesienią roku 1938, jednak z niewiadomych przyczyn jego druk zaplanowano na koniec roku 1939 lub początek 1940⁶. Z oczywistych względów czwarty numer „Rocznika” nie ukazał się.

Od 1934 roku wileński oddział ZKOTRP zaczął wydawać pismo zatytułowane „Życie Tatarskie” (miesięcznik). Stworzono je z myślą o szerszym gronie czytelników, także tych mniej wykształconych Tatarów, których niekoniecznie interesowała historia i spuścizna kulturowa polskich wyznawców islamu. Na treść pisma składały się więc artykuły dotyczące religii i historii, ale obok nich można było odnaleźć również takie, które dotyczyły szkolnictwa, rzemiosła, rolnictwa, zdrowia i spraw bieżących. Pismo współpracowało z autorami z różnych środowisk. Zamieszczano w nim także przedruki z popularnych wówczas w Polsce pism, takich jak: „Moja Przyjaciółka. Ilustrowany Dwutygodnik Kobiety”⁷ czy „Na Szero-

⁶ A. Miśkiewicz, *Tatarzy polscy 1918–1939*, Warszawa 1990, s. 122–134.

⁷ „Moja Przyjaciółka. Ilustrowany Dwutygodnik Kobiety” – prasowy hit czytelniczy o ogólnokrajowym zasięgu, który ukazywał się w prowincjonalnym miasteczku Żnin na Pałukach pod szyldem Zakładów Wydawniczych Alfreda Krzyckiego.



Okładka numeru 2 „Życia Tatarskiego” z roku 1935

kim Świecie⁸”. Profil pisma z czasem uległ pewnym zmianom, jednak po pewnym czasie wrócił na wcześniej obrane tory. Redaktorem odpowiedzialnym za wydawnictwo był Stefan Tuhan-Baranowski.

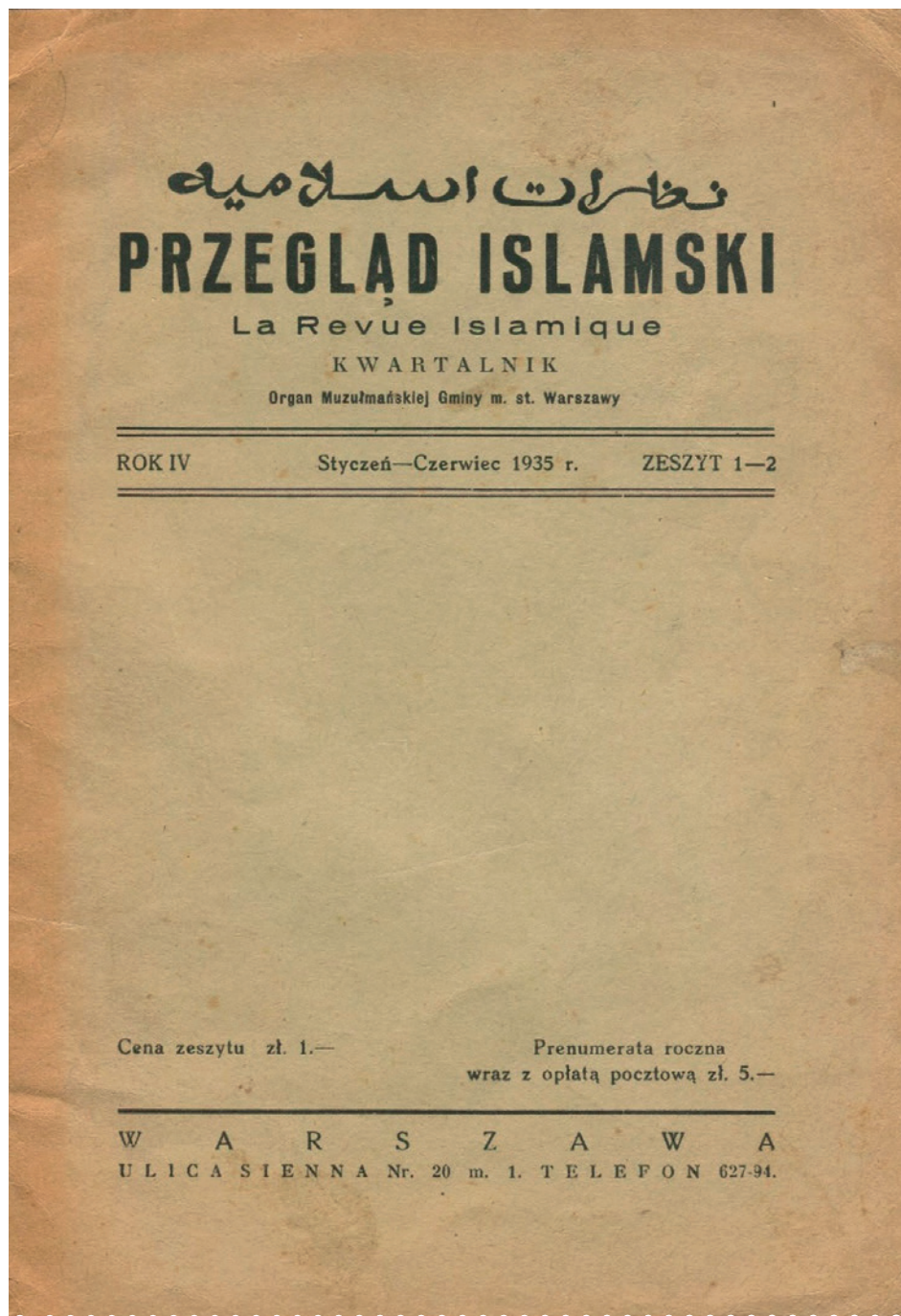
W 1930 roku Wassan Girej Dżabagi⁹ rozpoczął wydawanie pisma „Przegląd Islamski” (kwartalnik), który ukazywał się do roku 1931. Został on zawieszony z powodu braku funduszy. Jego wydawanie wznowiono w roku 1934, nadal pod kierownictwem Wassana Gireja Dżabagiego, już jako organu Muzułmańskiej Gminy Wyznaniowej w Warszawie. Pismo, zgodnie z założeniami Dżabagiego, zajmowało się głównie głoszeniem i wyjaśnianiem zasad wiary, ale obok tego publikowano także informacje dotyczące działalności poszczególnych gmin wyznaniowych. ZKOTRP wspomagał redakcję w szerokim kolportażu pisma, aby docierało ono do jak największej liczby czytelników.

Ponieważ „Przegląd Islamski” od samego początku swego istnienia był nie-rozerwalnie związany z osobą Wassana Gireja Dżabagiego, to wraz z jego wyjazdem do Turcji – w roli korespondenta Polskiej Agencji Telegraficznej – w 1937 roku przestał się ukazywać.

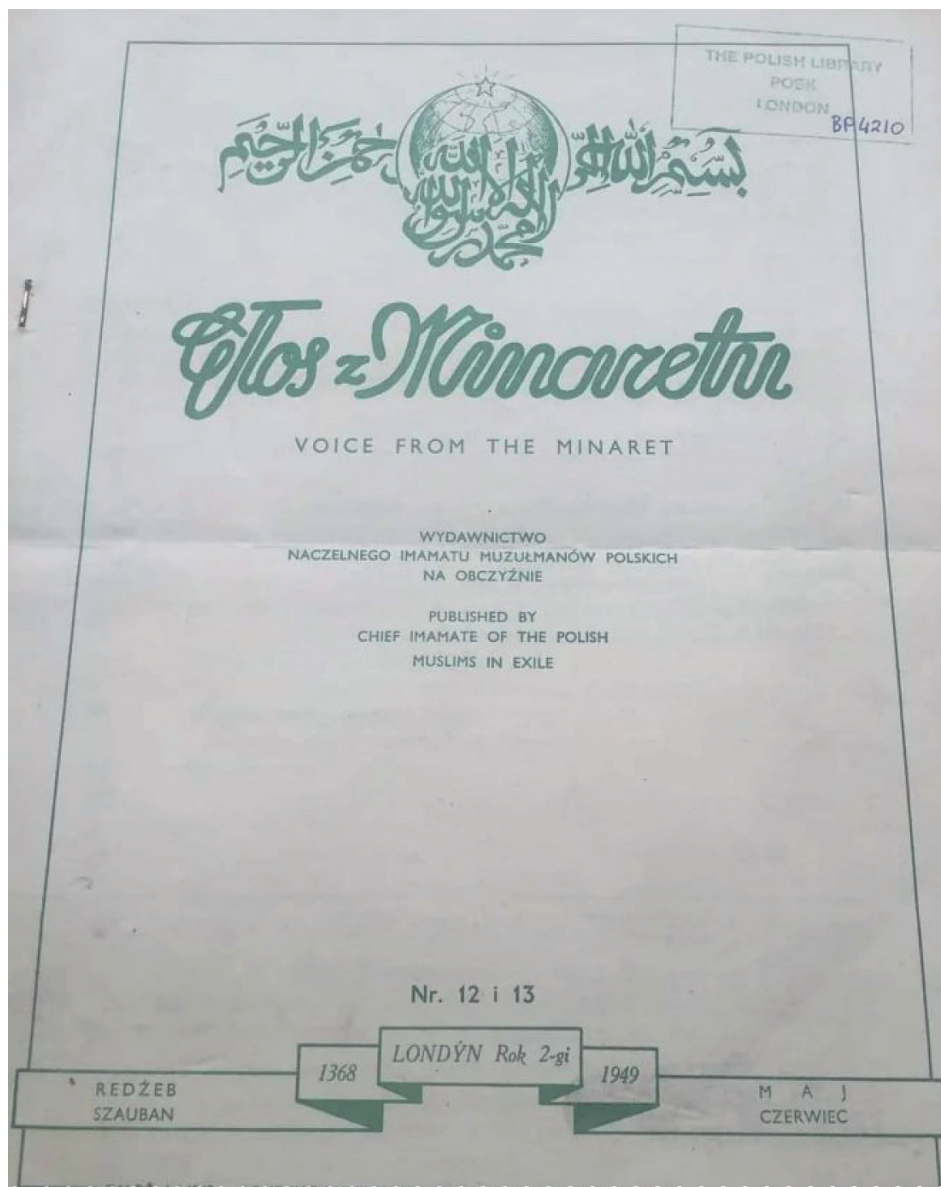
II wojna światowa przyniosła nie tylko zastój w wydawaniu publikacji przez polskich Tatarów, ale przede wszystkim dokonała ogromnej wyrwy w środowisku tatarskiej elity intelektualnej. Bracia Olgierd i Leon Kryczyńscy zostali zamordowani (Olgierda rozstrzelali Sowieci, a Leon zginął w masowej egzekucji dokonanej przez Niemców w Piaśnicy pod Wejherowem). W niewyjaśnionych okolicznościach zginął także imam Ali Ismail Woronowicz, prawdopodobnie rozstrzelany przez Sowietów. Mufti Jakub Szynkiewicz, Wassan Girej Dżabagi i wielu innych pozostało na obczyźnie.

⁸ „Na Szerokim Świecie” – tygodnik wydawany w latach 1928–1939, drukowany przez zakłady graficzne „Ilustrowanego Kuryera Codziennego” w Krakowie. Zawierał informacje bieżące (rubryka „Tydzień zdarzeń”, później „Radjogram tygodnia”), powieści w odcinkach, humor (w tym karykatury polityczne) oraz dział rozrywki.

⁹ Wassan-Girej Dżabagijew, w polskojęzycznych publikacjach jako Wassan Girej Dżabagi, (1882–1961) – północnokaukaski działacz polityczny, z pochodzenia Ingusz, emigracyjny dziennikarz i publicysta, członek Północnokaukaskiego Komitetu Narodowego podczas II wojny światowej, syn ostatniego władcy Inguszetii. W latach 1917–1919 był przewodniczącym parlamentu Republiki Górskiej Północnego Kaukazu, pełnił także funkcję ministra finansów. W 1919 r. reprezentował Republikę na konferencji wersalskiej. Następnie przebywał na emigracji. Od 1927 r. mieszkał w Polsce. Redagował pisma: „Przegląd Islamski” i „Orient”. Był związany z ruchem prometejskim. W 1938 r. wyjechał do Turcji jako korespondent PAT. Zmarł w Turcji 18 października 1961 r. Ojciec Dżennet Dżabagi-Skibniewskiej.



