

„JAM Z RODU NOMADÓW”



Wydział Filologiczny
Uniwersytetu w Białymstoku

Grzegorz Czerwiński

„JAM Z RODU NOMADÓW”
LITERATURA POLSKO-TATARSKA
PO 1918 ROKU

Białystok 2017

Recenzenci naukowi:

Dr hab. Czesław Łapicz, prof. em. UMK

Centrum Badań Kitabistycznych, Uniwersytet Mikołaja Kopernika

Dr hab. Anna Szawerna-Dyrszka, prof. UŚ

Instytut Nauk o Literaturze Polskiej im. Ireneusza Opackiego, Uniwersytet Śląski

Opracowanie redakcyjne: Małgorzata Sylwestrzak

Korekta: Jolanta Dragańska

Projekt okładki i skład: Hubert Pilcicki

Indeks nazwisk: Michał Siedlecki

Tłumaczenie streszczeń: Aleksander Gadomski, Marcin Hościłowicz

W książce wykorzystano fotografie ze zbiorów Narodowego Archiwum Cyfrowego w Warszawie

Fotografia na okładce: mozaika na medresie Tilla Qori (Samarkanda, Uzbekistan). Fot. Grzegorz Czerwiński

Publikacja dofinansowana przez Wydział Filologiczny Uniwersytetu w Białymstoku

© Copyright by Grzegorz Czerwiński, Białystok 2017

ISBN 978-83-64081-43-9

Druk i oprawa:

Alter Studio, 15-281 Białystok, ul. Legionowa 30, lok. 211

tel./fax: 85 72 22 545, e-mail: biuro@alterstudio.com.pl

www.alterstudio.com.pl

Monografia została przygotowana w ramach projektu badawczego „Literatura polsko-tatarska po 1918 roku”, realizowanego w latach 2013–2016 w Katedrze Badań Filologicznych „Wschód – Zachód” na Wydziale Filologicznym Uniwersytetu w Białymstoku. Projekt finansowany był ze środków Narodowego Centrum Nauki przyznanych na podstawie decyzji numer DEC-2012/07/B/HS2/00292.

SPIS TREŚCI

WSTĘP

| | |
|-----------------------------------|----|
| Zarysowanie celu badawczego | 11 |
| Zakres materiału | 13 |
| Stan badań | 17 |
| Problematyka metodologiczna | 22 |

ROZDZIAŁ I

PIŚMIENICTWO Tatarskie JAKO PRZEDMIOT BADAŃ LITERATUROZNAWCZYCH

| | |
|---|-----------|
| Historia i kultura Tatarów na ziemiach Wielkiego Księstwa Litewskiego i we współczesnej Polsce | 29 |
| Dzieje osadnictwa | 29 |
| Historia i kultura po 1918 roku | 34 |
| Od „Tatarów litewskich” do „Tatarów polskich”. Problemy terminologiczne | 40 |
| Piśmiennictwo i literatura polskich muzułmanów w ujęciu historycznoliterackim | 43 |
| Rękopiśmienne księgi religijne, ich typy oraz zawartość | 43 |
| Badania nad poezją dawną | 49 |
| Literatura polsko-tatarska a literatura polska | 55 |
| „Komparatystyka wewnętrzna” | 55 |
| Kwestia etniczności | 59 |

ROZDZIAŁ II

„PAMIĘĆ O WSCHODNIEJ OJCZYŹNIE JEST ŚPIEWAJĄCYM PTAKIEM”:
POEZJA TATARÓW POLSKICH W XX I XXI WIEKU

| | |
|--|------------|
| Wiersze Stanisława Kryczyńskiego, czyli początek współczesnej poezji polskich Tatarów | 69 |
| Debiut literacki Kryczyńskiego | 74 |
| Wśród poetyk epoki | 79 |
| Dwa wiersze o tematyce etnicznej a „poetyka tatarska” | 93 |
| Inni poeci polsko-tatarscy w okresie międzywojennym | 100 |
| Wojna i lata powojenne | 108 |
| Poezja archetypiczna Selima Chazbijewicza | 111 |
| Być „ostatnim z plemienia” | 111 |
| Synteza Wschodu i Zachodu | 115 |
| Emigracja wewnętrzna i poezja okolicznościowa | 121 |
| Młoda Polska, psychoanaliza, sufizm i szamanizm | 123 |
| Implikacje biograficzne a poetycka wizja Turanu | 131 |
| W poszukiwaniu etniczności. Twórczość Musy Czachorowskiego ... | 135 |
| Żołnierz – dziennikarz – działacz religijny – poeta | 135 |
| Kilka uwag o debiucie | 138 |
| „Wciąż mi mało tego stepu”. O jednym motywie „etnicznym” ... | 143 |
| Czachorowo – wspomnienie dzieciństwa i prąródła wyobraźni tatarskiej | 147 |
| „Siostra z plemienia”. O „cyklu tatarskim” Anny Kajtochowej | 155 |
| Poetka Anna Kajtochowa | 155 |
| Odkrycie korzeni etnicznych. Korespondencja z Maciejem Musą Konopackim | 156 |
| Twórczość literacka | 159 |
| „Cykl tatarski” | 163 |
| Poezja amatorska | 170 |
| Poetyka „tatarskiego wierszowania”: tematy, motywy, strategie literackie | 172 |
| Krakowska „potomkini chanów” | 180 |
| Duch Chazbijewicza? | 183 |
| Co z wartościowaniem? | 187 |

ROZDZIAŁ III
REPORTAŻ TATARÓW POLSKICH W DWUDZIESTOLECIU
MIĘDZYWOJENNYM NA TLE ÓWCZESNEGO PODRÓŻOPISARSTWA

| | |
|--|------------|
| Oryginalność tematyczna i ideowa | 191 |
| O sprawozdaniach z podróży muftiego Jakuba Szynkiewicza | 196 |
| Wielki Mufti Rzeczypospolitej | 197 |
| Podróże Jakuba Szynkiewicza | 201 |
| Problem gatunku | 202 |
| Szynkiewicz jako pisarz | 205 |
| Polski Tatar w świecie muzułmańskim. Zagadnienie tożsamości .. | 212 |
| Różne oblicza reportażu | 217 |
| „W czarodziejskim kalejdoskopie”. <i>Pod słońcem Maroka</i> Leona | |
| Kryczyńskiego jako reportaż subiektywny | 217 |
| Alego Woronowicza reportażowe obrazki z Egiptu | 225 |
| W „kraju wielkich pustyń” i w „mieście kontrastów”. | |
| Encyklopedyczne parareportaże Mustafy Aleksandrowicza .. | 237 |
| <i>Z podróży po Persji</i> , czyli Edige Szynkiewicz i jego reportaż | |
| „szpiegowski” | 246 |
| Inni podróżnicy i reportażyści w międzywojniu | 255 |
| „Gorące tematy” | 259 |
| Emancypacja kobiety muzułmańskiej | 259 |
| Konflikt arabsko-żydowski na Bliskim Wschodzie | 271 |
| Próby reportażu w czasach najnowszych | 279 |

ROZDZIAŁ IV

ESEJ TATARSKI. ESTETYKA – HISTORIOZOFIA – PUBLICYSTYKA

| | |
|---|------------|
| Stanisław Kryczyński. Pisarz (wciąż) nieznan | 289 |
| Historyk jako pisarz | 290 |
| Tajemnica zagubionych rękopisów | 295 |
| Między esejem a autobiografią. Genealogia i genologia | 300 |
| Sztuka, polskość i... chłopskość | 308 |
| Poeta w świecie ksiązek i dokumentów źródłowych | 324 |
| Wobec „polskiego eseju” | 332 |
| Wspomnienia Kryczyńskiego a eseistyka wojenna | 344 |

| | |
|---|-----|
| Eseistyka etnohistoryczna (Leon i Olgierd Kryczyńscy) | 350 |
| Esej publicystyczny | 362 |

ROZDZIAŁ V

MIĘDZY ŚWIADECTWEM PRZESZŁOŚCI A RODZINNĄ LEGENDĄ. O WSPOMNIENIACH TATARÓW POLSKICH

| | |
|--|-----|
| Literatura dokumentu osobistego | 373 |
| Wspomnienia wojenne | 376 |
| Wspomnienia zesłańcze | 387 |
| Wspomnienia prywatne i „etniczne” | 393 |
| O osobliwościach badań nad wspomnieniami Tatarów | 399 |

ROZDZIAŁ VI

KONTEKST KOMPARYTYSTYCZNY

| | |
|---|-----|
| Ruba'i, czyli gatunek orientalny na gruncie literatury polskiej | 405 |
| Przestrzeń w literaturze Tatarów polskich i Tatarów kazańskich | 417 |
| Geografia doświadczona, odziedziczona i wyobrażona | 418 |
| Przestrzeń odwrócona. Mapa wyobrażeń przestrzennych Tatarów polskich i Tatarów kazańskich | 422 |
| Wschodnioeuropejska literatura tatarska | 429 |
| Tatarzy w Polsce, na Litwie i na Białorusi. Tożsamość potomków muzułmanów Wielkiego Księstwa Litewskiego | 429 |
| Tożsamość w twórczości poetów polsko-tatarskich | 430 |
| Adas Jakubauskas – muzułmański poeta Litwy | 431 |
| Kilka słów o literaturze białorusko-tatarskiej | 438 |

| | |
|-----------------------|-----|
| ZAKOŃCZENIE | 444 |
|-----------------------|-----|

| | |
|--------------------------------|-----|
| BIBLIOGRAFIA | 451 |
| NOTA BIBLIOGRAFICZNA | 497 |
| SUMMARY | 499 |
| PEЖOME | 502 |
| INDEKS NAZWISK | 507 |

WSTĘP

Zarysowanie celu badawczego

Prezentowana książka poświęcona jest współczesnej literaturze tworzonej przez polskich Tatarów – przedstawicieli jednej z grup etnicznych zamieszkujących Rzeczpospolitą. Wywodzą się oni z osadników turkijsko-muzułmańskich przybyłych ze Złotej Ordy i Krymu na tereny Wileńszczyzny i Grodzieńszczyzny w XIV wieku (w późniejszym okresie również na Podlasiu, Wołyń i Podole).

Tatarzy Wielkiego Księstwa Litewskiego nie stanowili początkowo jednolitej grupy etnicznej i posługiwali się wieloma różnymi dialektami kipczackimi z grupy języków turkijskich. W procesie asymilacji związali swoje dzieje i kulturę wprawdzie z państwem litewsko-polskim, a w XX wieku z odrodzoną Rzeczpospolitą. Chociaż przed drugą wojną światową w życiu codziennym Tatarzy posługiwali się nierzadko również białoruskim, za język ojczysty od kilku stuleci uważają oni polski. Od czasów dwudziestolecia w tym języku tworzona jest ich literatura. Dotyczy to twórczości powstającej w państwie polskim, gdyż w Republice Litewskiej oraz w Białoruskiej Socjalistycznej Republice Radzieckiej już w epoce międzywojennej Tatarzy posługiwali się, odpowiednio, litewskim i rosyjskim.

Tożsamość narodowa Tatarów różni się od tożsamości pozostałych mniejszości zamieszkujących państwo polskie (Białorusinów, Ukraińców, Rosjan, Niemców czy Łemków)¹. Tworzą ją trzy równorzędne elementy. Postrzegają oni siebie jednocześnie jako Polaków, Tatarów i muzułmanów. W odniesieniu do własnej grupy te trzy identyfikacje traktują synonimicz-

¹ Zgodnie z ustawą z 6 stycznia 2005 r. o mniejszościach narodowych i etnicznych oraz o języku regionalnym za mniejszości narodowe uważa się mniejszość: białoruską, czeską, litewską, niemiecką, ormiańską, rosyjską, słowacką, ukraińską i żydowską (art. 2 ust. 2), a za mniejszość etniczną: karaïmską, łemkowską, romską i tatarską (art. 2 ust. 4). Tekst jednolity ustawy: Dz. U. z 2015 r. poz. 573. Zob. też: A. Sadowski, *Pojęcie grupy etnicznej w socjologii*, „Studia Socjologiczne” 1973, z. 4, s. 173-190; K. Radłowska, *Między grupą etnograficzną a narodem. Status Tatarów polskich w świetle dotychczasowych badań*, „Pogranicze. Studia Społeczne” 2014, t. 23, s. 155-166.

nie². Nie konfrontacja więc wobec polskości, lecz synteza pierwiastków europejskich i azjatyckich jest kluczem do zrozumienia tożsamości członków omawianej grupy³.

W niniejszej rozprawie interesować mnie będzie literatura polsko-tatarska, a więc zapisywana w języku polskim twórczość Tatarów – współczesnych potomków muzułmanów Wielkiego Księstwa Litewskiego. Twórczość w innych językach, jakimi posługują się pobratymcy polskich muzułmanów, a więc w białoruskim, litewskim i rosyjskim, przywoływać będę jako kontekst⁴. Chciałbym podkreślić również fakt, iż oryginalne piśmiennictwo Tatarów Rzeczypospolitej nie było tworzone nigdy w żadnym z języków turekijskich, ani w liturgicznym języku muzułmanów – arabskim.

Termin „literatura polsko-tatarska”, jakim posługuję się w swojej pracy, został zaproponowany przez polonistę i politologa, a jednocześnie tatarskiego poetę, Selima Chazbijewicza⁵. Pojęcie to zawiera w sobie przekonanie o pogramicznym charakterze twórczości Tatarów, rozwijającej się na styku kultury polskiej i tatarsko-muzułmańskiej. Moim zdaniem, termin ten jest w pełni adekwatny do określenia twórczości, którą, z jednej strony można traktować jako piśmiennictwo turekijsko-muzułmańskie tworzone w języku polskim, z drugiej zaś – jako tatarski nurt etniczny literatury polskiej.

Celem moich badań jest weryfikacja hipotezy, że literatura Tatarów polskich stanowi łącznik pomiędzy tradycją polską (czy szerzej: europejską) i kulturą muzułmańskiego Wschodu. W swojej rozprawie będę chciał pokazać, że na styku odległych kultur wytworzyła się nie tylko nowa tożsamość etniczna (składająca się z trzech równorzędnych komponentów – „polskości”, „tatarskości”, „muzułmańskości”), o której pisali w swych pracach socjologowie badający tożsamość Tatarów (przede wszystkim Katarzyna

² Zob. K. Warmińska, *Tatarzy polscy. Tożsamość religijna i etniczna*, Kraków 1999, s. 12.

³ Por. O. Kryczyński, *Ruch nacjonalistyczny a Tatarzy litewscy*, „Rocznik Tatarski” 1932, t. 1, s. 11.

⁴ Po drugiej wojnie światowej, a szczególnie od czasu rozpadu Związku Radzieckiego, zaobserwować można krystalizowanie się literatury tatarskiej na Litwie i Białorusi. Autorzy wywodzący się z Tatarów, którzy pozostali na Kresach wschodnich pomimo przyłączenia tych ziem do ZSRR, tworzą obecnie w języku rosyjskim, białoruskim i litewskim.

⁵ S. Chazbijewicz, *Tatarzy i Wileńszczyzna XIX i XX w. w polskiej i polsko-tatarskiej literaturze*, w: *Wilno – Wileńszczyzna jako krajobraz i środowisko wielu kultur*, t. 4, red. E. Feliksiak, Białystok 1992, s. 435-452.

Warmińska⁶ i Michał Łyszczarz⁷), lecz również nowy typ wyobraźni artystycznej (zdominowanej między innymi przez archetypy stepu, koczownika, szamana) i odmienny od ogólnopolskiego kulturowy punkt widzenia⁸. Co istotne, tradycja turkijsko-muzułmańska w warstwie archetypicznej obecna jest – w mniejszym lub większym stopniu – również w twórczości autorów tatarskich niebędących muzułmanami, jak na przykład u Stanisława Kryczyńskiego, u którego przestrzeń Kresów północno-wschodnich nabiera cech pierwotnej, onirycznej przestrzeni stepowej, czy też u Anny Kajtochowej, poetki głęboko zakorzenionej w tradycji chrześcijańskiej, dla której wspomnienie o dalekich przodkach stanowi ważną inspirację w literackich poszukiwaniach tatarskiego „ja”.

Zakres materiału

W niniejszej rozprawie omawiam literaturę Tatarów polskich tworzoną po 1918 roku: od dwudziestolecia międzywojennego do czasów najnowszych. Ten stuletni okres rozwoju twórczości muzułmańskiej cechuje się zmienną dynamiką.

Cezurę 1918 roku wybieram nieprzypadkowo. Rok ten ma dla piśmiennictwa Tatarów dużo większe znaczenie niż dla historii literatury polskiej, gdyż rozpoczyna u muzułmanów Rzeczypospolitej nie tyle kolejną epokę literacką, ile nowy etap rozwoju ich twórczości.

Chcąc zaproponować model periodyzacyjny dla literatury Tatarów, należałoby wyróżnić dwa okresy: staropolski, trwający do końca XIX wieku (literatura dawna), i współczesny, który rozpoczyna się w początkach XX stulecia (literatura współczesna).

⁶ K. Warmińska, dz. cyt. Badaczka, która jako pierwsza analizowała zagadnienie tożsamości tatarskiej, zauważyła, iż w przypadku Tatarów przynależność grupową określa kompleksowa identyfikacja, w której równoznacznymi elementami są: czynnik etniczny (tatarskość), narodowo-ideologiczny (polskość) oraz religijny (muzułmaństwo). Zob. tamże, s. 12.

⁷ M. Łyszczarz, *Młode pokolenie polskich Tatarów. Studium przemian generacyjnych młodzieży w kontekście religijności muzułmańskiej oraz tożsamości etnicznej*, Olsztyn–Białystok 2013.

⁸ Pod pojęciem kulturowego punktu widzenia rozumiem – za Małgorzatą Czermińską – określoną kategorię antropologiczną. Zob. M. Czermińska, „Punkt widzenia” jako kategoria antropologiczna i narracyjna w prozie niefikcyjnej, „Teksty Drugie” 2003, nr 2–3, s. 11–27.

Polskojęzyczna twórczość tatarska zaczęła rozwijać się w epoce renesansu i baroku⁹. Była ona anonimowa i dotyczyła najczęściej tematyki religijnej lub polemicznej. Teksty tatarskie nie były ponadto drukowane, lecz kopiowane ręcznie za pomocą alfabetu arabskiego, który dostosowali polscy muzułmanie do zapisu języka polskiego i białoruskiego. Z powodu braku możliwości drukowania w alfabecie wschodnim¹⁰, od XVI wieku tworzyli oni księgi rękopiśmienne, z których każda jest dziełem oryginalnym, dopełnianym i modyfikowanym przez kolejnych kopistów. W taki sposób wędrowały z jednej księgi do drugiej także utwory literackie (wiersze, poematy, legendy oraz wolne tłumaczenia z literatur orientalnych), których kanon ukształtował się ostatecznie około połowy XVIII wieku. Od tego czasu do końca wieku XIX, a nawet do początków XX, rękopisy tatarskie nie były wzbogacane nowymi tekstami, w związku z czym jeszcze w okresie pierwszej wojny światowej w przypadku twórczości Tatarów mamy do czynienia z literaturą staropolską.

Andrzej Drozd pisze, że

[...] zasadniczy zrąb [dawnej literatury tatarskiej – G. Cz.] ukształtował się między połową XVI a połową XVII w., ograniczony zaś napływ tekstów trwał jeszcze do drugiej połowy wieku XVIII. Później zawartość ksiąg tatarskich uległa zakonserwowaniu, a o jego sile świadczy fakt, że utwory znane z najstarszych zabytków znajdujemy w prawie nie zmienionej postaci w rękopisach z końca XIX czy nawet z początku XX stulecia¹¹.

Jeśli chodzi o teksty poetyckie, jakie odnaleźć można w rękopiśmiennych księgach tatarskich, są to bądź utwory oryginalne, bądź przeróbki z literatur orientalnych (wiersze, poematy, legendy). Należy podkreślić, że manuskrypty tatarskie stanowią księgi różnorodnego charakteru i tylko pewna ich część mogłaby zainteresować badacza literatury. Poza tym, oprócz sło-

⁹ Zob. A. Drozd, *Wpływy chrześcijańskie na literaturę Tatarów w dawnej Rzeczypospolitej. Między antagonizmem a symbiozą*, „Pamiętnik Literacki” 1997, z. 3, s. 7.

¹⁰ A. Drozd zauważa, że „aż do XX w. nie można mówić o istnieniu tatarskiej literatury drukowanej”. Mimo to badacz przypomina, iż w 1630 r. wyszła drukiem (wydrukowana po polsku, alfabetem łacińskim) polemiczna *Apologia Tatarów* niejakiego Azulewicza, będąca reakcją na rosnącą w tamtym czasie nietolerancję wyznaniową w stosunku do muzułmanów. Książka ta uważana jest za zaginioną. Innym drukiem tatarskim była wydana w 1830 r. książka o tematyce religijnej, o której pisze S. Kryczyński w artykule *Historia jednej muzułmańskiej książki religijnej* („Przegląd Islamski” 1937, nr 4). Był to *Wykład wiary mahometańskiej, czyli islamskiej* Jana Sobolewskiego (Wilno 1830). Zob. A. Drozd, dz. cyt., s. 7, przyp. 9.

¹¹ Tamże, s. 7.

wiańskiej warstwy językowej tatarskie rękopisy zawierają teksty w językach orientalnych – tureckim, arabskim, niekiedy perskim i staroujgurskim¹².

Po 1918 roku potomkowie Tatarów Wielkiego Księstwa Litewskiego związali własne losy z odrodzonym państwem polskim. Swoje pióra, jak niegdyś szable, poświęcili oni dla dobra Rzeczypospolitej: ich twórczość stała się elementem walki o tożsamość etniczną i religijną przy dochowaniu wierności przybranej ojczyźnie oraz rodzajem pośrednictwa pomiędzy Polską a światem islamu¹³. Językiem, w jakim tworzyli swoje utwory literackie i publicystyczne, był wyłącznie język polski, a kontekstem estetycznym – polska literatura międzywojenna. W warstwie ideowej natomiast czerpali autorzy tatarscy z dziedzictwa krymsko- i kazańskotatarskiego, posiłkując się filozofią ogólnomuzułmańską. Ogromny wpływ wywarł na nich kierunek zwany dżadidyżmem oraz prace postępowych autorów tatarskich: Szihabuddina Mardżaniego (1818–1889) i Ismaila Gasprinskiego (1851–1914)¹⁴.

Od 1918 roku należy mówić o współczesnej literaturze polsko-tatarskiej, która podlega tym samym przemianom, co cała literatura polska. We współczesnej twórczości Tatarów można wyróżnić następujące epoki: dwudziestolecie międzywojenne, literatura wojenna, literatura w czasach PRL oraz literatura najnowsza (po 1989 roku).

Jednocześnie warto podkreślić, że dynamika rozwoju twórczości polskich muzułmanów była bardzo zmienna. Intensywnie rozwijała się lite-

¹² Zob. H. Jankowski, *Cechy graficzne i językowe tekstów turkijskich w zapisie kopicistów polsko-tatarskich*, w: *Tefsir Tatarów Wielkiego Księstwa Litewskiego. Teoria i praktyka badawcza/ Тафсир Татар Великого княжества Литовского. Теория и практика исследования/ The Tafsir of the Tatars of the Grand Duchy of Lithuania. Theory and Research*, red. J. Kulwicka-Kamińska, Cz. Łapicz, Toruń 2015, s. 139-171; D. Sevruk, *Exorcising Prayers From Hamail-Manuscripts Of Lipka Tatars*, 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.)*, ed. by G. Czerwiński, A. Konopacki, Białystok 2015, s. 85-105; M. Lewicka, *Identyfikacja i analiza tekstologiczno-filologiczna arabskiej warstwy językowej stron 478-485 tefsiru z Olity (1723)*, w: *Estetyczne aspekty literatury polskich, białoruskich i litewskich Tatarów...*, dz. cyt., s. 107-131.

¹³ Zob. S. Chazbijewicz, *Literatura Tatarów polsko-litewskich wyrazem syntezy kultury muzułmańskiej i wschodnioeuropejskiej*, w: *O dialogu kultur wspólnot kresowych*, red. S. Uliasz, Rzeszów 1998, s. 235-245.

¹⁴ Zob. W. Wendland, „Trzy czoła proroków z matki obcej”. *Myśl historyczna Tatarów polskich w II Rzeczypospolitej*, Kraków 2013, s. 20-48.

ratura tatarska w dwudziestoleciu, co związane było z samoorganizacją wspólnoty w nowych warunkach społeczno-politycznych. Zadania piśmiennictwa Tatarów postrzeganego całościowo zarysowane zostały w sposób następujący: dać świadectwo odrębności etnicznej, opisać rolę własnej grupy w dziejach Polski i w historii powszechnej oraz odnowić utracony związek z pobratymcami z kręgu kultury muzułmańskiej. Rezultatem realizowanych założeń jest wybór uprawianych gatunków literackich, spośród których znaczenie pierwszorzędne miał esej oraz rozumiany szeroko reportaż podróżniczy. Z gatunków publicystycznych Tatarzy wybierali artykuł informacyjny, korespondencję zagraniczną, szkic. Poezja nie cieszyła się dużym zainteresowaniem. Oprócz liryków Stanisława Kryczyńskiego i Macieja Achmatowicza zachowało się zaledwie kilka pochodzących z tego okresu wierszy. Pisarstwo tatarskie przepełnione było misją, posłannictwem etnicznym. Dlatego też stronili oni od ironii, satyry czy paszkwilu (wyjątkiem jest tutaj twórczość Stanisława Kryczyńskiego).

Wśród literatury wojennej odnaleźć można zapiski okupacyjne i kilka wierszy Stanisława Kryczyńskiego oraz eseje Leona Bohdanowicza (pisane wprawdzie po francusku i angielsku). Także czasy powojenne są dla twórczości polsko-tatarskiej okresem zastoju (z tekstów, do jakich udało mi się dotrzeć, wskazać mogę tylko liryki Jerzego Bazarewskiego). Dopiero w latach 70. i 80. debiutują najwybitniejsi poeci polsko-tatarscy, Selim Chazbijewicz i Musa Czachorowski; publikowane są także pierwsze powojenne teksty wspomnieniowe.

W latach 90. XX wieku następuje pełne odrodzenie kultury tatarskiej w Polsce, rozwijać zaczyna się także literatura, głównie poezja. W dwóch pierwszych dekadach XXI wieku Tatarzy publikują najwięcej utworów wspomnieniowych i wierszy. Tak samo jak w dwudziestoleciu ich twórczość oscyluje pomiędzy ambicjami artystycznymi a etnicznym obowiązkiem. Literatura staje się nie tylko doświadczeniem estetycznym, ale również elementem kształtującym określone postawy, zachętą do pielęgnowania odrębności etnicznej.

W swoich analizach uwzględniam wszystkie uprawiane przez Tatarów typy piśmiennictwa artystycznego, a więc zarówno lirykę, esej, reportaż, pamiętnik, jak też, chociaż w zdecydowanie mniejszym zakresie, teksty publicystyczne. W polu mojego zainteresowania znalazły się dzieła literatów (Stanisław Kryczyński, Selim Chazbijewicz, Anna Kajtochowa, Musa Czachorowski), filozofów (Olgierd Kryczyński), reporterów (Jakub Szynkiewicz, Leon Kryczyński, Ali Woronowicz, Mustafa Aleksandrowicz),

dziennikarzy (Stefan Bazarewski) oraz twórców nieprofesjonalnych – piszących „od serca” poetów i poczuwających się do obowiązku wobec wspólnoty etnicznej autorów pamiętników.

Chciałbym także zwrócić uwagę na fakt, iż spośród tak niewielkiej grupy etnicznej, jaką byli i są Tatarzy polscy, nie mogło wyłonić się wielu pisarzy i poetów, tym bardziej twórców wysokiej rangi. Ponadto wiele gatunków literackich bądź nie było wybieranych przez Tatarów, bądź miały one swoją realizację tylko w jednym z okresów literackich. Dla przykładu polscy muzułmanie nie wydali ze swego środowiska ani jednego powieściopisarza czy dramaturga. Obce też im były gatunki prasowe, takie jak felieton. W okresie międzywojennym dominował esej i reportaż podróżniczy, podczas gdy w czasach najnowszych obserwuje się rozkwit liryki i pamiętnikarstwa, które w niewielkim stopniu były obecne u Tatarów w dwudziestoleciu. Z tego powodu materiał badawczy jest ograniczony, a badacz literatury polsko-tatarskiej poruszać się musi po śladach, obcując z fragmentami potencjalnie możliwej, lecz jakby niezrealizowanej z powodu niedopełnionego kanonu dzieł, historii literatury polsko-tatarskiej. W praktyce skutkuje to między innymi dużymi przeskokami problemowymi w kolejnych rozdziałach tej rozprawy.

Stan badań

Literatura polsko-tatarska po 1918 roku nie była dotąd badana w ujęciu całościowym. Niniejsza monografia jest pierwszą próbą systematyzacji tego zjawiska.

Badania naukowe dotyczące Tatarów skupiały się jak dotąd na problematyce historycznej i społeczno-kulturowej. Zapoczątkowane zostały już w XIX wieku, a ich rozkwit przypada na okres dwudziestolecia międzywojennego¹⁵. Dziejami polskich muzułmanów interesowali się wtedy zarówno

¹⁵ Pionierskie rozprawy na ten temat opublikowane zostały przez Tadeusza Czackiego (*O Tatarach*, „Dziennik Wileński” 1816, t. 3), Antoniego Muchlińskiego (*Zdanie sprawy o Tatarach litewskich przez jednego z tych Tatarów złożone sułtanowi Sulejmanowi w r. 1558*, „Tekka Wileńska” 1858, nr 4, 5, 6) i Jana Wincentego Bandtkiego (*O Tatarach, mieszkańcach Królestwa Polskiego*, „Album Literacki” 1848, t. 1). W początkach XX w. ukazały się natomiast prace Juliana Talko-Hryniewiczza (*Muślimowie, czyli tak zwani Tatarzy litewscy*, Kraków 1924) i Stanisława Dziadulewicz (z *Herbarz rodzin tatarskich w Polsce*, Wilno 1929). Szczególnie żywo interesowano się dziejami polskich

historycy nienależący do omawianej grupy etnicznej, jak również i jej członkowie¹⁶. Pierwsza monografia o Tatarach autorstwa Stanisława Kryczyńskiego, zatytułowana *Tatarzy litewscy. Próba monografii historyczno-etnograficznej*, wydana została w 1938 roku¹⁷.

Po drugiej wojnie światowej badania nad dziedzictwem tatarskim nie cieszyły się większym powodzeniem (choć nie należy zapominać, że również w tym okresie powstało kilka ważnych publikacji, jak na przykład artykuł Włodzimierza Zajązkowskiego dotyczący kwestii lingwistycznych¹⁸ czy też tekst Ananiasza Zajązkowskiego poświęcony rękopisom tatarskim¹⁹). Kolejna fala zainteresowania tematem przypadła dopiero na lata 60. i 70. Opublikowane zostały wtedy między innymi studia Macieja Konopackiego²⁰ i Piotra Borawskiego²¹, dopełniające ustalenia badaczy

muzułmanów w dwudziestoleciu międzywojennym. Na tematy związane z historią i kulturą Tatarów polsko-litewskich publikowali m.in. A. Achmatowicz (*Zarys stanu prawnego wyznania mułmańskiego w byłej Rosji i współczesnej Polsce*, „Rocznik Tatarski” 1932, t. 1), L. Kryczyński (np.: *Dobra łostajskie (1600–1789)*, Wilno 1930; *Tatarzy litewscy w wojsku polskim w powstaniu 1831 roku*, „Rocznik Tatarski” 1932, t. 1; *Aleksander Sulkiwicz (Czarny Michał) (1867–1916)*, „Rocznik Tatarski” 1932, t. 1; *Tatarzy polscy a Wschód mułmański*, „Rocznik Tatarski” 1935, t. 2), S. Kryczyński (np.: *Generał Józef Bielak (1741–1794)*, „Rocznik Tatarski” 1932, t. 1; *Zygmunt August a Tatarzy litewscy*, „Przegląd Islamski” 1934, z. 3–4; *Nieudana misja katolicka wśród mułmańców litewskich w XVI wieku*, „Przegląd Islamski” 1935, z. 3–4), J. Reychman (*Z folkloru Tatarów polskich*, „Wschód-Orient” 1933, nr 3–4), H. S. Szapszał (*O zatrąceniu języka ojczystego przez Tatarów w Polsce*, „Rocznik Tatarski” 1932, t. 1), J. Szynkiewicz (*O kitabie*, „Rocznik Tatarski” 1932, t. 1; *Literatura religijna Tatarów litewskich*, „Rocznik Tatarski” 1935, t. 2) i A. Woronowicz (*Cmentarz mułmański w Widzach*, „Przegląd Islamski” 1931, z. 1–2; *Kitab Tatarów litewskich i jego zawartość*, „Rocznik Tatarski” 1935, t. 2; *Szczątki językowe Tatarów litewskich*, „Rocznik Tatarski” 1935, t. 2).

¹⁶ Historiografię Tatarów omawia W. Wendland w książce „Trzy czoła proroków z matki obcej”..., dz. cyt.

¹⁷ S. Kryczyński, *Tatarzy litewscy. Próba monografii historyczno-etnograficznej*, Warszawa 1938.

¹⁸ W. Zajązkowski, *Resztki językowe Tatarów litewskich*, „Sprawozdania PAU” 1948, nr 8, s. 396–400.

¹⁹ A. Zajązkowski, *Tak zwany chamaił tatarski ze zbioru rękopisów w Warszawie*, „Sprawozdania PAU” 1951, nr 4, s. 307–313.

²⁰ M. Konopacki, *O mułmańcach polskich*, „Przegląd Orientalistyczny” 1962, nr 3, s. 225–240; tegoż, *Piśmiennictwo Tatarów polsko-litewskich w nauce polskiej i obcej*, „Przegląd Orientalistyczny” 1966, nr 3, s. 193–204.

²¹ P. Borawski, *Z dziejów kolonizacji tatarskiej w Wielkim Księstwie Litewskim i w Polsce (XIV–XVII w.)*, „Przegląd Orientalistyczny” 1977, nr 4, s. 291–304; tegoż, *Etapy kolonizacji tatarskiej w państwie polsko-litewskim XIV–XVIII wieku*, „Novum” 1978, nr 8–9, s. 123–150.

międzywojennych w zakresie osadnictwa i piśmiennictwa muzułmańskiego w Wielkim Księstwie Litewskim. W 1986 roku ukazała się druga polska monografia poświęcona Tatarom autorstwa Piotra Borawskiego i Aleksandra Dubińskiego²². Badania nad historią polskich muzułmanów w perspektywie społeczno-kulturowej prowadzili Jan Tyszkiewicz²³ i Ali Miśkiewicz²⁴.

Od lat 90. zainteresowanie tematyką tatarską sukcesywnie wzrasta zarówno w Polsce, jak i w innych krajach europejskich (Białoruś, Litwa, Rosja, Niemcy, Wielka Brytania), przy czym badania prowadzone są już nie tylko przez historyków²⁵, ale również na gruncie socjologii, kulturoznawstwa, etnologii i językoznawstwa²⁶.

²² P. Borawski, A. Dubiński, *Tatarzy polscy. Dzieje, obrzędy, legendy, tradycje*, Warszawa 1986.

²³ J. Tyszkiewicz, *Zainteresowania i dorobek badawczy Stanisława Kryczyńskiego (1911–1941)*, w: *Słowiańszczyzna i dzieje powszechne. Studia ofiarowane Profesorowi Ludwikowi Bazyłowowi w siedemdziesiątą rocznicę Jego urodzin*, Warszawa 1985, s. 363–384; *Dorobek historyczny Leona i Stanisława Kryczyńskich*, w: *Środowiska historyczne II Rzeczypospolitej. Część II. Materiały konferencji naukowych w Cedzynie i Białymstoku w 1986 i 1987*, red. J. Maternicki, Warszawa 1987, s. 371–388.

²⁴ A. Miśkiewicz, *Tatarzy polscy 1918–1939. Życie społeczno-kulturalne i religijne*, Warszawa 1990.

²⁵ Ważniejsze monografie historyczne: I. Б. Канапацкі, С. В. Думін, *Беларускія татары: мінулае і сучаснасць*, Мінск 1993; Я. Я. Гришин, *Польско-литовские татары. Наследники Золотой Орды*, Казань 1995; I. Б. Канапацкі, *Гісторыя і культура беларускіх татар*, Мінск 2000; J. Tyszkiewicz, *Z historii Tatarów polskich 1794–1944*, Pułtusk 2002; K. Grygajtis, *Osadnictwo Tatarów hospodarskich w Wielkim Księstwie Litewskim XIV–XVIII w.*, Gdańsk 2003; Л. М. Лыч, *Татары Беларусі на пераломках сацыяльна-палітычных эпох (XX – пачатак XXI ст.)*, Мінск 2007; J. Tyszkiewicz, *Tatarzy w Polsce i Europie. Fragmenty dziejów*, Pułtusk 2008; Я. Я. Гришин, *Из истории татар Литвы и Польши (XIV в. – 30-е гг. XX в.)*, Казань 2009; A. Jakubauskas, G. Sitdykov, S. Dumin, *Lietuvos totoriai istorijoje ir kultūroje*, Kaunas 2009; A. Konopacki, *Życie religijne Tatarów na ziemiach Wielkiego Księstwa Litewskiego w XVI–XIX wieku*, Warszawa 2010; U. Wróblewska, *Oświata Tatarów w Dru-giej Rzeczypospolitej*, Warszawa 2012.

²⁶ Ograniczę się tylko do przywołania wybranych monografii książkowych: K. War-mińska, dz. cyt.; G. Miškinienė, *Seniausi lietuvos totorių rankraščiai. Grafika. Trans-literacija. Vertimas. Tekstų struktūra ir turinys*, Vilnius 2001; J. Kulwicka-Kamińska, *Kształtowanie się polskiej terminologii muzułmańskiej. Na podstawie piśmiennictwa religijnego Tatarów litewsko-polskich*, Toruń 2004; N. Güllüdağ, G. Miškinienė, *Litvanya Tatarlarına ait El Yazmalarından Türkçe-Lehçe Kılavuz. Turku-lenku kalbu žodynelis iš Lietuvos totorių rankraščių (1840)*, Vilnius 2008; Sh. Akiner, *Religious language of a Belarusian Tatar kitab: a cultural monument of Islam in Europe*, Wiesbaden 2009; M. Łyszczarz, *Młode pokolenie...*, dz. cyt. Warto wskazać też niepublikowane jeszcze prace doktorskie: I. Radziszewska, *Chamały jako typ piśmiennictwa religijnego muzułmanów Wielkiego Księstwa Litewskiego (na podstawie słowiańskiej warstwy językowej)*,

Tymczasem literatura tworzona przez Tatarów polskich (polsko-litewskich) funkcjonowała przez długie lata jako zjawisko marginalne nie tylko w głównym nurcie dociekań literaturoznawczych, lecz również w dyskusjach dotyczących historii literatur mniejszościowych. Tę nieobecność twórczości tatarskiej można tłumaczyć jej usytuowaniem na styku kultury polskiej (a więc europejskiej) oraz kultury Wschodu muzułmańskiego. Związki piśmiennictwa tatarskiego z literaturą muzułmańską zadecydowały również o tym, iż w minionych dekadach do literatury polsko-tatarskiej częściej sięgali przedstawiciele orientalistyki niż polonistyki czy slawistyki. W ostatnich latach wraz z rozwojem badań interdyscyplinarnych i komparatystycznych zaobserwować można wzrost zainteresowania piśmiennictwem Tatarów, w tym dwudziesto- i dwudziestopierwszowieczną poezją i prozą.

Pierwsze artykuły, przyczynki oraz recenzje zawierające problematykę historycznoliteracką wyszły spod pióra Selima Chazbijewicza²⁷, Tadeusza Linknera²⁸, Teresy Zaniewskiej²⁹, Marka M. Dziekana³⁰ i Grażyny Zajac³¹. W kolejnych latach bibliografia przedmiotowa na temat literatury Tatarów

rozprawa doktorska napisana pod kierunkiem prof. dr. hab. Cz. Łapicza, Uniwersytet Mikołaja Kopernika, Toruń 2010; B. Pawlic-Miśkiewicz, *Performance tożsamości Tatarów polskich. Od świąt religijnych do rytuałów codzienności*, rozprawa doktorska napisana pod kierunkiem prof. dr. hab. M. Kocura, Uniwersytet Wrocławski, Wrocław 2013; K. Radłowska, *Tatarzy polscy jako grupa długiego trwania. Ciągłość i zmiana*, rozprawa doktorska napisana pod kierunkiem prof. dr. hab. A. Sadowskiego, Uniwersytet w Białymstoku, Białystok 2016; С. У. Грыбава, *Беларускія татары напярэдадні і ў гады Вялікай Айчыннай вайны*, дысертацыя на саісканне вучонай ступені кандыдата гістарычных навук, навуковы кіраўнік Г. Я. Галенчанка, Інстытут Гісторыі Нацыянальнай Акадэміі Навук Беларусі, Мінск 2016.

²⁷ S. Chazbijewicz, *Tatarzy i Wileńszczyzna...*, dz. cyt., s. 435-452.

²⁸ T. Linkner, *Od baśni do „mistyki tatarskich kresów”*, „Pomerania” 1994, nr 5, s. 28-29. Jest to szkic poświęcony twórczości Selima Chazbijewicza.

²⁹ T. Zaniewska, *Misterium pamięci*, „Test” 1997, nr 4, s. 185-187. Tekst dotyczy poezji Chazbijewicza.

³⁰ M. M. Dziekan, *Rubai’jjat, albo czterowiersze*, „Przegląd Orientalistyczny” 1998, nr 3-4, s. 260-262; tegoż, *Testament Agaj-Hana*, w: M. Czachorowski, *Na zawsze/Hawczeda*, Sołeczni-ki-Wrocław 2008, s. 35-37; tegoż, *Kobieta, koń i step. Wokół czterowierszy Musy Czachorowskiego*, w: M. Czachorowski, *Rubajaty stepowe*, Wrocław 2009, s. 5-9; tegoż, *Słowaczka przestrzeni poza horyzontem. Musy Czachorowskiego nieskończona wędrówka w słowach i snach*, w: M. Czachorowski, *Poza horyzontem*, Białystok-Wrocław 2010, s. 14-16; tegoż, *Zaproszenie do Czachorowa*, w: M. Czachorowski, *Jeszcze tylko ten step... Na trzydziestolecie działań literackich*, Białystok 2013, s. 5-12.

³¹ G. Zajac, *Dünden Bugüne Polonya Tatarları ve Şair, Bilim Adamı Selim Chazbijewicz’in Şiirleri*, w: *Kıbatek. Edebiyat Sempozyum*, Ankara 2004; tejże, *Wiatrem pisane...*, w: M. Czachorowski, *Rubajaty stepowe*, dz. cyt., s. 45-47.

powiększyła się o studia i szkice autorstwa Klaudii Mucy³², Swietłany Czerwonnej³³, Teresy Zaniewskiej³⁴, Macieja Dajnowskiego³⁵, Michała Łyszczarza³⁶, Magdaleny Kubarek³⁷, Jolanty Dragańskiej³⁸, a także o prace autora niniejszej książki³⁹. Nawiązania do twórczości tatarskiej pojawiają się okazjonalnie również w pracach o charakterze teoretycznym poświęconych literaturom mniejszościowym⁴⁰.

Przez reprezentantów filologii polskiej/słowiańskiej (S. Chazbijewicz, T. Linkner, T. Zaniewska i M. Dajnowski) twórczość tatarska rozpatrywana jest w kontekście historii literatury polskiej (między innymi na tle literatury kresowej, literatury regionalnej, historii Polski) lub w kontekście poetyki. Turkolodzy i arabiści natomiast czytają teksty Tatarów jako pewien typ pol-

³² K. Muca, *Pamięć i język. Poezja tatarska w Polsce*, „Fragile” 2014, nr 3–4, s. 63–65.

³³ C. Червонная, *Поэзия и журналистика Селима Хазбиевича*, w: *Estetyczne aspekty literatury polskich, białoruskich i litewskich Tatarów...*, dz. cyt., s. 143–163.

³⁴ T. Zaniewska, „Mój dom na fundamentach mogił”. W *świecie wyobraźni poetyckiej Musy Czachorowskiego*, „Rocznik Tatarów Polskich” 2015, seria 2, t. 2, s. 225–234.

³⁵ M. Dajnowski, *Gość w dom gorszy Tatarzyna... O widzialnych i niewidzialnych wymiarach Tatarszczyzny polskiej*, w: *Geografia wyobrażona regionu. Literackie figury przestrzeni*, red. D. Kalinowski, M. Mikołajczak, A. Kuik-Kalinowska, Kraków 2014, s. 107–123; tegoż, *Fantazmat Wielkiego Stepu we współczesnej poezji Tatarów polskich*, w: *Estetyczne aspekty literatury polskich, białoruskich i litewskich Tatarów...*, dz. cyt., s. 165–181.

³⁶ M. Łyszczarz, *Społeczny wymiar współczesnej poezji polskich Tatarów*, w: *Estetyczne aspekty literatury polskich, białoruskich i litewskich Tatarów...*, dz. cyt., s. 183–202.

³⁷ M. Kubarek, *O poezji Musy Czachorowskiego, czyli „słowach wyzwolonych z bezwładu języka”*, „Litteraria Copernicana” 2016, nr 2, s. 217–220.

³⁸ G. Czerwiński, J. Dragańska, *W kręgu wspomnień dyplomatycznych. Korespondencja Mustafy Aleksandrowicza i Zbigniewa Czczota-Gawraka*, „Rocznik Tatarów Polskich” 2015, seria 2, t. 2, s. 251–272.

³⁹ G. Czerwiński, *Культура польско-литовских татар как пример наследства европейского ислама. (Введение в проблематику)*, w: *Язык. Культура. Общество. Межвузовский сборник научных трудов (Выпуск 2)*, ред. Л. М. Лемайкина, Саранск 2010, s. 12–16; tegoż, *К проблеме современной польско-татарской литературы*, „Ученые записки Таврического национального университета им. В. И. Вернадского. Серия: Филология. Социальные коммуникации” (Симферополь) 2010, том 23, nr 4, s. 482–495; tegoż, *Panorama de la littérature polono-tatare aux XXe et XXIe siècles*, „Slavica Bruxellensia” 2011, nr 7, <http://slavica.revues.org/873> [dostęp 21.02.2017]; tegoż, „*Miejsca-archetypy*” poezji polsko-tatarskiej (przykład Selima Chazbijewicza i Musy Czachorowskiego), „Rocznik Komparatystyczny” 2012, nr 3, s. 29–49; tegoż, *Selim Chazbijewicz jako poeta polsko-tatarski*, „Pamiętnik Literacki” 2013, nr 2, s. 117–136.

⁴⁰ Zob. np. H. Duć-Fajfer, *Literatura i kultura mniejszości etnicznych – spojrzenie od peryferii ku centrum*, w: *Polonistyka w przebudowie*, t. 2, red. M. Czermińska, S. Gajda, K. Kłosiński, A. Legeżyńska, A. Z. Makowiecki, R. Nycz, Kraków 2005, s. 226–235.

skiej literatury orientalnej, zwracając uwagę na wschodnie gatunki literackie, albo też umieszczając tę twórczość w kontekście społeczno-kulturowym jako przejaw działalności artystycznej polskich wyznawców islamu (M. M. Dziekan i G. Zajac). Przedstawiona powyżej polaryzacja nie jest tak jednoznaczna, gdyż przywołane przeze mnie punkty widzenia mogą się dopełniać, co zresztą ma miejsce w wybranych pracach wymienionych autorów.

Problematyka metodologiczna

W związku z tym, że problematyka literatury polsko-tatarskiej nie była wcześniej podejmowana w ujęciu monograficznym, konieczna wydaje się jej szeroka i wieloaspektowa prezentacja, realizowana nie tylko w odniesieniu do procesu historycznoliterackiego, lecz także w kontekście historycznym, społecznym i kulturowym. Jednocześnie pierwsza próba całościowego omówienia twórczości Tatarów uniemożliwia ograniczenie się do jednej, wybranej metody badawczej, skłaniając badacza do zwrócenia się ku swoistemu synkretyzmowi metodologicznemu, który postrzegany jest zresztą przez wielu przedstawicieli nauk humanistycznych jako „twórczy i korzystny dla obiektu badań [...], prowadzący do holistycznego oglądu przedmiotu analizy”⁴¹. W przypadku literatury polsko-tatarskiej wybór takiego synkretyzmu ma swoje uzasadnienie także w charakterze analizowanego materiału, gdyż przedmiotem oglądu w niniejszej monografii są zjawiska o odmiennym statusie: gatunki i rodzaje literackie z pogranicza literatury pięknej i publicystyki, dzieła wysokiego kunsztu i twórczość amatorska, problemy historycznoliterackie i zagadnienia socjologiczne. Wszystko to sprawia, że należy opierać się na dostosowywanych każdorazowo do opisu danego zjawiska propozycjach metodologicznych, a warsztat pracy litera-

⁴¹ I. Loewe, *Polska genologia lingwistyczna. Rekonesans*, „Tekst i Dyskurs” 2008, nr 1, s. 7-8. Autorka, reprezentująca językoznawstwo polonistyczne, zwraca ponadto uwagę, że „wytyczenie linii demarkacyjnych dyscyplinom nauki służy współcześnie raczej do ich przekraczania niż jest metodologicznym gorsetem” (tamże, s. 8). Możliwe jest także inne rozumienie synkretyzmu metodologicznego. Henryk Czubała zauważa, że metodologiczny synkretyzm był już „właściwy polskiej humanistyce lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XX wieku. Doprowadził on do transformacji wielu dziedzin pozytywistycznej nauki o literaturze w «literacką naukę» posługującą się w poznawaniu i doświadczaniu literatury środkami właściwymi literaturze” (H. Czubała, *Czytanie przeciw interpretacji*, „Estetyka i Krytyka” 2008/2009, nr 1/2, s. 17).

turoznawcy powinien być rozszerzony o metody zaczerpnięte z nauk historycznych i społecznych oraz z nauk o kulturze. Prezentacja obok siebie dzieł wysokiego kunsztu i zapisów nieprofesjonalnych prowadzi do tego, że w niektórych rozdziałach książki interpretacja snuta jest na szerokiej płaszczyźnie estetycznej i historycznoliterackiej, podczas gdy w innych jestem zmuszony poprzestać na narracji prezentującej i porządkującej określone zjawiska z zakresu twórczości tatarskiej.

We wszystkich rozdziałach opieram się na metodach wypracowanych na gruncie klasycznej historii literatury, próbując wskazać miejsce dokonań Tatarów w procesie historycznoliterackim. Punktem odniesienia jest dla mnie przede wszystkim historia literatury polskiej. Interesuje mnie w tym wypadku periodyzacja procesu historycznoliterackiego, rozwój twórczości polsko-tatarskiej, konstytuowanie się jej reguł poetyckich oraz jej recepcja przez samych Tatarów. Zestawiając twórczość tatarską z dziełami literatury polskiej zwracam się jednocześnie ku aspektom porównawczym, w tym ku tak zwanej „komparatystyce wewnętrznej”⁴², która okazuje się pomocna w poszukiwaniu cech swoistych twórczości polsko-tatarskiej oraz jej relacji z literaturą polską.

Analizując dzieła najwybitniejszych twórców polsko-tatarskich, takich jak Selim Chazbijewicz, Stanisław Kryczyński czy Jakub Szynekiewicz, czerpię inspirację z dokonań tak zwanej sztuki interpretacji w rozumieniu uczonych niemieckiego kręgu językowego (na przykład Emila Staigera)⁴³. Interesuje mnie w tym wypadku zawartość ideowo-filozoficzna tekstu, jak też indywidualna organizacja danego utworu czy postrzeganej całościowo twórczości pisarza. Powyższa metoda uzupełniana jest wybranymi technikami interpretacyjnymi zaczerpniętymi z Jungowskiej psychoanalizy (kategoria jaźni)⁴⁴ i Mauronowskiej psychokrytyki (nieuświadomione

⁴² Zob. W. Panas, *O pograniczu etnicznym w badaniach literackich*, w: *Wiedza o literaturze i edukacja. Księga referatów Zjazdu Polonistów*, red. T. Michałowska, Z. Goliński, Z. Jarośniński, Warszawa 1996, s. 605-613; K. Ziemia, *Projekt komparatystyki wewnętrznej*, w: *Polonistyka w przebudowie*, dz. cyt., t. 1, s. 423-433.

⁴³ Zob. E. Staiger, *Sztuka interpretacji*, przeł. O. Dobijanka-Witczakowa, w: *Współczesna teoria badań literackich za granicą*, t. 1: *Metody stylistyki literackiej, kierunki ergocentryczne*, oprac. H. Markiewicz, Kraków 1976, s. 218-241.

⁴⁴ Zob. H. Markiewicz, *Psychologia głębi a badania literackie*, „*Twórczość*” 1985, nr 5, s. 59-73; D. Danek, *Nauka o literaturze a psychologia*, w: *Sztuka rozumienia. Literatura i psychoanaliza*, Warszawa 1997, s. 20-39.

obrazy obecne w dziełach literackich)⁴⁵ oraz krytyki tematycznej, w klasycznym rozumieniu Gastona Bachelarda (wyobrażenia artystyczna)⁴⁶.

Częściej jednak opieram swoje badania na interpretacjach kulturowych. Czynię tak nie tylko dlatego, że badając łącznie twórczość wybitną i amatorską, zmuszony jestem osadzać optykę filologiczną w kontekście socjologicznym⁴⁷, psychoanalitycznym⁴⁸ lub w odniesieniu do problematyki literackich studiów etnicznych⁴⁹, ale również z tego powodu, że literatura Tatarów jest czymś więcej niż tylko ekspresją artystyczną⁵⁰. Stanowi ona zapis odrębności etnicznej, sferę przejawiania się dawnych turkijskich archetypów i symboli oraz wykładnię sposobu postrzegania historii, tradycji i kultury przez społeczność tatarską. Twórczość poetycka Tatarów musi być zatem rozpatrywana w tym wypadku również z pozycji antropologii literatury.

Istotną metodą, jaka była wykorzystywana przy pisaniu tej książki, są również badania archiwalne oraz edycja źródeł, a więc metodologia zaczerpnięta z nauk historycznych i nauk pomocniczych historiografii. Zanim przystąpiłem do literaturoznawczego oglądu literatury polsko-tatarskiej, musiałem wykonać szereg kwerend w bibliotekach i archiwach w Polsce, Rosji, na Litwie i Białorusi, by zgromadzić wystarczający kanon tekstów. Przykłady twórczości literackiej Tatarów odnajdowałem wprawdzie na łamach międzywojennych periodyków wydawanych przez tę grupę etniczną, przede wszystkim w „Życiu Tatarskim” i „Roczniku Tatarów Polskich”. Duża część omawianych w tej monografii tekstów odnaleziona została w postaci niepublikowanych rękopisów lub maszynopisów. W latach 2012–2016 od-

⁴⁵ Zob. Ch. Mauron, *Des métaphores obsédantes au mythe personnel: introduction à la psychocritique*, Paris 1963.

⁴⁶ Zob. G. Bachelard, *Wyobrażenia poetycka. Wybór pism*, przeł. H. Chudak, A. Tarkiewicz, przedm. J. Błoński, Warszawa 1975; tegoż, *Poetyka marzenia*, przekł., oprac. i posł. L. Brogowski, Gdańsk 1998.

⁴⁷ Zob. M. Łyszczarz, *Spółeczny wymiar...*, dz. cyt., s. 183-202.

⁴⁸ Zob. E. Machut-Mendecka, *Zastosowanie koncepcji Carla Gustava Junga do badań arabistycznych*, w: *Orientalistyka. Rozważania o nauce*, red. S. Surdykowska, Warszawa 2015, s. 119-138. Zaproponowana przez badaczkę metoda przydatna jest nie tylko w arabistyce, ale też w badaniach nad innymi literaturami muzułmańskimi.

⁴⁹ Zob. H. Duć-Fajfer, *Etniczność a literatura*, w: *Kulturowa teoria literatury: główne pojęcia i problemy*, red. M. P. Markowski, R. Nycz, Kraków 2006, s. 433-450; E. Prokop-Janiec, *Etniczność*, w: *Kulturowa teoria literatury...*, dz. cyt., s. 409-416; tejże, *Etnopoezja*, w: *Kulturowa teoria literatury 2. Poetyki, problematyki, interpretacje*, red. T. Walas, R. Nycz, Kraków 2012, s. 184-194.

⁵⁰ Znaczenie poezji polsko-tatarskiej dla samych Tatarów omawia M. Łyszczarz w artykule *Spółeczny wymiar...*, dz. cyt.

byłem kilka kwerend w Archiwum Akt Nowych w Warszawie oraz Gabinetie Rękopisów Biblioteki Uniwersyteckiej w Warszawie. Przeglądałem również dokumenty dotyczące Tatarów będące w posiadaniu między innymi Muzeum Historycznego w Białymstoku, Biblioteki Narodowej w Warszawie oraz Biblioteki Gdańskiej PAN. Oprócz tego prace poszukiwawcze prowadziłem w Dziale Rękopisów Biblioteki Uniwersytetu Wileńskiego, w Litewskim Centralnym Archiwum Państwowym w Wilnie, Dziale Rękopisów Biblioteki im. Wróblewskich Litewskiej Akademii Nauk w Wilnie, Bibliotece Białoruskiego Uniwersytetu Państwowego w Mińsku, Centralnej Naukowej Bibliotece im. Jakuba Kołasa w Mińsku, Narodowym Archiwum Republiki Białoruś w Mińsku, Rosyjskiej Bibliotece Państwowej w Moskwie oraz w Narodowej Bibliotece Republiki Tatarstan w Kazaniu. Najcenniejsze odnalezione teksty zostały opracowane i opublikowane w postaci publikacji zwartych⁵¹ oraz artykułów⁵².

⁵¹ G. Czerwiński, *Sprawozdania z podróży muftiego Jakuba Szynkiewicza. Źródła. Omówienie. Interpretacja*, Białystok 2013; S. Kryczyński, *Wspomnienia. Utwory poetyckie. Eseje, wstęp, wybór i oprac.* G. Czerwiński, Białystok 2014; *Podróże do serca islamu. Antologia międzywojennego reportażu polskich Tatarów*, wstęp, wybór i oprac. G. Czerwiński, Białystok 2014.

⁵² G. Czerwiński, *Dzieje rękopisów Stanisława Kryczyńskiego (1911–1941)*, „Bibliotekarz Podlaski” 2014, nr 1, s. 146–156 (do artykułu w postaci *Aneksu* dołączony został wybór wierszy S. Kryczyńskiego); G. Czerwiński, J. Dragańska, *W kręgu wspomnień dyplomatycznych...*, dz. cyt.

ROZDZIAŁ I

**PIŚMIENNICTWO TATARSKIE
JAKO PRZEDMIOT BADAŃ
LITERATUROZNAWCZYCH**

Historia i kultura Tatarów na ziemiach Wielkiego Księstwa Litewskiego i we współczesnej Polsce

Dzieje osadnictwa

Pierwsi Tatarzy pojawili się na terenach Wielkiego Księstwa Litewskiego w XIV wieku – byli to jeńcy wojenni, wzięci do niewoli podczas wypraw wojsk litewskich przeciwko Złotej Ordzie. Wkrótce zaczęli przybywać także tatarscy emigranci polityczni, szukający schronienia na terenach Wielkiego Księstwa. Tego typu sytuacja miała miejsce na przykład po zabójstwie chana Berdibeka w 1358 roku, kiedy to w Ordzie rozpoczęła się długotrwała walka o władzę, a przegrani musieli opuścić państwo tatarskie¹.

Tatarzy osiedlający się na ziemiach litewskich byli zobowiązani pełnić służbę wojskową na rzecz wielkiego księcia. Dobrowolni osadnicy – uchodźcy polityczni, uzyskiwali pozycję społeczną bojarstwa, otrzymując na własność ziemie gospodarskie wraz z zamieszkującymi je chłopami².

¹ Dzieje osadnictwa tatarskiego opisują autorzy następujących prac: S. Kryczyński, *Tatarzy litewscy. Próba monografii historyczno-etnograficznej*, Warszawa 1938; J. Tyszkiewicz, *Tatarzy na Litwie i w Polsce. Studia z dziejów XIII–XVIII w.*, Warszawa 1989; I. Б. Канапацкі, С. В. Думін, *Беларускія татары: мінулае і сучаснасць*, Мінск 1993; Я. Я. Гришин, *Польско-литовские татары. Наследники Золотой Орды*, Казань 1995; I. Б. Канапацкі, *Гісторыя і культура беларускіх татар*, Мінск 2000; J. Tyszkiewicz, *Z historii Tatarów polskich 1794–1944*, Pułtusk 2002; K. Grygajtis, *Osadnictwo Tatarów gospodarskich w Wielkim Księstwie Litewskim XIV–XVIII w.*, Gdańsk 2003; J. Tyszkiewicz, *Tatarzy w Polsce i Europie. Fragmenty dziejów*, Pułtusk 2008; Я. Я. Гришин, *Из истории татар Литвы и Польши (XIV в. – 30-е гг. XX в.)*, Казань 2009.

² Szerzej na ten temat: J. Sobczak, *Położenie prawne ludności tatarskiej w Wielkim Księstwie Litewskim*, Warszawa–Poznań 1984; K. Grygajtis, dz. cyt.

W tych czasach, to jest w XV i XVI wieku, Tatarzy rozmieszczeni byli przede wszystkim w okolicach Wilna, Grodna, Kowna, Mińska i Nowogródka.

Spośród późniejszych etapów osadnictwa tatarskiego warto przypomnieć przybycie w XVI wieku uciekinierów z chanatu kazańskiego i chanatu astrachańskiego, podbitych przez Iwana IV Groźnego. Nowi przybysze osiedleni zostali na koronnych ziemiach ruskich, Kijowszczyźnie, Podolu i Wołyniu. Ostatnia większa fala napływu ludności tatarskiej miała miejsce po potopie szwedzkim.

Tatarzy mieszkający na ziemiach Wielkiego Księstwa Litewskiego posługiwali się najróżniejszymi dialektami języka kipczackiego (z grupy języków tureckich), od którego wywodzą się współczesne języki: tatarski (kazański) i krymskotatarski. Lata spędzone w nowej ojczyźnie spowodowały jednakże daleko idącą asymilację, w tym przede wszystkim utratę rodzimego języka, wypartego przez polski i białoruski³. Tym, co pozwoliło Tatarom zachować własną odrębność etniczną, była wyznawana przez nich religia – islam⁴. Dlatego też z czasem synonimem dla słowa „Tatarzy” stało się określenie „litewscy muzułmanie”.

Przodkowie polskich Tatarów, a więc turkijsko-mongolskie ludy koczownicze zamieszkujące rozległą przestrzeń Eurazji, przyjęli islam stosunkowo późno, gdyż dopiero w XIII–XIV wieku. Proces ich islamizacji trwał bardzo długo i nie wszystkie przedmuzułmańskie wierzenia i praktyki religijne zostały wyeliminowane lub zastąpione nowymi: w bardzo wielu przypadkach elementy islamskie dostosowano do poprzedzających je zwyczajów pogańskich⁵.

³ Zob. Cz. Łapicz, *Kitab Tatarów litewsko-polskich. Paleografia, grafia, język*, Toruń 1986, s. 33-60.

⁴ Zob. A. B. Zakrzewski, *Osadnictwo tatarskie w Wielkim Księstwie Litewskim (XVI–XVIII w.) – aspekty wyznaniowe*, „Acta Baltico-Slavica” 1989, t. 20, s. 137-153.

⁵ W dawnych wyobrażeniach plemion turkijskich świat składał się ze Świata Środkowego, Górnego i Dolnego. Te trzy części składowe wszechświata zamieszkiwane były przez dobre i złe duchy. Najwyższym starotureckim bóstwem był Tengri. Wspólnotę plemienną w kontaktach z siłami nadprzyrodzonymi reprezentował natomiast szaman, będący jednocześnie uzdrowicielem, kapłanem, mędrcelem, ale także wieszczem i poetą. Zespół szamańskich wierzeń przodków tatarskich nazywa się nieraz tengryzmem, a charakteryzuje go nierozzerwalny związek z przyrodą i jej cyklicznością oraz swoisty animizm. Zob. A. Drozd, *Ornitomancja Tatarów polskich (fał krukowy)*, „Rocznik Tatarów Polskich” 1994, t. 2, s. 25-37; J. Tyszkiewicz, *O lecznictwie i lekach Tatarów polsko-litewskich*, w: tegoż, *Tatarzy w Polsce i Europie...*, dz. cyt., s. 228-229; M. M. Dziekan, *Magia i tradycje ludowe Tatarów polsko-litewskich*, w: *Katalog zabytków tatarskich*, t. 3: *Piśmiennictwo i muhiry Tatarów polsko-litewskich*, red. A. Drozd, M. M. Dziekan, T. Majda, Warszawa 2000, s. 44-47; A. Konopacki, *Życie religijne Tatarów na ziemiach Wielkiego Księstwa Litewskiego w XVI–XIX wieku*, Warszawa 2010, s. 143-151.

Osadnicy tatarscy, od czasu przybycia na tereny Wielkiego Księstwa Litewskiego, pozostawali odizolowani od głównych nurtów myśli islamskiej, ulegając jednocześnie wpływom chrześcijańskim. W XVI wieku muzułmanie polsko-litewscy zaczęli zatracać swój rodzimy język kipczacki (na korzyść białoruskiego i polskiego); znajomość arabskiego, będącego językiem liturgicznym u muzułmanów, nigdy wśród Tatarów polsko-litewskich nie była powszechna⁶. Sytuacja socjalno-lingwistyczna, w jakiej znaleźli się wyznawcy religii proroka Muhammada w Wielkim Księstwie Litewskim wpłynęła na fakt, że islam tatarski jeszcze silniej zakonserwował elementy wierzeń szamańskich, a niezrozumiałe dla wielu modlitwy w języku arabskim zaczęły pełnić u polskich muzułmanów funkcję formuł magicznych i zamówień⁷. Jednocześnie na zwyczaje religijne Tatarów zauważalny jest wpływ sufizmu – nurtu mistycznego w islamie. Oddziaływanie to wyrażało się między innymi w indywidualnej interpretacji przez polskich muzułmanów nakazów religijnych, a także poprzez obecność w ich wierzeniach numerologii, kultu liter i cyfr, znachorstwa, dominacji dźwiękowej warstwy modlitw arabskich nad warstwą znaczeniową⁸.

Do XIX wieku Tatarzy zapisali się na kartach historii przede wszystkim jako dzielni żołnierze, biorący udział u boku litewsko-polskich wojsk we wszystkich ważniejszych kampaniach wojennych (wojna polsko-rosyjska 1792 roku, insurekcja kościuszkowska 1794 roku, wojny napoleońskie w latach 1812–1814⁹). W czasach, kiedy ziemie Wielkiego Księstwa Litewskiego

⁶ Zob. S. Chazbijewicz, *Wpływ sufizmu (tasawwuf) na zwyczaje muzułmanów w Polsce*, „Życie Muzułmańskie” 1988, nr 9, s. 30-35.

⁷ M. Aleksandrowicz, *Legends, znachorstwo, wróżby i gusła ludu muzułmańskiego w Polsce*, „Rocznik Tatarski” 1935, t. 2, s. 368-375; S. Kryczyński, dz. cyt., s. 281-308; S. Szachno-Romanowicz, *Planetne dualary Tatarów polskich (tatarskie teksty magiczno-ochronne w chamaile Aleksandrowicza)*, podał do druku i oprac. M. M. Dziekan, „Rocznik Tatarów Polskich” 1997, t. 4, s. 7-25; J. Tyszkiewicz, *Ubośtwo leków naturalnych stosowanych przez Tatarów litewskich i przyczyny tego zjawiska*, w: *Historia leków naturalnych*, cz. 2: *Natura i kultura – współzależności w dziejach lekoznawstwa*, red. B. Kuźnicka, Warszawa 1989, s. 173-177; I. Сынькова, М. Тарэлка, *Знахарскі тэкст з беларуска-татарскага рукапісу*, „Беларускі гістарычны агляд” 2009, том 16, сш. 1, s. 139-166; I. Сынькова, *Хрысціянскія матывы ў знахарскіх замовах беларускіх мусульман*, w: *Dialog chrześcijańsko-muzułmański*, t. 2: *Klucz do wspólnej przyszłości*, red. M. Lewicka, Cz. Łąpicz, Toruń 2012, s. 249-257.

⁸ S. Chazbijewicz, *Wpływ sufizmu...*, dz. cyt.

⁹ Udział Tatarów w wymienionych kampaniach zbrojnych omawia J. Tyszkiewicz w kolejnych rozdziałach książki *Z historii...*, dz. cyt. (zob. rozdz.: *Kampanie 1792 i 1794*

stanowiły część Imperium Rosyjskiego, Tatarzy byli zobligowani służyć w zaborczej armii carskiej. Muzułmanów zamieszkujących powiaty augu-
stowski i suwalski rekrutowano natomiast do pruskiego pułku tatarskiego¹⁰.

W zaborze rosyjskim szlachcie litewsko-tatarskiej przyznano status *dworianstwa*, co pozwoliło polskim wyznawcom islamu na udział w życiu społeczno-politycznym Imperium Rosyjskiego. Wielu Tatarów objęło posady urzędnicze lub służyło w wojsku carskim w stopniach oficerskich¹¹. W sprawach religijnych podlegali oni pod Taurycki Muzułmański Zarząd Duchowny, czyli Muftiat Krymu¹². Według rosyjskiego spisu powszechnego z 1853 roku w zachodnich guberniach zamieszkiwało 5485 osób narodowości tatarskiej (liczba ta jednak, oprócz rdzennych mieszkańców – muzułmanów Wielkiego Księstwa Litewskiego, zawierała także przybyszów z Krymu, Kazania i Kaukazu)¹³. W powstaniu styczniowym Tatarzy litewscy walczyli po obu stronach: część z nich w polskich oddziałach powstańczych, część w wojsku i policji carskiej¹⁴.

Na przełomie XIX i XX wieku służba wojskowa była już tylko jedną z wielu dziedzin działalności polskich muzułmanów. Rozpoczął się wtedy proces formowania się inteligencji tatarskiej. Rodziny ziemiańskie (na przykład Achmatowicze, Kryczyńscy, Bajraszewscy, Aleksandrowicze, Bazarewicze) wysyłały swoje dzieci na studia do Petersburga. Tam też powstały pierwsze nieformalne organizacje polskich Tatarów, między innymi założone przez Leona Kryczyńskiego Koło Akademików Tatarów Polskich. W zrewoltowanym Piotrogradzie w 1917 roku powstał natomiast Związek Tatarów Polski, Litwy, Białorusi i Ukrainy¹⁵.

W początkach wieku XX, na skutek burzliwych wydarzeń politycznych związanych z pierwszą wojną światową oraz kolejnymi rewolucjami w Rosji, Tatarzy rozrzucony zostali po ogromnych obszarach rozpadającego się

roku IV Pułku Przedniej Straży Wojsk Wielkiego Księstwa Litewskiego, s. 22-32; Józefa Bielaka *służba żołnierska i jego udział w insurekcji kościuszkowskiej*, s. 33-47; *Udział Tatarów w polskim wysiłku zbrojnym w latach 1812–1814*, s. 48-61).

¹⁰ Zob. J. Wąsicki, *Ziemie polskie pod zaborem pruskim. Prusy Nowoschodnie (Neu-ostpreussen) 1795–1806*, Poznań 1963.

¹¹ Zob. J. Tyszkiewicz, *Z historii...*, dz. cyt., s. 80-81.

¹² Zob. tamże, s. 82.

¹³ Zob. tamże, s. 83.

¹⁴ Zob. tamże, s. 85.

¹⁵ Zob. tamże, s. 87-99 (rozdz. *Środowisko Polaków i Tatarów polsko-litewskich na studiach w Petersburgu w latach 1880–1917*).

Imperium Rosyjskiego. Niestety okres ten nie został jak dotąd zbadany przez historyków z powodu braku zachowanych źródeł. Po przewrocie październikowym polscy muzułmanie podejmowali działalność antykomunistyczną, uczestniczyli w pracach rządów narodowych – tatarskiego na Krymie i azerskiego w Azerbejdżanie¹⁶. Po odzyskaniu przez Polskę niepodległości zaczęli masowo powracać na Kresy Wschodnie odrodzonej Rzeczypospolitej. Niewielkie wspólnoty muzułmańskie ukonstytuowały się również na terenach Litwy kowieńskiej i radzieckiej Białorusi¹⁷. Inteligencja tatarska angażowała się w tamtym czasie w prace na rzecz instytucji państwowych i naukowych młodego państwa polskiego. Jednocześnie rozpoczęte zostały działania służące wewnętrznej integracji wspólnoty tatarsko-muzułmańskiej.



Dowbuciszki, województwo wileńskie.
Drewniany meczet (okres dwudziestolecia międzywojennego)

¹⁶ Zob. S. Chazbijewicz, *Awdet, czyli powrót. Walka polityczna Tatarów krymskich o zachowanie tożsamości narodowej i niepodległość państwa po II wojnie światowej*, Olsztyn 2001.

¹⁷ Można zatem twierdzić, iż ustalenie granicy polsko-sowieckiej w latach 1921–1922 spowodowało pierwszy rozpad wspólnoty tatarskiej: część Tatarów znalazła się w granicach nowopowstałego państwa litewskiego, część w ZSRR. Większość muzułmańskich potomków Tatarów Wielkiego Księstwa Litewskiego stała się jednak obywatelami Drugiej Rzeczypospolitej, w której, jako lojalni obywatele, zasłużeni w walkach o kształt granicy Polski z Rosją Radziecką, nie napotykali ze strony władz żadnych przeszkód w działalności kulturalnej i religijnej.

Historia i kultura po 1918 roku

W dwudziestoleciu międzywojennym Tatarzy stanowili jedną z najmniejszych grup etnicznych na terenie Polski¹⁸. Liczebność Tatarów i osób tatarskiego pochodzenia w okresie międzywojennym jest trudna do oszacowania. Dane z 1918 roku pokazują, że na ziemiach polskich mieszkało w tamtym okresie od 6 do 6,5 tysiąca tatarskich wyznawców islamu¹⁹. Przeprowadzony w 1921 roku spis powszechny nie przyniósł nowych rewelacji w tym zakresie, między innymi dlatego, iż nie obejmował on terenu Wileńszczyzny, którą zamieszkiwała duża część Tatarów, oraz oparty był na niewłaściwych narzędziach badawczych²⁰. Pomocne mogą natomiast okazać się dane Ministerstwa Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego, z których dowiadujemy się, iż łączna liczba muzułmanów różnych narodowości zamieszkujących w Polsce w 1925 roku wynosiła 5805 osób²¹. W spisie powszechnym z 1931 roku nie było z kolei pytania o narodowość, lecz o język, co w przypadku przedstawicieli interesującej nas grupy etnicznej jeszcze bardziej komplikowało sprawę, gdyż, zatraciwszy całkowicie swój język

¹⁸ Inną nieliczną grupą etniczną są polscy Karaimi, których status prawny został zresztą w II RP uregulowany w bardzo podobny sposób, jak w przypadku Tatarów. Karaimski Związek Religijny w Rzeczypospolitej Polskiej działa, tak jak Muzułmański Związek Religijny w RP, na podstawie odrębnej ustawy (Zob.: Ustawa z dnia 21 kwietnia 1936 r. o stosunku Państwa do Muzułmańskiego Związku Religijnego w Rzeczypospolitej Polskiej. Dz. U. z dnia 24 kwietnia 1936 r.; Ustawa z dnia 21 kwietnia 1936 r. o stosunku Państwa do Karaimskiego Związku Religijnego w Rzeczypospolitej Polskiej. Dz. U. z dnia 24 kwietnia 1936 r.). Tożsamość narodowo-etniczna Karaimów nie była jak dotąd przedmiotem odrębnych, szczegółowych badań. Opisane zostały natomiast dzieje ich osadnictwa, a także życie społeczno-kulturalne w epokach dawnych oraz w XX w. Karaimi swoją identyfikację opierają na odrębności religijnej (wyznają karaimizm) i językowej (choć karaimski pełni dzisiaj wyłącznie funkcję liturgiczną, a na co dzień przedstawiciele tej mniejszości posługują się językiem polskim). Szerzej na ten temat piszą autorzy następujących monografii: G. Pełczyński, *Karaimi polscy*, Poznań 2004; S. Gąsiorowski, *Karaimi w Koronie i na Litwie w XV–XVIII wieku*, Kraków 2008; U. Wróblewska, *Działalność kulturowo-oświatowa Karaimów w Drugiej Rzeczypospolitej*, Białystok 2015.

¹⁹ Zob. A. Pałasiewicz, wstęp do: J. Szyrkiewicz, *Sprawozdanie muftiego Jakuba Szyrkiewicza z podróży do Turcji, Syrii, Palestyny i Egiptu w roku 1932 (9. IV. – 9. IX)*, „Przegląd Orientalistyczny” 1977, nr 1, s. 41.

²⁰ U. Wróblewska, *Oświata Tatarów w Drugiej Rzeczypospolitej*, Warszawa 2012, s. 32-33.

²¹ A. Pałasiewicz, dz. cyt., s. 41.

już w XVIII wieku, Tatarzy polscy posługiwali się w życiu codziennym najczęściej polszczyzną lub dialektami języka białoruskiego²².

Stolicą ruchu społeczno-kulturalnego oraz religijnego Tatarów stało się w okresie międzywojennym Wilno. Właśnie tam w grudniu 1925 roku miał miejsce Wszechpolski Zjazd Gmin Muzułmańskich, podczas którego odbyły się wybory Wielkiego Muftiego oraz wyłoniona została komisja prawnicza, mająca za cel opracowanie projektu rozporządzenia o uznaniu przez rząd Rzeczypospolitej Polskiej Muzułmańskiego Związku Religijnego. W Wilnie powołany został do życia Związek Kulturalno-Oświatowy Tatarów RP²³, swoją siedzibę miały także Narodowe Archiwum Tatarskie, Narodowe Muzeum Tatarskie oraz redakcja „Życia Tatarskiego”.



Modlitwa w meczecie w Wilnie (1930)

²² Problem spisu powszechnego z 1931 r. w kontekście tożsamości Tatarów omawia U. Wróblewska, *Oświata Tatarów...*, dz. cyt., s. 32-33.

²³ Zob. A. Miśkiewicz, *Tatarzy polscy 1918–1939. Życie społeczno-kulturalne i religijne*, Warszawa 1990, s. 44-45.

W czasach międzywojennych Tatarzy nawiązali liczne kontakty ze współwyznawcami z krajów Bliskiego Wschodu i południowo-wschodniej Europy. Przedstawiciele inteligencji tatarskiej (na przykład Leon i Olgierd Kryczyńscy, Jakub Szynkiewicz, Stefan Bazarewski) odbywali liczne podróże do krajów muzułmańskich, Jugosławii, Bułgarii i Rumunii oraz uczestniczyli w organizacji pobytu dyplomatów i działaczy społeczno-politycznych ze świata islamu, goszczących na zaproszenie władz państwowych w Polsce. Do szkół religijnych w Sarajewie zostali wysłani pierwsi polscy uczniowie wyznania muzułmańskiego, a dwóch magistrów lwowskiej orientalistyki, Ali Woronowicz i Mustafa Aleksandrowicz, udało się na studia koraniczno-językowe do Kairu. Miała również miejsce współpraca polskich wyznawców islamu z mieszkającymi na terenie Polski emigrantami politycznymi z Krymu, Powołża i Kaukazu.

W latach trzydziestych zaczął rozwijać się bardzo aktywnie ruch kulturalny i wydawniczy Tatarów. W siedzibie ZKOTRP organizowano spotkania i odczyty poświęcone historii polskich muzułmanów oraz sytuacji politycznej, społecznej i kulturalnej w krajach Orientu. Ważnym elementem takich spotkań były prelekcje Tatarów, którzy odbyli podróże zagraniczne do państw islamskich. Dyskusje na tematy społeczno-kulturalne i naukowe toczyły się także na łamach czasopism takich jak „Życie Tatarskie” i „Rocznik Tatarski”²⁴.

Aby dopełnić obraz życia Tatarów polskich w czasach Drugiej Rzeczypospolitej, należy dodać, iż pełnili oni w tamtym okresie różnorodne funkcje w administracji państwowej, współpracowali z władzami centralnymi w sprawach związanych z relacjami państwa polskiego z krajami Bliskiego Wschodu, a niektórzy, jak Leon Bohdanowicz i Mustafa Aleksandrowicz, zostali wydelegowani do pracy w polskich placówkach dyplomatycznych (w przypadku wspomnianych działaczy były to konsulaty w Algierze i Jerozolimie). Tatarzy pełnili również funkcję oficjalnych wysłanników rządu. Ważne misje dyplomatyczne na Bliskim Wschodzie powierzone zostały między innymi Jakubowi Szynkiewiczowi, który jako głowa polskich muzułmanów uczestniczył w spotkaniu radcy MSZ Edwarda Raczyńskiego z królem Hidżazu Ibn Saudem, oraz Leonowi Kryczyńskiemu, któremu udało się uzyskać audiencję u sułtana Maroka.

²⁴ Na temat działalności wydawniczej Tatarów w II RP zob. S. Chazbijewicz, *Prasa tatarsko-muzułmańska w Polsce w latach 1939–1996*, „Rocznik Tatarów Polskich” 1995, t. 3, s. 87–102.

Katastrofą zarówno dla Tatarów polskich, jak i dla innych grup narodowościowych Drugiej Rzeczypospolitej okazała się druga wojna światowa. Wielu najwybitniejszych przedstawicieli elity tatarskiej straciło życie. Na tyfus zmarł Stanisław Kryczyński²⁵. Ali Woronowicz²⁶ i Olgierd Kryczyński²⁷ zostali zamordowani przez NKWD, Leona Kryczyńskiego rozstrzelało Gestapo²⁸. Inni zmuszeni byli do emigracji (taki los spotkał Jakuba Szynkiewicza, Mustafę Aleksandrowicza, Stefana Bazarewskiego i Leona Bohdanowicza)²⁹. Zniszczeniu uległy lub zagubiły się cenne dokumenty archiwalne i rękopisy.

Skutkiem wojny jest także drugi rozpad wspólnoty tatarskiej i *exodus* wielu rodzin muzułmańskich z Wileńszczyzny oraz terenów dzisiejszej Białorusi na Pomorze i Ziemię Zachodnie³⁰. Ci, którzy zdecydowali się pozostać na ziemi przodków, do 1991 roku byli pozbawieni możliwości kontaktów ze swoimi współwyznawcami z Polski, a po rozpadzie Związku Radzieckiego, niejako wbrew tradycji, lecz w zgodzie z ówczesnymi oczekiwaniami politycznymi, ukonstytuowali się w dwie nowe grupy etniczne – Tatarów litewskich i Tatarów białoruskich.

²⁵ Zob. J. Tyszkiewicz, *Zainteresowania i dorobek badawczy Stanisława Kryczyńskiego (1911–1941)*, w: *Słowiańszczyzna i dzieje powszechne. Studia ofiarowane Profesorowi Ludwikowi Bazylowowi w siedemdziesiątą rocznicę Jego urodzin*, Warszawa 1985, s. 363-384; A. Jakubauskas, *Kričinskis Stanislavas/ Кричинский Станислав*, w: A. Jakubauskas, G. Sitdykov, S. Dumin, *Lietuvos totoriai istorijoje ir kultūroje/ Литовские татары в истории и культуре*, Kaunas 2009, s. 84-86, 215-217.

²⁶ Zob. J. Tyszkiewicz, *Imam Ali Ismail Woronowicz w Warszawie i Klecku: 1937–1941*, „Rocznik Tatarów Polskich” 1995, t. 3, s. 7-13.

²⁷ Zob. A. Jakubauskas, *Nieznane losy Olgierda Kryczyńskiego*, „Życie Tatarskie” 2008, nr 18, s. 19-26.

²⁸ Zob. M. Konopacki, *Leon Najman-Mirza Kryczyński (25.IX.1887 – 1939?)*, „Przegląd Orientalistyczny” 1964, nr 1, s. 27-36; J. Tyszkiewicz, *Dorobek historyczny Leona i Stanisława Kryczyńskich*, w: *Środowiska historyczne II Rzeczypospolitej. Część II. Materiały konferencji naukowych w Cedzynie i Białymstoku w 1986 i 1987*, red. J. Maternicki, Warszawa 1987, s. 371-388; J. Tyszkiewicz, *Leon Kryczyński jako redaktor „Rocznika Tatarskiego”*, w: tegoż, *Z historii...*, dz. cyt., s. 129-137.

²⁹ A. Jakubauskas, *Bazarevskis Stefanas/ Базаревский Стефан*, w: A. Jakubauskas, G. Sitdykov, S. Dumin, dz. cyt., s. 55-56, 181-182; S. Chazbijewicz, *Jakuba Szynkiewicza postać tragiczna*, „Przegląd Tatarski” 2011, nr 2, s. 8-11; G. Czerwiński, *Wojenne i powojenne losy Mustafy Aleksandrowicza*, „Życie Tatarskie” 2014, nr 1, s. 61-69.

³⁰ Zob. A. Miśkiewicz, *Tatarzy na Ziemiach Zachodnich Polski w latach 1945–2005*, Gorzów Wielkopolski 2009; S. Chazbijewicz, *Historia muzułmańskiej gminy wyznaniowej w Gdańsku po 1945 roku*, „Rocznik Tatarów Polskich” 2015, seria 2, t. 2, s. 91-92.



Wizyta prezydenta RP Ignacego Mościckiego w Nowogródku (1929).
Po lewej mufti Jakub Szynkiewicz

Tatarzy polscy w czasach PRL kultywowali pieczołowicie swoje tradycje, jednak ich działania ograniczały się do sfery prywatnej i religijnej. Chociaż Muzułmański Związek Religijny reaktywowano już w 1947 roku³¹, nie odgrywał on przez kolejne dziesięciolecia większej roli w upowszechnianiu wiedzy o Tatarach, ani też nie inicjował na szerszą skalę działań społeczno-kulturalnych. Działalność społeczną zaczęto rozwijać dopiero pod koniec lat osiemdziesiątych. Wtedy też zaczyna wychodzić „Życie Muzułmańskie” (pismo ukazywało się w latach 1986–1989). W następnej dekadzie pojawia się na rynku prasowym „Rocznik Tatarów Polskich” (1993–2006), wydawany przez powołany w 1992 roku Związek Tatarów Rzeczypospolitej Polskiej, oraz „Świat Islamu” (1993–2006). Od 2004 roku pod przewodnictwem muftiego aktywizuje się MZR³².

³¹ W latach 1947–1989 oficjalna nazwa organizacji brzmiała: Muzułmański Związek Religijny w Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej.

³² Funkcję muftiego pełni obecnie Tomasz Miśkiewicz, wybrany na to stanowisko 20 marca 2004 r. podczas XV Kongresu Muzułmańskiego Związku Religijnego. Jest on pierwszym muftim wybranym od czasu zakończenia drugiej wojny światowej. Do 1966 r. funkcję tę sprawował nominalnie wybrany w 1925 r. Jakub Szynkiewicz, przebywający od 1944 r. na emigracji i nie utrzymujący kontaktów z polskimi muzułmanami.

Powstają nowe inicjatywy kulturalne, religijne i wydawnicze. Na rynku prasowym pojawia się kwartalnik „Przegląd Tatarski” i nieregularnie wydawane czasopismo „Muzułmanie Rzeczypospolitej” (2006–2012), reaktywowane zostają „Rocznik Tatarów Polskich” i „Życie Tatarskie”³³. Wydawane są przez przedstawicieli tej mniejszości książki zarówno naukowe, popularnonaukowe, informacyjne, jak też zawierające dzieła polsko-tatarskiej literatury (tomiki poezji, wspomnienia, eseje)³⁴.

Niektórzy badacze szacują, że obecnie w Polsce mieszka około 3–4 tysięcy Tatarów oraz około 25 tysięcy osób pochodzenia tatarskiego (dokładna liczba jest jednak trudna do określenia)³⁵. Co ciekawe, podczas spisu powszechnego z 2011 roku narodowość tatarską wskazało zaledwie 1916 osób (w tym 1000 jako pierwszą identyfikację)³⁶. Niewielka liczba członków wspólnoty, a także duży stopień asymilacji sprawia, że nie ma wśród badaczy (przede wszystkim socjologów i etnografów) zgodności, czy należałoby Tatarów polskich traktować jako mniejszość narodową, mniejszość etniczną,

³³ Na temat działalności czasopiśmienniczej polskich muzułmanów zob.: J. Sobczak, *Prasa polskich wyznawców islamu*, w: *Media wyznaniowe w Polsce 1989–2004*, red. E. Kossewska, J. Adamowski, Warszawa 2004, s. 113–122; S. Dmitruk, *Prasa mniejszości tatarskiej w Polsce w latach 1996–2008*, w: *Tatarzy – historia i kultura. Sesja naukowa. Szreniawa, 26–27 czerwca 2009*, red. S. Chazbijewicz, Szreniawa 2009, s. 55–70; M. Czachorowski, *Czasopiśmiennictwo tatarskie i muzułmańskie w Polsce w latach 1945–2015*, Wrocław 2015. Autor publikacji omawia w skrócie wszystkie periodyki regularne i nieregularne wydawane przez Tatarów polskich i innych muzułmanów polskich.