Okladka numeru 1-2 „Przeglądu Islamskiego” z roku 1935



„Głos z Minaretu” – numer z 1949 roku

Emigrację po wojnie wybrało wielu Tatarów, szczególnie tych, którzy walczyli w szeregach Polskich Sił Zbrojnych w II Polskim Korpusie gen. Władysława Andersa. Do takich osób należał pułkownik dyplomowany Emir Bajraszewski (1913–1996), imam Naczelnego Imamatu Wojskowego Muzułmanów Polskich w Polskich Siłach Zbrojnych na Zachodzie. Po wojnie, jak wielu żołnierzy Andersa, osiadł w Wielkiej Brytanii (w Londynie), gdzie kierował Gminą Muzułmanów Polskich istniejącą tam od 1947 roku. Od 1949 roku pełnił funkcję Naczelnego Imama Muzułmanów Polskich na Obczyźnie. Niezależnie od działalności religijnej wydawał kalendarz muzułmański, a także miesięcznik „Komunikat. Z Urzędu Imama Wojskowego” (1948–1949). „Następcą” tego biuletynu było pismo „Głos z Minaretu. Voice From The Minaret”, wydawane również przez imama Bajraszewskiego w latach 1949–1950.

Działalność wydawnicza i intelektualna imama Emira Bajraszewskiego nie przekładała się w żaden sposób na to, co działo się w Polsce, pomimo że imam utrzymywał kontakty z Tatarami w kraju. Dramatyczne i tragiczne losy przedwojennej elity tatarskiej, które miały wpływ na aktywność Tatarów w Polsce, nałożyły się na zmiany ustrojowe w kraju. Nie oznaczało to jednak, że takiej elity w Polsce nie było, wystarczy tylko wymienić: prof. Osmana Achmatowicza, płk. Jakuba Romanowicza, imama Ibrahima Smajkiewicza, imama Alego Smajkiewicza, mjr. Aleksandra Jeljaszewicza, imama Zaryfa Eksanowa, Bekira Eksanowa, imama Luta Muchłę, imama Selima Safarewicza, Dżennet Dżabagi Skibniewską (córkę Wassana). Jednak wielu z Tatarów przesiedlonych z tzw. „Kresów” nie przejawiało chęci do pracy będącej kontynuacją działalności społeczno-kulturalnej z okresu II RP. Woleli angażować się z dużym oddaniem w pracę społeczną na rzecz powoływanych gmin wyznaniowych. Wielu z nich było po prostu zmęczonych doświadczeniem II wojny światowej. Nie zawsze także „stara” elita i nowe kierownictwo MZR odnajdowało wspólny język, szczególnie w latach 60. i 70. XX wieku.

Promykiem nadziei na wznowienie działalności czasopiśmiennej było wydanie w roku 1966 w Warszawie z inicjatywy Stefana Bajraszewskiego (działacza tatarskiego z Gdańska, późniejszego przewodniczącego MZR) jednodniówki zatytułowanej „Muzułmanin Polski”. Powód ukazania się pisma stanowiło Tysiąclecie Państwa Polskiego, stąd w jego treści (26 stron) możemy odnaleźć niepodpisane artykuły o muzułmanach polskich w tysiącletniej historii, a także o muzułmanach w PRL. We wstępie pisma redakcja deklaruje:

[...] pragniemy podjąć dawne tradycje czasopiśmiennictwa muzułmanów polskich, które przed ćwierćwieczem, wskutek wybuchu wojny, zawiesiło swoją działalność.

[...] Mamy nadzieję, że jednodniówka zapoczątkuje wydanie jakiegoś stałego periodyku, odzwierciedlającego życie muzułmanów w Polsce¹⁰.

Niestety nie zapoczątkowało...

Jak w każdej regule, tak i tu można znaleźć wyjątek, którym niewątpliwie był powojenny działacz tatarski i publicysta Maciej Musa Konopacki (1926–2020). On widział szansę na rozwój społeczności tatarskiej nie tylko poprzez utrzymywanie tożsamości religijnej, przede wszystkim upatrywał jej w działalności społeczno-kulturalnej. Zapewne nie bez przyczyny Dżennet Dżabagi-Skibniewska nazywała go „następcą Kryczusia”, mając na myśli Leona Kryczyńskiego. Maciej nie tylko pisał artykuły na temat historii i kultury polskich muzułmanów (publikował także za granicą – wydano dwie jego broszury: we Francji i Indonezji), ale również jeździł po całym kraju z wykładami dotyczącymi tej tematyki. Niestety, nie zawsze znajdował zrozumienie, a tym bardziej wsparcie, ze strony swych pobratymców.

W sierpniu 1968 roku w gdańskim mieszkaniu imama Milkamanowicza poznał Zbigniewa Żuka, Polaka, który po przejściu na islam przyjął muzułmańskie imiona Mahmud Taha. W osobie tego stosunkowo młodego wówczas muzułmanina odnalazł pokrewną duszę, chcąc jak i on nie tylko rozruszać środowisko tatarskie (żona M.T. Żuka była z pochodzenia Tatarką z rodu Mamajów), ale i wydobyć na światło dzienne bogatą historię polskiego Orientu, w tym tradycje militarne. Żuk, jako lider, wraz z żoną i dwoma muzułmanami (Polakami) stanowili nieformalną grupę osób zafascynowanych islamem i jego historią na ziemiach polskich. Do tej grupy dołączył Maciej Konopacki, upatrując w tym szansę na dodanie czegoś świeżego, pozyskiwanie nowych pomysłów, innego spojrzenia na potrzebę podtrzymywania tożsamości tatarskiej. Mając krytyczny stosunek do wielu osób ze środowiska tatarskiego, decydujących o kondycji zagadnień tatarskich w świadomości Polaków, upatrywał w tej grupie szansę na pomoc dla swojej działalności społeczno-kulturalnej. Maciej zarazem był w tej nieformalnej grupie łącznikiem pomiędzy nimi a MZR, reprezentował, chociaż nie było to w żaden sposób usankcjonowane przez MZR, środowisko tatarskie. Nie było w tym niczego nadzwyczajnego, ponieważ wówczas, przyjmując islam i nie będąc Tatarem, w sposób naturalny dążyło się do ścisłych kontaktów, współpracy czy nawet pełnej integracji ze środowiskiem tatarskim, nawet jeśli dążenia te nie spotykały się z przychylnością samych Tatarów.

¹⁰ M. Czachorowski, *Czasopiśmiennictwo tatarskie i muzułmańskie w Polsce w latach 1945–2015*, Wrocław 2015, s. 11.

Nie trzeba było długo czekać, aby M.T. Żuk zwrócił uwagę na długotrwałą posuchę w kwestii wydawania w Polsce pisma poruszającego zagadnienia związane z islamem i historią polskich wyznawców Allaha, które byłoby redagowane przez muzułmanów i skierowane głównie do Tatarów. Niestety, środowisko tatarskie nie przejawiało właściwie zainteresowania zmianą tej sytuacji, więc zaczęto myśleć o najprostszym biuletynie, który można by wydawać metodą chałupniczą z przemyślanym sposobem kolportażu.

Ponieważ Macieja Konopackiego, od roku 1968 do śmierci, łączyła z Żukiem prawdziwa, wielokrotnie sprawdzona przyjaźń, posiadamy bardzo bogatą korespondencję, którą obaj panowie ze sobą prowadzili, poza – rzecz jasna – częstymi jak na warunki siermiężnego PRL osobistymi spotkaniami. Mamy więc pisemną obszerną relację Macieja z okresu, kiedy zaczęto myśleć o wypełnieniu tej luki wydawniczej.

Pierwszą myśl stanowiło wydanie kolejnej jednodniówki, a właściwie przekształcenie efemerycznego wydawnictwa, jakim była jednodniówka „Muzułmanin Polski”, w pismo cykliczne. Oczywiście panowie nie chcieli robić tego za plecami MZR, dlatego Żuk namówił Macieja Konopackiego, aby ten, jako Tatar i członek MZR, zwrócił się z oficjalnym pismem do jego władz. 8 lutego 1971 roku Maciej napisał¹¹:

Adam Miśkiewicz
Przewodniczący Muzułmańskiego
Związku Religijnego
Białystok

W liście tym pragnę przedstawić Panu koncepcję wydania jeszcze jednego numeru naszej muzułmańskiej jednodniówki Muzułmanin Polski. Materiały do niej zadeklarowali: Zbigniew Żuk i O. Szwarc oraz ja.

Pan Żuk zajmuje się wojskowością tatarską w dawnej Rzeczypospolitej i ma na swym koncie ciekawy dorobek rękopiśmienny. Wprawdzie nie jest to materiał religijny, ale może mieć inny walor poznawczy, sprzyjający poszerzaniu wiedzy czytelników o naszej tradycji. Zresztą są momenty odnoszące się do zagadnień religijnych, jak na przykład muzułmańskie duszpasterstwo w dawnych formacjach tatarskich w Polsce czy opisy insygniów wojskowych o przecież tak wyraźnym piętnie religijnym. Tu mamy na myśli półksiężycy i gwiazdki na częściach umundurowania. Nie zapominajmy też, że właśnie w meczetach naszych przodków odczytywano prokla-

¹¹ W cytatach ortografia i interpunkcja oryginalna.

macje w sprawie udziału w powstaniach narodowych, że właśnie w świątyniach przechowywano sztandary dawnych formacji tatarskich. Meczety były prawdziwymi sanktuariami muzułmanów polskich.

Pan Sz. tkwi bardzo głęboko w zagadnieniach religijnych, a jako student stołecznej arabistyki ma podbudowę naukową. Może przygotować cenny materiał. Ja zaś mam w przygotowaniu materiał o związkach Islamu i chrześcijaństwa. Referowałem go parę lat temu w Klubie Inteligencji Katolickiej w Warszawie, w Chrześcijańskim Stowarzyszeniu Społecznym w Gdańsku i na jednym z zebrań naszej gdańskiej gminy. Gdyby były jakieś specjalne trudności finansowe to p. Żuk podejmuje się nawet materialnego wsparcia wydania *Jednodniówki*.

Jest jeszcze inna propozycja. Może MZR zakupi powielacz i wówczas nie będziemy skrupowani sprawą drukarni i koszt wydania potanieje. To właśnie poddaje Panu Przewodniczącemu pod rozważę.

Wydaje się mi, że należy skorzystać z propozycji obu wspomnianych osób. Ich intencje są czyste. Nikt wśród Tatarów nie przejawia poważniejszych zainteresowań tymi zagadnieniami. A nie zapominajmy, że również w naszych przedwojennych wydaniach drukowali się nie tylko Tatarzy, chociaż byli to również muzułmanie.

W latach powojennych nagromadziły się sprawy domagające się utrwalenia. Nikt tego z nas nie uczyni. Winniśmy przecież coś pokoleniom, które po nas przyjdą, a i pokoleniu obecnemu, które coraz więcej daje dowodów nieznamomości naszej tradycji.

Z wielkim poważaniem

M. Konopacki

Sopot, 8.02.1971¹².

Nie wiemy, czy napisano odpowiedź, ale jeśli tak, to na pewno była ona negatywna. Tak wynika z treści późniejszych listów Konopackiego do Żuka, szczególnie tych fragmentów, które dotyczą bierności Tatarów w sprawie tej inicjatywy.

Następne miesiące przyniosły zaangażowanie Macieja Konopackiego w produkcję filmową wytwórni „Czołówka” – dokumentu zatytułowanego „Tatarzy Polscy”. Maciej jako główny konsultant filmu, obok prof. Jana Reychmana, angażował w to także M.T. Żuka. Czas ten to także zaangażowanie Żuka w sprawy dialogu międzyreligijnego chrześcijaństwo – islam, w co z kolei Żuk mocno wciągał Macieja, któremu zagadnienie dialogu międzyreligijnego nie było obce. Teraz na-

¹² R. Berger (oprac.), *Kęsim, kęsim czyli urywki z najnowszej historii Tatarów i islamu w Polsce w listach Macieja Konopackiego do Mahmuda Tahy Żuka (1968–1977)*, Bydgoszcz 2022, mps, s. 39–40.

stał czas przekuwania rozważań na temat dialogu w konkretne inicjatywy. Okres ten wywarł duży wpływ na czasopismo, które jest tematem tego opracowania.