³⁴ Życie społeczno-kulturalne i religijne Tatarów polskich, w tym działalność organizacji społecznych oraz inicjatywy wydawnicze omawiają autorzy następujących prac: S. Chazbijewicz, *Tatarzy w Polsce i w Gdańsku*, w: *Tożsamość kulturowa. Szkice o mniejszościach narodowych na Pomorzu Gdańskim*, red. A. Chodubski, A. K. Waśkiewicz, Gdańsk 2001, s. 35–45; tegoż, *Tatarzy*, w: *Mniejszości narodowe i etniczne w Polsce po II wojnie światowej. Wybrane elementy polityki państw*, red. S. Dudra, B. Nitschke, Kraków 2010, s. 288–304; tegoż, *Tatarzy. Organizacje społeczne i kulturalne oraz religijne polskich Tatarów*, w: *Stowarzyszenia mniejszości narodowych, etnicznych i postulowanych w Polsce po II wojnie światowej*, red. S. Dudra, B. Nitschke, Kraków 2013, s. 287–297; M. Łyszczarz, *Młode pokolenie polskich Tatarów...*, dz. cyt., s. 85–111.

³⁵ Zob. J. Tyszkiewicz, *O Tatarach litewskich i polskich, ich dziejach i kulturze*, w: *Tatarzy polscy. Historia i kultura. Katalog wystawy 27 czerwca – 30 września 2009 r.*, red. U. Siekacz, Szreniawa 2009, s. 23.

³⁶ Dla porównania, spis wykazał, iż na terenie Polski zamieszkiwało w tym czasie 51.001 Ukraińców (38.387 z nich wskazało ukraińskość jako pierwszą identyfikację), 46.787 Białorusinów (pierwsza identyfikacja – 36.399 osób) i 10.531 Łemków (pierwsza identyfikacja – 7.086 osób).

czy może grupę etnograficzną³⁷. Bardzo ograniczona liczba polsko-tatarskich literatów powoduje też określone problemy badawcze w dziedzinie literaturoznawstwa.

Od „Tatarów litewskich” do „Tatarów polskich” Problemy terminologiczne

Zanim przejdę do analiz literaturoznawczych, postaram się wyjaśnić istniejące rozbieżności w nazewnictwie, jakie spotyka się w pracach naukowych (historycznych, językoznawczych, socjologicznych i innych) poświęconych Tatarom. Doprecyzuję jednocześnie te terminy, którymi będę posługiwać się w niniejszej książce.

Jako że Tatarzy od końca XIV wieku przybywali przede wszystkim na tereny Wielkiego Księstwa Litewskiego (akcja osiedleńcza odbywała się początkowo z inicjatywy księcia Witolda) i właśnie tam powstały największe ich kolonie, zaczęto nazywać ich Tatarami litewskimi lub Tatarami Wielkiego Księstwa Litewskiego (ewentualnie muzułmanami litewskimi lub muzułmanami WKL, gdyż na przestrzeni minionych wieków określenia „Tatar” i „muzułmanin”, w odniesieniu do historii ziem rodzimych, traktowane były jako synonimy³⁸). Terminu tego używano w polskiej historiografii w dwudziestolecie międzywojennym; posługiwał się nim między innymi Stanisław Kryczyński, autor pierwszej monografii poświęconej Tatarom³⁹.

Po 1918 roku Tatarzy zamieszkujący w odrodzonej Polsce coraz częściej nazywani byli Tatarami polskimi (zarówno dla odróżnienia ich od Tatarów litewskich mieszkających na Kowieńszczyźnie, jak też w celu podkreślenia ich związku z Rzeczpospolitą). Również współcześni historycy polscy o muzułmanach zamieszkujących w II RP (w tym na Wileńszczyźnie i obszarach dzi-

³⁷ Zob. Z. Jasiewicz, *Tatarzy polscy. Grupa etniczna czy etnograficzna?*, „Lud” 1980, t. 64, s. 145-157; K. Rađłowska, *Między grupą etnograficzną a narodem. Status Tatarów polskich w świetle dotychczasowych badań*, „Pogranicze. Studia Społeczne” 2014, t. 23, s. 155-166.

³⁸ Terminy te traktowane były synonimicznie już w pracy J. Talko-Hryncewicz, *Muślimowie, czyli tak zwani Tatarzy litewscy*, Kraków 1924.

³⁹ S. Kryczyński, dz. cyt. Zob. też: J. Szynekiewicz, *Literatura religijna Tatarów litewskich*, „Rocznik Tatarski” 1935, t. 2, s. 138-144; A. Woronowicz, *Kitab Tatarów litewskich i jego zawartość*, „Rocznik Tatarski” 1935, t. 2, s. 376-394.

siejszej Białorusi) piszą: „Tatarzy polscy”⁴⁰. Opisując dzieje lub piśmiennictwo tatarskie w perspektywie historycznej, badacze posługują się obecnie również terminem „Tatarzy polsko-litewscy” („Tatarzy litewsko-polscy”)⁴¹, ewentualnie Tatarzy w Polsce i na Litwie (to jest w Koronie i Wielkim Księstwie)⁴². Zbliżonej terminologii używają badacze w Rosji⁴³ i Europie Zachodniej⁴⁴.

Inaczej problem ten wygląda na Litwie i Białorusi. Badacze litewscy, opisując dzieje i kulturę muzułmanów Wielkiego Księstwa, posługują się neutralną w tym wypadku nazwą „Tatarzy litewscy”⁴⁵. W odniesieniu do dziejów nowszych unikają całkowicie sformułowania „Tatarzy polscy” i nawet w stosunku do wyznawców islamu zamieszkujących Wilno w dwudziestoleciu międzywojennym używają pojęcia „Tatarzy litewscy”⁴⁶. Brak wyrazistości terminologicznej można spotkać również w najnowszych pracach uczonych białoruskich, którzy nierzadko na określenie Tatarów WKL używają sformułowania „Tatarzy białoruscy”⁴⁷, podkreślając w ten sposób historyczny związek Wielkiego Księstwa i współczesnej Białorusi oraz fakt posługiwania się językiem starobiałoruskim przez rodzimych wyznawców islamu. Terminologię litewską i białoruską, bez odbierania tym narodom prawa do wspólnego dziedzictwa Wielkiego Księstwa Litewskiego i własnej narodowej historiografii, w wielu wypadkach należy jednak, moim zdaniem, uznać za anachroniczną.

⁴⁰ Zob. np. P. Borawski, A. Dubiński, *Tatarzy polscy. Dzieje, obrzędy, legendy, tradycje*, Warszawa 1986; A. Miśkiewicz, *Tatarzy polscy 1918–1939...*, dz. cyt.; W. Wendland, „Trzy czoła proroków z matki obcej”. *Mysł historyczna Tatarów polskich w II Rzeczypospolitej*, Kraków 2013.

⁴¹ Zob. np. Cz. Łapicz, *Kitab Tatarów...*, dz. cyt.; *Klucz do rajy. Księga Tatarów litewsko-polskich z XVIII wieku*, przekł. i oprac. H. Jankowski, Cz. Łapicz, Warszawa 2000.

⁴² Zob. J. Tyszkiewicz, *Tatarzy na Litwie i w Polsce...*, dz. cyt.

⁴³ Zob. np. Я. Я. Гришин, *Польско-литовские татары...*, dz. cyt.; Я. Я. Гришин, *Из истории...*, dz. cyt.

⁴⁴ Zob. np. A. Cieslik, M. Verkuyten, *National, Ethnic and Religious Identities: Hybridity and the case of the Polish Tatars*, „National Identities”, vol. 8, No. 2, June 2006.

⁴⁵ Zob. T. Bairašauskaitė, *Lietuvos totoriai XIX amžiuje*, Vilnius 1996; G. Miškinienė, *Seniausi Lietuvos totorių rankraščiai. Grafika. Transliteracija. Vertimas. Tekstų struktūra ir turinys*, Vilnius 2001; Г. Мишкинене, С. Намавичуте, Е. Покровская, *Каталог арабско-алфавитных рукописей литовских татар*, Вильнюс 2005.

⁴⁶ Zob. wydany w Wilnie słownik biograficzny: A. Jakubauskas, G. Sitdykov, S. Dumin, dz. cyt. Co znamienne, polski przekład tej książki brzmi: *Tatarskie biografie. Tatarzy polsko-litewscy w historii i kulturze* (tłum. M. Czachorowski, Białystok 2012).

⁴⁷ Zob. np. В. І. Несцяровіч, *Старажытныя рукапісы беларускіх татар. Графіка. Транслітарацыя. Агульная характарыстыка мовы. Фразеалогія*, Віцебск 2003.

W niniejszej pracy o Tatarach zamieszkujących w XIV–XIX wieku Wiłeńszczyznę, Grodzieńszczyznę, Ziemię Nowogródzką czy też Mińską będę mówić jako o Tatarach Wielkiego Księstwa Litewskiego (pomimo rozbiorów, poczucie wspólnoty Rzeczypospolitej Obojga Narodów przetrwało przecież aż do połowy wieku XIX)⁴⁸. W odniesieniu do Tatarów zamieszkujących w XX wieku Polskę, Litwę i Białoruś będę używać epitetów „polski”, „litewski” i „białoruski”, bez względu na to, czy rzecz dotyczy niepodległej Litwy z lat 1918–1940, Republiki Litewskiej wchodzącej w skład ZSRR, czy też współczesnego państwa litewskiego. Tak samo traktować będę kwestię Tatarów białoruskich i polskich, kierując się ich przynależnością państwową. Podejście takie, pomimo pewnych ograniczeń⁴⁹, pozwala uchwycić związek potomków muzułmanów WKL z kulturą narodową państwa, w którym żyją i z którą najbardziej czują się związani (znamienna jest w tym kontekście decyzja dużej części inteligencji tatarskiej o wyjeździe wraz z Polakami na powojenne terytoria polskie)⁵⁰. Kultura narodowa, jak również język będący tej kultury nośnikiem, jest dla literatury Tatarów, nieposiadających od wielu wieków własnej mowy, kwestią zasadniczą, określającą rozwój poszczególnych „literatur tatarskich” w Polsce, na Białorusi i Litwie.

⁴⁸ Taką terminologią posługują się też inni badacze, np. A. Konopacki, dz. cyt.

⁴⁹ Kwestią problematyczną jest np. tożsamość Tatarów, będących przed wojną obywatelami polskimi, którzy po 1945 r. pozostali na ziemiach wcielonych do ZSRR, lub muzułmanów o „podwójnej” tożsamości. Zob. np. H. Głogowska, *Zainteresowania Macieja Konopackiego literaturą białoruską*, „Litteraria Copernicana” 2016, nr 2, s. 121–132; *Увесь свет Мацея Канапацкага*, ред. Л. Пягоўская, Беласток 2011.

⁵⁰ Zob. w tym kontekście: K. Warmińska, *Dwa etnosy – wspólna tradycja? Polscy i litewscy Tatarzy*, w: *Kreacje i nostalgie. Antropologiczne spojrzenie na tradycje w nowoczesnych kontekstach*, red. D. Rancew-Sikora, G. Woroniecka, C. Obracht-Prondzyński, Warszawa 2009, s. 66–77.

Piśmiennictwo i literatura polskich muzułmanów w ujęciu historycznoliterackim

Rękopiśmienne księgi religijne, ich typy oraz zawartość

Wśród manuskryptów tatarskich można wyróżnić kilka typów. Najważniejsze to: kitab, chamaïl i tefsir, a także rękopiśmienny Koran. Inne rodzaje piśmiennictwa religijnego to daławar (zwój modlitw wkładany wraz z ciałem zmarłego do grobu), hramotka (karteczki z modlitwami, zaszywane w małych woreczkach i noszone przy sobie przez Tatarów) i tedźwid (podręcznik do nauki czytania Koranu). Na pograniczu piśmiennictwa i malarstwa sytuują się muhiry – plansze lub tkaniny z inskrypcją w języku arabskim lub z rysunkiem o charakterze sakralnym (na przykład meczetu) lub o właściwościach magicznych⁵¹.

Kitab (ar. *al-kitab* – książka) jest rękopiśmienną księgą dużych rozmiarów i zawiera treści różnorodnego charakteru: opowiadania o życiu Proroka, teksty moralistyczne, modlitwy w języku arabskim wraz z ich tłumaczeniami, bajki, podania i legendy. Kitab najczęściej ma format dwadzieścia na szesnaście centymetrów, zwykle oprawiony jest w skórę⁵².

Chamaïl (ar. *hama'il* – to, co się nosi przy sobie) to natomiast zbiór modlitw w języku arabskim (rzadziej tureckim lub perskim) z ich polskim lub białoruskim tłumaczeniem. Książeczka ma zazwyczaj wymiary

⁵¹ A. Drozd, *Na pograniczu piśmiennictwa i sztuki religijnej: muhiry Tatarów polsko-litewskich*, w: *Katalog zabytków tatarskich...*, dz. cyt., s. 38-43.

⁵² Zob. A. К. Антонович, *Белорусские тексты, писанные арабским письмом*, Вильнюс 1968; Cz. Łapicz, *Kitab Tatarów...*, dz. cyt., s. 70-74; A. Konopacki, dz. cyt., s. 139-140.

dziesięć na szesnaście centymetrów⁵³. Oprócz modlitw muzułmańskich chamaiły mogą zawierać zaklęcia, zamówienia i niekanoniczne modlitwy⁵⁴.

Tefsir (ar. *tafsir* – komentarz, tłumaczenie) to z kolei księga zawierająca pełny tekst Koranu wraz z komentarzem, przy czym tekst oryginalny, arabski, zapisywany był w wersach poziomych, a tłumaczenie – interliniarnie, ukośnie. Rozmiar tefsiru to trzydzieści pięć na dwadzieścia dwa centymetry⁵⁵.

Do dnia dzisiejszego zachowało się kilkadziesiąt egzemplarzy kitabów, chamaiłów i tefsirów. Duża ich część znajduje się w posiadaniu osób prywatnych (z tego też powodu dokładna ilość zachowanych zabytków nie jest znana), gdyż dla Tatarów są one nie tylko księgami religijnymi, lecz także rodzowymi pamiątkami. Właścicielami bogatych kolekcji byli na przykład imam Stefan Jasiński (1911–2015) z Białegostoku oraz Ibrahim Kanapacki (1949–2005) z Mińska. Manuskrypty tatarskie odnaleźć można również w zbiorach następujących bibliotek i muzeów: Muzeum Historycznego w Białymstoku, Państwowego Muzeum Historii Religii w Grodnie, Centralnej Biblioteki Naukowej im. Jakuba Kołosa w Mińsku, Narodowej Biblioteki Białorusi w Mińsku, Biblioteki im. Wróblewskich Litewskiej Akademii Nauk w Wilnie, British Museum w Londynie, Biblioteki Białoruskiej im. Franciszka Skaryny w Londynie⁵⁶. Najbardziej znane rękopisy tatarskie to:

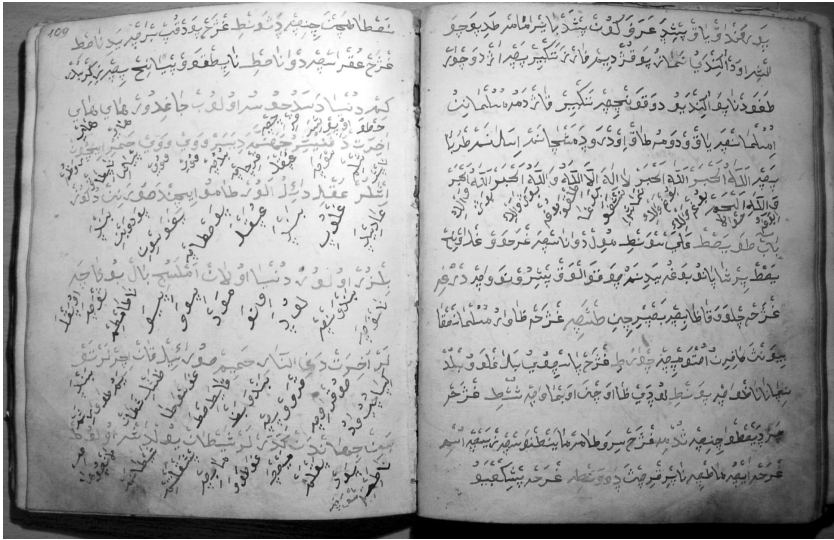
⁵³ Zob. A. Drozd, *Chamaił Sobolewskiego*, „Rocznik Tatarów Polskich” 1993, t. 1, s. 48-62; M. M. Dziekan, *Chamaił Aleksandrowicza*, „Rocznik Tatarów Polskich” 1997, t. 4, s. 27-43; A. Konopacki, dz. cyt., s. 141-151.

⁵⁴ Zob. D. Sevruck, *Exorcising Prayers From Hamail-Manuscripts Of Lipka Tatars, 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.)*, ed. by G. Czerwiński, A. Konopacki, Białystok 2015, s. 85-105; I. Radziszewska, *Praktyki magiczne w chamaiłach Tatarów Wielkiego Księstwa Litewskiego (na podstawie tzw. Fału Sulejmana)*, w: *Tatarzy Wielkiego Księstwa Litewskiego w historii, języku i kulturze*, red. J. Kulwicka-Kamińska, Cz. Łapicz, Toruń 2013, s. 231-251.

⁵⁵ Zob. Cz. Łapicz, *Glosy, komentarze, objaśnienia etc., czyli o pozakoranicznych dopiskach w rękopiśmiennych tefsirach muzułmanów Wielkiego Księstwa Litewskiego*, w: *Orientas Lietuvos Didžiosios Kunigaikštijos visuomenės tradicijoje: totoriai ir karaimai*, red. V. B. Pšibilskis, Vilnius 2008, s. 70-80; A. Konopacki, dz. cyt., s. 137-139.

⁵⁶ Do dnia dzisiejszego powstało kilka katalogów tatarskich rękopisów: *Katalog zabytków tatarskich...*, dz. cyt.; Г. Мишкинене, С. Намавичуте, Е. Покровская, dz. cyt.; *Рукапісы татараў Беларусі XVIII – пачатку XXI стагоддзя з дзяржаўных і грамадскіх кнігазбораў краіны. Каталог*, укладальнік: М. У. Тарэлка, Мінск 2015.

Kitab Milkamanowicza⁵⁷, Kitab Łuckiewicza⁵⁸, Kitab Szahidewicza, Chamaił Sobolewskiego oraz Chamaił Aleksandrowicza (nazwy poszczególnych rękopisów pochodzą zazwyczaj od nazwiska pierwszego właściciela lub miejsca odnalezienia zabytku i nadawane są zwyczajowo przez badaczy).



Kitab ze zbiorów Stefana Jasińskiego (XIX w.). Fot. Artur Konopacki

Zainteresowanie rękopisami muzułmanów Wielkiego Księstwa Litewskiego ma swoje tradycje już w dwudziestoleciu międzywojennym. Pierwsze artykuły poświęcone temu zagadnieniu opublikowali Jakub Szynkiewicz⁵⁹ i Ali Woronowicz⁶⁰. Od lat 80. XX wieku rozwija się prężnie nowa gałąź nauki badająca rękopiśmienne księgi religijne Tatarów, nazwana z czasem kitabystyką (a więc nauką badającą przede wszystkim tatarskie książki). Za twórcę tej dziedziny uważa się Antona Antonowicza⁶¹. Na gruncie polskim badania tego typu zainicjował Czesław Łapicz⁶². Obecnie studia

⁵⁷ Wydany jako *Klucz do rajy...*, dz. cyt.

⁵⁸ Wydanie krytyczne: *Ivano Luckevičiaus Kitabas – Lietuvostorių kultūros paminklas*, red. G. Miškinienė, Vilnius 2009.

⁵⁹ J. Szynkiewicz, *O kitabie*, „Rocznik Tatarski” 1932, t. 1, s. 188-194; tegoż, *Literatura religijna...*, dz. cyt.

⁶⁰ A. Woronowicz, dz. cyt.

⁶¹ Zob. A. K. Антонович, dz. cyt.

⁶² Zob. np. Cz. Łapicz, *Kitab Tatarów...*, dz. cyt.; tegoż, *Z problematyki badawczej piśmiennictwa Tatarów białostockich*, w: *Studia językowe z Białostockizny. Onomastyka*

kitabistyczne koordynowane są przez Centrum Badań Kitabistycznych Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu⁶³, a bibliografia prac dotyczących tatarskiego piśmiennictwa religijnego zawiera kilkaset artykułów, głównie autorstwa badaczy z Polski, Białorusi i Litwy.

Analiza twórczości tatarskiej w ramach kitabistyki jest zazwyczaj pochodną badań językoznawczych i historycznych. Badacze piśmiennictwa tatarskiego, co wynika ze specyfiki reprezentowanych przez nich dziedzin nauki, interesują najczęściej inne aspekty literatury Tatarów niż jej wartości artystyczne⁶⁴. Można zarysować kilka najważniejszych kierunków badawczych w tym zakresie.

Fundamentalnym zagadnieniem kitabistyki jest ustalenie sposobu transkrypcji i transliteracji tekstów zapisanych po polsku lub po białorusku, ale z zastosowaniem alfabetu arabskiego⁶⁵. Jak pisze Czesław Łapicz,

i historia języka, cz. 1, red. I. Maryniakowa, E. Smułkowa, Warszawa 1989, s. 161-171; tegoż, *Trzy redakcje językowe muzułmańskiej legendy w piśmiennictwie Tatarów litewsko-polskich*, „Acta Baltico-Slavica” 1989, t. 20, s. 155-168; tegoż, *Kitabistyka a historia języka polskiego i białoruskiego. Wybrane zagadnienia*, „Rocznik Slawistyczny – Revue Slavistique” 2008, t. 57, s. 31-49; tegoż, *Staropolski przekład Koranu jako oryginalne źródło filologiczne*, w: *Cum reverentia, gratia, amicitia... Księga jubileuszowa dedykowana Profesorowi Bogdanowi Walczakowi*, red. J. Migdał, A. Piotrowska-Wojaczyk, Poznań 2013, s. 319-328.

⁶³ Zob. J. Kulwicka-Kamińska, M. Lewicka, *Instytucjonalne formy badań nad dziedzictwem kulturowym Tatarów Wielkiego Księstwa Litewskiego. Centrum Badań Kitabistycznych (UMK, Toruń)*, w: *Tatarszczyzna w badaniach. Konteksty interdyscyplinarne/ Research in Tatar Studies. Interdisciplinary Contexts*, ed. by A. Konopacki, Białystok 2015, s. 65-79.

⁶⁴ Wyjątkiem są prace turkologa Andrzeja Drozda, poświęcone staropolskiej literaturze Tatarów. Zob. tegoż, *Wpływy chrześcijańskie na literaturę Tatarów w dawnej Rzeczypospolitej. Między antagonizmem a symbiozą*, „Pamiętnik Literacki” 1997, z. 3, s. 3-34; tegoż, *Staropolska poezja Tatarów*, „Tytuł” 1995, nr 1, s. 52-70; tegoż, *Tatarska wersja pieśni-legendy o św. Hiobie*, „Poznańskie Studia Polonistyczne. Seria Literacka” 1995, nr 2, s. 163-195.

⁶⁵ Zob. wybrane studia z tomu *Tefsir Tatarów Wielkiego Księstwa Litewskiego. Teoria i praktyka badawcza/ Тафсир Татар Великокого княжества Литовского. Теория и практика исследования/ The Tafsir of the Tatars of the Grand Duchy of Lithuania. Theory and Research*, red. J. Kulwicka-Kamińska, Cz. Łapicz, Toruń 2015 (Cz. Łapicz, *Transkrypcja czy transliteracja tekstów Tatarów – muzułmanów Wielkiego Księstwa Litewskiego pisanych alfabetem arabskim? Jaka transkrypcja? Jaka transliteracja? Wprowadzenie do dyskusji*; Г. Цыхун, *Праблематыка транслітарацыі арабскаграфічных тэкстаў татараў Вялікага княства Літоўскага ў*

opracowanie systemu transliteracyjnego dla jednego konkretnego zabytku piśmiennictwa religijnego mużulmanów litewskich zwykle nie sprawia większych trudności, trudniej natomiast opracować system konwersji alfabetu arabskiego na łaćniński lub na cyrylicy ponadjednostkowy, uniwersalny, za pomocą którego można byłoby transliterować dowolne teksty mużulmanów WKL, zróżnicowane językowo, czasowo i geograficznie. Trudności te wynikają z faktu, że graficzno-ortograficzne systemy konkretnych rękopisów tatarskich dość znacznie się od siebie różnią. [...] System transliteracji tekstów pisanych alfabetem arabskim na alfabet łaćniński powinien umożliwić zachowanie indywidualnych cech grafii poszczególnych zabytków, musi gwarantować zachowanie wszystkich odrębności ortografii oryginału. Warunek ten zostanie spełniony przez konsekwentne przyporządkowanie każdej literze arabskiej tego samego odpowiednika literowego łaćnińskiego lub/i cyrylickiego. Relacja taka wykluczyłaby swobodę i subiektywizm interpretacyjny dźwiękowych wartości liter i – co jest nie mniej ważne – dałaby możliwość wiernego, w razie potrzeby, odtworzenia zapisu oryginalnego⁶⁶.

Innym ważnym nurtem w kitabistyce są studia historycznojęzykowe. Rękopisy tatarskie nigdy nie były zbiorami zapisów oryginalnych, lecz stanowiły kompilację dostępnych tekstów o tematyce religijnej. Nierzadko teksty te wędrowały z jednego manuskryptu do drugiego, co mogło trwać nawet kilka epok. W ten sposób konserwowały się wychodzące z biegiem czasu z użycia archaiczne formy językowe⁶⁷. Wiele cennych informacji przynoszą na przykład analizy porównawcze tekstów, które zachowały się w alfabecie arabskim w rękopisach tatarskich, a mają swój odpowiednik w książkach drukowanych w polskich oficynach alfabetem łaćnińskim⁶⁸. Tego typu badania w optyce językoznawstwa diachronicznego prezen-

кантэксте аналагічнай славянскай праблематыкі; Г. Мишкинене, К истории транслитерации славяноязычных арабографических рукописей литовских татар: на примере Вильнюсской школы kitabistiky; М. М. Dziekan, Zastosowanie pisma arabskiego do zapisu wybranych języków indoeuropejskich. Perspektywa historyczno-porównawcza; М. Lewicka, System arabskiej notacji i transliteracji; I. Radziszewska, Przegląd autorskich systemów transliteracji i transkrypcji. Uwagi do zestawienia tabelarycznego; М. Тарэлка, Транслітарацыя славянскіх (беларускіх і польскіх) арабска-графічных тэкстаў).

⁶⁶ Cz. Łapicz, *Transkrypcja czy transliteracja...*, dz. cyt., s. 35-36.

⁶⁷ Tego typu optyka obecna jest w pracach: Cz. Łapicz, *Trzy redakcje językowe...*, dz. cyt.; tegoż, *Kitabistyka a historia języka...*, dz. cyt.

⁶⁸ Zob. J. Kulwicka-Kamińska, *Różnice i zbieżności systemowe rękopiśmiennych tekstów staropolskich i manuskryptów Tatarów Wielkiego Księstwa Litewskiego*, w: *Tefsir Tatarów Wielkiego Księstwa Litewskiego...*, dz. cyt., s. 243-269.

tuje na przykład Anetta Luto-Kamińska⁶⁹, omawiając utwór Krzysztofa Pussmana zatytułowany *Historija barzo cudna i ku wiedzieniu potrzebna o stworzeniu nieba i ziemie...*⁷⁰ w wersji drukowanej i tatarskiej – rękopiśmiennej, zaczerpniętej z kitabu nazwanego przez badaczy Kitabem Milkamanowicza⁷¹. Innym przykładem tego typu podejścia jest artykuł Kristiny Dufali poświęcony *Legendzie o św. Grzegorzcu*⁷². W ramach tego nurtu mieszczą się również badania nad kształtowaniem się terminologii muzułmańskiej w języku polskim⁷³.

Kolejnym kierunkiem w ramach kitabistyki jest podejście, które nazwałbym kulturowym. W tym wypadku analizowany jest nie tyle sam język danego zabytku, co jego treść, i rekonstruowane są na tej podstawie zwyczaje i wierzenia Tatarów⁷⁴. Inne stanowisko w badaniach kulturowych dostrzec można w pracach ukazujących rękopiśmienne księgi religijne jako jeden z czynników konstytuujących kulturę polsko-litewskich muzułmanów⁷⁵.

⁶⁹ A. Luto-Kamińska, *Znaczenie literatury Tatarów Wielkiego Księstwa Litewskiego dla badań lingwistycznych nad polskimi tekstami dawnymi*, w: *Estetyczne aspekty literatury polskich, białoruskich i litewskich Tatarów...*, dz. cyt., s. 69-83. Wcześniej ten zabytek piśmiennictwa tatarskiego był przedmiotem badań Andrzeja Drozda. Zob. tegoż, *Staropolski apokryf w muzułmańskich księgach (Tatarska adaptacja „Historija barzo cudnej o stworzeniu nieba i ziemie” Krzysztofa Pussmana)*, „Poznańskie Studia Polonistyczne. Seria Literacka” 1996, t. 3, s. 95-134.

⁷⁰ *Historija barzo cudna [...] o stworzeniu nieba i ziemie...*, w: *Cały świat nie pomieściłby ksiąg. Staropolskie opowieści i przekazy apokryficzne*, wyd. W. R. Rzepka, W. Wydra, Warszawa–Poznań 1996.

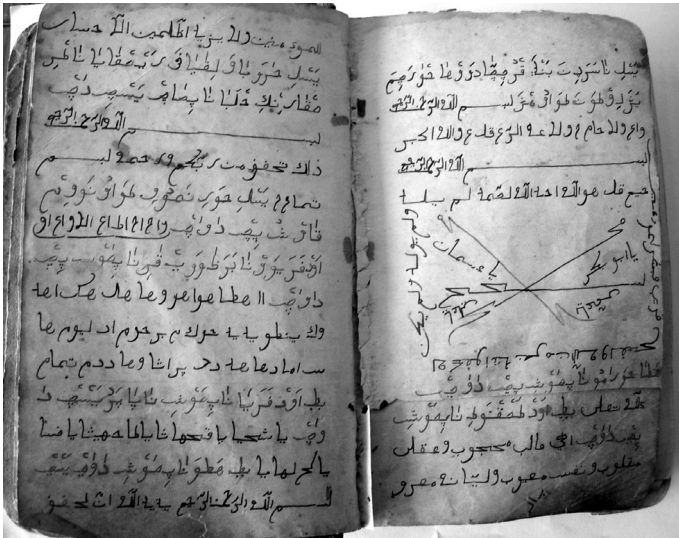
⁷¹ *Klucz do raju...*, dz. cyt., s. 187-193.

⁷² K. M. Dufala, *Legenda o św. Grzegorzcu w kitabie Tatarów – muzułmanów Wielkiego Księstwa Litewskiego*, w: *Хрестоматия теолингвистика/ Chrestomatia teolinguistyki*, ред. Ч. Лапич, А. Гадомский, Симферополь 2008, s. 205-230.

⁷³ J. Kulwicka-Kamińska, *Kształtowanie się polskiej terminologii muzułmańskiej. Na podstawie piśmiennictwa religijnego Tatarów litewsko-polskich*, Toruń 2004.

⁷⁴ A. Drozd, *Ornitomancja...*, dz. cyt.; tegoż, *Sultan dua (święteczna modlitwa za sułtanów)*, „Rocznik Tatarów Polskich” 1994, t. 2, s. 206-217; tegoż, *Z badań nad staropolskimi zapożyczeniami w literaturze Tatarów*, w: *Orient w kulturze polskiej: Materiały z sesji jubileuszowej z okazji 25-lecia Muzeum Azji i Pacyfiku w Warszawie (15–16 października 1998)*, Warszawa 2000, s. 145-154; M. M. Dziekan, *Czas święty i czas świecki w chamaile Aleksandrowicza: godziny i dni niechsiowe*, w: *Orientas Lietuvos Didžiosios Kunigaikštijos...*, dz. cyt., s. 81-89.

⁷⁵ J. Kulwicka-Kamińska, *Culture as a distinctive feature of an ethnic group (based on the example of translated handwritten literature of Polish-Lithuanian Tatar)*, „Journal of Language and Cultural Education” 2016, nr 4, s. 138-152.



Chamaif z zbiorów Stefana Jasińskiego. Fot. Artur Konopacki

Badania kitabistyczne podejmowane są również przez arabistów i turkologów, którzy badają występujące w kitabach i chamaifach teksty w językach orientalnych⁷⁶. Ważne ustalenia proponują także prace o charakterze historycznym, ukazujące rękopisy tatarskie jako materialne pamiątki tatarskiego życia religijnego⁷⁷. W tym kierunku badawczym umieścić należy także rekonstrukcje dziejów konkretnych zabytków oraz opisy ich zawartości⁷⁸.

Badania nad poezją dawną

Wśród tekstów różnorodnego charakteru, jakie spotkać można w rękopisach tatarskich, z literaturoznawczego punktu widzenia najważniejsze

⁷⁶ M. Lewicka, *Identyfikacja i analiza tekstologiczno-filologiczna arabskiej warstwy językowej stron 478-485 tefsiru z Olity...*, dz. cyt.; H. Jankowski, *Cechy graficzne i językowe tekstów turkijskich...*, dz. cyt.

⁷⁷ A. Drozd, *Koran staropolski. Rozważania w związku z odkryciem tefsiru mińskiego z 1686 roku*, „Rocznik Biblioteki Narodowej” 2004, t. 36, s. 237-250.

⁷⁸ Cz. Łapicz, *Zawartość treściowa Kitabów Tatarów litewsko-polskich*, „Acta Baltico-Slavica” 1991, t. 20, s. 169-191; A. Drozd, *Chamaif Sobolewskiego*, dz. cyt.; tegoż, *Rękopisy tatarskie w zbiorach londyńskich*, „Rocznik Tatarów Polskich” 1994, t. 2, s. 38-54; G. Miśkinienė, *O zawartości treściowej najstarszych rękopisów Tatarów litewskich*, „Rocznik Tatarów Polskich” 2000, t. 6, s. 30-35.

znaczenie mają wiersze, poematy, niekanoniczne modlitwy, podania i legendy. Do tego zbioru zaliczyć należy również przeróbki z poezji staropolskiej i orientalnej oraz historii biblijne.

Z pozycji literaturoznawczych badań rękopisy tatarskie Andrzej Drozd. W jednym z pierwszych studiów na ten temat, zatytułowanym *Nowe odkrycia w badaniach nad piśmiennictwem tatarskim*⁷⁹, uczony pisał:

Rękopisy tatarskie [...] okazują się być źródłem o kapitalnym znaczeniu dla poznania kulturalno-umysłowego oblicza społeczności tatarskiej w dawnej Rzeczypospolitej, a również jej kulturalnych i społecznych relacji z otoczeniem polsko-ruskim. [...] Wyłania się z nich „zakonserwowany” od XVI–XVII w. w przekazie rękopiśmiennym obraz grupy zasymilowanej kulturalnie i społecznie ze szlacheckim społeczeństwem ówczesnej Rzeczypospolitej, uczestniczącej w jego życiu duchowym o wiele bardziej, niż wydawać by się to mogło z dzisiejszej perspektywy. Oprócz dowodów symbiozy z otoczeniem znajdujemy w tekstach tych silne poczucie tożsamości – każe ono jednak autorom tatarskim szukać własnego miejsca wśród (a nie obok) innych nacji Rzeczypospolitej Wielu Narodów⁸⁰.

Istotne jest, iż owa symbioza i konfrontacja, o której pisał Drozd, realizuje się w dużym stopniu w sferze literackiej. Autorzy tatarscy wykazują się doskonałą znajomością zarówno poezji staropolskiej, jak i tekstów chrześcijańskich, w tym przede wszystkim Pisma Świętego w wersji katolickiej. Drozd wskazuje w cytowanym powyżej artykule jako przykład kościelną pieśń o średniowiecznym rodowodzie zatytułowaną *Pieśń o św. Hiobie*, a także cytaty lub parafrazy z Biblii, jak również krótkie historie prozą, osnute wokół popularnych wątków starotestamentowych (stworzenie świata, wygnanie z Raju itd.)⁸¹. Badacz przywołuje ponadto inne przykłady literatury pięknej zawarte w rękopisach tatarskich. Są to: utwory polemiczne, pisane pod wpływem protestantyzmu⁸², oraz utwory wierszowane⁸³. Zasygnalizowane w omawianym artykule zagadnienia uczony zaprezentował następnie w odrębnych studiach. Lirykę tatarską omówił w artykule *Staropolska poezja Tatarów*⁸⁴. Zagadnienia związane z adaptacją chrześcijańskich pieśni oraz

⁷⁹ A. Drozd, *Nowe odkrycia w badaniach nad piśmiennictwem tatarskim*, „Rocznik Tatarów Polskich” 1994, t. 2, s. 218-230.

⁸⁰ Tamże, s. 218.

⁸¹ Zob. tamże, s. 219-221.

⁸² Zob. tamże, s. 222-227.

⁸³ Zob. tamże, s. 227-230.

⁸⁴ Tegoż, *Staropolska poezja...*, dz. cyt.

utworów literackich o charakterze religijnym stały się z kolei podstawą prac: *Tatarska wersja pieśni-legendy o św. Hiobie*⁸⁵ oraz *Staropolski apokryf w mużulmańskich księgach (Tatarska adaptacja „Historiji barzo cudnej o stworzeniu nieba i ziemi” Krzysztofa Pussmana)*⁸⁶. Jako podsumowanie badań w tym zakresie można potraktować z kolei studium Drozda pod tytułem *Wpływy chrześcijańskie na literaturę Tatarów w dawnej Rzeczypospolitej. Między antagonizmem a symbiozą*⁸⁷. W artykule tym ukazuje autor w szerokim kontekście interpretacyjnym wieloaspektowe zależności piśmiennictwa tatarskiego od literatury staropolskiej. Badacz pisze na wstępie swoich rozważań:

Pod egzotyczną szatą alfabetu arabskiego księgi tatarskie kryją niejednokrotnie utwory dobrze znane badaczom literatury staropolskiej – a czasami i nieznane, chociaż z niej przejęte. Sąsiadują z nimi, nieraz na tych samych kartach, tłumaczone na polski lub ruski zabytki literatury islamu, tureckie eposy czy staroosmańska poezja religijna. Fakty te w większości wychodzą na jaw dopiero w ostatnim czasie dzięki szczegółowym badaniom źródłowym⁸⁸.

Celem cytowanego artykułu jest ukazanie wpływów, jakie wywarła na literaturę Tatarów kultura literacka i religijna (chrześcijańska) doby staropolskiej. Autora omawianego studium interesują zapożyczenia (całych utworów, poszczególnych motywów, treści etycznych i religijnych), reakcje na poglądy otoczenia oraz stylistyczno-językowa forma utworów⁸⁹.

Badacz analizuje między innymi inspiracje ariańskie, wykorzystywane przez Tatarów Biblii jako źródła argumentów w obronie islamu, a także wskazuje konkretne utwory poezji staropolskiej, będące bądź inspiracją lub podstawą własnej przerobionej wersji, bądź też celem wypowiedzi polemicznych.

Dla przykładu, ciekawym utworem polemicznym, cytowanym przez badacza, jest *Odpis Kochanowskiemu*, w którym tatarski autor odpiera zarzut, że Ismael miałby pochodzić z nieprawego łoża. Z tekstu poematu wynika, iż taką informację odnalazł Tatar w którymś z utworów Jana z Czarnolasu. Drozd zauważa, iż w znanej spuściźnie Kochanowskiego nie znajdujemy żadnego utworu, w którym byłaby mowa o Ismaelu. „Czyżbyśmy więc mieli

⁸⁵ Tegoż, *Tatarska wersja...*, dz. cyt.

⁸⁶ Tegoż, *Staropolski apokryf...*, dz. cyt.

⁸⁷ Tegoż, *Wpływy chrześcijańskie...*, dz. cyt., s. 3-34.

⁸⁸ Tamże, s. 3.

⁸⁹ Zob. tamże, s. 4.

do czynienia z nieznanym utworem Jana z Czarnolasu?” – zapytuje badacz⁹⁰. Tekst anonimowego Tataru jest rzeczywiście zaskakujący i ciekawy pod względem stylistycznym:

Napisał Kochanowski między swymi fraszki,
Nie z *Pisma* to wyczerpnął, lecz z diabelskiej taszki,
Że się ważył nazywać Proroka bękartem,
Musi to wetować żalem, choć napisał żartem.

Odpis Kochanowskiemu:

Żal mi jest na cię barzdo, panie Kochanowski,
Żeś w rzeczy swej podrywił, choć poeta polski,
Boś się zaplątał w kłamstwie, z którego mienujesz,
A sam zgorzszego bankarta do siebie nie czujesz.
[...]
Na ludzi niepotrzebnie szpetnym błotem mażesz,
Sam w błocie leżysz, a na drugich każesz.
To radzę tobie: nie macaj, żyjmo jak inni
[...]
A wy, panowie koronele,
Dajcie pokój naszemu Ismaelu!⁹¹

Bogate i erudycyjne badania zabytków tatarskich dokonane pod kątem literaturoznawczym przez autora studium pozwalają na uchwycenie pewnych kwestii ogólnych, które okazują się zbieżne z wnioskami, jakie wyciągnąć można w procesie analizy polsko-tatarskiej literatury w XX i XXI wieku. Przede wszystkim okazuje się, że już w połowie XVI wieku Tatarzy odczuwali bardzo silnie posłannictwo etniczne, mając świadomość doniosłej roli literatury w procesie krzewienia wiedzy religijnej oraz wagi tekstów pisanych, w tym poetyckich, dla zachowania odrębności kulturowej. Również idea syntezy Wschodu i Zachodu, którą najpełniej w płaszczyźnie ideowej rozwinie Olgierd Kryczyński w eseju *Ruch nacjonalistyczny a Tatarzy litewscy*⁹², a w planie estetycznym Selim Chazbijewicz na gruncie poezji, pojawiła się w myśli tatarskiej już w dobie odrodzenia i reformacji.

⁹⁰ Tamże, s. 18.

⁹¹ Kitab po rodzinie Szynkiewiczów z Mira z ok. 1791 r. (własność prywatna). Ten sam tekst jest obecny również w kitabie Mustafy Szahidewicza z 1852 r. (własność prywatna). Cyt. za: A. Drodz, *Wpływy chrześcijańskie...*, dz. cyt., s. 18.

Warto dodać, że ten fragment, w innej transliteracji, cytował też Ali Woronowicz w artykule *Kitab Tatarów...*, dz. cyt., s. 389.

⁹² Zob. O. Kryczyński, *Ruch nacjonalistyczny a Tatarzy litewscy*, „Rocznik Tatarski” 1932, t. 1, s. 5-20.

Badania literatury artystycznej i paraartystycznej prowadzą również językoznawcy. Wiele cennych informacji z punktu widzenia literaturoznawstwa przynoszą przywoływane już prace Luto-Kamińskiej i Dufali, a także artykuł Iwony Radziszewskiej zatytułowany *Historia stworzenia świata według rękopisu Tatarów Wielkiego Księstwa Litewskiego z XVIII wieku*⁹³. Na podstawie badań historycznojęzykowych można nie tylko ustalić okres, w którym powstały konkretne teksty, lecz także wskazać kanon utworów staropolskich, będących inspiracją dla twórców tatarskich.

Należy podkreślić, iż ważnym osiągnięciem kitabistyki, pozwalającym zorientować się w zawartości rękopiśmiennych ksiąg tatarskich, są wydania krytyczne, zawierające pełne teksty kitabów i chamaifów wraz z komentarzami i przekładem na języki współczesne. Dzięki wysiłkowi Czesława Łapicza i Henryka Jankowskiego czytelnik może zapoznać się z zawartością siedemnastowiecznej księgi tatarskiej, nazwanej przez autorów wydania *Kluczem do raju* (jest to tak zwany Kitab Milkamanowicza)⁹⁴. Praca Michała Tarełki i Iryny Synkowej przynosi z kolei transliterację i przekład białoruski rękopisu nazwanego przez redaktorów *Адкуль пайшлі ідалы*. Jest to rękopis z końca XVIII wieku, zawierający tekst w języku polskim, odnaleziony w zbiorach Biblioteki Narodowej Akademii Nauk Białorusi. Tekst, napisany przez czterech autorów/kopistów, wykorzystuje wiele motywów chrześcijańskich oraz zawiera między innymi fragment Biblii Szymona Budnego z 1572 roku⁹⁵. Litewska badaczka Galina Miškinienė przygotowała natomiast do druku tom *Ivano Luckevičiaus Kitabas*, zawierający transliterację tak zwanego kitabu Łuckiewicza⁹⁶. Wcześniej ukazało się kilka mniejszych publikacji podobnego typu⁹⁷. Proces sukcesywnego wprowadzania do

⁹³ I. Radziszewska, *Historia stworzenia świata według rękopisu Tatarów Wielkiego Księstwa Litewskiego z XVIII wieku*, w: *Теолінгвістика. Међународни тематски зборник радова*, red. А. К. Гадомский, К. Кончаревіћ, Београд 2012, s. 451-460.