Interesujące, ale nie zaskakujące, jest to, że Maciej ze swym negatywnym doświadczeniem „pracy u podstaw” w środowisku tatarskim miał bardziej negatywne nastawienie na jego „rozruszanie” niż pełen energii Żuk. 13 stycznia 1972 roku napisał do Żuka m.in.:

Otóż, brak u Tatarów humanistycznych ciągów jest faktem, a więc pochodną tego zjawiska jest ten nihilistyczny wręcz stosunek do potrzeby badań nad Tatarszczyzną – casus Radecki [przewodniczący Muzułmańskiego Związku Religijnego przed Adamem Miśkiewiczem] i kompania, dobrana oczywiście. Dopiero odejście od tego środowiska poprzez – tak umownie piszę – mutacje pokoleniowe danego osobnika, jego następnie świadomość, że jest się tego pochodzenia, a przy tym wychowanie na bogatej tradycji całego narodu – może dać w efekcie poważne nawet zainteresowania, zrozumienia dla potrzeby badań itp. A przez swój stosunek do badań nad Tatarami tacy Radeccy wyobcowują tę społeczność, sprawiają wrażenie, że nikt nie ma prawa zajmować się nią, jakbyśmy nie byli częścią narodu itp., itd.

Żuk odpisał jeszcze tego samego dnia.

Nie zgadzam się z Twoją opinią, dotyczącą Tatarów polskich sędzę, że tylko ich masz na myśli pisząc te słowa. Chciałbym Ci przypomnieć, że Tatarzy i ich stosunek do pewnych spraw jest produktem obecnej epoki. Z uwagi na mikroskopijne środowisko te ujemne cechy zwielokrotniają się i potęgują. Patrząc na nich musimy zdawać sobie sprawę, że obserwujemy ich przez szkło powiększające. Przypomnijmy sobie lata okresu międzywojennego, przecież to była poezja działalności. [...] Dehumanizacja jest wyłącznym produktem epoki, rozejrzyj się we własnym środowisku, to otrzymasz potwierdzenie mego stanowiska. Wiemy wszyscy, że naród bez historii zginie – jeśli Tatarzy nie uświadomią sobie w najbliższym dziesięcioleciu swej wspólnie historii zginą, zostaną zmieceni z powierzchni, rozplyną się zupełnie. [...] Ratować to co odchodzi za wszelką cenę¹³.

W związku z brakiem zainteresowania ze strony MZR Żuk, jeszcze w roku 1971, postanowił wydawać własnym sumptem (z pomocą Macieja) pismo pod tytułem „Zeszyty Muzułmańskie”. Wzorem był dla niego Wassan Girej-Dżabagi i jego

¹³ Ibidem, s. 72–73.

„Przegląd Islamski”. Wzorzec ten tak mocno zakotwiczył się w myśli Macieja Kopackiego, że czasami w korespondencji z Żukiem mylił te dwa tytuły:

Śledź przyszłe konferencje, sympozja chrześcijańskie w duchu ekumenicznym w kraju, a jestem gotów na jednym z nich wystąpić z odczytem na temat: „Życie religijne muzułmanów polskich dawniej i dzisiaj”. To taki roboczy, orientacyjny tytuł. Gotów jestem to wystąpienie zadedykować właśnie śp. Annie Morawskiej. Jak szczęśliwie uporam się z materiałem do „Przeglądu Islamskiego”, to wówczas zasiądę do jakiegoś materiału do „Znaku”¹⁴.

[List z 18 lipca 1972 roku]

Czasopismo miało być przygotowywane metodą chałupniczą ze względu na to, że koszt jego wydania spadł całkowicie na M.T. Żuka. Każdy numer (artykuły) miał być po kilka razy przepisywany na maszynie wraz z odbitką przez kalkę maszynową. Był to ogromny problem, szczególnie gdy trzeba było coś usunąć z tekstu. Wówczas należało ponownie i wielokrotnie go przepisać. W wydaniach „Zeszytów” pojawiały się też fotografie. Jeżeli chciano taką umieścić, robiono po prostu tyle odbitek zdjęcia, ile liczył założony nakład numeru (25–40 egzemplarzy) i wklejano je w odpowiednie miejsca. Okładki pisma wykonane były z cienkiej tektury.

Cała praca związana z przepisywaniem artykułów spadła na Żuka i jego żonę Annę. Maciej doradzał:

Pilnuj cytatów bardzo i sprawdzaj, a najlepiej zaczytać z Anią, poproś ją o to. Ba, teksty drukowane oficjalnie mają też wiele przeinaczeń. Ostatecznie w następnym numerze, w razie jakiś rażących, przez nas dostrzeżonych, lapsusów damy erratę, jak w poważnym periodyku. Chciałbym już widzieć nasze dzieło. Zaczyna mnie ogarniać jakiś przyjemny niepokój w związku z tym przedsięwzięciem¹⁵.

[List z 20 września 1972 roku].

Dzięki wspomnianej korespondencji, a także diariuszowi, który prowadził M.T. Żuk, możemy odtworzyć wiele istotnych wydarzeń dotyczących tego przedsięwzięcia z dokładnością do dat dziennych:

¹⁴ Ibidem, s. 83.

¹⁵ Ibidem, s. 89.

16.10.1972.

Propozycje przedłożone Maciejowi Konopackiemu, co do treści nr. 2 i nr. 3 „Zeszytów Muzułmańskich”.

18.10.1972.

Dziś przystąpiłem do zszywania nr. 1. [...] W rezultacie pierwszych 25 egzemplarzy 1. numeru opracowano i wysłano w dniu dzisiejszym do Macieja Konopackiego, który zajmie się kolportażem. Pierwszy numer ukazał się¹⁶. [...]

Swoje odzwierciedlenie w treści numeru miały dążenia Żuka, Konopackiego, a także księdza Feliksa Zapłaty¹⁷ do kontynuowania rozpoczętego za sprawą tego pierwszego i Anny Morawskiej (katolickiej publicystki) dialogu katolicko-muzułmańskiego. Na pierwszy numer, który miał 24 strony, złożyły się następujące artykuły (podają tytuł i autorów, chociaż w numerze prawie wszystkie artykuły, łącznie ze wstępem, są anonimowe).

Wstęp (M. Konopacki, M.T. Żuk)

Ramadan (M.T. Żuk)

Wiersz pt. *Chwila ciszy* (Ismail Jaubert, RPA, przekł. Danuta Wolfram)

Pierwsza rocznica beatyfikacji Ojca Maksymiliana Kolbego (M. Konopacki)

O potrzebie dialogu międzyreligijnego (M.T. Żuk)

Muzułmańska delegacja w Watykanie (ks. Feliks Zapłata SVD)

Rodzina w społeczności muzułmańskiej O.A. Szwarca (recenzja: M. Konopacki)

Wzmrożona troska o zabytki muzułmańskie w Polsce (M. Konopacki).

¹⁶ R. Berger, *Imam Mahmud Taha Żuk, czyli alternatywna historia Islamu w Polsce w II połowie XX wieku i początku wieku XXI*, Warszawa 2019, s. 58.

¹⁷ O. Feliks Zapłata (1914–1982) – w 1927 r. wstąpił do Niższego Seminarium Ks. Werbiistów w Górnej Grupie. Maturę zdał w 1935 r. Następnie wstąpił do nowicjatu werbiistów w Chludowie k. Poznania. Dwa lata później został skierowany na dalsze studia do Seminarium St. Gabriel w Mödling pod Wiedniem. Od 1939 r. ukrywał się w Holandii, unikając aresztowania. Kontynuował studia. 22 maja 1941 r. w Helvoirt złożył wieczyste śluby zakonne, a miesiąc później przyjął święcenia kapłańskie. Okres II wojny światowej spędził w Belgii. Do Polski wrócił w grudniu 1946 r. W 1951 r. uzyskał stopień magistra teologii Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie, a w 1954 r. – doktora teologii na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Od 1962 r. był represjonowany przez Służbę Bezpieczeństwa. Został aresztowany na rok. W 1972 r. zrobił habilitację, a w 1974 r. został docentem; za: http://leksykonkultury.ceik.eu/index.php/Feliks_Zap%C5%82ata (1.05.2022).

We wstępie czytamy, jakimi motywami kierowali się wydawcy pisma:

Drodzy Bracia w Islamie!

Assalam-Aleikum

Polska społeczność muzułmańska nie ma pisma traktującego o jej dawnym i współczesnym życiu duchowym. Znikoma jest u nas znajomość dziejów Islamu oraz problemów religijnych, nurtujących jego wyznawców w dzisiejszym świecie. Niedostatecznie wiemy o stale postępującym zbliżeniu świata muzułmańskiego z chrześcijańskim od czasów II Soboru Watykańskiego, o tak licznych elementach łączących obie wielkie religie. Prezentowania wymagają krajowe wydania o Islamie. Temu wszystkiemu powinny służyć „ZESZYTY MUZUŁMAŃSKIE”, których inauguracyjny numer przekazujemy naszym współwyznawcom.

Nie sposób dzisiaj określić częstotliwości z jaką będą się ukazywały „ZESZYTY MUZUŁMAŃSKIE”. Uzależnione to jest przede wszystkim od napływu społecznie materiału.

„ZESZYTY MUZUŁMAŃSKIE” ukazują się w bardzo znikomym nakładzie. Stąd gorąca prośba o nieprzetrzymywanie ich zbyt długo w jednym domu, a o możliwie szybsze przekazywanie następnym rodzinom.

Losy „ZESZYTÓW MUZUŁMAŃSKICH”, zrodzonych z najlepszych intencji, powierzamy Wam, Drodzy Muzułmanie¹⁸.

Numer ten, jak każdy następny, opatrzony jest uwagą „do użytku wewnętrznego” (brak informacji o zespole redakcyjnym). W ten sposób chciano pominąć rejestrowanie pisma, usprawiedliwić wyjście poza oficjalny, cenzurowany obieg wydawniczy, szczególnie że pismo było inicjatywa prywatną. Uzyskanie pozwolenia na wydawanie pisma przez osobę prywatną było praktycznie w PRL niemożliwe.

M.T. Żuk nie był wówczas jeszcze członkiem i imamem muzułmańskiej gminy wyznaniowej MZR w Warszawie (jak podają niektóre źródła). Ta przynależność nastąpiła dopiero z początkiem 1974 roku i można powiedzieć, że właściwie tylko numer 6 ukazał się, gdy imam był już w orbicie MZR-u, chociaż w numerze 5, datowanym na lipiec – grudzień 1973 roku, Konopacki nazywa Żuka „działaczem Muzułmańskiej Gminy Wyznaniowej w Warszawie”. Mylące mogło być dla autorów opracowań dotyczących czasopiśmiennictwa muzułmańskiego w Polsce to,

¹⁸ „Zeszyty Muzułmańskie” 1972, nr 1, Warszawa, s. 1.

że Żuk po wstąpieniu do MZR niektóre „archiwalne” numery opieczętował pieczęcią warszawskiej gminy wyznaniowej.

Po złożeniu numeru pierwszego Żuk napisał do Konopackiego [list datowany: Ramadan, 1392 hidżry, Ramadan 1972]:

Numery Ci wysłałem [...] Ja już jeden numer przekazałem Omarowi, który z numeru jest bardzo zadowolony, drugi numer posłałem o. F. Zapłacie z odpowiednią dedykacją.

Po wspólnej naradzie z małżonką doszliśmy do wniosku, że:

Nr 1 – reprezentował racje nasze, nasze zamierzenia.

Nr 2 – powinien być poświęcony przeszłości, a więc wracam do swojej pierwotnej koncepcji.

– Kryczyński (Twoja notatka),

– może Zajączkowski Ananiasz,

– Dżabagi z „Rocznika Tatarskiego” (o Islamie) bez żadnych politycznych aluzji.

Może być i nie masz co się obawiać,

– wiersz S. Kryczyńskiego pt. „Umarłym”

– wiersz Hidżra (bardzo pasuje do całości),

– przysłała mi swój przedwojenny artykuł p. Dżennet Skibniewska (o kobiecie w Islamie, można by zamieścić,

– ja bym zajął się Twoją książeczką i ładnie nawiązał do przeszłości¹⁹.

MZR żywo zainteresował się publikacją. Wynikało to ze sposobu kolportowania pisma, czym zajął się głównie Maciej Konopacki, ponieważ obaj redaktorzy postanowili kolportować je przede wszystkim wśród Tatarów.

Żuk zanotował:

1.11.1972.

– Numer „Zeszytów Muzułmańskich” będzie rozprowadzony na spotkaniu imamów i przewodniczących gmin z okazji święta Id al – Fitr (8-9.11.1972)²⁰.

Maciej był zachwycony numerem pierwszym. Uznał nawet za stosowne poinformowanie biskupa Gulbinowicza o ukazaniu się takiej publikacji [list z 18 listopada 1972]:

¹⁹ R. Berger, *Kęsim, kęsim...*, op. cit., s. 102

²⁰ R. Berger, *Mahmud Taha Żuk, czyli...*, op. cit. s. 60.

List Jego Ekscelencji okazał mi ogromne podtrzymanie w wysiłkach na rzecz zbliżenia ku sobie obu naszych religii w warunkach działalności w skupisku miejscowych muzułmanów. Ten cel obraliśmy jako jeden z zasadniczych również w naszym małym zespole, redagującym „Zeszyty Muzułmańskie”. Przecież już inauguracyjny numer zawiera szereg pozycji dotyczących muzułmańsko-chrześcijańskiego zbliżenia, a jeden z czołowych artykułów pt. „W pierwszą rocznicę beatyfikacji Ojca Maksymiliana Kolbego”, przypomina o związkach z nim współwięźnia, Jakuba Szegidewicza, muzułmanina polskiego, którego relacje włączono do dokumentacji beatyfikacyjnej²¹.

Metoda dotarcia do jak największej liczby czytelników, przy nakładzie 25 sztuk, nie była prosta. Każdego, kto otrzymał egzemplarz pisma, proszono, aby po przeczytaniu przekazywał je dalej, podobnie jak to dzieje się dziś w metodzie bookcrossingu, z tą różnicą, że po przeczytaniu pisma nie pozostawiano w jakimś wybranym miejscu, a od razu przekazywano je następnemu czytelnikowi.

Niestety, cała akcja spotkała się z jednoznacznie negatywną reakcją kierownictwa MZR.

Maciej został wezwany przed oblicze przewodniczącego MZR, na spotkaniu był również obecny M.T. Żuk. Rozmowa nie należała do przyjemnych. Z listów Macieja wynika, że argumentacja przewodniczącego przeciw wydawaniu pisma w takim kształcie, w pierwszej chwili, wydała mu się nawet trafna albo uległ jakiejś presji. Kością niezgody stał się przede wszystkim „ekumeniczny” charakter „Zeszytów”, czyli to, co wcześniej najbardziej odpowiadało Konopackiemu [fragmenty listu Konopackiego do Żuka z 11 grudnia 1974]:

Rekapitulując trzeba chyba stwierdzić, co zresztą podkreślaliśmy zgodnie, że został dokonany pewien przełom – chodzi o pierwszy kontakt z p. Bajraszewskim. Ufff, mamy to za sobą, ale za to ile nas czeka. [...] Zwłaszcza w świetle rozmowy z Bajraszewskim. POWTARZAM: my niejako oswoiliśmy się z klimatem ekumenicznym, jak dziś pamiętam, płakałem na wieść o zgonie Jana XXIII, ale to tylko ja, to tylko Ty. Przecież nie możemy naszej mikrorzeczywistości rozciągać na innych. Dla nich to co najmniej szok, dla nas coś bardzo realnego, potrzebnego. [...] Boże mój, jedyna dziś pociecha, że w ogóle Bajraszewski jakoś się ułagodził, ale też na dzisiaj Naszym oparciem, podtrzymaniem ma być czytelnik, instytucja, która nas może oficjalnie uznać. [...] Wiesz, może i Tobie przychodziła do głowy następująca myśl: aby wydać mutację „Zeszytów” z przeznaczeniem dla wiadomo jakich osób. [...] Przyjmujemy słowa

²¹ R. Berger, *Biskup w meczecie*, „Przegląd Tatarski” 2020, nr 1, Białystok, s. 22.

krytyki z pokorą, jeśli są niemal powszechne. Pokora może być w określonych przypadkach dowodem nowej chlubnej postawy, nowego wysokiego poziomu. Mnie na to stać. Przekonałeś się o tym na spotkaniu u Bajraszewskiego. Nasza racja bytu zależy nie od Ciebie i nie ode mnie, a od znakomitej większości. Będziemy wówczas silni, jeśli wtopimy się w nią. [...] Powtarzam, że w ostatniej instancji o nas zadecyduje opinia czytelnicza. A przecież nasze złotówki, nasz wysiłek nie może skończyć się na tym, że po otrzymaniu kolejnego numeru „Zeszytów”, ten i ów skwituje je cierpką uwagą i rzuci egzemplarz do kąta. To już będzie klęska. Zbyt wielka jest stawka, abyśmy się unosili ambicjami. Pokora, więcej pokory i uznania racji innych, dzięki którym działamy²².

Wcześniej, zaraz po spotkaniu, Żuk zanotował:

2–3.12.1972.

Pobyt wśród muzułmanów Wybrzeża. Spotkanie z przewodniczącym Muzułmańskiego Związku Religijnego w PRL nastąpiło w dniu 2.12.1972. To on zabronił kolportowania w Białymstoku nr. 1. „Zeszytów Muzułmańskich”. W ogóle ział nienawiścią do kleru, ekumenizmu, „to oznaka słabości katolicyzmu”, mówił. Nic w nim nie było działacza religijnego, dzikość tatarska [...]. „Uczyć języka tatarskiego, poznać poezję i myślicieli tatarskich” itd. Islam kojarzy mu się tylko z tatarskością. Chce rozbudzić poczucie odrębności tatarskiej [...]²³.

Należy zwrócić uwagę na to, że w tym czasie już ukazywał się numer 2 „Zeszytów”, nie mający już wątków „ekumenicznych”. Właściwie już pod koniec roku 1972 obaj panowie, Żuk i Konopacki, mieli rozpisaną koncepcję pięciu pierwszych numerów „Zeszytów”. Dzień później Żuk zapisał w dzienniku:

4.12.1972.

Wspólnie z Maciejem Konopackim ustaliliśmy treść numeru 3. „Zeszytów Muzułmańskich”. [...] Tezy do nr. 4.: [...]. Tezy do nr. 5.: [...]²⁴.

Refleksja Macieja po ukazaniu się numeru 2 [list z dnia 13.12.1972]:

²² R. Berger, *Kęsim, kęsim...*, op. cit., s. 97–98.

²³ R. Berger, *Mahmud Taha Żuk, czyli...*, op. cit. s. 60, 62.

²⁴ Ibidem, s.62.



Maciej Konopacki, lata 70. XX w.

Podjęliśmy się jeszcze bardziej trudniejszego zadania niż z początku myśleliśmy. I dopiero teraz, w obliczu różnych nieprzychylnych głosów, opinii, stańmy na wysokości zadania, a odniesiony sukces tym cenniejszy będzie. Z „nauk” Bajraszewskiego, czy mi się to podobało czy nie, a raczej nie, niejedno wyniosłem. Pierwszy raz coś z tego pojąłem. Ale przecież w niczym to nie odkształca mnie, Ciebie. To co pielęgnujemy w sercach, nic nie uronimy. Jedynie utrudni to naszą pracę. Pamiętaj: konfrontacja z czytelnikiem redaktorów jest rzeczą niebezpieczną. Stąd u nich zawały, grubsze procesy niszczenia organizmu. Czy to się komuś podoba czy nie, ale już po dwu numerach staliśmy się elitą. Stać nas bowiem było na to przedsięwzięcie, poprzedzone dłuższym myślowym przygotowaniem. A że od razu nie wyszło? Toż to nie my pierwsi ani ostatni²⁵.

Jak można zauważyć, wizyta u przewodniczącego MZR miała dość duży wpływ na Macieja i jego spojrzenie na kwestię „Zeszytów Muzułmańskich”. Maciej najwyraźniej odczuł presję ze strony przewodniczącego. A przecież w artykule jego

²⁵ R. Berger, *Kęsim, kęsim...*, op. cit., s. 99.

SPIS TREŚCI	
	str.
Ramadan w Polsce	1
Dżennet Dżabagi-Skibniewska	
Prawa majątkowe kobiety muzułmańskiej	4
Święta i związane z nimi obrzędy w Islamie	7
Stefan Kryczyński "Umar'ya"	17
Wspomnienie o prof. dr Ananiaszu Zajęzkowskim	18
Kopięci muzułmańskich ksiąg religijnych w Polsce	23
Mahmud Taha Żuk	
Maciej Konopacki "Pod białostockimi minaretami"	26
/recenzja/	

Mahmud Taha Żuk	
Warszawa	
ul. Pereca 13/19 m 1218	

Spis treści numeru 2 „Zeszytów Muzułmańskich”

autorstwa (choć nie podpisanym, bo w pierwszych numerach Maciej i Żuk nie podpisywali swoich tekstów) w numerze 2 „ZM” możemy przeczytać:

Ramadan-Bajram w tym roku zbiegł się z ukazaniem się pierwszego numeru „Zeszytów Muzułmańskich”. Po nabożeństwie w niektórych gminach wierni otrzymali egzemplarze pisma. Ze względu na bardzo mały nakład zobowiązano się nie przetrzymywać zbyt długo „Zeszytów Muzułmańskich” i przekazywać je dalej. Zrozumiałe było znaczne zainteresowanie treścią inauguracyjnego numeru. Padały pierwsze uwagi, komentowano tematykę artykułów, wymieniano opinie²⁶.

Warto także przytoczyć kartę pocztową, jaką 14 grudnia 1972 roku, wysłała do M.T. Żuka p. Dżennet Dżabagi-Skibniewska. Jeszcze raz zwracam uwagę na to, że cała ta historia miała miejsce już po wydaniu i rozpowszechnieniu numeru 2 „Zeszytów” (podkreślenia moje):

²⁶ [M. Konopacki], *Ramadan w Polsce*, „Zeszyty Muzułmańskie” 1972, nr 2 (październik–grudzień), Warszawa, s. 2.

Szanowny i Miły Panie!

Jednocześnie z tą kartką wysyłam 100 zł. na 3 numer. Pamiętam w jakich trudnych warunkach powstawał „Przegląd Islamski” – nie było żadnych dotacji a prenumerata nie wystarczyła. Ojciec zapoczątkował sam – na własne ryzyko i za własne pieniądze. Dlatego też z sympatią chcę pomóc choć skromnym datkiem – przepraszam. [...] Widziałam się z p. Maciejem na zebraniu Zarządu Towarzystwa Orientalistycznego. Dostałam 2 nr – b. dobrze zrobiony – gratuluję i życzę dalszych. Jeśli będę miała trochę czasu napiszę o lekcjach religii w Warszawie (było kilka grup) i ich wykładach – uczęszczałam na nie z moimi siostrami. Odbływały się w Instytucie Wschodnim – na Miodowej nr 7. [...] Proszę skontaktować się z p. red. Jachją Lachowiczem – bardzo ciekawy człowiek. Redakcja „Magazyn Polski” Koszykowa 6a, tel. [...] lub domowy [...]. Jest muzułmaninem, pisuje na tematy religijne – oraz z pułkownikiem Sulejmanem Macharskim [...] Tatarem, który para się również piórem. Znamy się od 50-ciu lat. Był przyjacielem moich Rodziców. Na pewno zainteresują się obaj panowie tym biuletynem.

Pozdrawiam miło i serdecznie²⁷.

Warto zwrócić uwagę, że p. Dżennet udzieliła pomocy finansowej na wydawanie następnych numerów. Wcześniej deklaracje jakiejś formy pomocy padały także ze strony innych Tatarów, chociaż nadal większość kosztów ponosił przede wszystkim Żuk i Maciej. Konopacki w liście z 19 listopada 1972 roku napisał do Żuka:

Wczoraj byłem po latach nieobecności u p. Jeljaszewicza, bo [jego] żona ciężko chorowała. Zdaje się, podkreślam, zdaje się [że] p. Jeljaszewicz pod wpływem żony i moim zaczyna przełamywać się na naszą stronę. W pewnym momencie oznajmił: „Przecież panowie nie możecie z własnych pieniędzyłożyć na pismo. Porozmawiam z członkami Kolegium”²⁸.

Żuk natomiast relacjonował Konopackiemu 27 listopada 1972 roku:

Wczoraj byłem u p. Stefanii Buczackiej, sądzę, że zrobiłem dobre wrażenie. Oczywiście jest z nami, powiedziała: „Jestem do waszej dyspozycji”. Powiedziałem jej

²⁷ R. Berger, *Kęsim, kęsim...*, op. cit., s. 100.

²⁸ Ibidem, s. 92.

o naszych kłopotach finansowych, była niezmiernie zdziwiona, że obaj finansujemy. Obiecała w tej sprawie iść do Twego wuja Achmatowicza i wspólnie zbierać na nasze potrzeby. „Pieniądze są wam potrzebne, to w większym stopniu pozwoli wam rozwinąć działalność” – powiedziała²⁹.

Obawy Macieja o to, jak będą odbierane „Zeszyty” przez czytelników (Tatarów), były zatem przedwczesne.

Na treść numeru drugiego, który ukazał się z datą miesięczną październik–grudzień 1972, złożyły się artykuły: *Ramadan w Polsce*, *Prawa majątkowe kobiety muzułmańskiej*, *Święta i związane z nimi obrzędy*, „Umarłym” [wiersz], *Wspomnienie o prof. dr. Ananiaszu Zajączkowskim*, *Kopiści muzułmańskich ksiąg religijnych w Polsce*, „Pod białostockimi minaretami” (recenzja).