⁹⁴ *Klucz do raju...*, dz. cyt.

⁹⁵ М. Тарэлка, І. Сынкова, *Адкуль пайшлі ідалы. Помнік рэлігійна-палемічнай літаратуры з рукапіснай спадчыны татары Вялікага Княства Літоўскага*, Мінск 2009.

⁹⁶ *Ivano Luckevičiaus Kitabas...*, dz. cyt. Zob. też: Г. Мишкинене, *Этапы изучения и значение китаба Ивана Луцкевича*, „Slavistica Vilnensis” 2015, nr 60, s. 121-131.

⁹⁷ Zob. np. А. Drozd, *Rękopisy tatarskie w zbiorach londyńskich*, dz. cyt.; tegoż, *Ornitomanja...*, dz. cyt.; tegoż, *Nowe odkrycia...*, dz. cyt.; tegoż, *Sultan dua...*, dz. cyt.; Sh. Akiner, *An Eclectic Literary Monument: The Religious Literature of the Tatars of Belarus, Lithuania and Poland*, w: *Estetyczne aspekty literatury polskich, białoruskich i litewskich Tatarów...*, dz. cyt., s. 33-47.

szerokiego obiegu naukowego pism tatarskich, które były dotąd dostępne dla wąskiego grona naukowców – reprezentantów kitabistyki, został zatem rozpoczęty, a stan badań w tym zakresie jest już znaczący⁹⁸.

⁹⁸ Na marginesie chciałbym wysunąć pewien ważny z punktu widzenia literaturoznawstwa postulat. Chodzi o opracowanie antologii, która by zgromadziła w jednym tomie utwory literackie i paraliterackie (bajki, legendy, podania, zamówienia, formuły magiczne) rozrzucone po różnych rękopisach tatarskich. Antologia taka, moim zdaniem, mogłaby zawierać teksty oryginalne (najlepiej w transliteracji) oraz ich przekład na współczesny język polski. Nie mniej cenna mogłaby się okazać publikacja zawierająca bądź samą transliterację, bądź przekład filologiczny na język współczesny. Tego typu publikacja stałaby się z całą pewnością ogromną inspiracją dla badaczy literatury polskiej i białoruskiej – nie tylko dla specjalistów od literatury Tatarów, ale też dla uczonych zainteresowanych poszerzeniem kontekstu interpretacyjnego polskich i białoruskich tekstów dawnych. Mam jednak świadomość, iż musiałyby to być przedsięwzięcie zakrojone na dużą skalę, gdyż trud odczytywania i transliteracji tekstów tatarskich jest ogromny i wymaga wieloletniej pracy w interdyscyplinarnym zespole badawczym.

Literatura polsko-tatarska a literatura polska

„Komparatystyka wewnętrzna”

Współczesną literaturę polsko-tatarską, jako przykład twórczości będącej wynikiem spotkania tradycji europejskiej i turkijsko-muzułmańskiej, można z powodzeniem analizować w ramach szeroko rozumianej komparatystyki⁹⁹, odwołując się przede wszystkim do ustaleń komparatystyki literackiej i komparatystyki kulturowej¹⁰⁰. Tego typu podejście zaprezentuję w ostatnim rozdziale tej książki. Będzie to przyczynek do dalszych badań

⁹⁹ Szeroko rozumiana komparatystyka literacka obecna jest w polskiej myśli humanistycznej od XVI w. O. Płaszczewska wskazuje m.in. pisma Macieja Kazimierza Sarbiewskiego i Ignacego Krasickiego jako przykłady najwcześniejszych spostrzeżeń o charakterze porównawczym (zob. O. Płaszczewska, *Przestrzenie komparatystyki – italianizm*, Kraków 2010, s. 85). Jednakże dopiero w latach sześćdziesiątych XX w. kształtują się podstawy komparatystyki jako pełnoprawnej subdziedziny naukowej. Zob. H. Dziechcińska, *O metodologicznych zagadnieniach współczesnej komparatystyki*, „Ruch Literacki” 1996, z. 1, s. 1-14. Od lat dziewięćdziesiątych z kolei obserwuje się wysyp prac poświęconych zarówno teoretycznym aspektom komparatystyki, jak też studiów omawiających poszczególne dzieła literackie w perspektywie porównawczej. Historię formowania się komparatystyki w Polsce przedstawia w swojej monografii Olga Płaszczewska (zob. tejże, dz. cyt., s. 85-148). Spośród monografii dotyczących szeroko rozumianej komparatystyki warto wskazać następujące prace: H. Janaszek-Ivaničková, *O współczesnej komparatystyce literackiej*, Warszawa 1989; M. Dąbrowski, *Komparatystyka dyskursu, dyskurs komparatystyki*, Warszawa 2009; E. Kasperski, *Kategorie komparatystyki*, Warszawa 2010; A. Hejmej, *Komparatystyka. Studia literackie – studia kulturowe*, Kraków 2013.

¹⁰⁰ Zob. A. Zawadzki, *Między komparatystyką literacką a kulturową*, w: *Kulturowa teoria literatury 2. Poetyki, problematyki, interpretacje*, red. T. Walas, R. Nycz, Kraków 2012, s. 345-365.

komparatystycznych nad wschodnioeuropejską literaturą tatarską¹⁰¹. Postaram się ukazać tam najważniejsze płaszczyzny, na jakich można porównywać literaturę polsko-tatarską z literaturą Tatarów litewskich, białoruskich i kazańskich oraz wskazać obecne w twórczości polskich wyznawców islamu aspekty ogólnomuzułmańskiej tradycji literackiej. Jednakże, mając na uwadze to, że interesująca mnie literatura czerpie przede wszystkim z polskiej tradycji literackiej i w odróżnieniu od literatur innych mniejszości narodowych i etnicznych w Polsce tworzona jest wyłącznie w języku polskim, uważam, iż najważniejszym zadaniem badawczym powinno być określenie miejsca twórczości Tatarów w historii literatury polskiej.

Ciekawą propozycją metodologiczną, a przy tym niezmiernie ważną, jak mi się wydaje, dla badań literatury Wielkiego Księstwa Litewskiego oraz współcześnie tworzonej w państwach narodowych powstałych na tym terenie (a więc na Białorusi, Litwie, Ukrainie i w Polsce), jest komparatystyka wewnętrzna. Pojęcie to wprowadził Władysław Panas w referacie pod tytułem *O pograniczu etnicznym w badaniach literackich*, wygłoszonym na warszawskim Zjeździe Polonistów w 1995 roku¹⁰². Autor wystąpienia postulował badanie literatury i kultury polskiej w kontekście doświadczenia pograniczności i spotkania kultur na Kresach północno-wschodnich Rzeczypospolitej Obojga Narodów.

Prawie dekadę później, podczas Zjazdu Polonistów w 2004 roku w Krakowie, inspirowana propozycją Panasa, koncepcję komparatystyki wewnętrznej sformułowała Kwiryna Ziemia¹⁰³. Gdańska badaczka, zwracając uwagę na problem wieloetniczności, wielowyznaniowości i wielojęzyczności dawnej Rzeczypospolitej, zaproponowała rewizję historii literatury polskiej jako obszaru badania twórczości Polaków powstającej wyłącznie w języku polskim (ewentualnie po łacinie). Nowe podejście do literaturoznawstwa polonistycznego miałyby polegać, zdaniem Ziembry, na rozluźnieniu relacji języka, religii i tożsamości narodowej, co w konse-

¹⁰¹ Pod tym pojęciem rozumiem współczesną twórczość potomków Tatarów Wielkiego Księstwa Litewskiego, a więc literatury: polsko-tatarską, litewsko-tatarską i białorusko-tatarską.

¹⁰² Zob. W. Panas, *O pograniczu etnicznym w badaniach literackich*, w: *Wiedza o literaturze i edukacja. Księga referatów Zjazdu Polonistów*, red. T. Michałowska, Z. Goliński, Z. Jarosiński, Warszawa 1996, s. 607.

¹⁰³ Zob. K. Ziemia, *Projekt komparatystyki wewnętrznej*, w: *Polonistyka w przebudowie*, t. 1, red. M. Czermińska, S. Gajda, K. Kłosiński, A. Legeżyńska, A. Z. Makowiecki, R. Nycz, Kraków 2005, s. 423-433.

kwencji prowadziłoby do włączenia w obszar zainteresowania polonistyki twórczości powstającej w innych językach i wychodzącej spod piór przedstawicieli innych etnosów i konfesji, pod warunkiem jednak, że powstawała ona na terenach Rzeczypospolitej, a więc tam, gdzie obok języków wschodniosłowiańskich, litewskiego i jidysz mówiono i pisano także po polsku¹⁰⁴. Trzeba także podkreślić, że Ziemia postrzega komparatystykę wewnętrzną nie jako odrębną dziedzinę filologiczną, lecz jako jedną z perspektyw badawczych w ramach polonistyki.

Kwiryna Ziemia, kreśląc obszar komparatystyki wewnętrznej, wskazuje niejako dwa sposoby rozumienia proponowanej przez siebie metody, czy inaczej – dwa typy interesującej ją komparatystyki. Z jednej strony w ramach komparatystyki wewnętrznej badać należałoby literaturę polską (to jest pisaną w języku polskim oraz polsko-łacińską) „na tle kultury wytwo-

¹⁰⁴ Ziemia w innym artykule kategorii literaturoznawcze łączy z obserwacjami natury socjologicznej, które dotyczą kwestii etniczności. Badaczka, wychodząc od koncepcji polskości stworzonej przez autora *Dziadów*, wskazuje pograniczność kulturową jako jeden z fundamentów kultury polskiej. „Mickiewicz – pisze – proponuje polskość międzykulturową, która czerpać ma z języków, kultur, religii i nacji wszystkich sił dawnej Rzeczypospolitej. Zawiera się w tym zarówno interpretacja przedrozbiorowej przeszłości, jak i propozycja nowej niepodległej przyszłości: ponadetniczna polskość jako model uniwersalności a zarazem synteza składników etnicznych, wspólny wszystkim wzorzec, pozwalający każdemu człowiekowi pogranicza być Polakiem i nie przestać być Żydem, Rusinem, Litwinem. [...] Mickiewiczowska koncepcja polskości, ukształtowana w epoce wyłaniania się nowoczesnego pojęcia narodowości, mająca na względzie przeszłość i przyszłość, daje do myślenia polonistyce. Proponuje jakby nieco inną koncepcję kultury i literatury polskiej niż ta, do której przywykła historia literatury polskiej. Poloniści na ogół uwzględniają w dużo mniejszym stopniu niż największy polski poeta pograniczność kultury i literatury polskiej oraz wynikający z pograniczności uniwersalizujący, ale zarazem pluralistyczny, czy może innościami, obcościami oswojonymi podszyty, charakter polskości wypowiedzanej i wypowiedzającej się w literaturze polskiej” (K. Ziemia, *Dyskurs etniczny w literaturze polskiej. Od Mickiewicza do Renesansu i z powrotem*, w: *Pogranicza, Kresy, Wschód a idee Europy*, seria 1: *Prace dedykowane Profesorowi Światłanowi Musijenko*, idea i wstęp J. Ławski, red. nauk. A. Janicka, G. Kowalski, Ł. Zabielski, Białystok 2013, s. 71). Konieczne wydaje się również zasygnalizowanie głosów zgoła przeciwnych, jakie można spotkać nawet w tym samym tomie pokonferencyjnym, w którym opublikowany został artykuł Ziemy. Mam tutaj na myśli pracę Magdaleny Saganik o niemożliwości pełnego dialogu międzykulturowego oraz Marii Brackiej o narodowych aspektach literatury pogranicza polsko-ukraińskiego (zob. M. Saganik, *O niemożliwości dialogu międzykulturowego. Teza prowokacyjna*, w: *Pogranicza, Kresy, Wschód a idee Europy...*, dz. cyt., s. 93-113; M. Bracka, *Wartości narodowe na pograniczu kultur i światopoglądów*, w: *Pogranicza, Kresy, Wschód a idee Europy...*, dz. cyt., s. 115-123). Zob. także: M. Брацка, *Польська проза 40–80-х років XIX століття. Міф – історія – цінності*, Київ 2013.

rzanej przez zróżnicowane narodowościowo, językowo, stanowo i religijnie środowiska, które współistniały i przenikały się ze sobą tam, gdzie literatura polska powstawała lub docierała”¹⁰⁵. Z drugiej strony adepta tego typu komparatystyki interesowałyby „nie tylko twórczość polska Polaków, ale i wszelkie przejawy twórczości w innych językach i związanej z innymi systemami literackimi, powstającej wszędzie tam, gdzie rozbrzmiewało też słowo polskie”¹⁰⁶. W drugim wypadku tego typu podejście bliskie jest postulatowi literaturoznawców litewskich, wyróżniających obok literatury litewskiej, a więc pisanej po litewsku, także wielojęzyczną literaturę Litwy¹⁰⁷. W kontekście historycznym przywołuje się nieraz i w Polsce pojęcie literatury Rzeczypospolitej Obojga Narodów, ewentualnie literatury Wielkiego Księstwa Litewskiego. Mówienie jednak o współczesnej twórczości powstającej na terenie Polski nie tylko po polsku, ale też w języku białoruskim, kaszubskim, łemkowskim, ukraińskim i innych, jako o jednej literaturze Polski byłoby problematyczne, a ponadto takiej terminologii z pewnością nie zaakceptowałiby twórcy wywodzący się z mniejszości narodowych i etnicznych. Sama jednak koncepcja komparatystyki wewnętrznej jest, moim zdaniem, niezmiernie użyteczna w badaniach literatury dwudziestowiecznej oraz najnowszej, gdyż zestawia

nie tyle oddalone od siebie literatury, wobec siebie obce, co literatury i kultury współistniejące ze sobą w określonej czasoprzestrzeni, zmuszającej je do gęstej sieci zróżnicowanych relacji. [...] Jednym z istotnych tematów w badaniach tego typu byłyby procesy tworzenia się tożsamości oraz złożony charakter tożsamości pojawiających się w polu równoczesnego oddziaływania wielu wektorów przynależności etnicznej, regionalnej, państwowej, stanowej, językowej i religijnej¹⁰⁸.

¹⁰⁵ K. Ziemia, *Projekt komparatystyki...*, dz. cyt., s. 425.

¹⁰⁶ Tamże.

¹⁰⁷ Zob. np. H. Turkiewicz, „*Piszę/ bo jednak.../ bo może...*”. *Motywy autotematyczne we współczesnej polskiej poezji Litwy*, w: *Bibliotheca mundi. Studia bibliologiczne ofiarowane Janowi Leończukowi*, red. J. Ławski, Ł. Zabielski, Białystok 2016, s. 675-691. Podobnie wygląda sytuacja z postrzeganiem literatury na Białorusi. Zob. np. antologię *Літаратура Беларусі XIX стагоддзя. Анталогія* (układ. K. A. Цвірка, I. С. Шпакоўскі, К. У. Антановіч, Мінск 2013), zawierającą przekłady na język białoruski dzieł autorów, związanych w różny sposób z terenami dzisiejszej Białorusi (m.in. Franciszka Karpińskiego, Juliana Niemcewicza czy Adama Mickiewicza). W ostatnich latach w literaturoznawstwie białoruskim termin „literatura Białorusi” funkcjonuje obok terminu „literatura białoruska” (białoruskojęzyczna).

¹⁰⁸ K. Ziemia, *Projekt komparatystyki...*, dz. cyt., s. 425.

Propozycje Kwiryny Ziemy mogą być bardzo przydatne w badaniach literatury tworzonej przez Tatarów Wielkiego Księstwa Litewskiego oraz Tatarów polskich w XX i XXI wieku. Jest to przecież twórczość, która wyrasta z doświadczenia pograniczności i spotkania kultur na Kresach północno-wschodnich Rzeczypospolitej Obojga Narodów¹⁰⁹. Czy jednak współczesna literatura polsko-tatarska jest jedną z literatur mniejszościowych, czy raczej mamy w tym wypadku do czynienia z literaturą polską o tematyce etnicznej? Tej kwestii należy przyrzeć się nieco dokładniej.

Kwestia etniczności

Już w poprzednim podrozdziale starałem się pokazać, że literatura Tatarów to zjawisko specyficzne na tle twórczości innych grup mniejszościowych. Wyjątkowa jest także współczesna literatura polsko-tatarska, jak zresztą i sam status społeczności tatarskiej w Polsce. Gdy porównamy sposoby konstytuowania się tożsamości polskich Białorusinów czy Ukraińców, okazuje się, iż świadomość narodowa żyjących w Polsce Słowian wschodnich tworzyła się (i wciąż się tworzy) w opozycji do polskości¹¹⁰. Literatura wymienionych grup narodowych, pisana odpowiednio po białorusku lub ukraińsku, rozwija się poza historią literatury polskiej (a na łonie historii literatury białoruskiej i ukraińskiej) i odwołuje się do problematyki związanej z regionem, własnym, odrębnym językiem, domem rodzinnym, czy też religią prawosławną¹¹¹.

¹⁰⁹ Sama kultura polsko-tatarska (tak samo zresztą jak tożsamość narodowo-etniczna Tatarów polskich) stanowi klasyczny wyraz „pograniczności” – nie daje się opisać bez uwzględnienia trzech tworzących ją elementów (polskości, tatarskości i elementu religijnego – muzułmańskiego). Tożsamość Tatarów polskich analizowała K. Warmińska w monografii *Tatarzy polscy. Tożsamość religijna i etniczna*, Kraków 1999.

¹¹⁰ Zob. A. Sadowski, *Narody wielkie i małe. Białorusini w Polsce*, Kraków 1991; G. Babiński, *Pogranicze polsko-ukraińskie. Etniczność, zróżnicowanie religijne, tożsamość*, Kraków 1997; R. Radzik, *Między zbiorowością etniczną a wspólnotą narodową. Białorusini na tle przemian narodowych w Europie Środkowo-Wschodniej*, Lublin 2000; H. Duć-Fajfer, *Pomiędzy bukwą a literą. Współczesna literatura mniejszości białoruskiej, ukraińskiej i łemkowskiej w Polsce*, Kraków 2012; A. Nikitorowicz, *Ukraińcy Podlasia. Dylematy tożsamościowe*, Kraków 2014.

¹¹¹ Zob. Г. Тварановіч, *Пры брамах Радзімы. Літаратурнае аб'яднанне „Белавежа”: станаўленне, праблемы, асобы*, Беласток 2012; А. Саковіч, *Беларуская літаратура Польшчы. Стылістычна-жанравыя асаблівасці прозы „белавежцаў”*, Беласток 2012; H. Duć-Fajfer, *Pomiędzy bukwą a literą...*, dz. cyt.

Tożsamość Łemków, uważanych niegdyś za grupę etnograficzną, konstytuuje się z kolei w opozycji do kultury ukraińskiej¹¹². Pojawiają się ponadto postulaty kodyfikacji literackiego języka podlaskiego¹¹³, który opozycjonowany miałby być w stosunku do białostocko-sokólskiej białoruszczyzny¹¹⁴. Podobnie rzecz wygląda w przypadku Kaszubów czy Ślązaków, których literatura w dużej mierze stanowi zapis upominania się o odrębność, o podmiotowość własnej kultury i języka regionalnego¹¹⁵.

Tatarskość natomiast jest nierozzerwalnie związana z poczuciem polskości. Tatarzy utożsamiali się z państwem, na tereny którego przybyli. Wpierw zamieszkiwali w Wielkim Księstwie Litewskim (w niewielkim stopniu w Koronie), a od 1918 roku – w Polsce. W odróżnieniu na przykład od Tatarów żyjących w Federacji Rosyjskiej, dla których ponadetnicznym elementem kształtującym ich tożsamość narodową jest myśl pantatarska i panturkijska¹¹⁶, polscy Tatarzy postrzegają siebie jako Polaków wyznania muzułmańskiego¹¹⁷. Ich rodzimym językiem jest język polski: w tym ję-

¹¹² Zob. E. Michna, *Łemkowie. Grupa etniczna czy naród?*, Kraków 1995; H. Duć-Fajfer, *Mniejszościowa wizja miejsca swej grupy w społeczeństwie polskim na podstawie twórczości literackiej Łemków*, „Przegląd Polonijny” 1998, nr 3, s. 137-157; J. Nowak, *Zaginiony świat? Nazywają ich Łemkami*, Kraków 2003.

¹¹³ Zob. J. Maksimjuk, *Čom ne po svojomu? Elementarz podlaski z objaśnieniami*, Białystok 2014.

¹¹⁴ Mieszkańcy południowej części województwa podlaskiego (powiaty hajnowski, bialski i siemiatycki), którzy w spisach powszechnych wskazują narodowość białoruską, posługują się gwarami ukraińsko-poleskimi. Właśnie na bazie tych gwar miałby zostać skodyfikowany język podlaski. Dialektem południowo-zachodnim języka białoruskiego (bliskim gwarom z grupy grodzieńsko-baranowickiej) posługują się natomiast mieszkańcy wsi w powiecie białostockim i sokólskim. W całym województwie podlaskim (zarówno na Podlasiu, jak i na Białostocczyźnie) oficjalnym językiem mniejszości białoruskiej jest literacka białoruszczyzna, nie zawsze w pełni zrozumiała dla starszych mieszkańców wsi położonych na południe od Narwi. Na temat rozmieszczenia dialektów języka białoruskiego zob.: *Дыялекталагічны атлас беларускай мовы*, t. 1–5, Мінск 1963; *Лексічны атлас беларускіх народных гаворак*, t. 1–5, Мінск 1993–1998.

¹¹⁵ Zob. F. Neureiter, *Historia literatury kaszubskiej. Próba zarysu*, Gdańsk 1982; C. Obracht-Prondzyński, *Kaszubi. Między dyskryminacją a regionalną podmiotowością*, Gdańsk 2002; *Literatura kaszubska w nauce-edukacji-życiu publicznym*, red. Z. Zielenka, Gdańsk 2007.

¹¹⁶ Zob. S. Chazbijewicz, *Panislamizm i panturkizm – ideologie kształtujące świadomość narodów muzułmańskich Europy Wschodniej początku XX stulecia*, „Test” 1997, nr 4, s. 132-163.

¹¹⁷ Podkreślić należy, iż postrzeganie siebie jako „polskiego muzułmanina” nie osłabia etnicznej tożsamości tatarskiej. Jest to sytuacja odwrotna niż w przypadku zasymilowanych Białorusinów, którzy postrzegając siebie jako „prawosławnych Polaków”,

zyku wydają własne książki i czasopisma, po polsku powstaje ich literatura piękna. Również na język Mickiewicza i Słowackiego przekładali oni swoją świętą księgę – Koran. Tłumaczenia te, zawierające obok siebie oryginalny tekst arabski oraz przekład polski, nazywano tefsirami¹¹⁸. Co istotne, powstawały one w czasach, kiedy znaczna część muzułmanów Wielkiego Księstwa Litewskiego na co dzień posługiwała się językiem starobiałoruskim (w którym zapisywano też niektóre fragmenty kitabów i chamailów)¹¹⁹.

Kwestia języka, w jakim powstaje literatura Tatarów Rzeczypospolitej, skłania badacza tej twórczości do analizowania jej w pierwszej kolejności w kontekście historii literatury polskiej¹²⁰. Wszyscy najwybitniejsi twórcy tatarscy debiutowali pod wpływem określonych stylów i nurtów literatury polskiej. Jakub Szynkiewicz czerpał z dokonań międzywojennego polskiego podróżopisarstwa (książki Ferdynanda Goetla, Aleksandra Janty-Pończyńskiego, Antoniego Ferdynanda Ossendowskiego). Stanisław Kryczyński inspirował się młodopolskim ekspresjonizmem, dokonaniami Drugiej Awangardy oraz eseistyką Stanisława Brzozowskiego. Selim Chazbijewicz prowadził poetycki dialog z Józefem Czechowiczem i Tadeuszem Micińskim, a poezja Musy Czachorowskiego wyrosła z zainteresowań twórczością Stanisława Koraba-Brzozowskiego i Tadeusza Różewicza. Dopiero w drugiej kolejności zaczęły pojawiać się u twórców tatarskich inspiracje orientalne i tylko w przypadku Chazbijewicza klasyka literatury muzułmańskiej odegrała zasadniczą rolę w procesie kształtowania się jego estetyki twórczej.

Jednocześnie literatura polsko-tatarska jest skarbnicą archetypów turecko-muzułmańskich. O ile zatem geneza i rozwój nowoczesnej twórczości Tatarów związane są ściśle z rozwojem literatury polskiej, o tyle wyobraźnia symboliczna przedstawicieli tej społeczności ma swoje źródła w kulturze islamu. I w tym ostatnim sensie można mówić o twórczości ta-

odcinają się od kultury białoruskiej. Zagadnienie wielopiętrowej tożsamości Tatarów polskich analizowała Katarzyna Warmińska. Zob. teŹe, *Tatarzy polscy...*, dz. cyt.

¹¹⁸ Zob. *Tefsir Tatarów Wielkiego Księstwa Litewskiego...*, dz. cyt. (tam szczególnie następujące rozprawy: I. Сынкава, *Тэ́фсир татараў Вялікага княства Літоўскага: бібліяграфічны агляд і крыніцзнаўчыя праблемы*, s. 203-212; С. Ю. Темчин, *Польскі́й пера́вод пера́вой суры Корана по рукописа́м литовских татар: предварительная текстологическая оценка источников XVIII–XX вв.*, s. 213-242).

¹¹⁹ Zob. Cz. Łapicz, *Kitab Tatarów...*, dz. cyt.

¹²⁰ Por. S. Chazbijewicz, *Kultura literacka polskich Tatarów*, „Rocznik Tatarów Polskich” 1994, t. 2, s. 240-247.

tarskiej jako polskojęzycznej literaturze muzułmańskiej¹²¹. Relacja literatury polsko-tatarskiej i literatury polskiej znów się więc komplikuje. Nie będąc jedną z typowych literatur mniejszościowych, twórczość Tatarów wykracza także poza ramy literatury polskiej, tworząc osobliwą literaturę polsko-turkijską.

W analizach literatury białoruskiej, łemkowskiej i ukraińskiej upowszechnia się podejście inspirowane krytyką postkolonialną¹²². Tego typu studia, pomimo iż mogą stanowić ważną inspirację w badaniach nad tożsamością etniczną Tatarów polskich, przede wszystkim pozwalając spojrzeć na literaturę polsko-tatarską jako na „głos peryferii”¹²³, mają jednak dość ograniczone zastosowanie w badaniach tej literatury. Tożsamość Tatarów polskich nie jest tożsamością „podporządkowanego”, gdyż kultura tatarska w Polsce nie funkcjonowała nigdy w podrzędnej pozycji wobec kultury narzuconej, dominującej¹²⁴; rozwijała się ona według innych zasad niż kultury wschodniosłowiańskie na tak zwanych Kresach¹²⁵.

Niemniej jednak należy zgodzić się ze stanowiskiem Heleny Duć-Fajfer, która dostrzega ambiwalentny charakter tematyki etnicznej w literaturach mniejszościowych:

¹²¹ Por. M. M. Dziekan, *Kobieta, koń i step. Wokół czterowierszy Musy Czachorowskiego*, w: M. Czachorowski, *Rubajaty stepowe*, Wrocław 2009, s. 9.

¹²² Jedną z najważniejszych pozycji dotyczących tej problematyki jest książka Heleny Duć-Fajfer *Pomiędzy bukwą a literą* (dz. cyt.). Badaczka, wywodząca się ze środowiska polskich Łemków (co autorka sama podkreśla i co nie jest bez znaczenia dla snutej przez nią narracji), ukazuje skutki wielowiekowej dominacji kultury polskiej na wschodnich terenach dawnej Rzeczypospolitej oraz zapisane w tekstach literackich próby odzyskiwania tożsamości etnicznej przez zamieszkujące współczesną Polskę wspólnoty wschodniosłowiańskie. Zob. też następujące studia: L. Marinelli, *Polonocentryzm w historii literatury – jego racje i ograniczenia (w uniwersyteckiej syntezie historycznoliterackiej)*, w: *Polonistyka w przebudowie*, dz. cyt., t. 2, s. 193-209; E. Prokop-Janiec, *Literatura i kultura mniejszości narodowych i etnicznych w Polsce w dyskursie większości*, w: *Polonistyka w przebudowie*, dz. cyt., t. 2, s. 219-225.

¹²³ Tak pisze o literaturach mniejszościowych H. Duć-Fajfer a artykule *Etniczność a literatura*, w: *Kulturowa teoria literatury: główne pojęcia i problemy*, red. M. P. Markowski, R. Nycz, Kraków 2006, s. 439.

¹²⁴ Zob. K. Warmińska, *Tatarzy polscy...*, dz. cyt., s. 151-163.

¹²⁵ Zob. np.: B. Bakuła, *Kolonialne i postkolonialne aspekty polskiego dyskursu kresoznawczego. (Zarys problematyki)*, „Teksty Drugie” 2006, nr 6, s. 11-33; H. Duć-Fajfer, *Pomiędzy bukwą a literą...*, dz. cyt., s. 59-96; D. Skórczewski, *Teoria, literatura, dyskurs. Pejzaż postkolonialny*, Lublin 2013; *Dyskurs postkolonialny we współczesnej literaturze i kulturze Europy Środkowo-Wschodniej*, red. B. Bakuła i in., Poznań 2015.

Wysokie nasycenie mniejszościowych tekstów kulturowych symbolami, figurami, treściami i ideami etnicznymi należałoby zatem widzieć nie tylko jako będące zjawiskiem dość uniwersalnym sygnalizowanie różnic kulturowych w kontaktach między jednostkami i grupami, ale odczytywać i rozumieć je w kontekście modelu narodowego rozwijanego w naszej części Europy, opartego bardziej na wyznaczniku etnicznym niż obywatelskim, bo taki model utrzymywało wzorotwórcze centrum¹²⁶.

Powyższe stanowisko odnosi się w równym stopniu do literatur wschodniosłowiańskich w Polsce, jak i literatury polsko-tatarskiej. Przy czym w relacji do kultury białoruskiej, ukraińskiej i łemkowskiej wchodziłaby w grę zasada podporządkowania¹²⁷, w przypadku Tatarów – podkreślanie asymilacji (oraz lojalności). Badaczka akcentuje tę różnicę, pokazując odmienność relacji „mniejszość – większość” w przypadku ludów napływowych a rdzennych mieszkańców państwa polskiego innej narodowości:

Odmienne bowiem związki i transformacje kulturowe zachodziły tam, gdzie w kontakt z kulturą polską wchodzili przybysze poszukujący określonych korzyści w tych kontaktach (Ormianie, Żydzi, Tatarzy, Karaimi), odmienne zaś tam, gdzie kultura polska wchodziła jako obca, podporządkowując niejako kulturę rodzimą na danym terytorium (pogranicze polsko-ruskie)¹²⁸.

Nie dziwi zatem fakt, iż ściśle związane z rozwojem krytyki postkolonialnej, choć zapoczątkowane w rezultacie ogólnych przewartościowań w naukach humanistycznych i społecznych¹²⁹, były narodziny literaturoznawczych studiów etnicznych¹³⁰. Badaczka tej problematyki, Eugenia Prokop-Janiec, dostrzega dwa podejścia do problemu „etnicznego wymiaru literatury”:

¹²⁶ H. Duć-Fajfer, *Literatura i kultura mniejszości etnicznych – spojrzenie od peryferii ku centrum*, w: *Polonistyka w przebudowie*, dz. cyt., t. 2, s. 229.

¹²⁷ Zob. tamże, s. 227-228.

¹²⁸ H. Duć-Fajfer, *Literatura i kultura mniejszości etnicznych...*, dz. cyt., s. 229. Skądinąd również sam sposób istnienia literatury polsko-tatarskiej bliski jest funkcjonowaniu literatury polsko-żydowskiej. Zob. E. Prokop-Janiec, *Międzywojenna literatura polsko-żydowska jako zjawisko kulturowe i artystyczne*, Kraków 1992; *Literatura polsko-żydowska. Studia i szkice*, red. E. Prokop-Janiec, S. J. Żurek, Kraków 2011.

¹²⁹ E. Prokop-Janiec, *Etniczność*, w: *Kulturowa teoria literatury. Główne pojęcia i problemy*, red. M. P. Markowski, R. Nycz, Kraków 2006, s. 409-416; tejsze, *Etnopoezja*, w: *Kulturowa teoria literatury 2. Poetyki, problematyki, interpretacje*, red. T. Walas, R. Nycz, Kraków 2012, s. 184-194.

¹³⁰ H. Duć-Fajfer, *Etniczność a literatura*, dz. cyt., s. 433-450.

1. traktowanie kwestii etnicznych jako zagadnienia wewnątrzliterackiego, które stanowi może przedmiot etnopoetyki lub poetyki kulturowej;

2. traktowanie go jako zagadnienia kulturowego, przy czym literatura uznana jest za jedną z praktyk konstytuujących pole kulturowe.

Pierwsze z nich umożliwił poststrukturalizm, który zwrócił się ku zagadnieniu relacji pomiędzy tym, co językowe a tym, co społeczne i odniesieniom wzajemnym tekstu i świata, odszedł od przekonania o autonomii porządku estetycznego, literackość przestał identyfikować z autotelicznością, „otwarł” tekst na wykluczane poprzednio konteksty społeczne, a w jego badaniu uwzględnił wymiar kulturowych sensów i kulturowego zakorzenienia.

Drugie – pojawiło się w obrębie studiów kulturowych, traktujących literaturę jako jedną z kulturowych praktyk znaczeniowych. Skoro przedstawia ona doświadczenia grupy, reprezentuje i wyraża jej kulturę, dzieło literackie zestawiane może być z innymi typami dyskursów i służyć badaniu grupowej tożsamości kulturowej¹³¹.

Z powyższego wynika, iż „literatury mniejszościowe traktowane są [...] przede wszystkim jako zjawisko natury kulturowej, następnie zaś dopiero – artystycznej”¹³². Z jednej strony jest to zrozumiałe, gdyż twórczość polskich Białorusinów, Litwinów, Łemków i Ukraińców stanowi przede wszystkim (choć nie wyłącznie) element dyskursu tożsamościowego. Podobnym uwarunkowaniom podlega również literatura Tatarów, w której ważnym czynnikiem jest element posłannictwa etnicznego. Z drugiej strony jednak podejście takie redukuje literatury mniejszościowe do poziomu regionalnego, odmawiając im pełnoprawnego miejsca w ogólnokrajowej (oficjalnej) historii literatury¹³³, a także utrudnia spojrzenie na nie jako na zbiór dzieł sztuki literackiej.

W moich rozważaniach kategorię etniczności traktować będę nie jako element dyskursu mniejszościowego¹³⁴, lecz jako pomost między historią literatury a problematyką tożsamości. Postępowanie takie bliskie jest komparatyście wewnętrznej, w ramach której zainteresowanie etnicznym wymiarem literatury powinno doprowadzić do ukazania cech swoistych twórczości polsko-tatarskiej oraz do określenia jej miejsca w procesie historycznoliterackim. Wydaje mi się, że takie podejście pomoże dostrzec nie

¹³¹ E. Prokop-Janiec, *Etniczność*, dz. cyt., s. 417-418.

¹³² Tejże, *Literatura i kultura mniejszości narodowych...*, dz. cyt., s. 221.

¹³³ Zob. tamże, s. 222.

¹³⁴ W taki sposób zagadnienie to funkcjonuje w myśli Edwarda Saida (tegoż, *Orientalizm*, przeł. W. Kalinowski, Warszawa 1991).

tylko uniwersalne cechy dyskursywne twórczości danej grupy mniejszościowej, ale także cechy jednostkowe, indywidualne, będące miarą talentu poszczególnych twórców. Z tego powodu, nie pomijając społecznych i kulturowych aspektów literatury polsko-tatarskiej, skupić się chcę na aspektach estetyczno-ideowych dzieł, na związkach twórczości Tatarów z tradycją literatury polskiej, a następnie – ogólnomuzułmańskiej.

ROZDZIAŁ II

„PAMIĘĆ O WSCHODNIEJ OJCZYŹNIE JEST ŚPIEWAJĄCYM PTAKIEM”. POEZJA TATARÓW POLSKICH W XX I XXI WIEKU

Wiersze Stanisława Kryczyńskiego, czyli początek współczesnej poezji polskich Tatarów

Stanisław Kryczyński (1911–1941), międzywojenny historyk i eseista, to postać kluczowa dla rozwoju polsko-tatarskiej poezji po 1918 roku. Pisał wiersze i króciutkie twory prozatorskie. Chociaż nie był ani pierwszym poetą polsko-tatarskim¹, ani autorem wierszy szczególnie wybitnych, to właśnie jego nazwisko można łączyć z początkami nowoczesnej poezji tworzonej przez polskich Tatarów. O jego osiągnięciach eseistycznych będzie jeszcze mowa – poświęcę temu zagadnieniu dużą część rozdziału IV. W tym podrozdziale przedstawię najważniejsze cechy jego – niezbyt bogatej ilościowo – twórczości poetyckiej oraz wskażę te jej elementy, które wpłynęły na kształtowanie się sposobów poetyckiego obrazowania w wierszach autorów polsko-tatarskich tworzących po 1945 roku. Zacznę jednak od przypomnienia biografii pisarza².

¹ Zob. M. Achmatowicz, *Wiersze*, Wilno 1933. Tomik wierszy Macieja Achmatowicza (1820–1901) ukazał się pośmiertnie – do druku twory poety podali członkowie jego rodziny.

² Życiorys Stanisława Kryczyńskiego został zrekonstruowany w następujących pracach historycznych: J. Sulimowicz, *Kryczyński Stanisław*, w: *Polski Słownik Biograficzny*, t. 15, Wrocław 1970, s. 457; J. Tyszkiewicz, *Zainteresowania i dorobek badawczy Stanisława Kryczyńskiego (1911–1941)*, w: *Słowińszczyzna i dzieje powszechne. Studia ofiarowane Profesorowi Ludwikowi Bazylowowi w siedemdziesiątą rocznicę Jego urodzin*, Warszawa 1985, s. 363-384; tegoż, *Dorobek historyczny Leona i Stanisława Kryczyńskich*, w: *Środowiska historyczne II Rzeczypospolitej. Część II. Materiały konferencji naukowych w Cedzynie i Białymstoku w 1986 i 1987*, red. J. Maternicki, Warszawa 1987, s. 371-388; tegoż, *Olgięrd, Leon i Stanisław Kryczyńscy – działacze kulturalni i badacze przeszłości Tatarów*, „Rocznik Tatarów Polskich” 1993, t. 1, s. 5-14; A. Jakubauskas, *Kričinskis Stanislavas/ Кричинский*



Stanisław Kryczyński

Stanisław Kryczyński urodził się 3 maja 1911 roku w Nowym Sączu w zasymilowanej rodzinie tatarskiej. Jego przodkowie od co najmniej trzech pokoleń wyznawali katolicyzm. Jak podaje Stanisław Dziadulewicz w *Herbarzu rodzin tatarskich w Polsce*, ród Kryczyńskich wywodził się od kniazia Najmana-Bega z rodu Typirów, chorążego, uczestnika bitwy grunwaldzkiej³. Sam Kryczyński bardzo interesował się swoim tatarskim pochodzeniem. W zachowanych rękopisach autora odnajdujemy notatkę „Rodowód Kryczyńskich herbu Radwan z odmianą” oraz fragment *Herbarza Dziadulewicza* z naniesionymi poprawkami i uzupełnieniami („Uzupełnienia do Dziadulewicza”)⁴. Również silne zaangażowanie w życie społeczno-kulturalne i działalność wydawniczą polskich Tatarów, przyjaźń z Leonem i Olgierdem Kryczyńskimi, dalekimi kuzynami Stanisława i zarazem głównymi działaczami tatarskimi w Drugiej Rzeczypospolitej, świadczyć może o tym, że tatarskość była bliska sercu młodego historyka. Gdy spojrzymy w głąb historii rodu, zauważymy, iż imię muzułmańskie nosił jeszcze prapradziad Stanisława – Mustafa Kryczyński, rotmistrz wojsk litewskich⁵.

Станислав, w: A. Jakubauskas, G. Sitdykov, S. Dumin, *Lietuvos totoriai istorijoje ir kultūroje/ Литовские татары в истории и культуре*, Kaunas 2009, s. 84-86, 215-217.

³ S. Dziadulewicz, *Herbarz rodzin tatarskich w Polsce*, Wilno 1929, s. 163-178.

⁴ Biblioteka Uniwersytetu Warszawskiego, Gabinet Rękopisów, sygn. 1673.

⁵ *Tablica genealogiczna Kniazów Kryczyńskich przydomku Emirza Najman-Beg Oliszkievicz (1410-1929)*, w: S. Dziadulewicz, dz. cyt.

Ojciec poety, Bronisław Kryczyński (1875–1941), był absolwentem Uniwersytetu Jagiellońskiego i pracował jako nauczyciel gimnazjum w Nowym Sączu, Wieluniu, Skierniewicach i Mielcu. Matką Stanisława była Jadwiga Gregorczykówna (Grzegorzycówna). „Środowisko rodzinne – jak pisze Jan Tyszkiewicz – zadecydowało o rozwoju zainteresowań historycznych i wczesnej aktywności literackiej. Przykład ojca, nauczyciela zaangażowanego społecznie i publikującego artykuły z zakresu pedagogiki i metodyki nauczania [...] silnie wpłynął na Stanisława”⁶. Dzięki intelektualnej atmosferze, panującej w domu rodzinnym Kryczyńskich, chłopiec od wczesnych lat dzieciństwa miał okazję obcować nie tylko z książką i literaturą, ale również z wybitnymi przedstawicielami kultury i nauki, których przyjmowali u siebie jego rodzice. Czas spędzany w domowej bibliotece był dla przyszłego historyka inicjacją w świat szeroko rozumianej humanistyki. Uchwycenie czynników, jakie ukształtowały jego osobowość i charakter, uczyni on później jednym z podstawowych założeń swojej eseistyki wspomnieniowej⁷.

Egzamin dojrzałości złożył Kryczyński w 1929 roku w Państwowym Gimnazjum im. Stanisława Konarskiego w Mielcu, a po wakacjach podjął studia na Uniwersytecie Jana Kazimierza we Lwowie. Jako student prawa uczęszczał na wykłady Oswalda Balzera, Leona Pinińskiego, Kamila Stefki i Marcelego Chlamtacza. Naukę przerwał jeszcze przed Nowym Rokiem, a swoją „przygodę” ze studiami prawniczymi podsumował w dwóch zdaniach: „[...] prawo nie podobało mi się. Dla studenta małe tu było pole do wykazania samodzielności umysłowej”⁸.

Mniej więcej w tym okresie Kryczyński zaczął prowadzone systematycznie prace badawcze nad kulturą staropolską. Przygotował także do druku pisaną jeszcze w gimnazjum pierwszą rozprawę naukową; dotyczyła ona historii Mielca⁹.

⁶ J. Tyszkiewicz, *Kilka uwag o pisarstwie Stanisława Kryczyńskiego*, 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 (XVIth–XXIst century) / Эстетические аспекты литературы польских, белорусских и литовских татар (XVI–XXI вв.)*, ed. by G. Czerwiński, A. Konopacki, Białystok 2015, s. 140.

⁷ Podobne założenie, jak twierdzi Andrzej Stanisław Kowalczyk, przyświecało Miłoszowi podczas pisania *Rodzinnej Europy*. Zob. A. S. Kowalczyk, *Kryzys świadomości europejskiej w eseistyce polskiej lat 1945–1977. (Vincenz – Stempowski – Miłosz)*, Warszawa 1990, s. 129.

⁸ S. Kryczyński, *Wspomnienia. Utwory poetyckie. Eseje, wstęp, wybór i oprac.* G. Czerwiński, Białystok 2014, s. 50.