Po ukazaniu się numeru 2 pisma nastąpił pewien przełom w myśleniu kierownictwa MZR. Ponownie oddam głos Maciejowi Konopackiemu [list z 16 grudnia 1972 roku]:

Gorąco witam, no i witamy, decyzję Kolegium MZR. To już nasz sukces. Nie jesteśmy grupą Żuk – Konopacki, a integrujemy się, chociaż chyba nigdy nie przestaniemy być czymś quasi-odrębnym ze względu na nasze otwarte postawy. [...]

W ogóle niech za pośrednictwem „Zeszytów” MZR informuje o swej pracy pracy. Uzgodniłmy to z Bajr[aszewskim] [...]

To chlubne ze strony p. Buczackiej, a ja, jak pisałem, ok. 20.12. wyślę składkę, z którą zalegam przecież. [...]

Rozmawiałem dziś telefonicznie z niejaką Tamarą Bajraszewską, której przesłałem nr 2 „Z.M”. Otóż ona wysyła je aż do Sokółki i Warszawy, do krewnych³⁰.

Zmiana stanowiska MZR, to znaczy przyzwolenie na wydawanie „Zeszytów Muzułmańskich”, obwarowana była jednak życzeniem przewodniczącego MZR, który chciał przed ukazaniem się każdego następnego numeru pisma poznać jego treść (a nawet poddawać go ocenie przez Główny Urząd Kontroli Prasy, Publikacji i Widowisk), co w praktyce oznaczało cenzurowanie tekstów. Postawa taka właściwie nie może dziwić. Jeśli MZR miał „firmować” pismo, powinien znać treści, które mają się w nim ukazywać. Patrząc z perspektywy realiów PRL, MZR ponosiłby odpowiedzialność za teksty, które mogłyby nie spodobać się ówczesnej władzy.

²⁹ Ibidem, s. 95

³⁰ Ibidem, s. 100–101.

Ponieważ Żuk nie był członkiem MZR, nie przejął się tym życzeniem. Po ukazaniu się numeru 3 Maciej pisał [list z 22 marca 1973 roku]:

Za 2 tygodnie Bajraszewski ma być w Warszawie w swoich sprawach i spotka się też z Tobą. Ku memu miłemu zaskoczeniu o to co od niego usłyszałem: „Niech pan Żuk ożywia gminę stołeczną, jest tam potrzebny”. [...]

Miał natomiast do nas słuszny żal o to, że nie widział materiałów do nr. 3. „Z.M.”. Myślę, że uzasadniony, gdyż podczas naszego spotkania u niego, pamiętasz, zobowiązaliśmy się do przedkładania tekstów do wglądu. Bajraszewski będzie z Tobą rozmawiał na temat przekształcenia „Z.M.” w organ MZR. Sugeruje zmianę nazwy, a pragnie też napisać wstępny artykuł do nr 4. Ponadto, i to bardzo istotne, uważa, że świetnie się wywiązując z dotychczasowych prac edytorskich, mógłbyś dalej to czynić, *utrzymując kontakt z Cenzurą*. Jest przeciwny tworzeniu Kolegium, hierarchii redakcyjnej, a pragnie, abyś Ty prowadził dalej sprawy wydawnicze już powielanego pisma³¹.

„Zwrot” w podejściu przewodniczącego MZR był przemyślaną decyzją, której efektem miało być przejęcie kontroli nie tylko na „Zeszytach Muzułmańskimi”, ale również nad wszelką działalnością muzulmańską Żuka, wspieraną przez Konopackiego. Doprowadziło to do wielu sporów na linii Konopacki – Bajraszewski i ogromnej niechęci obu panów do siebie, spotęgowanej kontestowaniem przez przewodniczącego MZR inicjatywy powstania ekspozycji muzealnej poświęconej polskim Tatarom, o czym świadczy korespondencja Konopackiego z tego okresu i lat następnych.

W numerze 4 wstęp napisany przez przewodniczącego się nie ukazał, natomiast od numeru 3 zaczęły się pojawiać informacje dotyczące życia społeczności, gmin tatarskich w Polsce. Warto też odnotować, że w numerze 3 pojawiła się recenzja podręcznika do nauki religii, wydanego przez MZR (pt. *Szariat*), napisanego przez Stefana Bajraszewskiego. Wydawanie pisma i kolportaż pozostały bez zmian.

Numer 3 ukazał się z datą styczeń–marzec 1973. Na jego treść złożyły się artykuły: *Wassan Girej Dżabagi, Islam a wiedza, Rocznik Tatarski (1932–1972)*, „*Szariat*” (recenzja), *Islam i niemuzułmanie*, „*Fajr*” [wiersz], *Kalendarz Muzułmański na rok 1393 hidżry*, *Warszawski meczet*, *Nowy rok 1393 hidżry w Suchowoli*, *Z życia gminy warszawskiej*, *Zebranie muzulmanów Szczecina*, *Kronika rodzinna*, *Co nowego na półkach księgarskich?* Pojawiła się także informacja o składzie redakcji:

³¹ Ibidem, s. 117.



Mahmud Taha Żuk, lata 80. XX w.

Maciej Konopacki, Ahmed Hassan Stasiak, Mahmud Taha Żuk. Miejsce wydania Gdańsk–Warszawa.

Numer 4 otrzymał datę kwiecień–czerwiec 1973. Treść numeru: *Z historii przekładów Koranu*, *Olgierd Najman-Mirza Kryczyński*, *Poszliśmy do Błękitnego Meczetu*, *Kronika wydarzeń*. Brak informacji o zespole redakcyjnym. Artykuł *Poszliśmy do Błękitnego Meczetu* był przedrukiem z numeru 13 „Przeglądu Katolickiego” z 1964 roku.

Numer 5 otrzymał datę lipiec–grudzień 1973. Treść numeru: *Wprowadzenie do Islamu*, *Wybrane fragmenty „Statutu Muzułmańskiego Związku Religijnego w PRL”*, *Al-Fatiha*, *Obóz szkoleniowo-wypoczynkowy młodzieży muzułmańskiej w Gdańsku-Sobieszewie*, *Lipcowy bajram*, *Kronika wydarzeń*. Brak informacji o zespole redakcyjnym.

Numer 6 ukazał się z datą styczeń–luty 1974 (miejsce wydania Gdańsk–Warszawa). Opatrzony został dedykacją: „Numer poświęcony Maciejowi Konopackiemu – historykowi tatarszczyzny i współtwórcy Zeszytów Muzułmańskich”. Na jego treść złożyły się artykuły: *Wersety z Koranu, Szkoły koraniczne, Adam Korycki na Gazi Husrevbegda Medrese, List biskupa dr. Henryka Gulbinowicza, Chrześcijańska młodzież akademicka w świecie arabskim, Konstanty Pereświat – Sołtan, Kronika wydarzeń*.

W tym numerze ponownie pojawiają się akcenty „ekumeniczne”. Nie podaję autorów tekstów, ponieważ nie zawsze były one wyeksponowane. Podawanie nazwisk autorów następowało wówczas, kiedy autorami tekstów nie byli Żuk lub Konopacki, dlatego Żuk napisał do Konopackiego 27 stycznia 1973 roku:

Ponieważ znane są nasze nazwiska, od nr 3 będziemy podpisywać nasze wypociny. Uważam, że powinniśmy podać nazwiska zespołu redagującego, niech wiedzą już o nas. Co Ty o tym sądzisz?³²

Maciej na propozycję przystał.

Numer 6 był ostatnim numerem „Zeszytów Muzułmańskich” i ukazał się w momencie, kiedy rozstrzygała się, nie bez sporych perturbacji, sprawa przyjęcie Mahmuda Tahy Żuka do MZR. Przyjęto go, a on rozpoczął pracę, pełniąc funkcje (nie od razu oczywiście) wiceprzewodniczącego i imama gminy (na funkcję imama wybrany został przez członków stołecznej gminy), co stało się kością niezgody pomiędzy nim a Kolegium MZR.

W połowie 1977 roku Żuk oficjalnie odszedł z MZR (złożył rezygnację) i rozpoczął wydawanie nowego pisma „Al-Islam” (ukazuje się ono do dziś, ale już od kilku lat w formie elektronicznej, jako portal internetowy), które zupełnie wypadło z orbity oddziaływania MZR.

Czasopiśmiennictwo tatarskie ponownie zamarło, chociaż jeszcze w 1974 roku zapadła decyzja o wydawaniu biuletynu MZR lub pisma „Al-Hilal” (z arab. „Półksiężyc”) pod redakcją Selima Chazbijewicza. Pomysł jednak nie doczekał się realizacji³³. Maciej Konopacki wspomina o tym w liście do Żuka [z 18 grudnia 1974]:

³² Ibidem, s. 113.

³³ M.C. Czachorowski, *Czasopiśmiennictwo...*, op. cit., s.12.

Bajraszewski planuje wydawanie biuletynów MZR oficjalnie, aby docierały do Tatarów na Białoruś i Litwę. Ależ to nonsens, tego nie można robić, bo to wbrew władzom radzieckim będzie³⁴.

28 sierpnia 1975 roku Konopacki informował:

Wiadomość od Selima, wnuka p. Alego Smajkiewicza: Bajraszewski zakłada pismo „Półksiężyc” (tytuł w oryginale) Ty, Selim, Selim Korycki i Halimat Smolska – stanowicie kolegium. Nie odmawiaj. Nieważne kto jest projektodawcą pisma, ale może się uda [...] O mnie nie ma mowy, bo i sam nie chcę, no i Bajraszewski jest na mnie wściekły [...]³⁵

Żuk ze względu na brak w składzie planowanego zespołu redakcyjnego Macieja Konopackiego stanowczo odmówił.

Natomiast 30 marca 1975 roku Maciej Konopacki napisał do M.T. Żuka:

Byłem świadkiem jak robiono gazetkę młodzieżową, jak zdolne ręce, światło umyśły kilkunastolatek (chłopcy raczej tępi) formowały „Kurier Tatarski”. Trochę pomogłem³⁶. [...]

Ponieważ po wykonaniu dość pobieżnej, przyznaję, kwerendy nie natknąłem się na wydawnictwo „Kurier Tatarski”, trudno mi orzec, czy była to jakaś forma wyklejanego biuletynu, jednodniówki, czy też rodzaj gazetki ściennej w siedzibie młodzieżowej organizacji tatarskiej.

Dopiero rok 1986 przyniósł przełom i zaczęły ukazywać się czasopisma wydawane i redagowane przez Tatarów polskich. Losy ich były różne: od krótkotrwałych po dłuższe przedsięwzięcia. Były to takie tytuły jak: „Życie Muzułmańskie” (tu w jednym kolegium redakcyjnym znaleźli się obok siebie m.in. Stefan Bajraszewski i Maciej Konopacki), „Akyndży Yolu”, „Strzelec Tatarski”, „Świat Islamu”, „Tatarzy Polscy” (jednodniówka), „Pamięć i Trwanie”, „Millet”, „Muzułmanie Rzeczypospolitej”. Obecnie mamy na rynku wydawniczym trzy pisma o wysokiej jakości wydawniczej i wysokim poziomie merytorycznym. Są to :

1. „Życie Tatarskie”, założone i wydawane z przerwami od 1998 roku (wydawca: Związek Tatarów Rzeczypospolitej Polskiej, Oddział Podlaski w Białymstoku);

³⁴ R. Berger, *Kęsim, kęsim...*, op. cit., s. 225.

³⁵ Ibidem, s. 241.

³⁶ Ibidem, s. 230.

2. „Przegląd Tatarski”, kwartalnik, który ukazuje się od roku 2009 (wydawca: Najwyższe Kolegium Muzułmańskie Muzułmańskiego Związku Religijnego w RP);
3. „Rocznik Tatarów Polskich”, wydawany w formie książkowej, nawiązujący do tradycji trzech wydanych przed wojną „Roczników Tatarskich”. „RTP” zaczął ukazywać się w roku 1993 z inicjatywy Aleksandra Miśkiewicza (redaktor naczelny tomu I i II) i Selima Chazbijewicza (redaktor naczelny od numeru III). Ukazało się jedenaście numerów pisma (ostatni w roku 2006). Od roku 2014 wznowiono wydawanie pisma, w zmienionej szacie graficznej, pod tytułem „Rocznik Tatarów Polskich. Seria 2”. Wydawcą jest Najwyższe Kolegium Muzułmańskie³⁷.

„Zeszyty Muzułmańskie”, pomimo chałupniczej formy wydawniczej, zapisały się w historii pism muzułmańskich czy też tatarskich. Często możemy napotkać odniesienia do tego tytułu w przypisach artykułów, prac naukowych i popularno-naukowych³⁸, a także spotkać je w przytaczanej bibliografii dorobku naukowego ks. prof. Feliksa Zapłaty³⁹.

Jednocześnie na przykładzie tego czasopisma, jak i innych tatarskich wydawnictw prasowych widzimy, jak ważną rolę w tworzeniu i podtrzymywaniu tożsamości wspólnoty, a także zadania stawiano tatarskim publikacjom czasopiśmienniczym, odgrywają wybitne jednostki, osoby wyrastające ponad przeciętność w swych inicjatywach i działaniach. O ile mówiąc o czasach II RP, bez wahania wymieniamy braci Kryczyńskich, o tyle przytaczając historię polskich Tatarów po II wojnie światowej, rolę takiej wybitnej jednostki przypisujemy Maciejowi Konopackiemu, który był inicjatorem wielu przedsięwzięć mających na celu budzenie w polskich Tatarach dumy ze swej historycznej i kulturowej spuścizny.

Czy „Zeszyty Muzułmańskie” były wydawnictwem tatarskim? Ustalenie tego napotyka na pewne problemy. Pismo wśród swoich autorów miało Tatarów: Macieja Konopackiego (współtwórce pisma), Dżennet Dżabagi Skibniewską, Aleksandra Miśkiewicza (notatka dotycząca zebrania muzułmanów w Szczecinie), Ajszę Talkowską, Stefanię Bucząką. Było skierowane do Tatarów i przez nich

³⁷ M.C. Czachorowski, *Czasopiśmiennictwo...*, op. cit., s. 13–36.

³⁸ Por. E. Sakowicz, A. Skowron-Nalborczyk, S. Grodź, *Biuletyn misjologiczno-religioznawczy. Collectanea Theologica*, t. 73, Warszawa 2003, s. 172. C. Червонная, *Поэзия и журналистика Селима Хазбиевича*, [w:] *Estetyczne aspekty literatury polskich, białoruskich i litewskich Tatarów (od XVI do XXI w.)*, red. G. Czerwiński, A. Konopacki, Białystok 2015, s. 149; S. Dmitruk, *Prasa mniejszości tatarskiej w Polsce w latach 1996–2008*, red. S. Chazbijewicz, Szreniawa 2009, s. 55.

³⁹ Por.: P.A. Sokołowski, *Feliks Zapłata SVD (1914–1982). Życie i twórczość*, Warszawa 2005, s. 210; a także J. Mandziuk (red.), *Słownik polskich teologów katolickich 1981–1993*, Warszawa 1995, s. 662.

czytane. Część artykułów przybliżała bieżące wydarzenia z życia tatarskich gmin, rodzin itp.

Elementem przemawiającym za tym, aby jednak „Zeszytów” nie zaliczać do pism tatarskich, jest fakt, iż wydawane było ono z inicjatywy prywatnej, wydawcą nie było tatarska organizacja czy Muzułmański Związek Religijny, a „redaktorem prowadzącym” był polski muzułmanin.

Nie sposób jednak pominąć tego, że Muzułmański Związek Religijny chciał przejąć pismo i nadzorować jego wydawanie, co także (obok innych motywów) było reakcją na rosnącą popularność „Zeszytów” wśród polskich Tatarów.

Do pism tatarskich zalicza „Zeszyty Muzułmańskie” redaktor i pisarz tatarski Musa Czachorowski⁴⁰. Podobnie czynił to znawca dziejów tatarskich profesor Selim Chazbijewicz⁴¹. W jednym z udzielonych wywiadów powiedział:

Przez długie lata żyliśmy [Tatarzy – przyp. R.B.] jakby pod kloszem. Tylko na prawach rękopisu ukazywały się *Zeszyty muzułmańskie* [...] ⁴².

Były więc „Zeszyty Muzułmańskie” próbą reaktywowania po II wojnie światowej czasopiśmiennictwa tatarskiego w Polsce. Czy udanym? Myślę, że tak, biorąc pod uwagę, jak trwale pismo zapisało się w pamięci wielu Tatarów i badaczy dziejów tatarskich, jak trwały, choć niewielki, ślad zapisało w bogatej historii tej mniejszości.

Abstract

„Muslim Issues” as an attempt to revive tatar periodicals in Poland

Keywords: „Muslim Issues”, Tatar periodicals, Polish Tatars, M.T. Żuk, Maciej Konopacki

After World War II, the Tatar community in Poland did not resume publishing their pre-war periodical journals. The only exception was „Polish Tatars”, a one-

⁴⁰ M.C. Czachorowski, *Czasopiśmiennictwo...*, op. cit. s. 12.

⁴¹ S. Chazbijewicz, *Prasa tatarsko-muzułmańska w Polsce w latach 1939–1996*, „Rocznik Tatarów Polskich”, t. III, Gdańsk–Toruń 1995, s. 73–102.

⁴² H. Pająk, *Ani w Stalingradzie, ani na Krymie. Rozmowa z potomkiem Dżyngis Chana Selimem Chazbijewiczem*, „Tygodnik Wschodni. Relacje” 1989, nr 43, 9–15 listopada, Lublin 1989, s. 7.

off bulletin published in 1966. It was only in 1971 that Maciej Konopacki (a Polish Tatar) and Mahmud Taha Żuk (a Polish Muslim) decided to publish a periodical called „Muslim Issues”. It was self-published using DIY methods, namely type-writing several copies, over a period of two years (1972 to 1974). A total of 6 issues were published, with each issue ranging from 25 to 40 copies. This article sheds light on the history of this periodical, looks behind the scenes of its founding, distribution as well as into the emotions associated with this project.

Светлана Грибова

Брестский государственный технический университет
г. Брест, Беларусь

Некрашунская мечеть и ее парафия на различных этапах исторического развития

Свидетельства поселения татар в Некрашунской парафии относятся к рубежу 15–16 вв. Мечеть в Некрашунцах принадлежит к самым древним культовым постройкам мусульман Беларуси¹. В джамиат Некрашунской мечети входили татары, проживающие в Некрашунцах (включая близлежащие усадьбы Милькунцы, Улановщина, Сендиговщина, Олекшишки), Сандыковщизне возле Василишек, Геленово, Сасовщизне, Острино, Скиделе, Радуни, Луковщизне, Тавсюнах, Эйшишках, Кемейшай, Коптевщизне, Плянтах, Талькунцах, Посольче, Позгрынде, Заблотье, Подгае, Глушне, Вороново, Пожижме, Солечниках, Яшунах и т.д. До 1917 г. джамиат мечети охватывал Лидский уезд Виленской губернии и ближайшие поселения Гродненского уезда Гродненской губернии. Сейчас это Вороновский район Гродненской области. Мечеть неоднократно перестраивалась, но до наших дней не сохранилась.

Установлено, что данное культовое сооружение татар-мусульман ремонтировалось в 1832 г. Парафия в 1795 г. составляла 217 человек, в 1851 г. – 364 человека, в 1885 г. – 291 человек².

¹ А. Drozd, *Meczety i cmentarze Tatarów polsko-litewskich*, oprac. А. Drozd, М.М. Dziekan, Т. Majda, Warszawa 1999, s. 46.

² Там же, с. 47.

Есть сведения о ремонте мечети в Некрашунцах в начале XX века. Известно о пожертвовании средств на эти нужды от королевского правительства в Египте, а также от татар-мусульман из США, которые в 1901 г. прислали 100 долларов на ее ремонт: Иван Яковлевич Александрович (10 долларов), Осип Яковлевич Александрович (15 долларов), Давид Адамович Селимович (5 долларов), Александр Осипович Ризванович (5 долларов), Константин Д. Радкевич (20 долларов), Иван Адамович Александрович (10 долларов), Селим А. Александрович (10 долларов), Селим А. Александрович (10 долларов), Селим Стефанович Якубовский (5 долларов), Самуил Адамович Халецкий (5 долларов), Яков Адамович Халецкий (5 долларов). Пересылкой денег занимался Осип Яковлевич Александрович.

В период до Первой мировой войны среди татар Некрашунской parroхии была распространена трудовая миграция, а также выезд на постоянное проживание в США. Непосредственно из Некрашунц в США, согласно найденным анкетам пассажиров, в период с 1909 г. по 1912 г. выехало через Ливерпуль и Бремен восемь татар (Радкевичи, Радецкие, Криницкие, Мухарские), из Сандыковщины – Сюлейман Криницкий, из Тавсюн – двое Александровичей, со Скиделя – трое Мухарских. Все они добирались к своим родственникам, которые прибыли туда ранее. Некоторые из них вернулись из США на родину.

В годы Первой мировой войны многие татары, как и другие жители прифронтовой полосы, были вынуждены отправиться в эвакуацию в Крым, Казань, Оренбург. В это время 4 сентября 1915 г. была полностью разрушена мечеть в Некрашунцах. А. Вабищевич в своей книге «Нацыянальна-культурнае жыццё Заходняй Беларусі (1921–1939 гг.)» отмечает, что вместо нее существовал молитвенный дом³.

После присоединения этих территорий в состав Республики Польша в результате Рижского мирного договора в 1921 г. мечеть в Некрашунцах была построена заново.

В фондах Гродненского государственного музея истории религии сохранился договор на строительство мечети в Некрашунцах от 20 февраля 1925 г. между полковником Александром Романовичем, проживавшим в Вильно по улице Сосновая 8, и Андреем Подляшукотом из Бутрыманцев, гмина Полецкишки. Договор содержит следующие условия:

³ А. Вабішчэвіч, *Нацыянальна-культурнае жыццё Заходняй Беларусі (1921–1939 гг.)*, Брэст 2008, с. 250.

«Я, Андрей Подляшук, обязуюсь построить в околице Некрашунцы мечеть из материалов общины согласно приложенному плану и под руководством Александра Романовича либо его доверенных лиц – имама Б. Ясинского, Адама Радецкого.

1. Фундамент: длина 13 аршинов, ширина 9, под поперечные стены – одна 9 аршин, вторая 6 аршин, под крыльцо, михраб (алтарь), под печь и под балки для пола – высотой поларшина от земли в наивысшей точке участка и поларшина под землёй.
2. Стены длиной 13 аршин, шириной 9, высотой 7 аршин вместе с подвалиной и наверхиями в немецкий кут (?). Стены должны быть оструганы (сглажены) с обеих сторон, выровнены по шнуру и взяты в лисы.
3. Перегородки 2 из необрезной струганной доски. Одна 9 аршин с косяками для поперечного окна и двери, вторая 6 аршин с косяком для дверей.
4. В коридоре косяк для дверей к крыльцу и двухмаршевая лестница на балкон с косяком для дверей на балкон.
5. Навес над крыльцом на 4 столбах и 5 окон (?) высотой 5 аршин.
6. Чёрный пол из струганных досок.
7. Балки под балкон высотой 4 аршина.
8. Косяки для 7 больших окон размером 1,5х3 аршина и двух окон размером 1х1 аршин.
9. Минарет (башня) высотой от крыши 4 аршина, квадратный, с местом для 4 окон.
10. Поставить стропила и поперечины для покрытия гонтой.
11. На подвалины и косяки самостоятельно подготовить материал.
12. Питание рабочих не включено в смету.
13. Срок выполнения работ – к 1 мая текущего года.
14. Михраб (алтарь) выполнить из 5 граней, высотой 5 аршин, со стропилами под немецкий кут.
15. Оплата труда обговорена: за всё вышеописанное 1200 злотых и 200 пудов ржи.

Половина оговоренной суммы должна быть заплачена до окончания работ, в четырёх равных частях, а вторая половина – по окончанию всего объёма работ⁴.

⁴ Гродненский государственный музей истории религии. КП 8604/184.

Настоящее соглашение заключено в двух экземплярах, из которых оригинал хранится у А. Романовича, а копия у Подляшука». В данном документе также сделаны отметки о произведенных выплатах. Сказано, что 13 марта 1925 года выдано в качестве оплаты 15 пудов ржи и 200 злотых от А. Романовича и 100 злотых от имама Б. Ясинского, а также еще 222 злотых от А. Романовича. 7 апреля 1925 года было получено 10 пудов ржи и 400 злотых А. Подляшуком за работу. 12 мая он получил 116 пудов ржи.

5 июня 1925 года по завершении строительства мастеру А.Подляшуку и его работникам была выдана сумма 670 злотых. За неграмотного А. Подляшука в получении средств расписывался Габриэль Подляшук⁵. Таким образом, нужно обратить внимание, что было выплачено за работы не 1200 злотых, как сказано в договоре, а почти 1600 злотых, однако выдано на 60 пудов ржи меньше.