⁹ S. Kryczyński, *Schola Mielecensis 1526–1931*, Mielec 1931. Dzięki tej rozprawie pa-

Jesienią 1930 roku Kryczyński rozpoczął studia historyczne na Uniwersytecie Jagiellońskim. Pierwszy rok był dla niego kolejnym rozczarowaniem, tym razem jednak nie o zły wybór kierunku chodziło, lecz o sposób prowadzenia zajęć przez wykładowców: za mało samodzielnych badań źródłowych, za dużo gotowych informacji do wyuczenia się na pamięć. Kryczyński słuchał wtedy wykładów Waława Sobieskiego, Władysława Konopczyńskiego, Władysława Semkowicza i Stanisława Kota. Uczestniczył w ćwiczeniach prowadzonych przez Józefa Feldmana, Kazimierza Piwarskiego i Zofię Kozłowską-Budkową. W tym czasie bardziej pociągało go jednak życie studenckie niż nauka. Zaprzyjaźnił się z Wojciechem Skuzą (1908–1942), studentem polonistyki, poetą i działaczem Polskiej Akademii Młodzieży Ludowej. Wraz z nim i innymi kolegami z Akademii oddawał się pijaństwu oraz uczestniczył w ulicznych manifestacjach i bójkach. Przyświecały mu wtedy poglądy ludowo-demokratyczne o zabarwieniu nihilistycznym.

W 1931 roku rodzina Kryczyńskich przeprowadziła się z Mielca do Lwowa, w związku z czym Stanisław postanowił przenieść się ponownie na Uniwersytet Jana Kazimierza, gdzie kontynuował studia historyczne. Tam zetknął się ze Stanisławem Zakrzewskim, wybitnym znawcą okresu średniowiecza¹⁰, u którego napisał pracę magisterską poświęconą ariańskiej rodzinie Lubienieckich w XVI i XVII wieku¹¹. Po uzyskaniu magisterium w 1935 roku Kryczyński nie przyjął jednak propozycji asystentury u Zakrzewskiego, lecz przeniósł się do Warszawy w celu podjęcia dalszych studiów. Od tego czasu poświęcał się on badaniom nad historią Tatarów. Wkrótce po przybyciu do Warszawy został stypendystą Funduszu Kultury Narodowej, dzięki czemu odbył staż w Instytucie Orientalistycznym Uniwersytetu Warszawskiego, uczęszczając na seminarium turkologiczne Ananiasza Zajączkowskiego (uczestniczyła w nim również przyszła żona Kryczyńskiego

mięć o Kryczyńskim jest kultywowana w Mielcu do dnia dzisiejszego, np. Rada Miejska w Mielcu uchwałą z dnia 20 grudnia 2007 r. nadała jednej z ulic miasta imię Stanisława Kryczyńskiego.

¹⁰ Promotor pracy magisterskiej odegrał ważną rolę w procesie kształtowania się osobowości Kryczyńskiego. To właśnie u tego wybitnego mediewisty uczył się przyszły autor *Tatarów litewskich* warsztatu naukowego. Relacji tej wiele uwagi poświęcił Jan Tyszkiewicz w swoich badaniach. Zob. przede wszystkim: J. Tyszkiewicz, *Zainteresowania i dorobek...*, dz. cyt., s. 363–384.

¹¹ S. Kryczyński, *Ariańska rodzina Lubienieckich w XVI i XVII w.* (praca magisterska), BUW, Gabinet Rękopisów, sygn. 1667.

– Irena Krudowska, a także pierwszy jego biograf Józef Sulimowicz oraz późniejszy profesor turkologii Jan Reychman).

Podczas studiów na UW Stanisław Kryczyński współpracował z „Rocznikiem Tatarskim”, którego redaktorem naczelnym był jego krewny Leon Kryczyński. Drukował ponadto artykuły w takich czasopismach jak „Ate-neum Wileńskie”, „Rocznik Ziem Wschodnich”, „Życie Tatarskie”, „Jantar”, „Przegląd Islamski”, „Lud” i „Kurier Wileński”. Opublikowana przez niego w 1938 roku monografia zatytułowana *Tatarzy litewscy*¹² była pierwszym dziełem dużych rozmiarów w tym zakresie. U jej genezy legły nie tylko kwe-rendy archiwalne, ale również podróże odbywane wraz z Leonem Kryczyńskim po Kresach – w rejonach zamieszkiwanych przez Tatarów.

Wydanie *Tatarów litewskich* spowodowało jednak konflikt z profesorem Zajączkowskim. Naukowiec żądał zaznaczenia w publikacji, iż praca powstała pod jego kierownictwem (na co nie przystał Kryczyński, gdyż ewentualnym „promotorem” tej rozprawy mógł być co najwyżej Leon Kryczyński¹³). W konsekwencji tego wydarzenia poeta zakończył współpracę z uniwersyte-tem i podjął pracę w Archiwum Głównym Akt Dawnych w Warszawie.

20 sierpnia 1939 roku Stanisław wziął ślub z Ireną Krudowską¹⁴. Pod-czas okupacji małżonkowie mieszkali w okolicach Łowicza. Historyk zara-biał na życie jako pomocnik w kawiarni i robotnik rolny. Latem 1940 roku Kryczyńscy przenieśli się do wsi Wyborowo nieopodal Chęśna, gdzie pro-wadzili wiejski sklepik. Autor *Tatarów litewskich* zmarł na tyfus 30 paździer-nika 1941 roku. Pochowany został na cmentarzu w Łowiczu. W 1942 roku przyszedł na świat syn Kryczyńskiego, który otrzymał imię zmarłego ojca.

Jako pierwszy wprowadził do historiografii postać Kryczyńskiego jego kolega ze studiów na UW i bliski przyjaciel z tamtego okresu Józef Sulimo-wicz. Właśnie on był autorem hasła biograficznego poświęconego Kryczyń-skiemu w *Polskim Słowniku Biograficznym*¹⁵. Największe jednak zasługi w przywracaniu pamięci o poecie przypisać należy historykowi Janowi Tyszkiewiczowi, wybitnemu znawcy dziejów tatarskich w Polsce i na Litwie.

¹² S. Kryczyński, *Tatarzy litewscy. Próba monografii historyczno-etnograficznej*, Warszawa 1938.

¹³ Zob. J. Tyszkiewicz, *Kilka uwag o pisarstwie...*, dz. cyt., s. 138-139.

¹⁴ Wśród rękopisów, w teźce „Korespondencja Stanisława Kryczyńskiego z lat 1935–1940”, zachowało się zawiadomienie o ślubie. BUW, Gabinet Rękopisów, sygn. 1680.

¹⁵ J. Sulimowicz, dz. cyt.

Tyszkiewicz, w oparciu o spuściznę rękopiśmienniczą Kryczyńskiego, a także o relacje rodziny i znajomych, zrekonstruował życiorys przedwcześnie zmarłego historyka; oprócz tego opracował i podał do druku część niepublikowanych prac naukowych autora *Tatarów litewskich*¹⁶.

Do dnia dzisiejszego monografia Kryczyńskiego oraz inne jego prace¹⁷ należą do kanonu literatury naukowej, natomiast niepublikowane dotąd rozprawy cieszą się powodzeniem u kolejnych pokoleń historyków (o czym świadczą między innymi wpisy w dokumentacji dołączanej do rękopisów, a także przypisy w wielu rozprawach z zakresu nauk historycznych). W roku 2000 redakcja „Rocznika Tatarów Polskich” opublikowała wydanie drugie *Tatarów litewskich*; parę lat wcześniej, w roku 1993, ukazał się przekład litewski tej książki¹⁸.

Debiut literacki Kryczyńskiego

Jak podaje Jan Tyszkiewicz, Kryczyński zadebiutował w redagowanej przez siebie w roku szkolnym 1928–1929 gazecie uczniowskiej „Dziewanna”, drukując na jej łamach swoje wiersze¹⁹. Ustalenia historyka należałoby dopełnić informacją, że jeden wiersz oraz kilka obrazków prozatorskich ukazało się już w latach 1925–1928 na łamach „Brzasku Skierniewickiego”²⁰ oraz w piśmie „Zabawy Umysłowe”²¹.

¹⁶ S. Kryczyński, *Kronika wojenna Tatarów litewskich*, oprac., wstępem i przypisami opatrzył J. Tyszkiewicz, Gdańsk 1997–1998.

¹⁷ Wśród najważniejszych artykułów naukowych Kryczyńskiego warto wymienić: *General Józef Bielak (1741–1794)*, „Rocznik Tatarski” 1932, t. 1, s. 49–95; *Zygmunt August a Tatarzy litewscy*, „Przegląd Islamski” 1934, z. 3–4, s. 8–10; *Bej barski. Szkic z dziejów Tatarów polskich w XVII wieku*, „Rocznik Tatarski” 1935, t. 2, s. 229–300; *Nieudana misja katolicka wśród muzułmanów litewskich w XVI wieku*, „Przegląd Islamski” 1935, z. 3–4, s. 11–14.

¹⁸ S. Kričinskis, *Lietuvos totoriai. Istorines ir etnografines monografijos bandymas*, iš lenku kalbos vertė T. Bairašauskaitė, Vilnius 1993.

¹⁹ Zob. J. Tyszkiewicz, *Zainteresowania i dorobek...*, s. 363–385.

²⁰ S. Kryczyński, *Powstaniec (Obrazek z powstania 1963 r.)*, „Brzask Skierniewicki. Organ Młodzieży Szkolnej” 1925, z. 1; tegoż, *O polskim morzu i o polskich kaprach (Obrazek z czasów Zygmunta Augusta)*, „Brzask Skierniewicki. Organ Młodzieży Szkolnej” 1925, z. 2. Pismo wydawane było przez Gimnazjum Państwowe im. B. Prusa w Skierniewicach. Ukazały się zaledwie dwa numery – w kwietniu (z. 1) i czerwcu (z. 2) 1925 r.

²¹ S. Kryczyński, *Bunt. Wiersz; O ślepym dezercerze. Nowela*, „Zabawy Umysłowe” 1927, nr 1. W rękopisach zachował się spis bibliograficzny najwcześniejszych publi-

Kryczyński pisywał utwory poetyckie również podczas studiów prawniczych na Uniwersytecie Jana Kazimierza we Lwowie. Zanim rozpoczął na tym samym uniwersytecie studia historyczne (1931–1935), Kryczyński przez jeden rok akademicki (1930/1931) był studentem historii na Uniwersytecie Jagiellońskim w Krakowie. Właśnie tam zacieśnił znajomość z Wojciechem Skuzą, z którym wydawał w Mielcu „Dziwannę”. Pod wpływem Skuzy, opublikował pod pseudonimem Piotr Czerep kilka radykalnych wierszy o tematyce ludowej w krakowskim czasopiśmie „Znicz”²². W utworze pod tytułem *Pieśń chłopska*, będącym krytyką warstwy szlacheckiej, widać inspiracje dokonania twórczymi Skuzy²³. Na myśl przychodzą takie teksty tego autora jak *Muzyka wsi*, *Młodość i wiosna*, *Chłopski rytm* czy też *Nasza nocka*, która skądinąd również opublikowana była w „Zniczu”:

Nad chłopem długo świstał kańczug,
a szlachcic śmiał się, zdrow i syt,
aż przepił Polskę i przetańczył,
w dziedzictwie zostawiając wstyd.

Gdy naród ginął w krwawych bojach,
chcąc kupić wolność ceną krwi! –
panowie stali w przedpokojach,
drżąc na zmarszczenie carskich brwi.

[...]

kacji autora z lat 1925–1928. Zob. S. Kryczyński, *Bibliografia: pierwsze prace pisane w gimnazjum*, Biblioteka Uniwersytecka w Warszawie, Gabinet Rękopisów, sygn. 1678, k. 135.

²² P. Czerep, *My są bezpański las* [wiersz dedykowany Wojciechowi Skuzie], „Znicz” 1930, nr 10, s. 2; tegoż, *Z słowiańskich pieśni*, „Znicz” 1931, nr 1, s. 2; tegoż, *Pieśń chłopska*, „Znicz” 1931, nr 2, s. 2. Na temat tego czasopisma – „Organu Związku Młodzieży Wiejskiej w Krakowie: miesięcznika oświatowego, społecznego i rolniczego” – zob. P. Trojanowski, *Czasopismo „Znicz” (Kraków, 1930–1939)*, „Annales Academiae Paedagogicae Cracoviensis. Studia ad Bibliothecarum Scientiam Pertinentia” 2007, folia 47, nr 5, s. 82–89.

²³ Zob. W. Skuza, *Kolorowe słowa*, Kraków 1932; tegoż, *Fornale. Nowy poemat wsi*, Łódź 1937. Po wojnie ukazało się kilka wyborów poezji Skuzy oraz wydanie krytyczne: W. Skuza, *Wiersze i proza*, wstęp, wybór i oprac. J. Bińczak, Warszawa 1979. Kilka wierszy poety weszło również do *Antologii polskiej poezji rewolucyjnej 1918–1939*, oprac. M. Stępień, Wrocław 1982, s. 342–348 (tam też zob. omówienie stanowiska ideowego Skuzy, s. LXXIII–LXXIV).

Mówili sobie: tłum niech walczy,
w okopie niechaj ginie chłop,
a dla nas – bał, wiedeński walczyk,
bo nam ojczyzną – cały glob!

Lecz dziś strach czoła im przeorał
i krople potu cieką z lic,
gdyż woła lud: dość! na nas pora,
a wy już nie znaczyce nic!

[*Pieśń chłopska*] ²⁴.

W zacytowanym wierszu Kryczyńskiego, podobnie jak w wymienionych utworach Skuzy²⁵, przeciwstawione zostają dwie płaszczyzny czasowe: przeszłość i przyszłość. Czas miniony dotyczy ciężkiego losu chłopów pańszczyźnianych, podczas gdy przyszłość ma się cechować wyzwoleniem ekonomicznym i równością wszystkich stanów społecznych. Grupą, która przede wszystkim będzie decydować o przyszłym kształcie Polski, są chłopci (u Skuzy także robotnicy)²⁶.

Pozostałe wiersze opublikowane przez młodego Tatara w „Zniczu” mają mniej rewolucyjny charakter, a bardziej ludowo-idylliczny. Reprezentują też wyższy poziom artystyczny niż cytowany powyżej utwór. Powrócę do nich za chwilę.

Jan Tyszkiewicz, opierając się na informacjach uzyskanych przed kilkadziesiąt laty od rodziny poety, ustalił, że po 1931 roku Kryczyński pisał

²⁴ P. Czerep, *Pieśń chłopska*, dz. cyt., s. 2.

²⁵ Por. np. wiersz Skuzy zatytułowany *Muzyka wsi*: „– grał nam bat/ basem grał/ grubo w takt:/ [...] przyszły miasta wieś oświecić/ w dzwonki, drągi, w pręgi, w strój/ – i chłopek się w tańcu kręcił/ podrygiwał – – szedł na – – bój!/ [...] aż – – w tym graniu pękła struna,/ zgrzytnął smyk – – –/ [...] Niech bas tęgi, gruby w barach/ rymnie Szelą w chłopską krew – ! – – –/ [...] spadła kropla czarnej krwi –/ rośnie głośno/ w granie rośnie – – –/ – – – mruczy lasem –/ pcha się gwałtem w – polskie drzwi! [...] ha, z tej muzyki pachnie – – –/ Krew!” (W. Skuza, *Muzyka wsi*, w: tegoż, *Wiersze i proza*, dz. cyt., s. 182-184. Pierwodruk: „Młoda Myśl Ludowa” (1933).

²⁶ W porównaniu z liryką innych poetów-rewolucjonistów takich jak Edward Szymański (1907-1943), Julian Leszczyński (1889-1939), Roman Musialik (ok. 1892-1919) czy też Władysław Orkan (1875-1930), wiersze Kryczyńskiego ogłoszone w „Zniczu” okazują się być o wiele mniej radykalne w swej treści. Bardziej przypominają liryki o tematyce wiejskiej autorstwa Skuzy niż poezję *stricte* rewolucyjną, z jaką można zapoznać się m.in. w antologii *Marsz w przyszłość. Polska poezja rewolucyjna 1844-1944*, wybrał i wstępem opatrzył P. Roguski, Warszawa 1980. W tym kontekście por. także uwagi zawarte w studium T. Bujnickiego, *Żywioł i historia. (Obraz rewolucji w polskiej poezji międzywojennej)*, w: tegoż, *O poezji rewolucyjnej. Szkice i sylwetki*, Katowice 1978, s. 72-97.

coraz mniej utworów lirycznych – poezja „była wypierana przez pisarstwo historyczne, naukowe i popularne”²⁷. Badacz nie ma jednak pewności, czy Kryczyński w pewnym momencie całkowicie zrezygnował z poezji, czy tworzył ją do końca życia. Sam poeta w eseistyce wspomnieniowej tak oto charakteryzuje siebie z 1930 roku:

[...] skłonny do neurastenii i marzycielstwa student, uprawiający wówczas, obok samoistnych poszukiwań naukowych, także poezję [...]”²⁸.

Jak zatem widać, pisarz utożsamiał poezję ze „skłonnością do neurastenii i marzycielstwa”, przeciwstawiając jej badania naukowe. Mogłoby to potwierdzać przeczucie Tyszkiewicza i tłumaczyć, dlaczego Kryczyński oprócz juveniliów z okresu szkolnego i liryków „chłopskich” ogłoszonych w „Zniczu” opublikował zaledwie dwa utwory dojrzałe: *Umarłym* oraz *O, osądz...* – napisane zresztą „na zamówienie” Leona Kryczyńskiego, redaktora „Rocznika Tatarskiego”.

Wiersze te ukazały się w 1932 roku na łamach „Rocznika” (tam też wydrukowany został jeden „tatarski” poemat prozą). Są one też jedynymi odnalezionymi utworami lirycznymi autora o tematyce *stricte* tatarsko-mużmańskiej.

Większość utworów literackich poety pozostawała do niedawna w rękopisach. Wśród manuskryptów, które do 1981 roku były w posiadaniu wdowy po poecie, a w chwili obecnej umieszczone są w zbiorach Gabinetu Rękopisów Biblioteki Uniwersyteckiej w Warszawie, wierszy zachowało się zaledwie kilka. Większą część spuścizny Kryczyńskiego stanowią krótkie fragmenty prozatorskie (zidentyfikowano jak dotąd 74 tego typu teksty), które można by usytuować pomiędzy obrazkiem literackim²⁹ a poematem prozą³⁰. Należy podkreślić, że nie sposób ustalić daty powstania tych

²⁷ J. Tyszkiewicz, *Kilka uwag o pisarstwie...*, dz. cyt., s. 140.

²⁸ S. Kryczyński, *Wspomnienia z poszukiwań naukowych*, w: tegoż, *Wspomnienia. Utwory poetyckie. Eseje...*, dz. cyt., s. 101. Cytaty z utworów Kryczyńskiego, jeśli nie zaznaczono inaczej, pochodzą z tego wydania. Umiejscawiane są one poprzez podanie tytułu i numeru strony w tekście głównym.

²⁹ Zob. J. Sławiński, *Obrazek*, w: *Słownik terminów literackich*, red. J. Sławiński, wyd. 4, Wrocław 2002, s. 349; J. Bachórz, *Poszukiwanie realizmu. Studium o polskich obrazkach prozą w okresie międzypowstaniowym 1831–1863*, Gdańsk 1972 (tutaj zwłaszcza s. 5-14).

³⁰ Zob. A. Kluba, *Poemat prozą w Polsce*, Toruń 2014, s. 15-60.

utworów. Można jedynie zakładać, że powstały one pomiędzy 1928 a 1940 rokiem. Trudno sprecyzować, jaki był ich status tekstologiczny. Z całą pewnością nie był to gotowy materiał do druku w postaci odrębnego tomiku: niektóre z manuskryptów zostały starannie wykaligrafowane, inne mają postać brudnopisu.

Na rękopisy Kryczyńskiego zawierające utwory literackie jako pierwszy zwrócił uwagę Jan Tyszkiewicz. Historyk twierdzi, że lirykę pisał Kryczyński wyłącznie „do szuflady”, głównie dla „wyżycia się i przyjemności”³¹, co może tłumaczyć brak decyzji o publikacji wierszy i prozy poetyckiej. Z wybranymi lirykami Kryczyńskiego, znalezionymi po wojnie wśród jego rękopisów przez Tyszkiewicza, czytelnicy mogli się zapoznać na łamach tatarskiego periodyku „Życie Muzułmańskie”³². W 1988 roku redakcja pisma wydrukowała siedem utworów, które pozwalały zorientować się w działalności poetyckiej autora, jednak stanowiły zbyt wąski wycinek jego pisarstwa, by na tej podstawie podejmować próby jakichkolwiek ujęć syntetycznych. Dopiero w 2014 roku ukazała się krytyczna edycja pism literackich Kryczyńskiego pod tytułem *Wspomnienia. Utwory poetyckie. Eseje*³³.

W czasie wojny zaginęło wiele archiwów prywatnych, będących w posiadaniu działaczy tatarskich. Przepadły także materiały przygotowywane do druku w kolejnych tomach „Rocznika Tatarskiego”³⁴. Być może wśród tych dokumentów znajdowały się jakieś inne rękopisy poetyckie Kryczyńskiego.

Warto także podkreślić, że istnieje trudność ze zidentyfikowaniem utworów poetyckich publikowanych przez pisarza w przedwojennej prasie: wynika ona z wielości używanych przez niego pseudonimów, z których nie wszystkie są – jak dotąd – znane. Do problematyki związanej z rękopisami Kryczyńskiego powrócę jeszcze w rozdziale poświęconym jego eseistyce.

³¹ J. Tyszkiewicz, *Zainteresowania i dorobek...*, dz. cyt., s. 367.

³² S. Kryczyński, *Obrazki literackie*, „Życie Muzułmańskie” 1988, nr 8, s. 11-14.

³³ S. Kryczyński, *Wspomnienia. Utwory poetyckie. Eseje...*, dz. cyt.

³⁴ Zob. na ten temat: J. Tyszkiewicz, *Dorobek historyczny...*, dz. cyt., s. 371-388; tegoż, *Leon Kryczyński jako redaktor „Rocznika Tatarskiego”*, w: tegoż, *Z historii Tatarów polskich 1794–1944*, Pułtusk 2002, s. 129-137; tegoż, *Olgierd, Leon i Stanisław Kryczyńscy...*, dz. cyt., s. 5-14.

Wśród poetyk epoki

Cechą charakterystyczną poezji Kryczyńskiego jest jej bliskość estetyczno-światopoglądowa z dokonaniem żagarystów i Awangardy Lubelskiej, szczególnie Józefa Czechowicza, czy szerzej – z twórczością tak zwanej Formacji 1910³⁵. Na „przeżycie pokoleniowe” (opisywał to zjawisko Kazimierz Wyka³⁶) tej generacji złożyły się jednostkowe losy autorów wchodzących w dorosłość w latach trzydziestych XX wieku. I chociaż tatarski poeta odróżniał się od innych przedstawicieli „przeklętego pokolenia”³⁷ (tworzył niezbyt dużo, nie brał udziału w pokoleniowych dyskusjach krytyczno-literackich, nie zabierał głosu w sprawach dotyczących sztuki najnowszej, nie wyrażał swoich poglądów na temat określonych nurtów i tendencji w młodej literaturze okresu międzywojennego), to tak samo jak oni odczuwał piętno momentu historycznego, w jakim przyszło mu żyć.

W przypadku Kryczyńskiego ów stygmat pokoleniowy najsilniej dawał o sobie znać w okresie studenckiego buntu, kiedy poruszały poetę te same sprawy, które zaprzętały umysły także i jego rówieśników³⁸. Własne niepo-

³⁵ Zob. najważniejsze opracowania dotyczące awangardy wileńskiej, lubelskiej i pokolenia 1910: T. Kłak, *Czechowicz – mity i magia*, Kraków 1973; S. Gawliński, *Szkoła poetycka Józefa Czechowicza w okresie międzywojennym*, Katowice 1983; M. Zalewski, *Przygoda drugiej awangardy*, Wrocław 1984; S. Beres, *Ostatnia Wileńska Plejada. Szkice o poezji Żagarów*, Warszawa 1990; A. Zieniewicz, *Idące Wilno. Szkice o Żagarach*, Warszawa 1997; E. Kołodziejczyk, *Czechowicz – najwyżej piękno. Światopogląd poetycki wobec modernizmu literackiego*, Kraków 2006; *Formacja 1910. Świadkowie nowoczesności*, red. D. Kozicka, T. Cieślak-Sokołowski, Kraków 2011; M. Wyka, *Miłosz i rówieśnicy*, Kraków 2013 (tutaj rozdział: *Miłosz i «geografia młodości» – kraje, konteksty, pokolenia*, s. 13-51).

³⁶ K. Wyka, *Pokolenia literackie*, przedm. H. Markiewicz, Kraków 1977. W najnowszych pracach historycznoliterackich problem kategorii pokolenia znów jest zagadnieniem żywo dyskutowanym. Zob. „Teksty Drugie” 2016, nr 1 (tam przede wszystkim: A. Nasiłowska, *O pokoleniach literackich – głos sceptyczny*; A. Mroziak, A. Artwińska, *O pokoleniach z perspektywy niemieckiej*; A. Artwińska, A. Mroziak, A. Zawadzka, M. Fidelis, *Pożytki z „pokolenia”. Dyskusja o „pokoleniu” jako kategorii analitycznej*).

³⁷ Cz. Miłosz, *Wam, w: tegoż, Wiersze wszystkie*, wyd. 2. uzupeł., Kraków 2015, s. 35.

³⁸ Postawa Kryczyńskiego z okresu studiów w Krakowie wykazuje ogromne podobieństwo do postawy Kazimierza Wyki. Teresa Walas pisze, że „z rozważań młodego Wyki bije niepokój i poczucie zagubienia. Niepokoi go idea państwa odsłaniająca swoją ambivalencję – niezbędność i tępy mechanizm swej siły; niepokoi konformizm i bezideowość rówieśników, narzucany powszechnie pragmatyzm, tłumiący swobodę myśli i rozwój indywidualny, zanik perspektywy humanistycznej na rzecz wąsko pojętego interesu narodowego” (T. Walas, *Czy istniało pokolenie literackie 1910?*, w: *Formacja 1910. Świadkowie nowoczesności*, dz. cyt., s. 43).

koje i dylematy wyrażał on zresztą w poezji poprzez liryczne „my”³⁹. Wśród wierszy z tego okresu pod względem artystycznym i ideowym wyróżnia się tekst zatytułowany *My są bezpański las*. Jest to utwór opowiadający jednocześnie o ciężkich losach polskich chłopów, a także o związkach mieszkańców wsi z przyrodą, w tym przede wszystkim z lasem:

Rozrastamy się w las –
w żółte upalne lata, pełne chleba i gwiazd –
w zgniłe, czerwone jesienie
tryskamy ku słońcu zielonym promieniem
zuchwałe tłocząc gałęzie pod szklanym, martwym niebem –
i szczerzy w pniach soków ożywczych ciągly, rytmiczny śpiew –
Och! jakaż to rozkosz być drzewem w lesie szumiących drzew
i wpinąć zaciekle korzeń w twardą, oporną glebę!

Już ku miastom zbiegamy –
ku węglowym zagłębiom – ku naftowym zawierciom,
uderzamy nawałą listowia w ogromne domy –
giętnikami różgami bijemy w żelazne, zawarte bramy –
a w ciemnych wieżach kościelnych kłąc poczynają dzwony,
że zieleń zwycięża kamień, że żywot panuje nad śmiercią!

[*My są bezpański las*] ⁴⁰.

Wycinka pierwotnego lasu, dokonana przez „jadących w złotych karocach karłów”⁴¹, staje się w omawianym wierszu metaforą wyrażającą ucisk i prześladowania chłopów pańszczyźnianych w dawnej Polsce, a także działaczy lewicowo-chłopskich w Drugiej Rzeczypospolitej. W utworze obecny jest zachwyt poety nad dziką przyrodą oraz wyrażona w podobny sposób jak w wierszach Skuzy⁴² pochwała natury, będącej matczynikiem wszelkiego życia.

³⁹ Por. wiersze Miłosza takie jak np.: *Przeciwko nim* („My ten kraj/ pięścią/ podnieśliemy”), *Dom młodzieńców* („Jesteśmy bardzo braterscy”), *Na śmierć młodego mężczyzny* („Mając dwadzieścia lat [...]/ Wpadamy czasem w wir i nagle ogarnia nas trwoga”), *O książce* („W czasach dziwnych i wrogich żyliśmy, wspaniałych,/ nad głowami naszymi pociski śpiewały”) oraz wiersze Teodora Bujnickiego: *My* („My – odwieczni giermkowie Rolanda/ i odkrywcy nieznanych ziem”) czy też *Pieśń trampów* („W niebo patrzymy chłodno oczami płomiennymi –/ my – ludzie, synowie ziemi”). Cytaty wg wydań: Cz. Miłosz, *Wiersze wszystkie*, dz. cyt.; T. Bujnicki, *Wiersze wybrane*, Warszawa 1961. Na temat kategorii gramatycznej „my” we wczesnych wierszach Miłosza zob. J. Kwiatkowski, „*Poemat o czasie zastygłym*”, w: *Poznawanie Miłosza. Studia i szkice o twórczości poety*, red. J. Kwiatkowski, Kraków 1985, s. 51.

⁴⁰ P. Czerep, *My są bezpański las*, dz. cyt., s. 2.

⁴¹ Tamże.

⁴² Por. następujące wiersze Skuzy: *Do chłopskich ptaków*, *Do mgieł i wiatrów* oraz *Do*

Jak dowodzą badacze poezji dwudziestolecia, tematyka wiejska oraz wyczulenie na krajobraz i naturę – a więc elementy konstytutywne dla wiersza *My są bezpieczni las* – bliskie były nie tylko poetom rewolucyjno-chłopskim o nastawieniu imażynistycznym, jak Antoni Olcha⁴³, ale także twórcom Drugiej Awangardy (na przykład Marian Czuchnowski)⁴⁴. Również elementy światopoglądowe zawarte w tym wierszu, jak i w całej twórczości poetyckiej Kryczyńskiego, zbliżają tatarskiego autora do przedstawicieli Formacji 1910. Podobieństwo odnaleźć można też w sposobach poetyckiego obrazowania:

Odeszłaś obojętna, obca
 Kiedy październik zawisł w wiatrach
 Latawcem żółtym, z ręki chłopca
 Pchniętym w omgloną kulę świata.
 W przydrożnych rowach zgniły nalot
 Marszczył błyszczącą rdzawo topiel
 Jam widział w niej swą twarz z metalu
 I śmierć w odbiciu ócz swych tropił
 [*** „Odeszłaś obojętna, obca...”, 177];

Uderza, wstrząsa, przelewa się falą
 Jak orkan szturmuje w okna i drzwi.
 Grad szyb poleciał w lśniący salon
 I wszystkie lustra bagnetem ktoś zbił
 [*** „Uderza, wstrząsa, przelewa się falą...”, 177].

W wierszach tych dostrzec można wizjonerskość, motywowaną poprzez przeczcucia katastroficzne. Na poziomie struktury tekstu realizowana jest ona natomiast przy pomocy poetyki płynności, która wpisuje się w rozpoznaną przez badaczy literatury dwudziestolecia międzywojennego poezję „trzeciego wyrazu”⁴⁵. W wierszach tatarskiego poety dominuje ruch, który ogarnia

drzew. W ostatnim z wymienionych utworów poeta pisze: „O – Polsko! Kiedyż przesiąkniesz mądrością drzewa?! – kiedyż Cię wichry przestaną z trzaskiem łamać/ i kiedy pieśń się w Tobie rozśpiewa,/ że – jesteś wspólnym borem – nie kramem – ?! –” (W. Skuza, *Do drzew*, w: tegoż, *Wiersze i proza*, dz. cyt., s. 159).

⁴³ Zob. M. Stępień, *Wstęp*, w: *Antologia polskiej poezji rewolucyjnej 1918–1939*, oprac. M. Stępień, Wrocław 1982, s. LXV–LXXIII.

⁴⁴ Zob. J. Kryszak, *Katastrofizm ocalający. Z problematyki poezji tzw. Drugiej Awangardy*, Warszawa–Poznań–Toruń 1978.

⁴⁵ Zob. np. J. Kwiatkowski, *Poezja „trzeciego wyrazu”: wizjoneryzm* (Czechowicz, żagaryści i inni), w: tegoż, *Dwudziestolecie międzywojenne*, Warszawa 2000, s. 199–202.

zarówno dom bohatera lirycznego („orkan szturmuje w okna i drzwi./ Grad szyb poleciał w lśniący salon”), jak również całą kulę ziemską („październik zawisł w wiatrach/ Latawcem żółtym, z ręki chłopca/ Pchniętym w omgłoną kulę świata”). Pojawiają się echa wojny – nie wiadomo, czy jest to Wielka Wojna 1914–1918 („wszystkie lustra bagnetem ktoś zbił”), czy też przeczucie jakiejś nowej erupcji nienawiści i przemocy. Omawiane obrazy zapowiadają triumf śmierci, która ukrywa się za alegorią potłuczonych szyb lub symbolicznym uprzedmiotowaniem istoty ludzkiej („twarz z metalu”).

Wizje apokaliptyczne pojawiają się również w niektórych fragmentach prozatorskich Kryczyńskiego (na przykład w utworze zatytułowanym *Dzwony*):

Dzwony były. Spiżowe usta aniołów wzduły się pieśnią walącą się głucho, monotownie, ociężałe w wzburzoną ciemność, w żałobne wichry, w świat rozbluzgotany burzą. Dzwony były, następowały miedzią po miedzi, potopem jęku wypełniały popielate niebo, aniołowie nieulekle dęli w straszliwe trąby Boga, nad ziemię mosiężną wstęgą ciągnęła chmura dzwonów. Żłobiły spiżowe koryta w lichym świetle, huczały, huczały potężnie [*Dzwony*, 153].

W tekście tym obecne są motywy potopu, bijących dzwonów, wiatru i burzy. Nad konającym światem unoszą się aniołowie wieszczący jego rychły koniec. Niebo ma kolor popielaty, a ziemię spowija ciemność. Metaforyka tego wiersza opiera się na jaskrawych zestawieniach przeciwstawnych obrazów i pojęć: „żałobne wichry”, „potop jęku”, „pieśń waląca się głucho”. Mamy wrażenie, że opisywany przez poetę świat ulega rozpadowi. Tego typu katastroficzne wizje w dziełach Tatara są jakby zapisem „burzenia porządku kosmicznego”⁴⁶, który zanika i zaczyna przekształcać się w chaos lub nicność⁴⁷.

Nie tylko wyobraźnia katastroficzna zbliżała Kryczyńskiego do Drugiej Awangardy. Również dzieje pisarstwa Tatara przypominają do pewnego stopnia drogę poetycką przedstawicieli tego nurtu, przede wszystkim – wczesny etap twórczości autora *Poematu o czasie zastygłym*.

⁴⁶ Jest to sformułowanie A. Fiuta. Zob. tegoż, *W obliczu końca świata*, w: *Poznawanie Miłosa. Studia i szkice...*, dz. cyt., s. 181.

⁴⁷ Inny obraz „burzenia porządku kosmicznego” zawiera następujący utwór Kryczyńskiego: „Ogień syczał, buzował, wybiegał w niebo coraz wyższym płomieniem, trawił szybko drewniane więzadła czerwonego dachu. Stopiła się miedź, runął w kłębowisko ognia stary Atlas ze swym światem, rozkruszyły się gipsowe figury bachantek, sylenów i nimf” [*** „Ogień syczał, buzował, wybiegał w niebo...”, 155].

Obaj twórcy – Kryczyński i Miłosz – rozpoczęli od utworów wyrażających protest społeczny: w przypadku tatarskiego autora były to wiersze publikowane pod pseudonimem Piotr Czerep; w przypadku Noblisty – utwory publikowane na łamach „Żagarów” i te wydane w debiutanckim tomiku *Poemat o czasie zastygłym* (1933). Obaj posługiwali się „poetyką wizyjnej potoczności”, jak Ryszard Nycz nazwał sposoby obrazowania we wczesnej twórczości Miłosza⁴⁸. Obaj poprzez język komunikatywno-patetyczny (*Poemat o czasie zastygłym* Miłosza i wiersze „chłopskie” Kryczyńskiego) doszli do poetyki symboliczno-wizyjnej (*Trzy zimy* Noblisty i wiersze katastroficzne tatarskiego autora)⁴⁹. W końcu obaj w podobny sposób rozumieli historię i naturę.

Badacze twórczości Miłosza podkreślają, że historię postrzegał poeta w sposób deterministyczny⁵⁰, a jego katastrofizm wynikał z określonych uwarunkowań zmiennych układów społecznych⁵¹. Janusz Kryszak pisze, że natura u autora *Trzech zim* to zarazem i „świadomość biologicznego tragizmu egzystencji”, i „sceneria, w której rozgrywają się ludzkie dramaty”⁵². Kazimierz Wyka zwraca natomiast uwagę, że zazwyczaj sceneria ta jest zredukowana do poziomu żywiółów i pojęć ogólnych⁵³.

W wierszach katastroficznych Kryczyńskiego oznaki przybliżającej się (lub przyczyny spełniającej się) apokalipsy są podobne. Z jednej strony – nierówności społeczne, brutalnie pacyfikowane przez policję manifestacje uliczne, podziały w społeczeństwie (zob. wiersze ogłoszone w „Zniczu” oraz *Zapiski wspomnieniowe*⁵⁴). Z drugiej strony – przyroda, przedstawiona jako pejzaż i tło działalności ludzkiej, a także jako dziedzina żywiółów: ogień (pożar), woda (deszcz, potop), powietrze (wiatr, fale dźwiękowe), ziemia (rozpad przedmiotów codziennego użytku i dzieł sztuki).

Oprócz przywołanych podobieństw między poetyką tekstów Kryczyńskiego i poetów Drugiej Awangardy, należy wskazać także zasadniczą różnicę.

⁴⁸ Zob. R. Nycz, *Miłosz wśród prądów epoki: cztery poetyki*, w: *Poznawanie Miłosza 3 (1999–2010)*, red. A. Fiut, Kraków 2011, s. 18–19.

⁴⁹ Por. J. Kwiatkowski, „*Poemat o czasie zastygłym*”, dz. cyt., s. 67.

⁵⁰ Zob. J. Kryszak, *Próba sensu*, w: *Poznawanie Miłosza. Studia i szkice...*, dz. cyt., s. 290.

⁵¹ Zob. T. Burek, *Dialog Wolności i Konieczności albo historyczne wtajemniczenie*, w: *Poznawanie Miłosza. Studia i szkice...*, dz. cyt., s. 264.

⁵² J. Kryszak, *Próba sensu*, dz. cyt., s. 290.

⁵³ Zob. K. Wyka, *Rzecz wyobraźni*, Warszawa 1977, s. 239; J. Kwiatkowski, „*Poemat o czasie zastygłym*”, dz. cyt., s. 58–59.

⁵⁴ S. Kryczyński, *Zapiski wspomnieniowe*, w: tegoż, *Wspomnienia. Utwory poetyckie. Eseje...*, dz. cyt., s. 133–135.

Jako przykładem znów posłużę się twórczością Czesława Miłosza. W przypadku Noblisty filozofia historii i wynikający z niej katastrofizm miały charakter bardzo osobisty i emocjonalny⁵⁵. Dla Kryczyńskiego tymczasem historia (historiozofia) była raczej sferą intelektualnej kalkulacji, a historiografia – pasją poznawczą. O ile wczesne wiersze Miłosza cechuje patos, powściągliwość, powaga stylu⁵⁶, o tyle w przypadku Tatara poetyka katastroficzna jest konwencją. Kryczyński poruszał się na skrzyżowaniu wielu stylów i poetyk. Mierząc się z różnymi sposobami pisarstwa, ćwiczył pióro, aby przystąpić, jak się zdaje, do napisania *Wspomnień z poszukiwań naukowych*. Dlatego też obok wierszy w stylu Czechowicza czy Miłosza pojawiają się w spuściźnie tatarskiego autora miniatury prozatorskie o proveniencji młodopolskiej – obrazki w tonacji impresjonistyczno-ekspresjonistycznej, naturalistycznej i sielankowej, stanowiące drugi biegun jego twórczości literackiej.

Na utwory prozatorskie Kryczyńskiego składają się „drobne poezje prozą”⁵⁷ oraz „obrazki” o charakterze narracyjnym. Do pierwszego typu zaliczyć można cytowane powyżej *Dzwony*, *Orkan* oraz *** „*Ogień syczał, buzował, wybiegał w niebo...*”⁵⁸. Z punktu widzenia formalnego mają one swoją genezę w Młodej Polsce, dla której był to gatunek sztandarowy (można by przywołać tutaj twórczość Wacława Rolicza-Liedera, Jana Kasprowicza, Kazimierza Przerwy-Tetmajera, Marii Komornickiej, Tadeusza Micińskiego, Bronisławy Ostrowskiej i Ludwika Stanisława Licińskiego)⁵⁹. Poemat prozą popularny był też w dwudziestoleciu. Niektórzy z twórców międzywojennych kontynuowali tradycje pisarstwa „modernistycznego”

⁵⁵ Por. J. Breczko, *Dawno i prawda. Wprowadzenie w historiozofię Czesława Miłosza*, Białystok 2005; K. Zajas, *Miłosz i filozofia*, Kraków 1997.

⁵⁶ Na temat wczesnej poezji Miłosza zob.: J. Kwiatkowski, „*Poemat o czasie zastygłym*”, dz. cyt., s. 42-67; S. Bereś, *Wokół „Poematu o czasie zastygłym” Czesława Miłosza*, „Pamiętnik Literacki” 1981, nr 4, s. 45-85.

⁵⁷ Nawiązuję tutaj do opublikowanego na początku XX w. polskiego przekładu poematów Charlesa Baudelaire’a. Zob. Ch. Baudelaire, *Drobne poezje prozą*, tłum. H. Żuławska, przedm. J. Żuławski, Kraków 1901. Tomik francuskiego pisarza omawiał m.in. ceniony przez Kryczyńskiego Stanisław Brzozowski w artykule *K. Baudelaire – Drobne poezje prozą*, „Ateneum” 1903, t. 2.

⁵⁸ Warto dodać, że utwory, które ukazały się w 1988 r. na łamach „*Życia Muzułmańskiego*” w formie wierszowanej, w odnalezionych rękopisach funkcjonują w zapisie prozatorskim.

⁵⁹ Zob. K. Zabawa, „*Kalejdoskop myśli, wrażeń i obrazów*” – młodopolskie odmiany krótkiego poematu prozą, Kraków 1999, s. 247.

(przede wszystkim Julian Tuwim, Jarosław Iwaszkiewicz i Maria Pawlikowska-Jasnorzewska)⁶⁰. Dla analizy poematów Kryczyńskiego o proveniencji młodopolskiej pomocne mogą okazać się typologiczne rozróżnienia Krystyny Zabawy. Badaczka wyróżniła kilka rodzajów modernistycznego „poematu prozą”, z czego w wypadku twórczości tatarskiego autora najistotniejsze są odmiany: retoryczno-biblijna, ekspresjonizująca, impresjonistyczno-symboliczna.

Na pewno w dziele tatarskiego autora nie spotkamy poematów o charakterze retoryczno-biblijnym, a więc nawiązujących do tradycji starotestamentowej (poza wskazanym powyżej obrazowaniem apokaliptycznym) lub romantycznej⁶¹. Brak jest u Kryczyńskiego wzniosłości, patosu, elementów modlitwy lub bezpośrednich apostrof do Boga, żywiołów, sztuki czy śmierci. Większość „drobnych poezji prozą” pisanych przez autora *Dzwonów* można natomiast zaliczyć do odmiany impresjonistyczno-symbolicznej⁶², a niektóre poematy, w tym przede wszystkim te o charakterze katastroficznym, usytuować w pobliżu wyróżnionych przez badaczkę odmian ekspresjonizujących⁶³.

Impresja, nastrój, wrażenie – te elementy poetyckiego obrazowania, charakterystyczne dla liryki młodopolskiej, dominują w utworach Kryczyńskiego takich jak 8 IV 1935, *** „*Wisła płynęła wolno...*”, a także w pierwszym akapicie *Rozdziału I (2)*. Młodopolska odmiana impresjonistyczno-symboliczna operowała jednak zdecydowanie bogatszym spektrum poetyki impresjonistycznej⁶⁴, niż ma to miejsce w dziele autora *Dzwonów*, oraz symbolem, który u niego, w formie czystej (to jest sugestywnej⁶⁵) praktycznie nie występuje. Krystyna Zabawa pisze, że istota impresjonizmu krótkich poematów prozatorskich „wyraża się [...] w podporządkowaniu świata przedstawionego podmiotowi lirycznemu, jego nastrojowi, w nacisku na walory

⁶⁰ Tamże, s. 248-256. Poemat prozą w dwudziestoleciu omawia z perspektywy genologicznej A. Kluba (teżże, dz. cyt., s. 203-382).

⁶¹ Na temat „odmiany retoryczno-biblijnej” zob. K. Zabawa, dz. cyt., s. 77-109.

⁶² Tamże, s. 111-140.

⁶³ K. Zabawa wyróżnia dwie odmiany ekspresjonizujące: ironiczną i patetyczną. Zob. teżże, dz. cyt., s. 141-167 oraz 169-213.