Кстати, за проживание мастера Подляшука и его работников в течение двух месяцев у А. Александровича, ему было выдано 6 пудов ржи, о чем свидетельствует расписка от 10 октября 1925 г.⁶ Также известно, что М. Каган получил от Шилькевича з Сандыковщизны 25 пудов ржи, что является эквивалентом суммы 75 злотых (3 злотых за 1 пуд ржи), а также 60 злотых (в том числе 10 злотых за набор материалов) от А. Романовича. Таким образом, М. Каган получил 130 злотых, что и указано в его расписке от 8 декабря 1925 г.⁷ Очевидно, что основные средства на строительство мечети внес А. Романович (председатель правления парафии мусульман в Некрашунцах).

Стоит отметить, что для расходов на возведение мечети, он также брал кредит в Государственном земельном банке. Кредитная комиссия в г. Лида 24 марта 1925 г. приняла положительное решение о выдаче кредита в размере 500 злотых на реконструкцию мечети в Некрашунцах⁸. Известно, что денежные средства выдавались в два этапа. Вторую часть (242 злотых 50 грошей, с учетом вычета административного сбора) Виленский отдел Государственного земельного банка выдал А.Романовичу 15 апреля 1926 г.⁹

Стоит обратить внимание, что политика Польского государства, в составе которого в межвоенный период находилась Некрашунская парафия, была нацелена на поддержку культурного и религиозного развития

⁵ Там же. КП 8604/184.

⁶ Там же. КП 8604/189.

⁷ Там же. КП 8604/187.

⁸ Там же. КП 8604/9.

⁹ Там же. КП 8604/78.

татарской общности на его территории. Это выражалось и в финансовой помощи при строительстве культовых сооружений. Во многом это коррелировалось с политикой Прометеизма, которая и была начата в 1926 г. Так, в фондах Гродненского государственного музея истории религии сохранилось извещение от 17 мая 1926 г., направленное Новогрудским воеводством старосте в Лиде, о высылке талона на 500 злотых в качестве дотации на возведение мечети в Некрашунцах. В извещении отмечалось, что эти средства предназначаются председателю правления парафии мусульман в Некрашунцах, который должен отчитаться о их расходовании¹⁰. Нужно обратить внимание, что 15 октября 1926 г. Лидское староство направило А. Романовичу письмо с просьбой ускорить ответ на письмо староства от 23 сентября 1926 г. по вопросу отчетности за полученную дотацию (субсидию) на ремонт мечети в Некрашунцах¹¹. Данный отчет был сделан и отправлен комитетом строительства мечети в Лидское староство¹².

Свои пожертвования на строительство мечети прислали в 1926 г. и татары из США. Сумму в размере 100 долларов собрал мулла Шабанович и 100 долларов Сафар Александрович¹³.

Дальнейшее строительство мечети производили такие рабочие как: Карпович – малярные работы, А. Мавшович застеклил двери, окна михраба и вежи. Медведские Францишек и Бронислав изготавливали доски, М. Заклюковский – столярные работы, М. Гутэлевский и Е. Валпянский крыли крышу, К. Ковалевский сделал пол в мечети, Б. Алешкевич – стол и скамейки, Ф. Подляший пилил балки, К. Козловский сделал ворота и ограждение для мизара. В Гродненском государственном музее истории религии хранятся расписки о получении данными людьми платы за выполнение указанных работ.

В ходе обустройства мечети приобретались товары в таких фирмах, как «Metal» в Лиде (жесть для мечети), «Pracownia świec Kościelnych Aleksandra Andrukowicza w Wilnie», «Skład wyrobów żelaznych i naczyn kuchennych S. Koriski I Syn», «Wileński Dom Towarowa-Przemysłowy Bractwa Jabłkowcy» (плюш для мечети), «M. Niewiadomcki. Zakład wyrobów srebrnych, złotych i platerowanych» (бронзовое бра для мечети, металлические изделия).

¹⁰ Там же. КП 8604/76.

¹¹ Там же. КП 8604/81, КП 8604/80.

¹² Там же. КП 8604/8.

¹³ Там же. КП 8604/118.

Общее количество средств, потраченных на строительство мечети в Некрашунцах, согласно смете за 1924 –1926 гг. составило около 5520 злотых¹⁴.

Торжественное богослужение по поводу открытия мечети состоялось 8 октября 1926 г. в 12.00, на которое были приглашены раввин Радуньский М. Мирвис и ксендз Радуньского костёла. Комитету строительства мечети были ими направлены письма с благодарностью за приглашение на это важное событие для татар-мусульман Некрашунской парафии. Стоит обратить внимание, что такая межкультурная коммуникация подчеркивает добрососедские отношения представителей различных конфессий на данной территории¹⁵.

Мечеть имела огромное значение, она объединяла верующих, являлась центром религиозной жизни. Период ее строительства был связан с имамом Ибрагимом Иосифовичем Ясинским (ок.1880 г.р.) родом из Клецка. С женой Айшей (из Слонима) у них было четверо детей. В документах фондов Гродненского государственного музея истории религии Ибрагим Иосифович Ясинский в качестве имама в Некрашунцах упоминается с 1924 г. Дата его смерти, как и место захоронения, не установлены. Сохранилась фотография периода 1930-ых годов, где он запечатлен вместе с муфтием Я. Шинкевичем, имамом из Лукишек Ибрагимом Смайкевичем, имамами татарских общин Ляхович Давыдом Мурзичем и Муравщицны – Иваном Шабановичем, а также имамом новгородских татар-мусульман Селимом Сафаревичем. После Великой Отечественной войны жена Ибрагима Иосифовича Ясинского с тремя детьми эмигрировали в Польшу. Сын Амурат, будучи ветераном войны, какое-то время считался пропавшим без вести, но позже вернулся в родные места и жил в Клецке. Умер в 1975 г., похоронен в Осмолово.

Функции имама в Некрашунцах после Ибрагима Ясинского выполнял Александр Аладинович Криницкий (1932–1939 гг.). Известны и такие имамы мечети в Некрашунцах более раннего периода: Александр Окминский (1797 г.), Юсуф Силимонович в 1832 г., Самуил Ильяшевич в 1840 г., Самуил Иванович Яблонский до 1865 г., Сулейман Амуратович Радецкий 1865–1915 гг., Александр Асанович (1915–1924 гг.?)¹⁶.

¹⁴ Там же. КП 8604/7.

¹⁵ Там же. КП 8604/75, КП 8604/74.

¹⁶ A. Drozd, *Meczety i cmentarze Tatarów polsko-litewskich* ..., op. cit., s. 47; А. Вабішчэвіч, *Нацыянальна-культурнае жыццё Заходняй Беларусі (1921–1939 гг.)*..., op. cit., с. 250.

Относительно избрания на должность муллы (имама) Сулеймана Радецкого в Литовском государственном историческом архиве хранятся материалы, на основании которых становится понятным, что около 20 лет он выполнял обязанности муллы после избрания его прихожанами общины на эту должность без согласования и утверждения с вышестоящими инстанциями, как это было положено по законодательству того времени. Как известно, в Российской империи существовала жесткая бюрократическая опека и контроль над выборами имамов в мусульманских общинах. По указу от 14 декабря 1837 г. решения общины об избрании имама, принятые голосованием, должны были быть подписаны у местных властей и представлены в Таврическое духовное правление, которое потом обращалось в губернское правление, где принималось окончательное решение об утверждении того или иного претендента. Требование Виленского губернского правления о легализации кандидатуры муллы было доведено до прихожан Некрашунской парафии 11 февраля 1893 г. В рапорте Лидского уездного полицейского управления в Виленское губернское правление от 29 декабря 1893 г. сообщается, что прихожанами Некрашунской парафии был избран на должность муллы Сулейман Радецкий, и что данная кандидатура приходским старостой Щенсновичем 4 декабря 1893 г. была представлена в Таврическое магометанское духовное правление для утверждения¹⁷.

Стоит отметить, что выходцами из Некрашунской парафии являются такие известные личности, как генерал Матвей Сулькевич (родился в 1865 г. в имении Кемейши) – глава правительства Крыма, предводитель армии Азербайджана (расстрелян в Баку в 1920 г.), Сулейман Криницкий – член правительства М. Сулькевича (родился в окрестности Сандыковщицна в 1859 г.) и др.

В целом, межвоенный период был временем расцвета татар Некрашунской парафии. Количество семей на данном этапе составляло около 20 – это Мухарские, Александровичи, Яблонские, Криницкие, Радкевичи, Асановичи, Радецкие, Милькамановичи, Муравские, Полторжицкие, Якубовские и другие. Все они имели родственные связи между собой с татарами Скиделя, Ивья, Сорок татар и др. Некрашунцы представляли собой множество разбросанных среди полей хуторов.

¹⁷ Литовский государственный исторический архив. Дело о выборах муллов в местечках Виленской губернии (27 февраля 1893 – 12 июля 1895). Ф. 381, Оп. 17, Д. 1276, ЛЛ. 10, 10 об, 11, 11 об, 17, 17 об.

Как известно, в межвоенный период развернул свою деятельность культурно-просветительский союз татар Польши. 4 декабря 1928 г. книжку-статут (программу) этого союза имам Я. Ясинский прислал в околицу Сандыковщина с просьбой срочно ознакомить мусульман с этим документом и отчитаться об этом, выслав подписанный протокол, в срок до 5 декабря 1928 г.¹⁸

Согласно исламу каждый мусульманин должен уметь читать священные книги Коран и Хамаил, написанные на арабском языке. Но так как местные татары с 16 века им не владели, чтобы читать священные книги, необходимо было учиться. Если родители не участвовали в обучении своих детей арабскому письму, это считалось большим грехом. Поэтому по возможности в татарских поселениях строились специальные школы по изучению Корана – мектебэ. Идея строительства мусульманской школы возникла и в Некрашунцах. Для этих целей подыскивали дом для покупки. В мае 1927 г. А. Радецкий и А. Сулькевич предложили председателю правления мусульманской гмины купить дом в д. Белунцы стоимостью 115 долларов. Но дом был не достроен, поэтому нужны были еще вложения в размере около 1000 злотых.¹⁹ Этот вариант одобрили, и в конце мая 1927 г. муфтий прислал 115 долларов на покупку дома.²⁰ Его длина составляла 18,5 аршин, ширина – 9 аршин. В доме было две комнаты по разным концам, одна – 9 на 9 аршин, другая – 5 на 9 аршин и центральное помещение размером 4,5 на 9 аршин.

9 сентября 1927 г. председатель общины А. Романович обратился к мусульманам парафии в Некрашунцах по вопросу сбора средств для строительства школы. Он предложил собирать средства каждый год осенью по 10 грошей с десятины. Эта сумма должна стать «фундушем гмины», которую и нужно потратить на указанную цель. Отчет о расходах этих средств необходимо предоставлять ежегодно на всеобщем собрании парафиан. Также он выступил с предложением выбрать по одному человеку в каждой местности: в Некрашунцах, Острино, Васишишках и Вильно, которые бы осуществляли сбор средств. В 1927 г., судя по документам, наделённым данными полномочиями в Некрашунцах был имам Ибрагим Ясинский²¹.

¹⁸ Гродненский государственный музей истории религии. КП 8604/72.

¹⁹ Там же. КП 8604/70

²⁰ Там же. КП 8604/128

²¹ Там же. КП 8604/114

Стоит также отметить, что в фондах Гродненского государственного музея истории религии хранится расписка Станислава Пошивака в получении 30 злотых (вероятно от А.Романовича, так как стоит и его подпись) за составление списка пожертвовавших на мечеть в Некрашунцах (Вильно, 25 мая 1928 г.)²².

Изучая архивные документы, можно сделать вывод, что в этот период строился и парафиальный дом для татар-мусульман Некрашунской парафии. Есть сведения, что 8 декабря 1928 г. братья Яшинские Степан и Александр получили оплату в 20 злотых от А. Радецкого за строительство фундамента парафиального дома в Некрашунцах²³, 17 ноября 1928 г. имамом И. Ясинским была оплачена установка печи²⁴, 15 июля 1929 г. датируется расписка Ш. Шлёсберга Адаму Радецкому о получении оплаты за доски для парафиального дома²⁵. В мае 1933 г. С. Радецкому были выплачены средства за привоз осины и изготовление дранки для крыши парафиального дома.