⁶⁴ Por. D. Knysz-Tomaszewska, *Kategoria impresjonizmu w badaniach nad literaturą Młodej Polski (1890-1918)*, „Przegląd Humanistyczny” 2001, nr 1, s. 1-8; W. Bolecki, *Impresjonizm w prozie modernizmu. Wstęp do modernizmu w literaturze polskiej XX wieku*, „Teksty Drugie” 2003, nr 4, s. 17-33.

⁶⁵ Na temat rozumienia symbolu w literaturze *fin de siècle*’u zob. M. Podraza-Kwiatkowska, *Symbolizm i symbolika w poezji Młodej Polski. Teoria i praktyka*, Kraków 1975.

brzmieniowe tekstu (instrumentacje głoskowe), w nagromadzeniu epitetów szczególnie kolorystycznych i emocjonalnych⁶⁶. Kryczyński bliższy jest w tym aspekcie realizmowi, a narracja jego utworów charakteryzuje się obiektywizacją – nie występuje na przykład projekcja stanu wewnętrznego na przedmiot opisu, czyli tak zwany pejzaż mentalny⁶⁷. Istotą obrazowania impresjonistycznego może być u tatarskiego autora ulotność opisywanych pejzaży, płynność, ruch, migotanie:

Pierwszy dzień wiosny. Błękit, biały, olbrzymi obłok przemija poza zieloną górą. Na drzewach pąki dziewicze. Powietrze ciepłe. Kruki i słowiki gnieźdzące się na drzewach ogrodu Ossolineum ogromną chmurą roją się nad nim wrzeszcząc wesoło. Na murawach są już żółte kwiatuszki – mleczce? [8 IV 1935, 153];

Wisła płynęła wolno, szarym ołowiem, ciężkim, nieprzenikliwym, marszcząc się w sztywne, twarde fałdy. Łodzie i tratwy, co przerzyły ciemną masę wody, świeciły purpurowymi ogniami, oplątywały niebo – nisko opadłe wzdętymi chmurami – masztami i sznurami żagli [*** „Wisła płynęła wolno...”, 153-154].

Z impresjonizmem łączyć może również poetę uwrażliwienie na dźwięk⁶⁸, jednak nie w sensie brzmienia tekstu (choć widoczna jest niekiedy także pewna rytmizacja prozy), lecz jako chęć dokładnego opisywania sfery dźwiękowej świata przedstawionego:

Studnia chlpała srebrzyście, gdy ziewające dziewczki, zagrzane czerwonym ogniem piekarni, czerpały drewnianymi konewkami rozchlustaną wodę. Z rozwartych drzwi domostwa ciekło płaskie, różowe światło w popielatą mgłę przedświt. Koguty, otrząsnąwszy się z czarnych zmorenocy, energicznym gestem nastroszonych skrzydeł, krzyczały chrapliwie. Wśród zabudowań płąsały ogniki latarń, dojarki szły z cebrzykami do obór, dyszących ciepłą parą gnoju i mleka [Rozdział I (2), 146].

Zacytowany utwór to jeden z tych tekstów Kryczyńskiego, w którym paleta odgłosów świata natury jest dość rozbudowana. To samo dotyczy kolorystyki, rozpiętej pomiędzy bielą, żółcią, srebrem i różem a tonacją bardziej już ekspresjonistyczną, operującą kontrastem (szary ołów – purpurowe ognie, ogniki latarń – czarna noc).

⁶⁶ K. Zabawa, dz. cyt., s. 111.

⁶⁷ Na temat pejzażu mentalnego zob. M. Janion, *Romantyzm polski wśród europejskich*, w: tejeże, *Gorączka romantyczna*, Warszawa 1975, s. 74.

⁶⁸ Por. M. Głowiński, *Impresjonizm*, w: *Słownik terminów literackich*, dz. cyt., s. 211-212.

* * *

Odeszias' obojetna, obca
 Kiedy przedziernik zawiś w wiatrach
 Łatawcem złotym, z ręki chłopca
 Pchniętym w ongloną kule światła.

W przydrożnych rowach zgniły nabot
 Marchczył kłyszcząc rzadko topid.
 Marny widział w niej swą twarz z metalu
 I śmierć w odbiciu oczu suchych tropid.

* * *

Uderza, wstrząsa, pniełwa i fala
 Jak orkan strącając w olna i drzwi.
 Grad sycyło poleciał w lśniący salon
 I wrony kłusła bagnetem kłus zbije.

Rękopis Stanisława Kryczyńskiego

Elementy obrazowania ekspresjonistycznego stają się bardziej zauważalne, gdy tekst przekazuje odczucie lęku lub zawiera wizję nadciągającej katastrofy. Taki charakter – zgodny z postulatami ekspresjonizmu, a więc nastawiony na wyrażanie świata wewnętrznego⁶⁹ – mają cytowane powyżej *Dzwony*, *Orkan* oraz *** „Ogień syczał, buzował, wybiegał w niebo...”. Nie jest to jednak ekspresjonizm w czystej postaci, spod znaku „Buntu” i „Zdroju”⁷⁰, lecz rodzaj spajania przeciwstawnych estetyk.

Wskazać można także inny typ poematów Kryczyńskiego, w którym również pobrzmiewają echa ekspresjonizmu. Utwory te dotyczą współczesności i wyrażają uczucie przemijania, zniechęcenia i duchowego wypalenia podmiotu mówiącego. Są pisane w pierwszej osobie liczby pojedynczej,

⁶⁹ Por. tegoż, *Ekspresjonizm*, w: *Słownik terminów literackich*, dz. cyt., s. 123-126.

⁷⁰ Zob. *Krzyk i ekstaza. Antologia polskiego ekspresjonizmu*, wybór tekstów i wstęp J. Ratajczak, Poznań 1987.

a tym samym stanowią wyznania zindywidualizowane, dotyczące przeżyć samego narratora-bohatera:

Patrzmy martwo kamiennymi oczyma za siebie. Wypaliło się w nas wszystko, popiół mamy na wargach. Życie minęło – kiedy? Sami nie wiemy. Czekaliśmy nań, a ono przeszło chyłkiem obok nas, a kiedy zdało się nam, że trzymamy je mocno w objęciach, okazało się cieniem [*** „*Patrzmy martwo kamiennymi oczyma...*”, 168].

Utwór *** „*Patrzmy martwo kamiennymi oczyma...*” stanowi wyraz zniechęcenia i rezygnacji. Jego bohaterowie, którzy wydają się być młodymi ludźmi, odczuwają wypalenie i wypowiadają się w taki sposób, jakby ich życie miało się wkrótce zakończyć (narracja prowadzona jest w liczbie mnogiej). Są zawiedzeni, gdyż to, na co z takim utęsknieniem oczekiwali, nie ziściło się.

Nie zawsze jednak nastrój poematów Kryczyńskiego jest tak przygnębiający. Niekiedy pojawia się w nich również ironia lub przynajmniej dystans do własnych obserwacji i uczuć:

Gdy idę ulicą, z niepokojem i żalem patrzę w osleple, oszalowane deskami okna starych domostw. W każdym z nich czyjeś życie biegło, rodziło się, gasło; oto święte miejsca dziecięcych zabaw, o których nikt może już nie wie. Tam muszą jeszcze czaić się po kątach te niezliczone sny, dręczące dzieci w gorączce, dławiące niegdyś piersi małżonków. Właściciele już poumierali, groby ich zakłęśły.

Spójrzmy tylko na cały świat. Miliony mieszkań, miliony ludzi. Jedni śpią, inni pracują, inni przechadzają się, bawią się. Ileż światów! Co za potworna ilość kosmosów płonących w tych niepozornych istotkach, z których każda wyobraża sobie, że jest ośrodkiem świata – i – co dziwniejsze – tak jest istotnie! [*** „*Gdy idę ulicą...*”, 168].

Zacytowany poemat opisuje spacer bohatera po ulicy wymarłego miasta. Początkowo zarysowana zostaje postawa pesymistycznej rezygnacji, tak jakby uczucia bohatera, wyrażone w utworze *** „*Patrzmy martwo kamiennymi oczyma...*” zostały przeniesione na osoby trzecie – byłych mieszkańców opustoszałych kamienic. W drugim akapicie opis jednej ulicy rozrasta się do wizji kosmicznej, a narrator zaczyna dystansować się do swoich początkowych obserwacji. Już nie neguje sensu życia ludzkiego, lecz stara się spojrzeć na rzeczywistość z perspektywy poszczególnych jednostek, i dostrzega, że ów wrogi początkowo świat może mieć w sobie jakiś ukryty sens – zindywidualizowany, inny dla każdego człowieka.

Kolejnym zjawiskiem wartym analizy są obrazki narracyjne. Czytając je, trudno jest określić, które z nich stanowią oddzielne utwory, a które są

szkicami, jakie miały być wykorzystane przez pisarza docelowo w innym, dłuższym dziele. Dwa obrazki na przykład noszą roboczy tytuł „Rozdział I”. Dość jednolita jest również ich poetyka i budowa. Wiele fragmentów posiada odniesienia intertekstualne za sprawą tych samych, powtarzających się w różnych utworach bohaterów (na przykład pasterka Reina, parobek Kuba, miotlarz). Niekiedy w samym tekście lub w formie dopisku na marginesie pojawia się data – zawsze są to lata sześćdziesiąte XVII wieku. W rękopisach znajdują się też notatki, zawierające zbiór siedemnastowiecznego słownictwa z różnych zakresów. Być może Kryczyński projektował powieść historyczną, dotyczącą życia wiejskiego (podmiejskiego) w tamtym okresie. Utwór taki nie został jednak napisany. Nie przekreśla to jednak możliwości czytania fragmentów prozy Kryczyńskiego jako cyklu opowiadań (obrazków), które łączy albo wspólny bohater (bohaterowie), albo tożsamość miejsca i czasu akcji.

Jeden ze sposobów konstruowania fabuły, jaki można dostrzec we fragmentach prozatorskich Kryczyńskiego, polega na uczynieniu punktem wyjścia krótkiego, najczęściej jedno- lub dwuzdaniowego opisu pejzażu, by po chwili przejść do opisu jakiejś scenki rodzajowej z życia wsi:

Nadeszło parne lato, żółte, aż do białości rozpalone, omdlałe zmysłowe ciało świata, oszołomione same sobą, rozłożone na polach wśród zbóż i stojących nieruchomo sadów, snujące w południowej godzinie gorączkowe widziadła. W rzece kąpią się kobiety wśród trzciny, podglądane przez chłopców [*Lato*, 158].

Pejzaż u Kryczyńskiego stanowi nie tyle tło wydarzeń, ile jest ich nieodłączną częścią, emanującą tymi samymi cechami i emocjami, co opisywani bohaterowie. I tak, kąpiące się kobiety z przytoczonego fragmentu umiejscowione zostają w przestrzeni „parnego” (jakby opływającego potem) lata, a ich nagość zlewa się w jedno z „omdłym zmysłowym ciałem świata”. Opis upału letniego południa wprowadza czytelnika do sceny inicjacji erotycznej małych chłopców, którzy podglądają z ukrycia kąpiące się dziewczęta. Określenia dnia i pogody („rozpalone”, „oszołomione same sobą”, „gorączkowe”) wydają się być jednocześnie określeniami emocji chłopców, oglądających (być może po raz pierwszy w życiu) nagie ciała kobiece.

Innym razem bohater opowiadania wprowadzany jest już w pierwszym zdaniu. Taki sposób konstrukcji narracji dostrzec można na przykład w tekstach: *Zasadzka na złodzieja*, *Aptekarz*, *Rycerz*, *Skarb w lesie*

oraz *Matka*. Jako przykład przytoczę fragment ostatniego z wymienionych utworów:

Mikołaj wszedł w podwórze, furtka zajęczała przeciągle. Przez rozwarne wrota obory ujrzał matkę, jak przybrana w brudny czepek i fartuch, przykucnięta na stołku, doiła krowę [*Matka*, 170].

Tematyka fragmentów narracyjnych związana jest przeważnie z życiem na polskiej wsi w epokach dawnych, ukazanym w optyce realistycznej lub naturalistycznej. Kryczyński opisuje wiele niespotykanych już w wieku XX obyczajów, obrzędów czy narzędzi. Równie chętnie autor posługuje się stylizacją językową, wprowadzając do swoich tekstów archaizmy i składniowo-leksykalne konstrukcje gwarowe⁷¹.

Przykładem deskrypcji krajobrazu wiejskiego jest tekst pod tytułem *Koń na trawniku*:

Brzoza białopienna wieje w poźółkle niebo zielonymi włosami. Polne różyczki, zatajone cichutko po miedzach, zamknęły znużone sennością powieki. Zmierch przenika świat, płynna i przejrzysta szarość, tlejąca jeszcze tam poza falistą linią gór różowym żarem wśród włóknistych rozstrzępionych obłoków.

Na soczystej, zaiste szmaragdowej zieleni trawnika stary koń o siwej wyleniącej sierści, zagłębiony w sobie bez żalu, z oczyma szeroko rozwartymi i lśniącymi, w których czasem poprzez odbicie białopiennej brzozy i szarzącego nieba ujrzyć można coś, co wstrząsa do głębi – skacze ciężko i niechętnie [*Koń na trawniku*, 163].

Opisywany pejzaż, pełen spokoju i harmonii, nosi wiele cech arkadyjskich. Partie deskryptywne zawierają w sobie szereg elementów sielankowych, nadając światu przedstawionemu charakter „wiejskiej idylli”. W przytoczonym fragmencie widoczny jest sposób konstruowania świata przedstawionego przez Kryczyńskiego, w którym pejzaż przenika bohatera, zaś bohater (czy to w postaci ludzkiej, czy zwierzęcej) zlewa się z otaczającą go przyrodą. Zmierch usypia polne kwiaty, szarość wieczoru jakby współgra z siwą maścią pasącego się konia. Końskie oczy nie tylko patrzą na świat, ale także – niczym lustra – odbijają go w sobie. W źrenicach pasącego się zwierzęcia lśni rosnąca nieopodal brzoza i ostatnie światła zachodzącego słońca, ale także odbija się w nich jego niedola.

⁷¹ Problematyka obrazków prozatorskich związana jest z zainteresowaniem Kryczyńskiego kulturą staropolską. Utwory te potraktować można również jako pewnego rodzaju dopełnienie badań naukowych pisarza nad XVI i XVII w.

Również praca chłopów w dziele Tatara ukazana jest w kategoriach idyllicznych (co stoi zresztą w całkowitej sprzeczności z wizją, jaka wyłania się z jego wierszy „chłopskich”). Na przykład w *Zmierzchu na wsi* opisany został trud kowala, przedstawionego na tle wiejskiego krajobrazu:

Kuźnia jęczy rytmicznym łoskotem. Pryska żelazo spod kującego miarowo młota. Stary kowal bije i bije nieustannie w oś, na której obracać się będzie koło srybnej karyty jasnego grafa [...]. A kowalka, żwawa, rozpustna gamratka, gzi się z czeladnikiem gachem. W sadzie karłowatych jabłoni se leżą na zielonej trawce. Czerwone jabłka gryzą w poządlowych gębach i całują się i pieszczą.

Stary kowal bije i bije nieustannie w oś, wpatrzony bystrymi źrenicami w rozżarzoną do białości prawdę żelaznego trudu.

– Kowalu, podkuj mi konia!

Gdy w palenisku rozczzerwienia się podkowa, Jakub, zagubiony w ogromnej kuli światła, spogląda na wieś wieczorną. Zmierzch kwitnie bladą lilią na srebrnym stawie. Bydło truchtem biegnie z pastwisk do obór, gdzie czeka je senne błogosławieństwo żucia na ciepłym gnoju jasliśka. Metaliczny chrzęst składowych sierpnic płącze się z wrzaskiem studziennych żurawi. W chałupach warzą żur i pieką bochny chleba. Dusza domu wylatuje przez komin błękitnym dymem gorącego mleka [*Zmierzch na wsi*, 149-150].

Wysiłek włożony w obróbkę metalu uszlachetnia postać kowala. Gospodarz pracuje spokojnie, w skupieniu i z zaangażowaniem. Zdaje się nie zauważać, że zbliża się zmierzch. Nie wydaje się również zmęczony, mając za sobą cały roboczy dzień. Pracujący kowal zlewa się z otaczającym go pejzażem. Rytmiczność uderzeń młota miesza się z odgłosem truchtu wracającej do obór trzody, odpryski rozżarzonego żelaza i rozgrzana do czerwoności podkowa oddają kolorystykę wieczornego nieba i dojrzałych jabłek rosnących w pobliskim sadzie, zaś hałas kutego żelaza współgra z „metalicznym chrzęstem składowych sierpnic”. W idyllicznych obrazkach Kryczyńskiego świat żyje swoim odwiecznym rytmem. Bohaterowie tych fragmentów, choć zindywidualizowani, są jednocześnie elementem pejzażu, nierozłączną częścią opisywanej przestrzeni, w której nie tylko przebywają, ale także stanowią jej odzwierciedlenie.

Wspominałem również o wpływach naturalizmu na obrazki prozatorskie Kryczyńskiego. Co istotne, naturalistyczne ukazywanie świata przedstawionego przeplata się tutaj z opisami o charakterze sielankowym. Niekiedy idylla łączy się z brzydotą, kalectwem, brudem i nędzą. Niemniej jednak sytuacja taka nie stanowi podstawy do snucia rozważań natury spo-

łeczno-obyczajowej o wymowie pesymistycznej. Opis człowieka, co „miał jedną nogę drewnianą” [*** „Ów pan miał jedną nogę drewnianą...”, 150], pijanych chłopów zarządzających bójkę w karczmie, czy też zapachu kiszzonej kapusty w szkolnej sieni zbliża twórczość Tatarsa raczej do Leśmianowskich *Pieśni kalekujących* niż do realistyczno-naturalistycznej prezentacji społecznej sytuacji mieszkańców wsi⁷².

Obrazki narracyjne Kryczyńskiego można traktować jako zbiór, który za sprawą powtarzających się bohaterów, miejsc i tematów wewnątrznie się dekonstruuje. Niektóre teksty czytane w kontekście innych nabierają nowego znaczenia, odmiennego niż w trakcie ich lektury w izolacji. Niezrozumiałe fakty i zdarzenia zostają oświetlone przez fabułę innych fragmentów, a te z kolei tracą swoją dotychczasową jednoznaczność⁷³. Niekiedy też pojawia się kilka wariantów alternatywnych, przez co poznajemy potencjalnie możliwe rozwój wypadków (mikrohistorię alternatywną). Dodatkowo proza „obrazkowa” Kryczyńskiego okazuje się być dziełem niedomkniętym, tak w sensie nieukończonego procesu twórczego, jak też w znaczeniu otwartości interpretacyjnej.

Twórczość poetycka Kryczyńskiego wymaga z pewnością dalszych badań. Warto przede wszystkim umiejscowić ją na tle poezji chłopskiej, w kontekście krótkich modernistycznych i międzywojennych poematów prozatorskich, czy w końcu skonfrontować ją dokładniej z dokonaniem katastrofistów międzywojennych. Niestety, badacz spuścizny literackiej Kryczyńskiego dysponuje zbyt wąskim wycinkiem jego twórczości poetyckiej. Dotychczasowe kwerendy archiwalne zaowocowały wspomnianym wyborem pism literackich⁷⁴, jednakże większość tekstów odnalezionych i zawartych w tomie to eseje.

⁷² Por. J. Z. Jakubowski, *Z dziejów naturalizmu w Polsce*, Wrocław 1951; J. Kulczycka-Saloni, D. Knysz-Rudzka, E. Paczoska, *Naturalizm i naturaliści w Polsce. Poszukiwania, doświadczenia, kreacje*, Warszawa 1992.

⁷³ Por. uwagi K. Zabawy o krótkim poemacie prozatorskim w *Młodej Polsce*: „Poematy prozą są ważnym krokiem w kierunku rozluźnienia formy wierszowej, sprozaizowania języka poezji, wprowadzenia do niej bohaterów, tematów, kategorii estetycznych dotychczas wcale lub słabo w niej obecnych. Z drugiej strony zaś prowadzą ku zlirowaniu prozy, osłabieniu roli fabuły, nakierowaniu tekstu na samego siebie, zdialogizowaniu go (w znaczeniu świadomego otwarcia na inne teksty i próbach włączenia ich w swój obręb)” (też, dz. cyt., s. 245).

⁷⁴ S. Kryczyński, *Wspomnienia. Utwory poetyckie. Eseje...*, dz. cyt.

Dwa wiersze o tematyce etnicznej a „poetyka tatarska”

Opublikowane w 1938 roku w „Roczniku Tatarskim” dwa wiersze Kryczyńskiego skłonny byłbym uważać za moment narodzin nowoczesnej poezji polsko-tatarskiej. Utwory te – zatytułowane *Umarłym* oraz *O, osądz...* – z ich wizyjnością i odwołaniami do sfery archetypicznej, określiły w dużej mierze całą powojenną twórczość literacką Tatarów w Polsce. Inspiracje i nawiązania do wymienionych tekstów Kryczyńskiego dostrzec można nie tylko w dziełach uznanych poetów tatarskich, takich jak Selim Chazbijewicz i Musa Czachorowski, ale też w utworach całego grona twórców nieprofesjonalnych – zarówno poetów Tatarów, jak i zainteresowanych tematyką tatarską autorów nieposiadających korzeni tatarskich⁷⁵.

W tym miejscu chciałbym zaproponować własne interpretacje wierszy *Umarłym* oraz *O, osądz...* oraz, antycypując szczegółowe rozważania poświęcone powojennej i najnowszej poezji polsko-tatarskiej, pokazać jaki wpływ wywarły na nią wspomniane utwory.

Cechą poezji polsko-tatarskiej jest tekstualizacja miejsc i przestrzeni związanych z kulturą turkijsko-muzułmańską. Okazuje się, iż to właśnie Stanisław Kryczyński wprowadził figury przestrzenne, które następnie – dopełnione i rozbudowane przez Selima Chazbijewicza – weszły do repertuaru środków poetyckich dużej części twórców wywodzących się z polskich wyznawców islamu. Chodzi tu przede wszystkim o motywy stepu i mistycznej Azji oraz o mit Dagestanu jako sugestię legendarnej krainy turkijsko-turańskiej. W wierszu *O, osądz...* Kryczyński pisze:

W duszach naszych łopoce przeszłości zlocisty porporzec
I dźwięczy gromko w litaurach serc dawna tatarska chwała
Pieśnią, huczącą dumnie, jak burza nad stepów bezdrożem –
O, osądz tę naszą tęsknotę i ulituj się, Allah –

Polska – tym słowem cudownym, pachnącym sadem i ziarnem,
Co dzień łamiemy się społem, jak zdrowym, pożywnym chlebem,
Więc, gdy potrzeba, umiemy lec w polach pułkiem ofiarnym,
Śmiercią żołnierską stopieni z gwiaździstym, skrzącym się niebem.

⁷⁵ Zob. M. Dajnowski, *Fantazmat Wielkiego Stepu we współczesnej poezji Tatarów polskich*, w: *Estetyczne aspekty literatury polskich, białoruskich i litewskich Tatarów...*, dz. cyt., s. 170-171; M. Łyszczarz, *Spółeczny wymiar współczesnej poezji polskich Tatarów*, w: *Estetyczne aspekty literatury polskich, białoruskich i litewskich Tatarów...*, dz. cyt., s. 200-201. Badacze omawiają inspiracje „tatarskie” m.in. w wierszach Mieczysława Czajkowskiego, Leonardy Szubzdy i Joanny Raczkowskiej.

Lecz pamięć o wschodniej ojczyźnie jest śpiewającym ptakiem,
 Jak paw tęczowa i złota, a słodka, jak winny owoc –
 I jest błyskawicą klingi, na której zatartym znakiem
 Święta zagadka się srebrzy: odwieczne Koranu słowo.

W nocy wiosennych zmysłowość, gdy płonie księżycza światło,
 Spływamy w sennej nostalgii dusz tajemniczą inwazją
 W szumiącą trawami przestrzeń, gdzie kwitnie różowy kwiat łąk –
 I wiatr nas upalny owiewa: – Azjo! mistyczna Azjo!

Zbudzi nas rano ulewa, pluszcząca łzami w szkło okien
 I melodyjnie dzwoniąca, jak miedź w janczarskich cymbałach,
 Więc tylko oczy przetrzemy z żalu westchnieniem głębokim –
 O, osądz tę naszą tęsknotę i ulituj się, Allah –

[O, osądz...] ⁷⁶.

W cytowanym wierszu Kryczyński kreśli pozytywny obraz tatarskich wojowników, którzy uczestniczyli w kampaniach wojennych w obronie przybranej ojczyzny – Rzeczypospolitej Obojga Narodów. Polskę ukazał poeta nie tylko jako kraj, w obronie którego poświęcić życie znaczy: osiągnąć zbawienie („Więc, gdy potrzeba, umiemy lec w polach pułkiem ofiarnym,/ Śmiercią żołnierską stopieni z gwiazdzistym, skrzącym się niebem”), lecz także porównał ją do chleba, którym „co dzień łamiemy się społem”. W taki sposób połączona została tradycja muzułmańska (koraniczny motyw męczennika-szahida) i chrześcijańska (ofiara Chrystusowa, której symbolem jest dzielenie się chlebem-ciałem Zbawiciela), a więc dziedzictwo dalekich tatarskich przodków i dziedzictwo nowej, chrześcijańskiej ojczyzny. Wcześniej tego typu motyw nie pojawiały się w liryce tatarskiej.

Kryczyński pokazuje, że w pamięci polskich Tatarów zachowała się również wizja ziemi praojców – stepowa równina pośród bezkresów Azji⁷⁷. Owa „pamięć o wschodniej ojczyźnie” jest czczona przez muzułmanów Rzeczypospolitej na równi z „odwiecznym Koranu słowem”. Jest ona „śpiewającym ptakiem”; jak on pięknym, jak owoce – słodkim.

Opis dawnej ojczyzny Tatarów dokonany przez Kryczyńskiego nosi cechy obrazów z baśni narodów orientalnych, lecz, co ciekawe, nawiązuje raczej do literatury perskiej i osmańskotureckiej, niż do podań powstałych

⁷⁶ S. Kryczyński, *O, osądz...*, w: tegoż, *Wspomnienia. Utwory poetyckie. Eseje...*, dz. cyt., s. 179.

⁷⁷ Por. uwagi interpretacyjne dotyczące wierszy Kryczyńskiego zawarte w artykule: M. Dajnowski, dz. cyt., s. 177-178.

na łonie tradycji złotoordyńskiej⁷⁸. To przesunięcie semantyczne, na pozór nieznaczące z punktu widzenia historii literatury polskiej, pełni jednak bardzo ważną rolę w procesie kształtowania się „poetyki tatarskiej”. Polscy muzułmanie od wieków czerpali obficie z tradycji sufickiej⁷⁹. Do mistyki bliskowschodniej nawiązuje też Kryczyński, odnosząc się do zmysłowości, nostalgii, tajemnicy. Przeżyć duchowych poeta poszukuje jednak nie w klasztorach derwiszy, nie we wspaniałych meczetach Damaszku, Kairu czy Bagdadu, lecz w procesie zanurzania duszy „w szumiącą trawami przestrzeń, gdzie kwitnie różowy kwiat łąk”, gdzie „wiatr [...] upalny owiewa”, gdzie tatarska pieśń dumnie wybrzmiewa niczym „burza nad stepów bezdrożem”. Ojczyzną duchową polskich Tatarów jest, według Kryczyńskiego, „mistyczna Azja”, do której apostrofa pojawia w wierszu *O, osądź...* obok uroczystego zwrotu do Boga („ulituj się, Allah”).

Wiersz *Umarłym* ukazuje z kolei problematykę asymilacji Tatarów zamieszkujących od sześciu wieków pośród żywiołu słowiańskiego:

Wasze płomienne serca już rozsypały się w popiół,
 Kości stwały, a z źrenic wyrosły łodygi pokrzyw,
 Lecz żar popiołów w żywicę bujnych drzew się przetopił
 I nad meczetem trysnął zwycięskiej zieleni okrzyk.

A wy, zapadłszy pod ziemię, ku iluzjom dalekim
 Płyniecie poprzez próchnicę, glinę i piasek mialki,
 Z pasją tłuczecie srebrne, zwodnicze zwierciadła rzeki,
 Urzeczeni melodią tatarskiej, dzikiej piszczalki.

I dojdziecie do kresu w tym przedzieraniu się ślepym,
 Gdy wszystko w was zadygota, by wędrówki zaprzestać:
 To księżyc będzie się palił ponad upalnym stepem
 I raj wasz znowu zakwitnie – utracony Dagestan
 [*Umarłym*]⁸⁰.

Tradycja Tatarów polskich – zdaje się twierdzić podmiot liryczny wiersza Kryczyńskiego – „rozsypała się w popiół”, zapadła się pod ziemię, odeszła

⁷⁸ Zob. Б. Хәмидуллин, *Казанның ныгуы һәм Казан ханлығы тарихы*, Казан 2005; Л. Бадертдинова, *Татарская литература периода казанского ханства: исследование и исследователи*, w: *Estetyczne aspekty literatury polskich, białoruskich i litewskich Tatarów...*, dz. cyt., s. 217-225.

⁷⁹ Zob. S. Chazbijewicz, *Wpływ sufizmu (tasawwuf) na zwyczaje muzułmanów w Polsce*, „*Życie Muzułmańskie*” 1988, nr 9, s. 30-35.

⁸⁰ S. Kryczyński, *Umarłym*, w: tegoż, *Wspomnienia. Utwory poetyckie. Eseje...*, dz. cyt., s. 178.

do przeszłości, jak odchodzą do niej ludzie, będący nosicielami tej tradycji. Mimo wszystko, żywa pozostaje pamięć – tak o przodkach, jak i o dawnych obyczajach, języku, kulturze. Żywa jest wciąż też religia – islam, którego triumf wyraża się w rozbrzmiewającym nad meczetem „okrzykiem zwycięskiej zieleni”. To właśnie wiara mahometańska pozwoliła zachować Tatarom poczucie odrębności etnicznej, chociaż pod względem języka i kultury codziennej w wieku XX nie odróżniają się oni od Polaków i Białorusinów.

Poeta przestrzega jednocześnie przed pogonią za iluzją: powrót do przeszłości nie jest możliwy. „Urzeczeni melodią tatarskiej, dzikiej piszczalki” polscy muzułmanie nie powinni zapominać o tym, że wrosli już w polską ziemię (w „próchnicę, glinę i piasek miałki”), są jej prawowitymi synami. „Utracony Dagestan” jest wizją symboliczną⁸¹. Jeśli kiedyś „znowu zakwitnie”, to tylko wtedy, gdy Tatarzy rozwijając będą swoją kulturę integralną, będącą rezultatem syntezy pierwiastków muzułmańskich i europejskich⁸².

Sugestywność przedstawionych przez Kryczyńskiego obrazów ojczyzny, zarówno obecnej, jak i historyczno-duchowej, nie mogła nie wpłynąć na późniejszych poetów tatarskich. Motywy przestrzenne okazują się najczęstszą podstawą tematyki tej poezji. Oprócz nich w dziełach twórców współczesnych można odnaleźć również i inne inspiracje twórczością Kryczyńskiego – np. motyw „tatarskiej piszczalki”, kategorię pamięci zbiorowej, czy też obrazy Świętej Księgi.

Polsko-tatarscy poeci współcześni bardzo chętnie przywołują w swych wierszach miejsca znane z własnego doświadczenia (przede wszystkim miejscowości zamieszkałe przez Tatarów oraz zabytkowe meczety i mizary – cmentarze muzułmańskie) lub odziedziczone w przekazie kulturowym po przodkach (Kresy północno-wschodnie z akcentem na Wilno i miasta, w których istniały większe skupiska ludności muzułmańskiej), poddając je daleko idącej metaforyzacji. Na pozór sytuacja ta nie różni się od zjawiska

⁸¹ Mit Dagestanu w twórczości Stanisława Kryczyńskiego omawia M. Dajnowski w artykule *Fantazmat Wielkiego Stepu...*, dz. cyt., s. 177-178. Dajnowski pisze, że „obecność «fantazmatu Dagestanu» u Stanisława Kryczyńskiego miała charakter zapośredniczony także w inny sposób: był to prywatny mit jego mistrzów, Olgierda i Leona Kryczyńskich, który Stanisław «dziedziczył» przede wszystkim właśnie po nich. O żywotności mitu Dagestanu wśród tatarskiej inteligencji międzywojnia świadczy zresztą także odnośny ustęp *Wstępu* Stanisława Dziadulewicza do jego *Herbarza rodzin tatarskich w Polsce* (Wilno 1929)” (s. 178).

⁸² Por. poglądy historiozoficzne Olgierda Kryczyńskiego zawarte w artykule *Ruch nacjonalistyczny a Tatarzy litewscy*, „Rocznik Tatarski” 1932, t. 1, s. 5-20.

obserwowanego w literaturze polskich Białorusinów, zamieszkujących te same rejony Polski północno-wschodniej. Plan wyrażania – jeśli posłużyć się kategoriami semiologii – jest całkiem podobny, zorientowany wobec tematu „małej ojczyzny”, jednakże porównanie planu treści pokazuje, jak daleko idąca jest transformacja konstrukcji przestrzennych dokonywana przez autorów tatarskich, w twórczości których na przykład tatarska historyczna Litwa, podbiałostockie wsie zamieszkałe przez Tatarów czy też Gdańsk (jako miasto posiadające liczną wspólnotę tatarsko-muzułmańską oraz meczet) przekształcone zostają w oniryczne obrazy muzułmańskiego Orientu. Wspomniana transformacja objawiać może się zarówno w samym procesie konkretyzacji przestrzeni, jak też w celowym zestawianiu obrazów „litewskich” i azjatyckich. Poniżej omówię pokrótce kilka tego typu przykładów.

W twórczości Chazbijewicza „podlaski piach”⁸³ pełni tę samą funkcję symboliczną, co „azjatycki piasek/ Turkiestanu”⁸⁴, ręce słowiańskiej żony bohatera lirycznego „pachną Czarnoziemem Budziaku”⁸⁵. Z kolei w wierszu pod tytułem *Wielki Turan* jeźdźcy tatarscy, prawdopodobnie przybywający z odległych azjatyckich stepów, dojeżdżają do Kruszynian, które nazwane zostają „drobną cząstką Wiecznego Turanu”⁸⁶. W poetyckich wizjach Chazbijewicza pojawiają się ponadto obrazy Kipcza i Wielkiej Bułgarii, motywy obozowiska, jurty czy wodopoju.

W podobny sposób Azja uobecnia się w wierszach Czachorowskiego. Polna droga na Podlasiu w jego poezji prowadzi na step, a z mizaru w podokólskich Bohonikach „widać [...] kawał tatarskiego świata”⁸⁷. Również pojawiające się w twórczości poety obrazy z dzieciństwa mają często charakter archetypicznych wspomnień z pradawnych obozowisk turkijskich⁸⁸.

Inaczej problem ten został ujęty w twórczości Michała Mucharema Adamowicza. W wierszach tego młodego poety tatarskiego granica między Litwą (lub Podlasiem) a „mystyczną Azją” zdaje się całkowicie zanikać. Nie znaczy to jednak, iż mamy tu do czynienia z utożsamieniem ze sobą tych

⁸³ S. Chazbijewicz, *Mistyka wspomnień*, w: tegoż, *Hymn do Sofii*, Olsztyn 2005, s. 51.

⁸⁴ Tegoż, *Mistyka wspomnień IV*, w: tegoż, *Mistyka tatarskich Kresów*, Białystok 1990, s. 11.

⁸⁵ Tegoż, *Melancholia*, w: tegoż, *Hymn do Sofii*, dz. cyt., s. 47.

⁸⁶ Tegoż, *Wielki Turan*, w: tegoż, *Hymn do Sofii*, dz. cyt., s. 45.

⁸⁷ M. Czachorowski, *** „Idę prostą drogą...”, w: tegoż, *Jeszcze tylko ten step... Na trzydziestolecie działań literackich*, Białystok 2013, s. 131.

⁸⁸ Zob. następujące wiersze Czachorowskiego: *Tylko, Mój koń*, *** „Tej ziemi tyle...”, *** „Już od dawna nic mi się nie śni...”, czy też *** „Pochowaj mnie w stepie wnuku...”.

dwóch przestrzeni. Opozycja „tu”, czyli w Polsce współczesnej, i „tam”, czyli w Azji, jest jednym z podstawowych elementów konstruujących poetycki świat Adamowicza, ale przechodzenie pomiędzy tymi światami ma charakter płynny. Czytając wiersz pod tytułem *Chłopiec* nie jesteśmy do końca pewni, czy jego bohater modli się w jednym z meczetów Białostoczczyzny, we własnym mieszkaniu, czy też pośród azjatyckich stepów⁸⁹.

W utworze *Cichy śpiew* autor pisze z kolei o niemożliwości przywrócenia czasów minionych⁹⁰. W wierszach tego poety nie odnajdziemy bezpośrednich odwołań do wizji mitycznego Turanu, gdyż mapa wyobraźni przestrzennej rozplywa się. Dla Adamowicza nie tylko Wielkie Księstwo Litewskie, ale też wykreowana przez jego poprzedników koncepcja Turanu („Dagestanu”) należy do przeszłości. Symbolem rodowodu Tatarów polskich (ale tylko rodowodu, gdyż są oni teraz mieszkańcami nowoczesnej Europy) pozostaje w lirykach poety bezbrzeżny, pozaczasowy step. Sugestywne wizje tej przestrzeni geograficznej przynoszą wiersze „*Jestem...*” oraz *Cichy śpiew*.

Oprócz cytowanych dwóch wierszy „etnicznych” Kryczyński opublikował w „Roczniku Tatarskim” poemat prozą pod tytułem *Wspomnienie*. Utwór podpisany został pseudonimem Stanisław Radwan⁹¹. Ów narracyjno-poetycki zapis wędrówki po kresowych zaściankach tatarskich stanowi literacką kreację opartą na rzeczywistych podróżach przedsięwziętych z Leonem Kryczyńskim, podczas których obaj krewni zwiedzali miejsca związane z osadnictwem muzułmańskim na ziemiach dawnego Wielkiego Księstwa Litewskiego. Utwór ten był przedmiotem zainteresowania Macieja Dajnowskiego. Gdański polonista pisał:

W na poły reportażowym, na poły poetyckim *Wspomnieniu* [...] ośrodkowy element pejzażu [...] – droga (może metafora powrotu ścieżkami pamięci) – wiedzie ku wrotom tatarskiego dworu, który w dalszych fragmentach nabierze konkretnych rysów wielu dworów jednoznacznie określanych nazwami własnymi: to Oboziszcze, Goreckowszczyzna, Paulinów, Dowbuciszki, Kąty, Łostaje. [...] To miejsca konkretne i konkretne zmysłowe pejzaże. Towarzyszy ich opisom metaforyka, która nie kryje nastroju tęsknoty («łzy jarzębin») i obecności śladów historycz-

⁸⁹ Zob. M. M. Adamowicz, *Chłopiec*, w: *Tatarskie wierszowanie. Oto moje dziedzictwo*, red. M. Czachorowski, H. Szahidewicz, posł. T. Zaniewska, Białystok 2010, s. 12.

⁹⁰ Zob. tegoż, *Cichy śpiew*, w: *Tatarskie wierszowanie...*, dz. cyt., s. 12.

⁹¹ S. Radwan, *Wspomnienie*, „Rocznik Tatarski” 1932, t. 1, s. 339.

nego dramatu («rozłogi przeorane pługiem wojny»). Metaforyka ta – wzmocniona akordem finałowym («Pomiędzy nagrobnymi głazami wiją się ostre, kolczaste druty wojennych zasiaków, które w to zacisze święte ludzka złość wplotła») – buduje nastrój elegijny, przesycony poczuciem przemijania. Uderza w końcu intertekstualne doposażenie tych obrazów (w *Oboziszczu dwór «z drzewa, lecz podmurowany»*, w *Łostajach* «imć pan Bielak [...] częstował litewskimi kołdunami rubasznego kwestarza», co jest jawnym nawiązaniem do gawęd Ignacego Chodźki), sprawia ono jednak wrażenie właśnie – doposażenia, a nie metafikcyjnego wypierania opisu rzeczywistości przez materię czysto literacką. Jeżeli przywołuje mit, to zrośnięty trwale z tą ziemią od czasów romantyzmu⁹².

W cytowanym artykule Dajnowski pokazuje również, że *Wspomnienie* Kryczyńskiego wpłynęło do pewnego stopnia na kształt wyobraźni poetyckiej polsko-tatarskich twórców współczesnych – przede wszystkim w aspekcie modelowania przestrzennego, w którym ważną rolę pełni u poetów takich jak Chazbijewicz czy Czachorowski enumeracja nazw geograficznych. Autor *Fantazmatu Wielkiego Stepu...* zaznacza jednak, że jest to sytuacja odmienna od tej, jaka występowała w poemacie Kryczyńskiego. W dziele autora *O, osqđz...* opisywane były znane mu tatarskie dwory, w wierszach Chazbijewicza pojawiają się zaś nazwy, które nie reprezentują rzeczywistego doświadczenia podmiotu, lecz są znakiem intertekstualności⁹³.

Powyższe – na razie skrótowe – omówienie problematyki najnowszej literatury tworzonej przez Tatarów pokazuje, iż uprawomocnione wydaje się twierdzenie, że gdyby Kryczyński nie wprowadził do literatury pewnych motywów (takich jak step, trawa czy Turan-Dagestan) oraz sposobów obrazowania (przede wszystkim odniesienia do sfery podświadomości), być może wiersze archetypiczne Chazbijewicza oraz wiersze o tematyce tatarskiej Czachorowskiego miałyby inny kształt formalny i zawierałyby zupełnie inną symbolikę przestrzenną⁹⁴. Tym bardziej, że w literaturze Tatarów kazańskich (i prawdopodobnie też krymskich) motyw stepu, najważniejszy dla poezji polsko-tatarskiej, jest elementem peryferyjnym. Współcześni

⁹² M. Dajnowski, dz. cyt., s. 176-177.

⁹³ Tamże, s. 177-178.

⁹⁴ W tym miejscu pomijam zagadnienie innych inspiracji, jakie legły u podstaw kształtowania się poetyki Chazbijewicza i Czachorowskiego oraz wpływ poezji samego Chazbijewicza na twórczość innych poetów polsko-tatarskich, w tym przede wszystkim twórców nieprofesjonalnych. Szczegółowo problemy te rozwinę w kolejnych podrozdziałach niniejszej książki.

polscy Tatarzy nie przejęli zatem tego motywu w spadku po literaturze Złotej Ordy (pojawiającej się we fragmentach w rękopiśmiennych kitabach)⁹⁵. Ponadto nie spotykamy go u twórców tatarskich z Litwy i Białorusi. W poezji Tatarów Powołża główne elementy przestrzenne to miasto Kazań i rzeka Wołga. Brak jest natomiast tak silnych odwołań do dziedzictwa kultury Wielkiego Stepu pojmowanego całościowo (Tuwa, Ałtaj, Jakucja, Kirgizja itd.) oraz do tradycji szamańskiej.

Inni poeci polsko-tatarscy w okresie międzywojennym

Działalność literacka Stanisława Kryczyńskiego różni się od twórczości innych autorów polsko-tatarskich dwudziestolecia międzywojennego. Najwybitniejsi pisarze muzułmańscy tworzący w czasach Drugiej Rzeczypospolitej – Jakub Szynkiewicz, Leon Kryczyński, Olgierd Kryczyński, Ali Woronowicz, Mustafa Aleksandrowicz – uprawiali gatunki przynależące bądź do literatury niefikcyjnej (reportaż, esej oraz, w mniejszym stopniu, pamiętnik), bądź do piśmiennictwa prasowego (sprawozdanie, korespondencja, artykuł publicystyczny, rzadziej felieton).

W dwudziestoleciu międzywojennym Kryczyński był w środowisku Tatarów poetą najpopularniejszym. Wartość jego twórczości lirycznej przewyższała w niekwestionowany sposób dokonania innych literatów należących do tej społeczności etnicznej. Ani Maciej Achmatowicz, autor wspomnianego na wstępie tego rozdziału tomiku poetyckiego, ani poeci publikujący pojedyncze teksty na łamach czasopism tatarskich, nie dorównywali Kryczyńskiemu miarą talentu i sprawnością pióra. Warto jednak poświęcić im kilka akapitów tej książki.

Maciej Achmatowicz (1820–1901) wywodził się z zanego rodu tatarskiego. Był oficerem armii carskiej w stopniu majora. Jego tomik poetycki zatytułowany *Wiersze*⁹⁶ ukazał się w 1933 roku, a więc 32 lata po śmierci autora⁹⁷.

⁹⁵ Por. A. Drozd, *Wpływy chrześcijańskie na literaturę Tatarów w dawnej Rzeczypospolitej. Między antagonizmem a symbiozą*, „Pamiętnik Literacki” 1997, z. 3, s. 3-34.

⁹⁶ M. Achmatowicz, dz. cyt. Zawartość tomiku została przedrukowana w całości w „Roczniku Tatarów Polskich” 2016, seria 2, t. 3, s. 229-256.

⁹⁷ Postać wojskowego-poety przypominał Sławomir Hordejuk na łamach „Przeglądu Tatarskiego”. Zob. tegoż, *Tatarski poeta*, „Przegląd Tatarski” 2011, nr 3, s. 15-16.



Maciej Achmatowicz

Przed wojną książkę Achmatowicza opublikowano w Polskiej Drukarni Narodowej „Lux” w Wilnie. Utwory zmarłego poety złożyli do druku jego potomni. We wstępie do książki możemy przeczytać:

Autor artykułu rekonstruuje życiorys poety: „Był synem Felicjanny z Zabłockich (zm. 1881 r.) i Alego Aleksandra Achmatowicza, sędziego granicznego, w 1831 r. regimentarza (dowódcy) w Oszmianie z ramienia powstańczego Komitetu Narodowego. Jego dziadek, płk Mustafa Achmatowicz, służył w 4 Pułku Litewskim Przedniej Straży. Brał udział w wojnie polsko-rosyjskiej (1792) oraz w Powstaniu Kościuszkowskim (1794). Po śmierci dowódcy, gen. Józefa Bielaka (czerwiec 1794), objął komendę nad pułkiem. Zmarł 10 października 1794 r. z ran odniesionych w bitwie pod Maciejowicami. Jego imię nosił Pułk Tatarskiej Jazdy z okresu wojny polsko-bolszewickiej 1919–1920. Maciej Achmatowicz miał czworo rodzeństwa: Abrahama, Jana, Bernarda i Marię. Niektóre źródła podają, że z wykształcenia był prawnikiem wojskowym. Służył w litewskim 5 Pułku Ułańskim, gdzie doszedł do stopnia majora. Brał udział m.in. w kampanii węgierskiej (1849) oraz krymskiej (1855). Jako cieszący się powszechnym uznaniem i szacunkiem, wybrany został marszałkiem szlachty pow. oszmiańskiego. Z małżeństwa z Heleną z Tuhan-Mirza Baranowskich miał ośmioro dzieci: Aleksandra, Stefana, Bohdana, Konstantego, Leona, Marię, Ewę i Elżbietę. Dwoch jego synów (Bohdan i Aleksander), podobnie jak ojciec było prawnikami. Maciej Achmatowicz zmarł 8 sierpnia 1901 r. w Bergaliszkach. Pochowany został na mizarze w Łostajach” (tamże, s. 15-16).

Burza dziejowa, rozpetana przez wojnę światową, zniweczyła wiele pamiątek po ludziach i ich dziejach. Temu losowi uległa omalże nie cała spuścizna literacka po Macieju Achmatowiczu, składająca się z pamiętników, rozważań różnego rodzaju i utworów poetyckich. [...] Niestety z bogatej tej spuścizny pozostała li tylko drobna cząstka w postaci niewielu listów, pisanych wierszem na tematy okolicznościowe. Rodzina Macieja Achmatowicza niniejszym wydając tę cząstkę jego poezji, przeznaczoną do rodzinnego użytku, chce złożyć hołd jego pamięci i utwalić cześć dla niego wśród potomstwa⁹⁸.

Dużą część zamieszczonych w tomiku utworów stanowią wspomniane wcześniej wierszowane listy adresowane do członków rodziny lub przyjaciół autora. I tak na przykład wiersz *Rachunek żony* pochodzi z listu do Amelii Kryczyńskiej z 20 grudnia 1888 roku, *Wybór żony* z listu do Józefa Kryczyńskiego, a *W domu najmilej* z listu pisanego do Amelii i Rozalii Kryczyńskich. Innego rodzaju teksty to zapiski składające się na cykl *Urywki* – stworzone dla uczczenia ważnych wydarzeń rodzinnych, takich jak przyjazd podpułkownika Konstantego Kryczyńskiego (1847–1924) z Kaukazu do Wilna (przed rokiem 1884) lub wyjazd z Wilna na Kaukaz córki poety Marii Kryczyńskiej z Achmatowiczów (1862–1931) jesienią 1884 roku. *Urywki* zostały odtworzone na podstawie fragmentów, jakie zachowały się w pamięci dzieci Macieja Achmatowicza. Innego typu utworem jest poemat zatytułowany *Zabawy publiczne*, stanowiący rodzaj literackiej promocji corocznych balów tatarskich, które odbywały się w Wilnie w latach 1890–1939, a obecnie organizowane są przez Tatarów w Białymstoku⁹⁹.

Teksty Achmatowicza mają przeważnie formę utrzymanych w żartobliwym tonie rad i pouczeń, adresowanych do młodszych członków rodziny (poeta zaczął tworzyć w wieku 60 lat), ujętych w dwuwiersowe zdania o dokładnych rymach. Nieraz są to wiersze o charakterze moralizatorskim, innym razem poeta ociera się w nich o satyrę. Sądząc po stylu, całkiem prawdopodobne jest zresztą, że tatarski autor mógł inspirować się dokonaniami Ignacego Krasickiego. Szczególnie w wierszu pod tytułem *Rachunek żony* dostrzec można echa twórczości autora *Bajek nowych*. Z kolei utwór pod tytułem *Zazdrość małżeńska*, adresowany najpewniej do Józefa Kryczyńskiego, ma charakter zjadliwo-ironicznej fraszki, zakończonej moc-

⁹⁸ *Przedmowa*, w: M. Achmatowicz, dz. cyt., s. 5.

⁹⁹ Zob. I. Muchla-Półtorzycka, D. Sulikiewicz, T. Miśkiewicz, *Muzułmańskie świętowanie na Podlasiu*, „Przegląd Tatarski” 2009, nr 3, s. 20-22.

nym, aczkolwiek humorystycznym, finałem – wezwaniem do ukarania żony autora, jeśli ta dopuści się zdrady małżeńskiej:

W złych warunkach i w podeszłym wieku
Obudza się zazdrość w każdym człowieku.

Żona moja w niedzielę przed samym wieczorem
Przyjedzie do Wilna już z całym swym taborem.

Biedna! Już moją chorobą tak jest zgnębiona!
Ile ja schudłem, tyle potłuściła ona.

Powiada, że w mojej nieobecności
Stan jej wymaga wielkiej troskliwości...

Ale, co najgorsza, zaprasza pięknego panicza –
Mego imiennika, Macieja Aleksandrowicza.

Mój książe! miej na nich ty oko,
By przyjaźń nie zaszła głęboko!

I gdyby wspólna ich zabawa
Naruszyła mężowskie prawa,

To w tym wypadku, bez żadnej litości,
Okalecz zdrając i połam mu kości...

[M. Achmatowicz, *Zazdrość małżeńska*]¹⁰⁰.

Utwór jest satyrą na relacje małżeńskie i stanowi jednocześnie wezwanie skierowane do przyjaciela poety o dopilnowanie niewiernej żony. Główna bohaterka – żona – pozostaje bez nadzoru męża wskutek jego choroby, a czas spędzony samotnie pragnie umilić sobie poprzez zaproszenie do domu innego mężczyzny. Autor w niewybrednych słowach prosi adresata wiersza o przyjrzenie się tej relacji (sformułowanie „miej na nich ty oko / By przyjaźń nie zaszła głęboko” wydaje się być nad wyraz czytelną aluzją o podtekście seksualnym) i, w razie potrzeby, ukaranie niewiernej małżonki.

Wśród twórczości okazjonalnej innych poetów ciekawie przedstawia się wiersz Adama Murzy-Murzicza opublikowany w „Życiu Tatarskim” w 1936 roku. Autor był wiceprezesem Sądu Okręgowego w Wilnie oraz aktywnym działaczem mniejszości muzułmańskiej¹⁰¹. Poezją na co dzień się nie zajmował. Jego wiersz pod tytułem *Minaret*, w którym zawarte zostały impre-

¹⁰⁰ M. Achmatowicz, *Zazdrość małżeńska*, w: tegoż, dz. cyt., s. 13-14.

¹⁰¹ Zob. J. Sobczak, *Położenie prawne tatarskich wyznawców islamu w II Rzeczypospolitej*, „Przegląd Historyczny” 1988, nr 3, s. 503-504, 510-511.

sje z życia wyznawców Allaha w Egipcie, stanowi odosobniony przypadek przyływu poetyckiego natchnienia. Utwór ukazuje muzułmańskich koczowników, pędzących żywot pod niebem pustyni i gorliwie spełniających swoje obowiązki religijne:

Czerwono zachodzi słońce, skrwawione na zrębach piramid...
 Cisza jest jak daktyle, cisza jest jak aksamit.
 Na smukłej białej wieżycze srebrzy się dumny półksiężyc,
 Jeden jest tylko Allah i Prorok Jego Muhammed...
 Na sypkich piaskach pustyni, w namiotach szejka-włóczęgi
 Tańczy wśród Beduinów śniada, kusząca Salome...
 Daleką, smutną modlitwą płynie wołanie pokorne
 I w liściach palm oniemiałych echem się tuli wieczornym,
 Wszystko przemija i ginie, wszystko się liczy na chwilę,
 Dumają milczące dusze, jak święte ibisy nad Nilem.
 Jeden jest Bóg nad pustynią, jeden jest tylko Allah,
 Co niebo rozdarł gwiazdami i słońcem ziemię powleka.
 On żywi węża przeznaczeń i smutków bolesne szakale,
 On żywi miraże i miłość do swego stworzenia – człowieka.
 Muezzin jest siwy i stary, jak święty kamień Proroka,
 Przez żółty piasek pustyni sznury karawan się wloką,
 Wielbłądy kłękają strudzone i żują zwisłymi wargami
 Ciszę, co jest jak daktyle,
 Ciszę, co jest jak aksamit...

[A. Murza-Murzicz, *Minaret*]¹⁰².

Tematem wiersza jest zmierzch zapadający na pustyni, przy czym w utworze dominuje warstwa akustyczna. Wśród wieczornej ciszy sły-chać śpiew muezzina, odgłosy zabawy i tańca w namiotach koczowników, słowa modlitwy odbijające się echem w wyciszzonej przestrzeni. Przedstawiona sceneria staje się punktem wyjścia dla rozważań natury religijnej – doświadczenie majestatu pustyni i widoku bezkresnego nieba przypomina o wszechmocy Stwórcy. Słowa szahady mówiące, iż Bóg jest tylko jeden¹⁰³, powtarzane są w utworze niczym refren. „Muzułmański” pejzaż dopełniony zostaje obrazem minaretu, dźwiękiem wypowiedanej modlitwy oraz postacią muezzina, będącego „jak święty kamień Proroka”.

Utwór niewątpliwie inspirowany jest twórczością polskich romantyków, w tym przede wszystkim dziełami Mickiewicza, lecz tatarski autor nawiązuje

¹⁰² A. Murza-Murzicz, *Minaret*, „Życie Tatarskie” 1936, nr 3, s. 55.

¹⁰³ Szahada jest muzułmańskim wyznaniem wiary. W transkrypcji z języka arabskiego brzmi: „lā ’ilāha ’illā-llāh, muḥammadur-rasūlu-llāh”, co oznacza: „Nie ma boga prócz Boga (Allaha), a Muhammad jest jego Prorokiem”.

do dokonań wieszczka jedynie w warstwie estetycznej (kreowanie „romantycznej” scenerii zachodzącego nad pustynią słońca, wykorzystanie wątków orientalnych obecnych w dziełach romantyków – piramid, namiotów kocowników, karawany, a także wątku „haremowego” – tańczącej kobiety), gdyż przesłanie *Minaretu* Murzicza jest zgoła inne niż na przykład utworów „arabskich” Mickiewicza, takich jak *Szanfary*, *Almotenabby* czy *Farys*. Różnica uwidacznia się chociażby w scenerii utworów. Cechą dominującą w tekście Tataru jest statyczność obrazu oraz cisza zapadającego zmroku. Głównym wątkiem wierszy „arabskich” wieszczka staje się zaś pęd bohaterów poprzez bezkresną, rozpaloną słońcem śmiertelnością przestrzeń.

U Mickiewicza pustynia jest miejscem ucieczki (*Szanfary*, *Almotenabby*) i śmierci (*Farys*). Wyobcowani bohaterowie poematów, dumni, waleczni i niepokorni, gnają przez bezkresną przestrzeń uciekając przed wrogami, przed hańbą, przed targającymi nimi emocjami. Pustynia Murzicza jest z kolei miejscem, w którym swą wszechmoc objawia sam Bóg, a zatem jest to przestrzeń w pewnym sensie uświęcona. Arabowie w wierszu Tataru, zupełnie inaczej niż u Mickiewicza, nie są wyrazicielami „gorączki romantycznej”, nadmiernie wybujałych emocji i niezaspokojonych ambicji, lecz pokornymi wyznawcami Najwyższego. Nie oznacza to, że podmiot liryczny wiersza Murzicza odrzuca „odczuwanie” na rzecz bogobojności. Inspirowany romantyczną wizją tekst opowiada również o uczuciach, traktuje je jednak nie jako katalizator zachowań bohaterów (jak było to u Mickiewicza), lecz jako jeden z atrybutów ludzkiego życia, dany ludziom od Boga („On [Allah – G. Cz.] żywi węża przeznaczeń i smutków bolesne szakale/ On żywi miraże [...]”). Bohaterowie Mickiewicza cierpią, miotają się, popadają w szaleństwo. Wiersz Murzicza wyraża z kolei całkowite poddanie się woli Allaha.

Na łamach „Życia Tatarskiego” ogłosił swój utwór również Ryszard Pawłowicz, ówczesny nadleśniczy z Łomazów. Na terenie gminy Łomazy, leżącej obecnie w granicach powiatu bialskiego w województwie lubelskim, znajduje się wieś Studzianka, w której od 1679 roku funkcjonował tatarski meczet (zniszczony podczas drugiej wojny światowej)¹⁰⁴. Wiersz zatytułowany *Miziar i Halime* poświęcony jest Helenie Bandzarewicz z Bogdanowiczów¹⁰⁵ i opisuje zachowany po dziś dzień cmentarz muzułmański

¹⁰⁴ Zob. A. Konopacki, *Życie religijne Tatarów na ziemiach Wielkiego Księstwa Litewskiego w XVI–XIX wieku*, Warszawa 2010, s. 215.

¹⁰⁵ Zob. informację zawartą pod przedrukiem wiersza R. Pawłowicza w lokalnym czasopiśmie „Echo Studzianki” 2009, nr 1, s. 9.

w Studziance. Na tym tatarskim mizarze spoczęło wiele znanych osób, w tym między innymi Jan Tarak Murza Buczacki¹⁰⁶, uważany do niedawna za autora pierwszego przekładu Koranu na język polski¹⁰⁷. Wiersz Pawłowicza przedstawia mizar (muzułmański cmentarz) w scenerii romantycznej:

Przyszła jak zjawa na cmentarzysko...
 Daleki od zmysłu codziennej szarzyzny,
 Z duchami zmarłych tak byłem blisko,
 Że, kiedy jej postać w jasnej sukience
 Wysła zza grobu na środku halizny,
 Spojrzałem tylko w oczy dziewczęce
 I cichym szeptem spytałem sam siebie:
 „Który z tych grobów mieścił to ciało...
 Tu jej astrala, a dusza gdzieś w niebie
 Zapewne błądzi?” Wtem... serce zadrżało
 Moje radośnie, poczułem we skroni
 Silniejsze tętno, bo oto cień zjawy
 Nabiera życia – widocznie się płoni –
 Stąpa leciuchno po kwiatkach murawy
 I... mówi głosem dziecięcej prostoty:
 „Panie, tu leży mój dziadek, tu – matka...
 Często przychodzę popłakać z tęsknoty
 Na cmentarz... Miałam zapewne dwa latka,
 Jak mnie odeszli rodzice na wieki...”
 Zamilkła... Twarz jej nieznacznie przybladła
 I chociaż miała spuszczone powieki,
 Łezka z jej oczu na piersi upadła
 „Skąd jesteś, dziecko?... Jak ci na imię?...”
 „Ja – ze Studzianki... ot – z tej wioszczki!...”
 Nazwę mi dali ojcowie „Halime”,
 A ludzie obcy – „muzułmaneczki...”
 „Więc jesteś, dziecko Tatarką?”
 „Tak, Panie... i to ostatnią w tych stronach”,
 Biedna Halime – rzuconą jak ziarno
 Nikłego maku, na obcych zagonach!...
 A było niegdyś inaczej w tym kraju, –
 Całe okole od samej „Studzianki”,
 Niby za szczytem chańskiego seraju,
 Brzmiało tonami tatarskiej piosenki.
 Wszędzie podróźny spotykał rodaka –

¹⁰⁶ Por. S. Milczarek, *Poezja Tatarów polskich*, „Życie Tatarskie” 1998, nr 1, s. 25-28.

¹⁰⁷ Dzisiaj wiadomo już, że autorem pierwszego drukowanego przekładu Koranu na język polski nie był Buczacki, lecz dwaj filomaci wileńscy – Dionizy Chlewiński i Ignacy Domeyko. Zob. A. Konopacki, J. Kulwicka-Kamińska, Cz. Łapicz, *Nieznany rękopis polskiego przekładu Koranu*, w: *Estetyczne aspekty literatury polskich, białoruskich i litewskich Tatarów...*, dz. cyt., s. 56.

Czy to w miasteczku, – w polu, na łące –
 Widział i starca i postać junaka,
 Bo śniada cera i oko płonące –
 Dawały poznać, że ten jest Tatarem
 [R. Pawłowicz, *Miziar i Halime*]¹⁰⁸.

Utwór Pawłowicza porusza temat „bycia ostatnim z plemienia”. Bohaterami wiersza są: pierwszoosobowy podmiot liryczny, który odwiedza miziar w Studziance, oraz dziewczyna o imieniu Halime, sierota, ostatnia Tatarka w tych okolicach. Spotkanie z dziewczyną staje się dla podmiotu mówiącego pretekstem do opowiedzenia dziejów tatarskich. Dawną świetność Tatarów w chwili obecnej przypominają już tylko nagrobki na cmentarzu, zaś Tatar-podróżny, który chce dziś na tych ziemiach „spotkać rodaka”, musi, podobnie jak podmiot liryczny, wejść w kontakt z duchami przodków („Daleki od zmysłu codziennej szarzyzny / Z duchami zmarłych tak byłem blisko”).

Wiersz Pawłowicza stylizowany jest na romantyczną balladę w stylu wczesnego Mickiewicza. Moment pojawienia się Halime na cmentarzu owiany jest aurą niesamowitości i przypomina scenierię objawiania się Mickiewiczowskich bohaterów „nadnaturalnych” (na przykład Świtezianki czy Maryli – zjawy z ballady *To lubię*). Bohaterka utworu Pawłowicza wychodzi „zza grobu”, wywołując wrażenie „astrali”, której dusza „gdzieś w niebie zapewne błądzi”. Obserwacja widowiska – podobnie jak w balladzie *To lubię* Mickiewicza – połączona jest z komentarzami na temat odczuć podmiotu mówiącego: drżenie serca, silniejsze uderzenie tętna w skroniach. Dopiero po chwili „zjawa” nabiera cech ludzkich i okazuje się być żywą istotą.

Inspiracje estetyką ballady dopełnione zostają poprzez kreację samej bohaterki, która przychodzi na cmentarz opłakiwać swoich bliskich (niczym bohaterowie *Kurhanku Maryli*), zaś cały utwór nosi cechy dialogiczności (podobnie jak *Romantyczność* Mickiewicza). Echa dzieł wieszczki pobrzmiewają również w obrazowaniu, doborze środków artystycznego wyrazu, a także w konstrukcji samego podmiotu mówiącego – podróżny-romantyk obcujący z duchami zmarłych, dopuszczający istnienie zjawisk nadprzyrodzonych oraz nawiązujący dialog z bohaterką z ludu.

Oprócz opisanych powyżej wierszy redakcja „Życia Tatarskiego” opublikowała w okresie międzywojennym szereg tekstów poetyckich dotyczących Wschodu muzułmańskiego lub Tatarów, autorstwa twórców spoza

¹⁰⁸ R. Pawłowicz, *Miziar i Halime*, „Życie Tatarskie” 1935, nr 6, s. 13.

własnej wspólnoty etnicznej. Na przykład w 1937 roku ukazała się *Czarna róża (Tatareczka)* Józefa Dąbrowskiego (druk pod pseudonimem „Este”)¹⁰⁹, a w 1939 roku – *Atatürk* Z. Ryckiewicza¹¹⁰. Również na łamach „Rocznika Tatarskiego” (1932, tom 1) można odnaleźć wiersz zatytułowany *Refleksje* i podpisany kryptonimem „Akret”¹¹¹. Jak wynika z tematyki oraz ukształtowania językowego utworu, jego autorką była prawdopodobnie kobieta-chrześcijanka, blisko związana ze wspólnotą muzułmańską.

Innym rodzajem publikacji literackich były ukazujące się w „Życiu Tatarskim” przekłady z literatur orientalnych, a także bardzo interesujące tłumaczenia bajek Iwana Kryłowa autorstwa Tataru Mustafy Gębickiego¹¹². Być może jakieś nowe utwory literackie znajdowały się w materiałach do czwartego tomu „Rocznika Tatarskiego”, które zaginęły jesienią 1939 roku. Redakcja czasopisma zamierzała w nim zamieścić między innymi artykuł Alego Woronowicza pod tytułem *Poezja religijna Tatarów litewskich*¹¹³. Wcześniej Woronowicz opublikował kilka wierszy tatarskich o tematyce religijnej, jakie odnalazł w rękopiśmiennych kitabach polskich muzułmanów¹¹⁴. Nie wiadomo, czy planowana publikacja obejmowała tylko teksty dawne, czy może również wiersze współczesne.

Wojna i lata powojenne

Rozwój poezji Tatarów został przerwany przez wybuch wojny. W 1941 roku zmarł Stanisław Kryczyński, którego dzieło uważać można za największe dokonanie polsko-tatarskiej liryki międzywojennej. Inni tatarscy poeci

¹⁰⁹ Este, *Czarna róża (Tatareczka)*, „Życie Tatarskie” 1937, nr 1, s. 12. Zob. *Słownik pseudonimów i kryptonimów pisarzy polskich oraz Polski dotyczących*, t. 1, oprac. A. Bar przy współudziale W. T. Wisłockiego i T. Godłowskiego, Kraków 1936, s. 113. Por. S. Milczarek, dz. cyt., s. 28.

¹¹⁰ Z. Ryckiewicz, *Atatürk*, „Życie Tatarskie” 1939, nr 6, s. 10.

¹¹¹ Akret, *Refleksje*, „Rocznik Tatarski” 1932, t. 1, s. 337.

¹¹² Zob. S. Milczarek, dz. cyt., s. 27.

¹¹³ Zob. tamże, s. 25. Informacje o planowanej zawartości kolejnych tomów „Rocznika Tatarskiego” odnaleźć można w korespondencji prowadzonej przez Stanisława Kryczyńskiego z Leonem Kryczyńskim. Zob. zbiór dokumentów zawarty w teczce zatytułowanej „Korespondencja Stanisława Kryczyńskiego z lat 1935–1940”, Biblioteka Uniwersytecka w Warszawie, Gabinet Rękopisów, sygn. 1680.

¹¹⁴ Zob. A. Woronowicz, *Kitab Tatarów litewskich i jego zawartość*, „Rocznik Tatarski” 1935, t. 2, s. 376–394; S. Milczarek, dz. cyt., s. 25–26.

tworzyli okazjonalnie, zapisując się na kartach historii najczęściej jako autorzy jednego wiersza. Jak starałem się pokazać w powyższych rozważaniach, za twórcę nowoczesnej „poetyki tatarskiej” uważać można autora wierszy *Umarłym* oraz *O, osądź...*, przy czym większa część jego dorobku pozbawiona jest jakichkolwiek odniesień tatarskich, będąc zanurzona w popularnych w międzywojniu nurtach estetyczno-światopoglądowych, takich jak poezja rewolucyjna, katastrofizm, czy ekspresjonizm. Powojennym kontynuatorem tatarskich tradycji poetyckich, zapoczątkowanych przez Kryczyńskiego, będzie dopiero Selim Chazbijewicz, debiutujący w 1973 roku. Czerpiąc z dokonań swojego poprzednika, rozwinię powojenny twórca wiele wprowadzonych przez autora *O, osądź...* motyłów.

W latach 1941–1973, a więc w okresie między śmiercią Kryczyńskiego a debiutem Chazbijewicza, poezja polsko-tatarska właściwie nie rozwijała się. Jedynym poetą tworzącym podczas wojny i w pierwszych latach po jej zakończeniu był Jerzy Bazarewski (1917–1959). Wywodził się on z patriotycznej rodziny katolickiej i w żaden sposób nie odwoływał się w swojej liryce do tematyki tatarskiej¹¹⁵. Na jego spuściznę składa się zaledwie kilkanaście wierszy opublikowanych w prasie oraz w antologiach: *Nasze granice w Monte Cassino, Azja i Afryka. Antologia poezji polskiej na Środkowym Wschodzie, Suplikacje czasu wojny*¹¹⁶. Przygotowywany do druku tomik pod tytułem *Wiersze. Poemat o ziemi ojczystej*, zawierający utwory napisane w więzieniu mokotowskim w 1953 roku, najprawdopodobniej zaginął¹¹⁷.

Większość wierszy Bazarewskiego to teksty patriotyczne lub wspomnieniowe. Styl tych utworów charakterystyczny jest dla poezji wojennej, tworzonej przez autorów nieprofesjonalnych. Dominuje w nich podniosły

¹¹⁵ Bazarewski urodził się w Mińsku, lecz wychowywał się w Wilnie. W 1940 r. był aresztowany i zesłany w głąb ZSRR. Następnie walczył w Armii Andersa, uczestniczył w walkach pod Monte Cassino. Po powrocie do Polski został aresztowany w 1951 r. Zmarł wskutek ran odniesionych w więzieniu. W dwudziestoleciu międzywojennym autor nawiązał współpracę z wileńskim „Słowem”. W trakcie wojny Bazarewski publikował w prasie wojennej, m.in. w „Dzienniku Żołnierza AWP”, „Kurierze Polskim w Bagdadzie” i „Orle Białym”. Po wojnie drukował pod różnymi pseudonimami swoje teksty (głównie opowiadania i przekłady) w „Nowej Wsi” i „Kierunkach”.

¹¹⁶ *Nasze granice w Monte Cassino. Antologia walki*, oprac. J. Bielatowicz, Rzym 1945; *Azja i Afryka. Antologia poezji polskiej na Środkowym Wschodzie*, oprac. J. Bielatowicz, Palestyna 1944; *Suplikacje czasu wojny*, oprac. J. Szczypka, Warszawa 1983.

¹¹⁷ O tomiku tym wspominają autorki antologii „poezji wileńskiej”. Zob. E. Feliksiak, M. Skorko, *Jerzy Bazarewski (1917–1959)*, w: *Tobie Wilno. Antologia poetycka*, wybór i red. E. Feliksiak, M. Skorko, P. Waszak, wyd. 2 rozsz., Białystok 1992, s. 230.

ton, patetyczne zwroty, a także stylizowanie tekstów w oparciu o kanony klasyczne – przede wszystkim literaturę romantyczną. Niekiedy pojawiają się nawiązania do konkretnych utworów – np. w wierszu *Do Matki Boskiej Ostrobramskiej* podmiot liryczny prosi w swojej modlitwie o „wrócenie [...] na zgłiszcza mego domu”¹¹⁸, co jest wyraźnym nawiązaniem do *Inwokacji* Mickiewicza. Autor bardzo chętnie korzysta też z motywów religijnych, umieszczając niejednokrotnie w swoich wierszach postać Matki Boskiej, aniołów lub wykorzystując religijne formy wyrazu – na przykład modlitwę. W lirykach dominują obrazy zniszczenia i zagłady – przedstawiane są one jednak w sposób dość stereotypowy, przy pomocy mało oryginalnych metafor. Duża część utworów dotyczy wydarzeń historycznych, w których uczestniczył autor – teksty *Droga na Północ* i *Moskwa – Tock* mówią o doświadczeniach zesłańczych (dominują w nich motywy pociągu, wagonów bydłęcych), zaś wiersze *Via Romagnola* i *Poległemu koledze* opowiadają o losach żołnierzy walczących pod Monte Cassino. Najbardziej znany utwór poety, noszący tytuł *Matka Boska Kozielska*, przedstawia scenę przybycia do stacjonujących w Bagdadzie polskich żołnierzy Matki Boskiej w towarzystwie oficerów rozstrzelanych w Kozielsku, którzy następnie stają na czele pułków i wiodą je w drogę „poprzez Bagdad, ku dojrzałym zbożom”¹¹⁹. Kilka wierszy spisanych po wojnie nosi charakter wspomnieniowy i opowiada o nieistniejącym świecie przedwojennym. W tych tekstach dominuje atmosfera melancholii, smutku i rezygnacji.

¹¹⁸ J. Bazarewski, *Do Matki Boskiej Ostrobramskiej*, w: *Tobie Wilno...*, dz. cyt., s. 164.

¹¹⁹ Tegoż, *Matka Boska Kozielska*, w: *Azja i Afryka...*, dz. cyt., s. 22.

Poezja archetypiczna Selima Chazbijewicza

Być „ostatnim z plemienia”

Za najwybitniejszego współczesnego pisarza polsko-tatarskiego można bez wątpienia uznać Selima Mirzę Chazbijewicza (ur. 1955)¹²⁰. Ten poeta-erudyta, łączący w swej liryce tradycję orientalną i europejską, zadebiutował w 1973 roku na łamach „Poezji”. Do dziś wydał następujące książki poetyckie: *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)¹²¹.

¹²⁰ Chazbijewicz był pierwszym poetą polsko-tatarskim, którego twórczość została dostrzeżona i doceniona przez krytykę literacką. Zob. wybrane recenzje: T. Linkner, *Od baśni do „mistyki tatarskich kresów”*, „Pomerania” 1994, nr 5, s. 28-29; Z. Żakiewicz, *Mieszka we mnie Polak i Tatar*, w: tegoż, *Ujrzane, w czasie zatrzymane*, Gdańsk 1996, s. 55-58; T. Zaniewska, *Misterium pamięci*, „Test” 1997, nr 4, s. 185-187; M. M. Dziekan, *Rubai’jjat, albo czterowiersze*, „Przegląd Orientalistyczny” 1998, nr 3-4, s. 260-262. Należy odnotować, że uwagi na temat twórczości Chazbijewicza pojawiają się również na marginesie omówień książek poetyckich innych autorów (np. M. M. Dziekan, *Kobieta, koń i step. Wokół czterowierszy Musy Czachorowskiego*, w: M. Czachorowski, *Rubajaty stepowe*, Wrocław 2009, s. 5-9) czy też prognoz krytycznoliterackich (K. Karasek, *Jaka będzie poezja przyszłości?*, „Literatura” 1991, nr 11, s. 38; dokończenie – s. 63).

¹²¹ S. Chazbijewicz, *Wejście w baśń*, Olsztyn 1978; tegoż, *Czarodziejski róg chłopca*, Gdańsk 1980; tegoż, *Sen od jabłek ciężki*, Łódź 1981; tegoż, *Krym i Wilno*, Gdańsk 1990; tegoż, *Mistyka tatarskich kresów*, Białystok 1990; tegoż, *Poezja Wschodu i Zachodu*, Warszawa 1992; tegoż, *Rubai’jjat, albo czterowiersze*, Gdynia 1997; tegoż, *Hymn do Sofii*, Olsztyn 2005. Szczyt dokonań twórczych poety przypadł na lata 80. i 90. minionego wieku. Książka *Hymn do Sofii* stanowi w dużej części wybór najlepszych liryków z wcześniejszych zbiorów autora. Także wydany w 2016 r. wspólny tomik Chazbijewicza i Musy Czachorowskiego pod tytułem *Tylko niebo* (Wrocław 2016) zawiera wy-

Selim Chazbijewicz urodził się w Gdańsku w rodzinie wileńskich repatriantów. Jest absolwentem polonistyki Uniwersytetu Gdańskiego (podczas studiów w latach 1976–1981 współtworzył grupy poetyckie Wspólność i Nowe Żagary). Doktorat i habilitację uzyskał w zakresie nauk o polityce. Jest autorem szeregu prac naukowych poświęconych Tatarom krymskim i polskim. Pracuje na stanowisku profesora w Instytucie Nauk Politycznych Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie. Był współzałożycielem Związku Tatarów RP. W latach 1986–1991 redagował kwartalnik „Życie Muzułmańskie”, od 1993 roku jest redaktorem „Rocznika Tatarów Polskich”. Do 2003 roku był imamem gminy muzułmańskiej w Gdańsku; współprzewodniczył także Radzie Wspólnej Katoликów i Muzułmanów¹²².

Analizę tekstów Chazbijewicza chciałbym rozpocząć od pierwszego tomiku zatytułowanego *Wejście w baśń*, który – mimo młodego wieku debiutanta – robi wrażenie bardzo dojrzałego. Rozpoczyna się mottem z *Kresu* Erwina Kruka:

Zdawać sobie sprawę,
że jest się ostatnim z plemienia...¹²³

Te słowa określają sytuację egzystencjalną młodego poety. Jego „plemię” powoli przestaje istnieć: przodkowie odeszli, a on jest sam. Nie bez znaczenia wydaje się też fakt, że cytowany przez Chazbijewicza fragment pochodzi z utworu przedstawiciela innej małej grupy etnicznej – tragicznie doświadczonego przez historię Mazura, który za sprawą wydarzeń drugiej wojny światowej i, będącego jej konsekwencją przesunięcia się granic państwowych w Europie Środkowo-Wschodniej, utracił związek z tradycją i kulturą swoich przodków¹²⁴.

Wiersz otwierający tom *Wejście w baśń* nosi tytuł *Rubai* i zawiera dedykację – „Dziadkom”. Rubai to wywodzący się z tradycji perskiej czterowier-

łącznie przedruki wierszy opublikowanych przez autora *Poezji Wschodu i Zachodu* we wcześniejszych zbiorach.

¹²² Biografię Chazbijewicza omawia Swietłana Czerwononaja w artykule *Поэзия и журналистика Селима Хазбиевича*, w: *Estetyczne aspekty literatury polskich, białoruskich i litewskich Tatarów...*, dz. cyt., s. 143-163.

¹²³ Cyt. za: S. Chazbijewicz, *Wejście w baśń*, dz. cyt., s. 7.

¹²⁴ Zob. E. Konończuk, *Mazurska obecność Erwina Kruka*, Białystok 1993; *Z dróg Erwina Kruka. Na 65. urodziny twórcy*, red. i wpraw. Z. Chojnowski, Olsztyn 2006.

szowy utwór poetycki, zazwyczaj o tematyce filozoficznej¹²⁵. W takiej też „orientalnej” formule zamyka pierwsze wspomnienie bohaterskiej przeszłości swojego narodu Chazbijewicz. Figurą centralną w tym wierszu jest zbroja (tutaj: symbol tradycji ułańskiej polskich Tatarów), której „chrzęst wśród cieni” wywołuje wspomnienia o minionym – o tatarskich przodkach, po których pozostają tylko „prochy”, którzy są „martwi”, „niemi”. Autora nurtuje jednocześnie pytanie (nie wyrażone wszakże wprost): dlaczego również i żywi milczą, dlaczego pozostają – „niemi”? Zestawienie przywołanych przez tatarskiego poetę słów Kruka z wierszem *Rubai* pokazuje, że już na samym wstępie drogi twórczej Chazbijewicz miał świadomość bycia „ostatnim”, którego moralnym obowiązkiem jest pamiętać i zapisywać ślady przeszłości.

Jednakże aby nieść dzisiaj słowo o historii, należy cofnąć się w przeszłość. Współczesny polski Tatar, wchodzący w dorosłość w latach siedemdziesiątych XX wieku, musi odnaleźć to, co już zostało przez jego grupę etniczną utracone, zapomniane. Musi odzyskać pamięć etniczną (pamięć zbiorową danej grupy etnicznej¹²⁶), niezbędną do samookreślenia się w sytuacji bycia „ostatnim”. Bohater wierszy Chazbijewicza cofa się więc myślami w przeszłość. Jazda do Bohoników, wsi w województwie podlaskim, jednej z ostatnich osad polskich Tatarów, staje się wyprawą w głąb czasu (*Jadąc do Bohonik*). We śnie powraca poeta do dzieciństwa i wraz z babką, jako pięcioletni chłopiec, odwiedza grób matki (*Pra-sen*). W poemacie *Lipkowie* (Lipkowie to inna nazwa Tatarów Wielkiego Księstwa Litewskiego) interesują Chazbijewicza z kolei ontologiczne podstawy bycia własnego „ja” w świecie, istnienia wobec historii i zbiorowości. Bohater liryczny, niczym wizjoner z literatury młodopolskiej (bliski konstrukcjom Tadeusza Micińskiego, którego tatarski poeta spośród młodopolan ceni najbardziej¹²⁷), zstępując „w głąb”, zanurza się w swym „ja” i w zbiorowej duszy narodu¹²⁸.

¹²⁵ Na temat rubajatów zob. np.: M. Składankowa, *Rubajat albo ruba'i*, „Zagadnienia Rodzajów Literackich” 1970, z. 1, s. 145-147.

¹²⁶ Więcej o pamięci zbiorowej zob. E. Rybicka, *Miejsce, pamięć, literatura (w perspektywie geopoetyki)*, „Teksty Drugie” 2008, nr 1-2, s. 22-23. Autorka powołuje się na prace J. Assmana (*Pamięć zbiorowa i tożsamość kulturowa*, przeł. S. Dyroff i R. Żytyniec, „Borussia” 2003, nr 29) i J. Kałużnego (*Kategoria pamięci zbiorowej w badaniach literaturoznawczych*, „Kultura Współczesna” 2007, nr 3).

¹²⁷ Chazbijewicz sam siebie określa jako kontynuatora estetyki twórczej autora *Nietoty*.

¹²⁸ Zob. W. Gutowski, *Wstęp*, w: T. Miciński, *Wybór poezji*, wstęp i oprac. W. Gutowski, Kraków 1999, s. 28.

Podróże w przeszłość, ciągle zapisywanie w poezji „nieobecnego”, gdzie indziej nazywa Chazbijewicz „odyseją”, a więc mitologicznym powrotem do utraconej ojczyzny. Czytamy w wierszu *Cieniom*:

Jeszcze nie umiem nazwać
tego co odeszło tego
co nie było nie będzie
niby tętent koni na
Dzikich Polach niby
drżące nawoływanie
Nieobecnego –

[...]

Pól bitewnych drżąc wiaro
skóra kwaśna i głodne
włosy – nazwijcie przecież
tak niechciany wiersz
moją odyseją – – –

[*Cieniom*, W 51]¹²⁹.

Bohater Chazbijewicza poszukuje istoty swojego „ja”. Zanim jednak nastąpi „wzlot”, rozumiany jako ostateczne ukształtowanie się świadomości (indywidualnej i etnicznej), bohater przywołuje znane z dzieciństwa szczątki tradycji przodków – narodowe potrawy (kołduny, rosół), stare księgi religijne, odwiedza wnętrze meczetu, mizar (muzułmański cmentarz). Niemalże pełna asymilacja narodu tatarskiego w Polsce powoduje, iż tatarskość istnieje dzisiaj czasem jedynie w symbolach i rytuałach, które dla dziecka stanowić mogą niezrozumiałe elementy dawnego mitu, opowiadanej przez babkę legendy lub baśni, jakieś fragmenty tradycji tatarskiej czy muzułmańskiej (*Pra-sen*). W tego typu wizjach granica między tożsamością etniczną a tożsamością religijną jest zazwyczaj bardzo płynna: islam istnieje w nich przede wszystkim jako składnik mitu tatarskiego. Mityzacja przeszłości potęgowana jest ponadto przez brak jednoznacznego rozróżnienia jawy i snu oraz dominację obrazowania onirycznego.

¹²⁹ Skrótom tym odsyłam do: S. Chazbijewicz, *Wejście w baśń*, Olsztyn 1978. Prócz tego w niniejszym rozdziale występują inne jeszcze skrótów tego autora: Cz – *Czarodziejski róg chłopca*, Gdańsk 1980; H – *Hymn do Sofii*, Olsztyn 2005. Liczby po skrótach oznaczają numer strony.

Synteza Wschodu i Zachodu

Przekazywanie tradycji narodowo-religijnej w kategoriach baśni, legendy, mitu jest typowe dla tak zwanego „islam ludowego” (właściwego szczególnie dla terenów Azji Centralnej, czy szerzej: obszaru cywilizacji Wielkiego Stepu), w którym

pojęcie „muzułmanin” jest najczęściej używane w bardzo wąskim znaczeniu: wyraża [...] przynależność rodową lub plemienną, rzadziej tożsamość etniczną, a tylko w wyjątkowych wypadkach przynależenie do ummy, wspólnoty wszystkich wyznawców islamu¹³⁰.

Warto dodać, iż „islam ludowy” zawsze stanowił ostoję religijności mużułmańskiej w sytuacji braku wolności religijnej albo wskutek braku oficjalnych instytucji życia religijnego. Osiedlając się w obcym wyznaniowo środowisku, oddaleni od centrów kultury mużułmańskiej, Tatarzy polscy wytworzyli zamienne formy światopoglądu mużułmańskiego, w wielu aspektach różniące się od islamu „oficjalnego”.

Jednakże pojęcie „islam ludowego” w płaszczyźnie biograficznej nie tłumaczy w przypadku Chazbijewicza zbyt wiele. Jako potomek ważnego rodu Tatarów-muzułmanów, poeta musiał otrzymać w domu nienaganne wykształcenie religijne¹³¹. Mityzacja religii, dokonana w jego wierszach, winna mieć więc i inną wykładnię interpretacyjną. Jaką? – zastanowię się nad tym w dalszej części rozważań. Tutaj zasygnalizuję tylko, że w owej mitologizacji istotną rolę odgrywają odwołania do kultur środkowoazjatyckich (do pojęcia „islam ludowego” przyjdzie mi zatem jeszcze powrócić).

W wierszach młodego Chazbijewicza obserwujemy wewnętrzne zmaganie się z postawą całkowitego „poddania się” (arab. *al-Islām* – ‘poddanie się’). W wierszu *** „Ciało moje...” poranny *namaz* (tur. *namaz* – ‘modlitwa odmawiana pięć razy dziennie przez mużułmanina’) jawi się jako przeciwieństwo fizjologii („ciało namazem senne” [W 13]), a sama forma modlitwy jest jakby czymś narzuconym ciału, które stworzone zostało nie tylko do

¹³⁰ S. Zapaśnik, „Walczący islam” w Azji Centralnej. Problem społecznej genezy zjawiska, Wrocław 2006, s. 43 (rozdz. *Islam w Azji Centralnej. Próba charakterystyki*).

¹³¹ Na temat roli, jaką odgrywali przodkowie Chazbijewicza w społeczności tatarskiej i mużułmańskiej pisze sam poeta w artykule *Tatarzy w Gdańsku i na Pomorzu Gdańskim po roku 1945* („Przegląd Tatarski” 2009, nr 1, s. 4-6).

„modlitwy”, ale i do „miłości” i „herezji”. W wierszu można odczuć przytłoczenie bohatera przez tradycję oraz gnostyczne doświadczenie uwięzienia ducha w materii. Szczególnie wyrazisty okazuje się motyw zawijania w kołduny: ciało bohatera poddawane jest formowaniu, ugniataniu, jest zginane czyimiś, obcymi rękami, poza wolą bohatera i bez jego zgody. Ciało staje się „każde”, a więc to tylko jeden z elementów „odindywidualizowanej” grupy modlących się wiernych. Czytamy w wierszu *** „*Ciało moje...*”:

Ciało moje – tklive – każde – wypiekany
 półksiężycem oblepione
 w końcach
 zawijane w kołduny
 ciało namazem senne
 zginane i przekorne w meczecie
 [...]
 ciało moje kanciaste – każde
 pod półksiężyc oporne.
 [*** „*Ciało moje...*”, W13].

W odmiennym porządku interpretacyjnym w występującej w tym wierszu „herezji” można dostrzec pierwsze próby poszukiwania przez poetę własnej wizji islamu. Skonfrontujmy tę hipotezę z obrazem z wiersza *Meczet* (2):

Niech Allah
 spojrzy na mnie w kropli dani
 niech kilka drzew zaprzeczy moim ruchom
 [...]
 minaret
 na bakier przekrzywię –
 ptakom na gościnę.
 [*Meczet*, W11].