В 1934 году был построен забор вокруг парафиального дома, о чем свидетельствует расписка Яна Ивашкевича от 2 июня 1934 г. в получении оплаты за него от имама А. Криницкого²⁶. 20 мая 1935 года муфтият выслал на счет имама 50 злотых, которые предназначались на строительство парафиального дома²⁷.

Важность для местных татар-мусульман культового сооружения в Некрашунцах нельзя переоценить, поэтому здание мечети благоустраивалось и ремонтировалось. На нужды общины в начале 1930-х гг. муфтиятом Речи Посполитой (в виде личной дотации для имама) регулярно высылались денежные средства. Нужно отметить, что комитет мусульманской парафии в Некрашунцах обращался с просьбой о денежной выплате в Новогрудское воеводское управление, но комиссия новогрудского воеводства по реконструкции на своем заседании 15 января 1932 года приняла отрицательное решение по данному вопросу. О чем Лидское староство уведомило парафиальный мусульманский комитет в Некрашунцах 22 апреля 1932 г.²⁸ Отказ мог быть связан, как с начавшимся мировым экономическим кризисом

²² Там же. КП 8604/191

²³ Там же. КП 8604/165

²⁴ Там же. КП 8604/260

²⁵ Там же. КП 8604/258

²⁶ Там же. КП 8604/174

²⁷ Там же. КП 8604/124

²⁸ Там же. КП 8604/11

сом, так и с политикой новогрудского воеводы того времени Костэка-Бернацкого, отношение которого к национальным меньшинствам на территории Польши было крайне негативным.

Стоит обратить внимание на то, что в 1938 г. производился и ремонт в парафиальном доме в Некрашунцах. 15 августа 1938 г. имам А. Криницкий обратился к муфтию в Вильно с просьбой не отказать в реализации ремонта в парафиальном доме, указывая, в первую очередь на то, что зимой очень холодно в кухне, так как одна стена сделана из досок. Предполагалось сделать эту стену капитальной, а также переделать печи. Одна печь – хлебная, должна обогревать кухню и комнату в жилом помещении для имама, а вторая печь – шведская – в помещении, предназначенном для целей парафии²⁹. К этому письму была приложена смета, по которой на ремонт парафиального дома предполагалось израсходовать 225 злотых³⁰, а также представлен план парафиального дома до, и после ремонта.

В Некрашунской мечети велась метрическая книга с середины XIX века, куда вносились записи о рождении, бракосочетании и смерти. Есть сведения, что Александр Криницкий, имам мечети с 1932 г. по 1939 г., передал три печати и метрические книги Некрашунской парафии за 1939 г. секретарю Муфтията Тугану Барановскому. (Вильно 18.10.1939 г.)³¹. Надо отметить, что отец А. Криницкого Аладдин Амуратович, являлся переписчиком Китаба 1883 года. Велся парафиянами мусульманский календарь, где параллельно с христианским летоисчислением записывались дни по мусульманскому календарю (Хиджре). В фондах Гродненского государственного музея истории религии сохранился мусульманский календарь на 1942 – 1948 гг. (1361–1366 гг. год Хиджры), а также календарь на 1941 г. (с пометкой Вильно). В них выделялись мусульманские религиозные праздники, период поста, делались другие пометки. Так, например, в календаре за 1941 г. напротив даты 22 июня 1941 г. написано – война, а напротив 24 июня 1941 г. – немцы³².

В Западной Беларуси в 1940 – 1950-х годах татары подвергались репрессиям, как и другие жители данного региона. В 1950-е гг. многие татарские семьи – как бывшие граждане Польши – репатриировались из Беларуси.

²⁹ Там же. КП 8604/29

³⁰ Там же. КП 8604/111

³¹ Там же. КП 8604/49

³² Там же. КП 8605/2

Мобилизованный на фронт в сентябре 1939 года, Махмет Мухарский (1909–1976), который перед войной вел сельское хозяйство в д. Некрашунцы, 17 сентября 1939 г. был арестован в Здолбунове. Отправлен в Кривой Рог, затем 27 июля 1940 г. переведен в лагерь в Коми АССР. Далее находился в лагерях в Татищеве (Саратовская область) и в Ивановской области РСФСР. 3 сентября 1941 г. был освобожден. Вступил в армию В. Андерса, в составе которой попал в Англию, а после войны перебрался в Гданьск, куда и пытался перевезти семью. В этот период многие эмигрировали в Польшу, Литву. Молодежь оставалась в городах после окончания учебных заведений.

Со Скиделя в 1940 г. был выслан и Милькаманович Мустафа Самуилович (1903 г.р.). Содержался в тюрьме г. Гродно, а затем вывезен в Воркуту, где и умер. Его брат Роман расстрелян в 1941 г. в Гродно. Их символические могилы находятся на мизаре в Гданьске, куда мать, братья и сёстры выехали после войны (информация получена в результате разговора с их племянницей Тамарой Якубовской, 15.01.2015 г.).

В годы немецкой оккупации во время Великой Отечественной войны Некрашунцы и околицы по административно-территориальному разделу входили в состав района с центом в Василишках Лидского округа (области) Генерального округа Беларусь.

Очень ценны на сегодняшний день воспоминания детей войны, так как в живых остается все меньше свидетелей этих событий. В ходе беседы с Александром Александровичем Криницким 1935 г.р., который во время немецкой оккупации в годы Великой Отечественной войны проживал в Сандыковщизне (до 1948 г.), выяснилось, что в этот период здесь было 12 домов. Татары много работали в сельском хозяйстве, занимались огородничеством и, по большому счету, жили зажиточно. По воспоминаниям А.А. Криницкого во время оккупации за продуктами к ним приходили и немцы (в меньшей степени), и партизаны Армии Крайовой, и советские партизаны и литовцы, и украинцы, так что порой они не понимали, кто это, называя всех «бандитами». (но, можно предположить, что все же в данном случае А.А. Криницкий ведет речь о послевоенном периоде). Сами татары из Сандыковщизны в партизанском движении участие не принимали. Деревню военные действия не затронули, лишь однажды пролетающий немецкий самолет сбросил снаряд, но к счастью, он не взорвался. Продолжалось во время оккупации обучение детей мусульманской религии, делали это на дому, а вот мечеть в Некрашунцах со

слов А.А. Криницкого не действовала. (Информация получена из беседы с А.А. Криницим (1935 г.р.) 19 мая 2022 г.).

В фондах Гродненского государственного музея истории религии сохранились документы о том, что немецкие оккупационные власти требовали в рамках своей экономической политики от татар из Сандыковщизны доставки сельско-хозяйственной продукции. Так, Александр Криницкий, на основании приказа № 902, доставил 113 кг ржи 190 кг овса, о чем свидетельствует квитанция районных оккупационных властей в Василишках № 1869 от 12 декабря 1941 г.³³ Так же есть сведения от 11 февраля 1942 г., что Александр Криницкий из Сандыковщизны доставил 50 кг зерна и 100 кг соломы³⁴. В уведомлении для Матвея Хильчинского из Сандыковщизны на доставку в магазин в Василишках сельско-хозяйственной продукции в установленных размерах по приказу оккупационных властей от 13 сентября 1942 г. содержится следующая информация: на основании распоряжения зондерфюрера в Василишках от 3 сентября 1942 г. приказываем доставить: ржи – 441 кг, овощей – 265 кг, гречки – 18 кг, картофеля – 1580, соломы – 334 кг. В документе сделана пометка, что сдано картофеля 490 кг – 3 октября 1942 г., 300 кг – 26 декабря 1942 г., 400 кг – 3 февраля 1943 г. В данном уведомлении Матвею Хильчинскому обозначены сроки доставки: 50 % ржи – до 30 сентября 1942 г. и 50 % – до 30 ноября 1942 г.; картофеля – до 15 октября 1942 г. Отмечено, что за не доставку в срок он должен будет лично отвечать перед немецкими властями³⁵.

После Великой Отечественной войны в 1950-е гг. мечеть в Некрашунцах была разобрана, сруб стен и другие элементы конструкции здания были использованы для строительства местной больницы. На сегодняшний день от мечети сохранился лишь частично фундамент. Здание мусульманской школы было национализировано. Оно функционировало до конца 1970-ых годов как общеобразовательная начальная школа. Строение существует по сей день.

Поскольку ни мечети, ни имама в Некрашунцах в послевоенный период не было, религиозная жизнь местных татар затухала.

Надо констатировать, что и количество татарского населения неуклонно уменьшалось. В 1994 г. в Некрашунцах проживало 5 татарских семей³⁶.

³³ Там же. КП 8606/8.

³⁴ Там же. КП 8606/36.

³⁵ Там же. КП 8607/31.

³⁶ K. Olechnowicz, *Dolnośląscy Tatarzy (2)*. „Rocznik Tatarów Polskich”, seria 2, tom VIII (XXII), 2020, s. 99–157.

В 1998 г. – 4 татарские семьи: Криницкие (2), Асановичи, Мухарские, которые относились к мусульманской гмине в Лиде³⁷.

Ярким свидетельством существования в Некрашунцах некогда значимого татарско-мусульманского поселения являются лишь два сохранившихся мизара. Один из мизаров, который на сегодняшний день не действует, стоит запущенным, предназначался для захоронений владельцев имений – Романовичей, Мурзичей, Сулькевичей, Тальковских, Мухлей. По периметру он обнесён каменной стеной с металлическими воротами на входе. На втором мизаре, действующем и сейчас, хоронились остальные татары. Здесь же была и мечеть. В послевоенный период с угасанием жизни в Некрашунцах ограждение вокруг этого мизара разрушилось, а подъездные пути регулярно запахивались во время полевых работ. Лишь около 5 лет назад вокруг мизара было возведено ограждение. Еще 2 существовавших ранее (но в межвоенный период уже не действующих) мизара в Некрашунцах были полностью уничтожены в 1970-х годах.

Всего на территории бывшей Некрашунской парафии на сегодняшний день действуют 3 мизара: в Некрашунцах, Сандыковщизне и Скиделе. Частично сохранились, но не действуют мизары в Талькунцах, Белице и Некрашунцах.

В наши дни территория бывшей Некрашунской парафии входит в состав Беларуси и Литвы (Тавсюны). На сегодняшний день на белорусской стороне проживают около двух десятков татар-мусульман из данной парафии. Непосредственно в Некрашунцах осталась лишь Софья (Зелийма) Криницкая (Мухарская) 1935 г.р., с сыном. Остальные жители Некрашунц, населявшие эту территорию в послевоенный период, здесь уже не живут на постоянной основе: Криницкие переселились в Ивье и Скидель, Мухарские – в Минск, Асановичи проживают только в летний период.

На литовской стороне в деревне Тавсюны осталось лишь несколько семей Радецких. Многие татары оттуда выехали в Сорок татар (Литва), Польшу и Ивье (Беларусь).

Таким образом, Некрашунцы и околицы были местом древнего поселения татар-мусульман на белорусских землях. Уроженцами этих мест являются известные общественно-политические деятели. Временем наиболее активного развития Некрашунской парафии стал межвоенный период, чему способствовала политика польского государства. В это время была отстроена мечеть, разрушенная в Первую мировую войну, возведены му-

³⁷ A. Drozd, *Meczety i cmentarze tatarów polsko-litewskich ...*, op. cit., s. 47.

сουλманская школа и парафиальный дом. Мечеть имела огромную значимость для местного татарско-мусульманского населения. Она выполняла консолидирующую функцию, способствовала сохранению татарской общины, так как вероисповедание ислама является важным фактором, препятствующим ассимиляции данной группы населения, проживающей в немусульманском окружении. Поэтому мечеть не раз ремонтировалась, восстанавливалась, но, к сожалению, в 1950-е годы была уничтожена окончательно, что способствовало угасанию религиозной жизни местных татар. К сожалению, по большому счету на современном этапе свидетельством существования здесь некогда значимого татарско-мусульманского поселения являются лишь сохранившиеся мизары.

Abstract

The Nekrashun mosque and its parafy at various stages of historical development

Keywords: parafia, Muslim Tatars, mosque, parafial house, imam, mizar, Nekrashuntsy

In this article the author highlights the development of the Nekrashun parafia at various stages of history, shows how the course of historical events affected the life of the community. Much attention is paid in the article to the cult structure of the Tatar Muslims - the mosque in Nekrashuntsy. Based on archival materials, the author examines in detail its construction in the interwar period, after the destruction in 1915. The article also provides information about the construction and reconstruction of a parafial house, as well as a Muslim school in the Nekrashun parafia. The author notes that in the post-war period, in the 1950s, the mosque in Nekrashuntsy was destroyed, which contributed to the extinction of the religious life of local Muslim Tatars and led to the disappearance of the parafia. A vivid evidence of the existence of which only the mizars remain.