Zamiast wymuszonej przez tradycję, porannej, „mechanicznej” modlitwy mamy sugestię bezpośredniego, personalnego kontaktu z Bogiem. Symboliczna destrukcja meczetu („minaret [...] przekrzywię”), w której porbrzmiewają słowa poety sufickiego Abu Saida ibn Abi Chajara, przywoływać może na myśl postaci muzułmańskich „jurodiwych” – członków bractw sufickich, islamskich ascetów i mistyków, szukających indywidualnej ścieżki poznania Boga¹³².

¹³² Zob. E. Machut-Mendecka, *Archetypy islamu*, wyd. 3, Warszawa 2006, s. 64 (rozd. *Muzułmański mistycyzm*).

Póki nie runie szkoła i minaret,
 Nie dokona się nasze święte dzieło.
 Póki wiara nie stanie się herezją, a herezja wiarą,
 Nie będzie prawdziwego muzułmanina

– pisał Ibn Abi Chajar¹³³. W takim porządku interpretacyjnym już pierwszy tom poezji Chazbijewicza mógłby stanowić inspirowaną sufizmem próbę odszukania własnej drogi w religii przodków (dodajmy w tym kontekście, że o sufizmie mówi się też jako o gnozie islamu).

Drugi tom wierszy Chazbijewicza, czyli *Czarodziejski róg chłopca*, stanowi kontynuację dokonań twórczych znanych z *Wejścia w baśń*. Oba tomiki wypełnia poetyckie zmaganie się ze swoją tożsamością. Autor penetruje pokłady podświadomości, ponawiając co chwilę pytanie: „kim jestem?” Taka postawa artystyczna, w której poeta zwraca się ku własnej indywidualności, zgadza się z postulatami Grupy Sytuacyjnej Poetów i Artystów „Wspólność”. Jej członkiem był w czasach studenckich Chazbijewicz. Założeniem tej gdańskiej grupy stała się szeroko rozumiana prywatność, obrona „bezpieczeństwa i niezależności Człowieka Pojedynczego”, osobiste postrzeganie i przeżywanie rzeczywistości¹³⁴. Poezja Chazbijewicza, będąca między innymi wyrazem poszukiwania źródeł etnicznej tożsamości, wpisywała się idealnie w jej propozycje ideowe. Jednakże zainteresowanie „nieświadomym” i poszukiwanie istoty własnego „ja” – inna cecha twórczości Tatarów – nie wynika z programu wspomnianej grupy poetyckiej (która miała charakter sytuacyjno-przyjacielski, a nie programowy). Ujawnia się tutaj fascynacja Chazbijewicza poezją młodopolską¹³⁵. W aspekcie obrazowania poetyckiego pozostaje on wierny

¹³³ Cyt. za: I. Shah, *Droga sufich*, przeł. T. Bieroń, Warszawa 2009, s. 45.

¹³⁴ S. Chazbijewicz, W. Chyliński, A. Czekanowicz i in., „Wspólność”, „Poezja” 1976, nr 9, s. 57-59. Zob. też: G. Gazda, *Wspólność*, hasło w: *Słownik europejskich kierunków i grup literackich XX wieku*, Warszawa 2000, s. 662.

¹³⁵ Warto również dodać, iż oprócz tradycji modernistycznej, ważną inspiracją twórczą dla Chazbijewicza była tradycja romantyzmu europejskiego. Zainteresowanie poety romantyzmem zaznacza się nie tylko poprzez nawiązanie do zbioru niemieckiej poezji ludowej pt. *Des Knaben Wunderhorn* (niem. „Czarodziejski róg chłopca”), wydanego w okresie romantyzmu przez przedstawicieli szkoły heidelberskiej Clemensa Brentano i Ludwiga Achima von Arnima (później wykorzystanego m.in. przez Gustawa Mahlera), ale też jest związane z koncepcją „poezji integralnej” tatarskiego poety, która bierze się z kolei m.in. z lektury Novalisa i przeżywania okultystycznej sfery poezji J. W. Goethego. Dla poezji archetypicznej, za jaką bez wątpienia można uznać liryki Chazbijewicza, istotną rolę odgrywa próba rekonstrukcji „archetypicznej pamięci” na użytek aktu twórczego w poezji. Odwołania autora do romantyzmu można więc potraktować w tym kontekście jako kolejny dowód na to, iż jego poezja jest integralną „poezją

mistrzom przełomu wieków, przede wszystkim – Tadeuszowi Micińskiemu. U Chazbijewicza, tak samo jak u Micińskiego, akcja utworów rozgrywa się najczęściej w świecie „jaźni”, a elementy dookolnej rzeczywistości stają się symbolami rzeczywistości psychicznej¹³⁶. Jednak, o ile nieświadomość u Micińskiego jest wyrazem ciemnej strony osobowości, pierwiastków lucyferyczno-chrystusowych w człowieku¹³⁷, o tyle w twórczości Chazbijewicza jest ona jedynie sferą tego, co nie może ujawnić się w sferze świadomości, a co stanowi istotę procesu indywiduacji i poszukiwania Pełni. Prawdopodobnie to również Miciński, tłumacz wierszy Rumiego zafascynowany filozofią Wschodu, był dla autora *Hymnu do Sofii* literackim łącznikiem między „poezją Wschodu i Zachodu”. U podstaw zaciekawienia Orientem znajduje się u Micińskiego w dużej mierze nie tyle rozczarowanie kulturą europejską, ile próba urzeczywistnienia syntezy dwóch wielkich kręgów kulturowych – wzbogacenie dziedzictwa europejskiego poprzez włączenie go w obręb dokonań cywilizacji azjatyckiej¹³⁸. Chazbijewicza zainteresowanie kulturą Wschodu i Zachodu układa się w logiczny ciąg znaczeniowy, skonstruowany wokół etniczności tatarskiej (kultura polskich Tatarów, sama w sobie, stanowi syntezę Wschodu i Zachodu).

Wschodu i Zachodu”, literaturą szukającą wspólnych aspektów wyobraźni azjatyckiej, muzułmańskiej i europejskiej.

¹³⁶ Zob. M. Podraza-Kwiatkowska, *Wieża z kości słoniowej i kazalnica, czyli między Des Esseintesem a Piotrem Skargą*, w: *Studia o Tadeuszu Micińskim*, red. M. Podraza-Kwiatkowska, Kraków 1979, s. 151.

¹³⁷ Problematykę lucyferyczną w twórczości T. Micińskiego omawiają autorzy następujących prac: J. Ławski, *Wyobraźnia lucyferyczna. Szkice o poemacie Tadeusza Micińskiego „Niedokonany. Kuszenie Chrystusa Pana na pustyni”*, Białystok 1995; P. Próchniak, *Pęknięty płomień. O pisarstwie Tadeusza Micińskiego*, Lublin 2006. P. Próchniak pisze, że „w pisarstwie Tadeusza Micińskiego świat zostaje ujęty w ramy mitu. Jego osią staje się napięcie między dwoma aspektami symbolicznymi ujmowanej rzeczywistości – Chrystusem i Luciferem” (tegoż, dz. cyt., s. 52).

¹³⁸ Zagadnienie to omawia szeroko M. Bajko w monografii *„Sny niezwykle o Polsce i o Europie”. Diagnoza kultury w pismach Tadeusza Micińskiego u progu pierwszej wojny światowej*, Kraków 2015. Badacz pisze: „Miciński [...] z upodobaniem sięgał po wątki dalekowschodnie, nie tylko indyjskie (choć te są najważniejsze), lecz głównie japońskie. Z kolei arabskim Bliskim Wschodem zainteresował się poważniej dopiero przed wybuchem wojny światowej, w okresie wojen bałkańskich. W 1917 roku, w czasie «wiecu Tatarów» przekonywał swych muzułmańskich słuchaczy: «Przez Was wiedzie droga do dalszego Wschodu, do Indyj, będących kolebką, a może i szczytem cywilizacji. Światło rozblęsnęło na Wschodzie i wierzymy, że przyjdzie nam ono z pomocą»” (tamże, s. 260). Wcześniej o fascynacji Micińskiego kulturą orientálną pisał m.in. E. Kuźma w książce *Mit Orientu i kultury Zachodu w literaturze XIX i XX wieku*, Szczecin 1980.

Innym elementem łączącym współczesnego poetę z twórcami Młodej Polski jest motyw snu oraz młodopolskie słowa-kłucze, których katalog u Chazbijewicza zdaje się nie mieć końca: „sen”, „lot”, „cisza”, „nieskończoność”, „baśń”, „mit”, „głębia”, „lustro”, „dziecko”, „przestrzeń”, „czas”, „jaźń” itd. Dla dorobku autora *Hymnu do Sofii* w jego powiązaniach z Młodą Polską najważniejsze jest jednak, że owe „modernistyczne” fascynacje prowadzą poetę wprost ku koncepcjom Carla Gustava Junga i, z innej strony, ku egzystencjalizmowi (ciągle powracające relacje „się”–„świat”, „bycie”–„byt”). Poza tym okazuje się, że nie tak znowuż daleko od studiów filozoficznych Junga do filozofii mistyków Wschodu. Zestawmy dla przykładu suficką koncepcję *wahdat al-wudżud* (z arab. – „jedność rzeczywistości”) z Jungowską całościową wizją świata, człowieka i Boga, w której Jaźń, symbol jedności i całości (pełni), można identyfikować z obrazem Boga¹³⁹. *Wahdat al-wudżud* to doktryna, upowszechniona głównie przez myśliciela sufickiego Ibn al-Arabiego, która mówi, że istnieje tylko jeden byt, którym jest Prawda Ostateczna, tożsama z Bogiem¹⁴⁰.

Przeprowadzona przez Chazbijewicza z perspektywy różnych tradycji filozoficznych penetracja podświadomości pozwala bohaterowi jego poezji nie tylko na odkrycie pokładów własnych nieuświadomionych pragnień, ale też na wyjście „poza Husserla” [*Lipkowie*, Cz 45]¹⁴¹, „poza śmierć” [*Lipkowie*, Cz 45], na kontakt z „pierwotnością”, z przodkami, których duchy zamieszkują, jak pisze Chazbijewicz: „Wielki Wschód moich/ poematów” [*** „przyjąłem naukę...”, Cz 39]. Z „chaosu” wyobraźni, zza czechowiczowskich sennych obrazów rzeczywistości, która „drga jak śmierć” [*Południe w oknie*, Cz 21], w wizji podróży przez pustynię, wędrowki, która „nie zna granic” [*Derwisz mówi*, Cz 57] – powoli, lecz misternie, wyłania się „jedność poety i świata” [*** „Jedność poety i świata jest...”, Cz 58], która może reprezentować – poza, oczywiście, idealizowaniem poezji i nadawaniem jej mocy sprawczej – istniejący w tradycyjnych kulturach Azji Centralnej pogląd na część i całość, gdzie „całość ontycznie poprzedza istnienie swoich części”¹⁴².

¹³⁹ Zob. Z. W. Dudek, *Podstawy psychologii Junga. Od psychologii głębi do psychologii integralnej*, wyd. 2, Warszawa 2006.

¹⁴⁰ Na temat związków idei sufickich z jungizmem zob. I. Shah, *Droga sufich*, dz. cyt., s. 21-22.

¹⁴¹ W myśli Wschodu nie istnieje potrzeba dociekania natury ontycznej bytów, które są nam dane w doświadczeniu zmysłowym. Zob. S. Zapaśnik, dz. cyt., s. 46.

¹⁴² Tamże, s. 45.

Tomik *Czarodziejski róg chłopca* zamyka wiersz *** „*Jedność poety...*”:

Jedność poety i świata jest
jednością realną. Poeta i świat
mogą nie
istnieć.
Istnieje jedność która
stanowi poezję.
Poza tę jedność nic nie wykracza.
Jedność jest jedna i jedyna.
Jest sama przez się.
Przez Się.
Nic poza jedność. Ona
stanowi Istotę – tę która Jest
[*** „*Jedność poety...*”, Cz 58].

Poeta, jako jednostka i jako twórca, „zlewa się” z otaczającym go światem. W owym obrazie (choć tego typu przykładów jest u Chazbijewicza wiele) daje się zaobserwować inspirację Junga koncepcją rozwoju osobowości, w której ostatecznym celem miałyby być powrót do pierwotnej Pełni (u Junga: relacje „ego” – „Jaźń”, „część” – „całość”)¹⁴³. Jest to również zgodne z logiką muzułmańskiego Wschodu – jednostka nie istnieje poza całością, poezja nie może istnieć poza poetą, wszechświat nie mógłby zaistnieć poza „Istotą, która jest” [por. Cz 58]. Holistyczne pojmowanie świata jest też typowe dla sufizmu, gdzie „mistyczne zjednoczenie” łączy wszystkich i wszystko, a poezja stanowi jedną z form doświadczenia mistycznego¹⁴⁴.

Nieco odrębną pozycję w biografii twórczej poety zajmuje zbiór „jungowskiej” prozy poetyckiej pod tytułem *Sen od jabłek ciężki*. Tomik ten stanowi oniryczną, baśniową historię o początku i końcu, o doświadczeniu materii, ale i o nieskończoności, transcendencji. To równocześnie poemat inicjacyjny, opowieść dotycząca problematyki podświadomości i zapis czy też projekcja marzeń sennych. Jednym słowem – *Sen od jabłek ciężki* jest poetyckim traktatem filozoficznym o podświadomym poszukiwaniu kontaktu z archetypem Jaźni, owej Jungowskiej Jedni z wszechświatem i z Bogiem.

¹⁴³ Zob. Z. W. Dudek, dz. cyt., s. 126.

¹⁴⁴ Ch. Bonaud, *Le soufisme: al-tasawwuf et la spiritualité islamique*, préface de M. Chodkiewicz, Paris 1991.

Emigracja wewnętrzna i poezja okolicznościowa

Mniej więcej wtedy, gdy ukazuje się *Sen od jabłek ciężki*, kończy poeta współpracę z grupą „Wspólność”, uzyskuje dyplom magistra filologii polskiej i udaje się na tak zwaną emigrację wewnętrzną, podczas której – jak sam to określa – zajmuje się „kreacją własnej tradycji etnicznej” [H 71]. Sytuacja ta była wymuszona wprowadzeniem stanu wojennego. Powraca na rynek czytelniczy dopiero w 1990 roku, publikując tomiki *Krym i Wilno* oraz *Mistyka tatarskich Kresów*. Ów drugi zbiór można uznać za dojrzałe już w pełni osiągnięcie artystyczne poety. W najwcześniejszych tomikach wierszy, jak i we *Śnie od jabłek ciężkim* udało się wypracować Chazbijewiczowi zespół zagadnień problemowych i środków estetycznych, które stanowią podstawę całej jego późniejszej twórczości. Fascynacja Młodą Polską, w tym przede wszystkim dziełami Micińskiego, zainteresowanie poezją islamskich sufich oraz, leżącą na skrzyżowaniu sufizmu i współczesnej psychoanalizy, koncepcją Jaźni odkrywa przed autorem *Wejścia w baśń* nowe perspektywy twórczości literackiej. Te zainteresowania i fascynacje filozoficzno-literackie, wzbogacone o wiedzę z zakresu kultury i historii tatarskiej czy szerzej – turkijskiej, określają estetyczny i ideowy charakter dojrzałej poezji Chazbijewicza. Zanim jednak przejdę do omówienia tego etapu pisarstwa, zebranego w tomach *Mistyka tatarskich Kresów*, *Poezja Wschodu i Zachodu* oraz *Hymn do Sofii*, chciałbym zatrzymać się przy zbiorze *Krym i Wilno*.

Wspomniany tom, choć ukazał się z datą 1990, a więc już po przełomie 1989 roku, wydrukowany został w sposób właściwy dla literatury drugiego obiegu, na tak zwanej bibule. Był więc najprawdopodobniej przygotowywany do druku dużo wcześniej niż w 1990 roku. Tomik *Krym i Wilno* jest zbiorem o bardzo nierównym poziomie artystycznym. Obok niezwykle dobrych wierszy, takich jak *Melancholia*, *Dżyngis Chan*, *Derwisz szalony* czy *Mistyka wspomnień*, które ponownie przedrukuje poeta w następnych zbiorach, pojawiają się również w omawianym tomie teksty o charakterze „okazjonalnym”, o tendencyjnej nieraz konstrukcji (przede wszystkim uwagę zwracają archaiczne rymy). Można w nich dostrzec piętno tragicznych wypadków historycznych w Polsce w latach osiemdziesiątych XX wieku. Mimo iż odwołania do stanu wojennego nie są sygnalizowane wprost, to jednak w wierszach o przesłaniu antykomunistycznym, takich jak *Krym – pamięci Dżafara Seydameta*¹⁴⁵, *Sonet*

¹⁴⁵ Dżafar Sejdamet – działacz tatarski, członek organizacji „Milli Firka”, minister

stepowy czy Meczet tatarski w Wilnie, daje się dostrzec reakcję poety na współczesne mu wydarzenia polityczne. Znamienna jest też dedykacja otwierająca tom: „Dedykuję tym, którym wolność była/ Droższa niż życie”. Poeta składa w niej jednak hołd nie poległym w walce o wolność w ogóle, lecz tym, którzy polegli w walce z Sowietami:

Poległym za Wielką Polskę, Wolny Krym,
Wolny, muzułmański Afganistan, jak
Też ceniom Józefa Mackiewicza¹⁴⁶.

Ciekawe jednak, że poezja „okolicznościowa” Chazbijewicza – mimo iż formalnie podlega tym samym przekształceniom, co poezja polska powstała w okresie stanu wojennego (binarny podział na idealizowanych „nas” i demonizowanych „ich”, liryka o charakterze publicystycznym, uproszczona forma poetyckiego obrazowania, wpisywanie stanu wojennego w ciąg dramatycznych wydarzeń, takich jak zabory i okupacja sowiecka w trakcie drugiej wojny światowej)¹⁴⁷ – cały czas odwołuje się do tradycji tatarskiej. Miejsce nawiązań do tradycji polskiego wierszopisarstwa patriotycznego, właściwych wielu utworom poetyckim powstałym w okresie stanu wojennego (na przykład *13 grudnia* Jarosława Marka Rymkiewicza, *Dwa proste zdania* Ryszarda Krynickiego czy *Do syna* Tomasza Jastruna – by poprzestać tylko na przykładach wskazanych przez Aleksandra Fiuta¹⁴⁸), zajmuje u Chazbijewicza idea walki narodowowyzwoleńczej Tatarów krymskich oraz polska tradycja ułańska, na którą składają się też wojskowe tradycje polskich Tatarów, walczących u boku Polaków w wojnach z Rosją i w ostatniej wojnie w obronie kraju przed agresją radziecką. Najwidoczniej poeta zdawał sobie sprawę z tych „słabości” tomu *Krym i Wilno*, gdyż przedrukowując opublikowane w nim wiersze w kolejnych zbiorach wybrał tylko te, które wytrzymały próbę czasu.

spraw zagranicznych w kierowanym przez Macieja Sulejmana Sulkiwiczera rządzie Demokratycznej Republiki Krymu (istniejącej w latach 1917–1918), autor rozprawy *Krym. Przeszłość, teraźniejszość i dążenia niepodległościowe Tatarów krymskich* (Warszawa 1930).

¹⁴⁶ S. Chazbijewicz, [Dedykacja], w: tegoż, *Krym i Wilno*, dz. cyt., s. [5].

¹⁴⁷ Zob. A. Fiut, *W potrzasku*, w: tegoż, *Pytanie o tożsamość*, Kraków 1995, s. 173-177.

¹⁴⁸ Zob. tamże. Zob. również: *Zielona wrona. Antologia poezji okresu stanu wojennego*, wybór, wstęp i oprac. D. Dąbrowska, Szczecin 1994; A. Skoczek, *Poezja stanu wojennego – poezja świadectwa*, „Napis” 2000, seria 6, s. 287-307; D. Dąbrowska, *Przestrzenie egzystencji kobiet w poezji stanu wojennego*, „Środkowoeuropejskie Studia Polityczne” 2006, t. 1, s. 193-206; *Poezja stanu wojennego. Antologia wierszy, piosenek, kontrafaktur, parafraz i fraszek*, wybór i oprac. A. Skoczek, Kraków 2014.

Młoda Polska, psychoanaliza, sufizm i szamanizm

Książki poetyckie *Mistyka tatarskich Kresów* oraz *Poezja Wschodu i Zachodu*, a także ostatni tomik *Hymn do Sofii* (będący wyborem najlepszych wierszy poety), należy omawiać razem, gdyż prezentują wyrównany poziom artystyczny i koncentrują się wokół podobnej tematyki. Jako jedno z głównych słów-kluczy występuje w tych tomach, ulubiony przez poetów końca XIX wieku, termin „Nieskończoność” (pisany wielką literą). Świat, w którym przebywa bohater Chazbijewicza, stanowi sferę „niemych prawd”, „prawd [...] obcych” [*** „*Tyle lat żyłem...*”, H 10], gdzie bohater jest „przeważnie nieobecny” [*Magia unaocznionych przedmiotów*, H 17]. Ucieczkę z tego świata może stanowić pęd ku „Nieskończoności”, co obserwujemy w jednym z „młodopolskich” wierszy poety *** „*Tęsknię do ciebie...*”:

Tęsknię do ciebie – Nieskończoności

[...]

Wlatujesz otwartym oknem rannej

nostalgii wśród tylu obcych prawd

Ty jedna wiesz nieomylnie

Gdzie wszystkie łączą się punkty

Gdzie strumienie pragnień stają się

rosą poranną

[*** „*Tęsknię do ciebie...*”, H 7].

Uwięzienie w materii powoduje eskalację pragnienia Nieskończoności, której osiągnięcie może ukończyć wszelkie pożądanie. Nieskończoność stanowi jeden z elementów centralnych w przestrzennych wyobrażeniach poety. To również punkt dojścia, cel, drogowskaz, wieczność, Pełnia. Wkracza do domu bohatera niczym wiatr, powiew, światło, duch. Nieskończoność jest także personifikowana, podąża obok bohatera, jak w motywie *danse macabre*, przypominając o marności „niemych prawd”, jakby wartość miała tylko to, co odsyła do prawd „wyższych” („Ty obok mnie idąca na spacer śmierci” [H 7]). Zarazem śmierć może stanowić wyraz ostatecznego zlania się z ową nieskończonością-wiecznością-pełnią, co podkreślałoby antynomie życia i śmierci. Podobnie jak u Czechowicza, innego poetyckiego mistrza Tatara, śmierć zdaje się być tutaj punktem odniesienia dla wszelkich działań w świecie doczesnym, wyrazem wartości transcendentnych (choć jednocześnie nie ewokuje, jak u Czechowicza, poczucia lęku)¹⁴⁹.

¹⁴⁹ Zob. T. Kłak, *Wstęp*, w: J. Czechowicz, *Wybór poezji*, opr. T. Kłak, wyd. 2 uzupeł., Wrocław 1985, s. XXXV.

O funkcji, jaką pełni tradycja młodopolska w poezji Chazbijewicza, pisalem omawiając wczesne teksty poety. W jego twórczości dojrzałej stale występują motywy, takie jak: przelewanie się, płynąca rzeka, ruch, wędrówka, zapadanie się w otchłań, w głąb, pragnienie dotarcia do źródła (wiersze: *** „Świadomość tworzy...”, *** „Jestem już tak długo...”, *** „Ciepłe, dotykalne...”). Podróż do źródeł wyrażona jest tutaj przez chęć przekroczenia nie tylko granic czasu i przestrzeni, ale i granic materii. Owo przekroczenie ukazane zostaje zarówno konceptualnie (świat jako myśl, która wykracza poza siebie), jak i w oksymoronicznym obrazowaniu („uczestniczyć/ w nie – uczestniczeniu”, *Hymn do Sofii*, H 20; „przechodzę/ w śmierć w głąb w nic/ A jestem/ Trzeba mi Coraz więcej/ By nie być”, *** „Jestem już tak długo...”, H 34; zbudowany na zasadzie oksymoronu obraz „nieskończoności” i „prawd obcych”).

Czasoprzestrzeń w wierszach Chazbijewicza jest wielowymiarowa: otwarta horyzontalnie (motyw ruchu „jak najdalej” [*** „Coraz bardziej zwiędle...”, H 21], tam „gdzie wszystkie łączą się punkty” [*** „Tęsknię do ciebie...”, H 7], „na wieczny wschód” [H 21]) i wertykalnie (zejście w głąb, zapadanie się w śmierć, w nicość, w milczenie), ewokuje też wyobrażenia o życiu pośmiertnym („Matko moja w innym wymiarze”, [*** „Matko moja w innym wymiarze...”, H 11]). Jednocześnie w tej wielowymiarowości dostrzegamy wyraźne rozdwojenie, podział na „tu” i „tam”, „teraz” i „kiedyś”. Tę dwoistość świata poetyckiego potęguje motyw snu (śni się o przeszłości), zanurzania się/wychodzenia z wody (epitety, takie jak: „mokro”, „międko”, „ciepło”, przywołują obraz narodzin i powrotu do łona matki), motyw spotkania czy motyw wychodzenia na spotkanie z „cieniami” (przychodzącymi „stamtąd” i z „kiedyś”). Bohaterowi Chazbijewicza, w przeciwieństwie do wielu bohaterów literatury młodopolskiej (na przykład w *Topielcu* Bolesława Leśmiana czy w pierwszej wersji *Panteisty* Tadeusza Micińskiego¹⁵⁰), udaje się zadomowić w wykreowanej przez siebie czasoprzestrzeni, która nie jest ni wroga, ni obca (jaką się okazała w przywołanych utworach Leśmiana i Micińskiego), lecz stanowi wyidealizowaną krainę wspomnień, Arkadię, znaną z tekstów podejmujących problem „dzieciństwa po Jałcie” (na przykład *Dwa miasta* i *Jechać do Lwowa* Adama Zagajewskiego, *Lida* Andrzeja Jurewicza), lub utworów, które można by włączyć w późny nurt literatury kresowej (na przykład *Jedźmy, wracajmy...* Włodzimierza Odojewskiego).

¹⁵⁰ Zob. W. Gutowski, *Chaos czy ład? (Symbolika reintegracji we wczesnej twórczości Tadeusza Micińskiego)*, w: *Studia o Tadeuszu Micińskim*, dz. cyt., s. 252.

Penetracja podświadomości i poszukiwanie prazródła, chociaż też wyraża „dialektykę obumarcia – odrodzenia”¹⁵¹, przybiera w twórczości Chazbijewicza inny wymiar niż u poetów Młodej Polski. Zapadanie się w śmierć, a więc w wieczność i nieskończoność zarazem, jest jakby wędrówką do czasów, kiedy jeszcze nie istniało życie, jest wędrówką na „wieczny Wschód”, gdzie Rajski Ogród skrywa się w figurze „stepu wiecznego” [H 21]. Dążenie do „Nieskończoności” stanowi wstęp do poszukiwania (i w konsekwencji także do odnalezienia), istniejących w sferze mistyki Wielkiego Stepu, „nieskończonych” „Ogrodów Wschodu”¹⁵². Taką wizję powrotu przynosi nam wiersz *** „*Coraz bardziej zwiężle...*”, w którym opisywany jest proces biologicznej śmierci ciała bohatera, wyzwolenie się z materii i wędrówka wraz z duchami przodków na Wschód, na Wielki Step:

Wzmą mnie na ręce i popłynę wtedy w step
 Wieczny – odejdę wraz z nimi na wieczny Wschód
 Skąd światło Wtajemniczenia bierze początek
 [*** „*Coraz bardziej zwiężle...*”, H 21].

Na Wielkim Stepie ma swój początek życie, i to nie tylko w wymiarze biologicznym, gdyż świadomość również się tam zrodziła. Scena śmierci przedstawiona zostaje w omawianym wierszu w taki sposób, jakby bohater zasypiał otulony miękkim poszyciem leśnym (lub stepowym – step u Chazbijewicza pełni często funkcję ogrodu). Przeplatają się ze sobą motywy „podściółek serca” i „poszycia duszy”; następnie bohater „miętko” „płyń” w „step/ Wieczny” [*** „*Coraz bardziej zwiężle...*”, H 21]. W figurze wieczności da się dostrzec spotkanie z pierwotnością, z „początkiem”, natomiast figura drogi może reprezentować archetyp powrotu, zjednoczenia z Jaźnią, owym pierwotnym, centralnym ośrodkiem duszy¹⁵³. Konsekwencją śmierci i wędrówki na step jest zjednoczenie z Jaźnią-materią – boską substancją, którą ukazuje poeta za pomocą rzeki-symbolu (trzeba też dodać, że „jungizm” Chazbijewicza ma charakter panteistyczny).

Na „wiecznym stepie” dokonuje się przekroczenie granic doczesnego istnienia. Step pełni funkcję wrót do innego wymiaru rzeczywistości, do wieczności, do sfery „gdzie światło bez granic spopiela samo/ Siebie” [*** „*Coraz bardziej zwiężle*”, H 21]. Jednak pytanie, czy przypadkiem chodzi tu nie o wieczność,

¹⁵¹ W. Gutowski, *Wstęp*, dz. cyt., s. 28.

¹⁵² *Nieskończoność i Ogrody Wschodu* to tytuły rozdziałów *Hymnu do Sofii*.

¹⁵³ Por. uwagi zawarte w: Z. W. Dudek, dz. cyt., s. 105.

ale o nicosć, w poezji Chazbijewicza wydaje się nie mieć sensu. Świat wyłonił się przecież z nicosci. Powrót do źródeł jest jak gdyby wyprawą do czasów, kiedy świat nie istniał. A jeśli taka podróż jest w ogóle możliwa, to już wtedy musiała funkcjonować jakaś Świadomość, od której „Wtajemniczenie bierze początek” [*** „*Coraz bardziej zwięzłe*”, H 21]. Winien to być zatem okres, kiedy świadomość człowieka (ego) nie wydzieliła się jeszcze z Jaźni wszechświata, kiedy istniało tylko „światło”. Czytamy w wierszu *** „*wschód świeci...*”:

wschód świeci
światłem
ono jest
zawsząd
ono jest
rodzajem

[*** „*wschód świeci...*”, H 27].

Światło może być tutaj związane również z poznaniem. Iluminacja jako światło umysłu otrzymane od Boga była najistotniejszym źródłem poznania nie tylko dla świętego Augustyna, ale i dla islamskich sufich. Co jednak w tej chwili najważniejsze – z tego światła, na „wiecznym stepie”, rodzi się u Chazbijewicza życie. Pojawia się też pierwotny człowiek – myśliwy i łowca, którego istnienie splota się z istnieniem zwierząt, niczym jego braci. Od tej pory droga na Wschód będzie symbolizować drogę do wodopoju, a przewodnikiem wspólnoty ludzkiej będzie stepowy szaman (można w tym kontekście mówić o archetypie wędrowca-koczownika, o archetypie wygnańca ze stepowego raju – matecznika cywilizacji Wielkiego Stepu i centrum etnogenezy¹⁵⁴). W duchu szamanizmu ukazuje poeta w wierszu *Lipkowie – poemat szamański* wizję stworzenia/powstania człowieka, rodzącego się z połączenia symbolizowanej przez kobietę materii i światła, którego nosicielem jest szaman. To połączenie następuje w trakcie aktu seksualnego:

Szaman wszedł w nią aż po światło
księżycy, stał się strzałą i łukiem
było ciało kobiety, słońce rozświetliło
lekkim brzaskiem step [...]

Tak począł się a później narodził
Ten, którego kobieta karmiła

[*Lipkowie – poemat szamański*, H 48].

¹⁵⁴ Zob. L. Gumilow, *Śladami cywilizacji Wielkiego Stepu*, przeł. S. Michalski, wyd. 2 popraw., Warszawa 2004.

Bohater wierszy „szamańskich” Chazbijewicza przebywa zwykle w przestrzeni mitycznej, do której ucieka od współczesnej mu rzeczywistości (*Mesjanizm stepów*). Jest to przestrzeń umiejscowiona w wiecznym „teraz”, a zarazem jest to świat wewnętrzny bohatera (***) „*Czasie zatrzymany...*”). W tym świecie przebywa on wspólnie z duchami przodków. Bohater sam czasem zastanawia się nad ontyczną realnością przedstawionej rzeczywistości, jak na przykład w wierszu *** „*Wśród traw...*”:

Wśród traw
 cicho w ubraniach ze
 skór i jedwabiu
 jeźdźcy z buńczukiem
 wołają
 Wychodzę z wody i snu
 wyciągam ręce
 W rękę ani woda
 ani piasek
 błyska złoto buńczuka
 zapach trawy
 Już żyję czy jeszcze umarłem
 Jeźdźcy jakby czekali
 Może śnię albo piszę
 [*** „*Wśród traw...*”, H 42].

W wielu wierszach „szamańskich” pojawia się motyw ognia, patriarchalny podział ról (mężczyzna – wojownik i kobieta – opiekunka ogniska domowego lub matka). W funkcji braku zasada ta jest przywołana w wierszu *Mistyka wspomnień*:

Nieme są księgi Tatarów
 A ich kobiety odchodzą
 bez wojowników
 Nie ma już ognisk dymów
 i zaścianków
 dotąd cisza
 przeszukuje domy
 ubrania
 podlaski piach
 [*Mistyka wspomnień*, H 51].

Przodkowie (zarówno przodkowie poety, jak i przodkowie Tatarów jako narodu) pojawiają się bardzo często w tekstach Chazbijewicza. Cienie przodków zaludniają przestrzeń większości poematów. W szamańskim widzeniu, w sufickiej ekstazie, w medytacji, we śnie, w podświadomości, we wspomnieniu dzieciństwa bohater nawiązuje kontakt z duchami swoich przodków (wiersze: *** „*Wśród traw...*”, *** „*Czasie zatrzymany...*”, *** „*Gere-*

jowie szlachetni...”, *Melancholia, Lipkowie – poemat szamański*). Przestrzeń dookólna nie jest już ani „niema”, ani „obca” (***) „*Tęsknię do ciebie...*”). W deszczu i wietrze ujawniają się duchy przodków (*Melancholia*). Fizyczne wypełnienie przestrzeni przez żywioły (powietrza i wody) otwiera czwarty jej wymiar – czas. W konsekwencji przez tę „szparę” w trójwymiarowej rzeczywistości „cienie tradycji wychodzą naprzeciw/ i mówią”, a „Ziemia, trawiasta i tłusta/ równa jak stół,/ niesie wołania” (***) „*Czasie zatrzymany...*”). Kontakt z przeszłością, z prądródelem etniczności tatarskiej, doświadczony w trakcie symbolicznego „zejścia w głąb”, w procesie „obumarcia”, skutkuje „odrodzeniem się”, oznaczającym ukonstytuowanie się własnego „ja”. Czytamy w tym wierszu:

Daleko
budzi się los,
uśpiony przez wieki iskrzy
pomiędzy powietrzem emocją
Jestem, tak powiem –
Oto jestem –

[*** „*Czasie zatrzymany...*”, H 43].

Wiersz *** „*Czasie zatrzymany...*” można potraktować jako kolejny przykład tego, że poezja Chazbijewicza ukazuje w zmitologizowanej formie Jungowski proces rozwoju osobowości. U Junga proces indywidualizacji opiera się na relacji ego z archetypem Jaźni. Człowiek rodząc się, nie funkcjonuje jeszcze jako byt psychologicznie niezależny (archetyp Jedności, Pełni, Raju) i dopiero w procesie indywidualizacji jednostkowe ego odseparowuje się od Jaźni (zerwanie więzi z Jaźnią, archetyp wyjścia z raju). Następnie ego, w procesie rozwoju psychologicznego i duchowego, zatacza krąg, by w procesie samorealizacji odszukać utracone prądródeło i ponownie złąć się z Jaźnią. Tak samo w twórczości autora *Hymnu do Sofii* obserwujemy powrót do stanu pierwotnej jedności, realizowany również w płaszczyźnie „etnicznej” – jako powrót do źródeł „tatarskości”, do stanu „dzieciństwa” narodu tatarskiego, stąd stale pojawiający się motyw stepu, wojownika, szamana.

Szamanizm z punktu widzenia fundamentalizmu islamskiego jest niewątpliwie herezją, odstępstwem od religii „czystej”. Jednakże sufizm, jako kierunek otwarty na tradycje lokalne, dopuszcza istnienie praktyk, wierzeń i kultów przedislamskich. Bractwa sufickie, na czele których stał iszan (inaczej: pir, szejch), pełniący funkcję przewodnika duchowego (a więc w pewnym sensie był odpowiednikiem przedislamskiego szamana), realizowały drogę praktyk

ascetyczno-mistycznych. Ich członkowie wspólnie uczestniczyli w rytuałach pod przewodnictwem iszana (niczym „islamskiego szamana”), który

często nie miał formalnego wykształcenia ani teologicznego, ani prawniczego, bo te były mu całkiem niepotrzebne. Dzięki ćwiczeniom mistycznym stawał się on nosicielem światła boskiego i tym samym otrzymywał misję, by kierować innych w stronę tego światła ucząc ich praktyk, które wprowadzają ich w jego zasięg¹⁵⁵.

Wiersze „szamańskie” Chazbijewicza ukazują wizję islamu właściwego ludom stepowym. Dziedzictwo cywilizacji Wielkiego Stepu spleta się w ten sposób w języku poezji z dziedzictwem islamu¹⁵⁶.

Warto podkreślić, że Jungowska komunikacja z archetypem Jaźni, praktyki szamańskie traktowane jako techniki samopoznania i mistyka suficka (ale i również mistyka chrześcijańska) to w dużej mierze tylko różne aspekty tego samego doświadczenia¹⁵⁷. Badacze sufizmu zwracają uwagę, że myśliciele Wschodu tacy jak Al-Ghazali czy Ibn al-Arabi już w XII i XIII wieku mówili o teoriach psychologicznych, jakie stosunkowo niedawno opisali w języku psychoanalizy i psychologii głębi Freud i Jung¹⁵⁸. Sufi Abu Hasan asz-Szadili stwierdzał na długo przed Jungiem:

Wiedza prowadzi od pytania „Kim jestem?” do słów „Nie wiem, kim jestem”, potem do „Może nie jestem”, „Odnajdę siebie”, „Jestem tym, kim się widzę” i wreszcie do „Jestem”¹⁵⁹.

W słowach asz-Szadiliego pobrzmiewają zarówno cechy wspólne z koncepcją Junga, jak i z szamańskim rytuałem wyjścia z siebie, poszukiwania istoty „ja” i odrodzenia się. Wszystkie te inspiracje odnaleźć można w twórczości Chazbijewicza. Wykład filozofii sufickiej daje nam Chazbijewicz również w zbiorze *Rubai'jjat, albo czterowiersze*, który, jak informuje sam autor

¹⁵⁵ S. Zapaśnik, dz. cyt., s. 26.

¹⁵⁶ Tym samym Chazbijewicz wzbogaca tematykę szamańską w literaturze polskiej. Tradycja szamanizmu obecna była w rodzimym piśmiennictwie już w XIX w. – w poetyckim wymiarze chociażby w dziełach Mickiewicza i Słowackiego (zob. na ten temat: D. T. Lebioda, *Marmur i blask. Studia, szkice, artykuły o poezji od Mickiewicza do Miłosa*, Bydgoszcz 2000, s. 73–82, 126–136). Cenne informacje dotyczące szamanizmu zawiera także *Dziennik podróży* Józefa Kopcia (wydany pośmiertnie w 1837 r.).

¹⁵⁷ Zob. I. Shah, *The Sufis*, New York 1964.

¹⁵⁸ Zob. R. Landau, *The Philosophy of Ibn Arabi*, London 2007.

¹⁵⁹ Cyt. za: I. Shah, *Droga sufich*, dz. cyt., s. 210.

we wstępie, jest próbą literackiej parafrazy klasycznej poezji muzułmańskiej – perskiej i osmańsko-tureckiej¹⁶⁰.

Inne ważne zagadnienie w twórczości Chazbijewicza stanowi idea panturkijska (panturkizm, lub raczej panturanizm, rozumiany szerzej niż panturkizm – jako połączenie tradycji tureckiej, mongolsko-koczowniczej i muzułmańskiej). W wierszu *Wielki Turan*, w którym o Kruszynianach, małej wsi tatarskiej na Podlasiu, mówi się: „drobna cząstka Wiecznego Turanu” [H 45], mamy do czynienia z próbą kreacji mitycznej krainy wszystkich narodów turkijskich. Chazbijewicz w swojej liryce odwołuje się głównie do mitu o Turanie. Wątek młodoturecki pojawia się w twórczości poetyckiej autora *Hymnu do Sofii* zaledwie marginalnie, zwłaszcza poprzez wspomnienie postaci Enwera Paszy¹⁶¹ (*Słońce Turkiestanu*) i Jusufa Akczury¹⁶² (*Jusuf Akczura – polityk tatarski*). W mitologii perskiej, w *Aweście*, spotykamy legendę o trzech braciach, którzy władali trzema krainami: Iranem, Turanem i krajem Sairima¹⁶³. Ta jedność tradycji Azji Centralnej i Bliskiego Wschodu okazuje się dla poezji Chazbijewicza znacznie bardziej charakterystyczna niż polityczna wersja panturkizmu. Wielki Turan jest w twórczości Chazbijewicza konstruktem symbolicznym, nie politycznym, stanowi próbę określenia miejsca tożsamości etnicznej dzisiejszych Tatarów polskich na kulturowej mapie Eurazji. Wielki Turan to, z jednej strony, historyczne centra kultury turkijsko-muzułmańskiej (Krym, Buchara, Kazań, Stambuł, Astrachań), z drugiej – Wilno oraz Bohoniki i Kruszyniany – mała cząstka wielkiej wspólnoty turkijskiego i muzułmańskiego Wschodu we współczesnej Polsce. Z tego punktu widzenia Tatarzy polscy są nie tylko zasymilowaną mniejszością etniczną żyjącą pośród Polaków. To również spadkobiercy wielkiego dziedzictwa kulturowego, symbolicznie zamieszkujący swoją pierwotną ojczyznę – mityczny Turan. Tatarska tożsamość narodowa staje się z takiej perspektywy tożsamością kulturową większej wspólnoty.

¹⁶⁰ Zob. S. Chazbijewicz, *Rubai'jjat, albo czterowiersze*, dz. cyt., s. 9.

¹⁶¹ Enwer Pasza, czyli Ismail Enwer (1881–1922) – polityk turecki, przywódca ruchu młodotureckiego, ideolog Wielkiej Turcji, członek dyktatury wojskowej w latach 1913–1918. W latach 1918–1922 walczył z Armią Czerwoną u boku basmaczy w Azji Centralnej.

¹⁶² Jusuf Akczura (1876–1935) – poeta i polityk tatarski, uczestnik ruchu młodotureckiego, profesor Uniwersytetu w Stambule, deputowany do parlamentu Turcji, doradca Mustafy Kemala.

¹⁶³ Zob. M. Składankowa, *Zrozumieć Iran. Ze studiów nad literaturą perską*, Warszawa 1996, s. 52.

Implikacje biograficzne a poetycka wizja Turanu

W tym miejscu chciałbym zastanowić się nad implikacjami biograficznymi określającymi genezę kreowanej w poezji Chazbijewicza idei Turanu i zwrócić się ku doświadczeniom historycznym XX wieku oraz – w płaszczyźnie antropologicznej – ku ich konsekwencjom dla tożsamości etnicznej Tatarów polskich. Otóż przedstawiciele mniejszości tatarskiej w Polsce, zamieszkujący przed wojną przede wszystkim tak zwane Kresy północno-wschodnie i identyfikujący się jako obywatele polscy narodowości tatarskiej lub też jako Polacy pochodzenia tatarskiego, tak samo jak inni „kresowiacy”, zmuszeni byli opuścić swą małą ojczyznę i przenieść się na „ziemie odzyskane”. W taki sposób na Pomorze Gdańskie trafili również przodkowie Chazbijewicza. Poeta urodził się dziesięć lat po wojnie, już w Gdańsku. Podobnie jak Zagajewski (ur. 1945), a także pisarze gdańscy – Stefan Chwin (ur. 1949) i Paweł Huelle (ur. 1957), przyszedł na świat poeta tatarski już po „przeprowadzce”, co zadecydowało o tym, iż nie było mu dane doświadczyć krainy swoich przodków¹⁶⁴. Kraina ta jednak jest stwarzana na nowo („od-twarzana”) w jego wierszach.

W dwudziestowiecznej literaturze polskiej można zaobserwować trzy rozmaite sposoby (wyznaczone różnym doświadczeniem biograficznym bądź różną przynależnością pokoleniową) mówienia o Kresach – „tamtej”, nieistniejącej dziś, krainie. Pokolenie „pamiętające” (Konwicki, Miłosz, Mackiewicz) ukazuje zazwyczaj Arkadię w przeddzień katastrofy albo już w momencie spełniającej się zagłady. Dominuje w tym piarstwie katastrofizm lub tematyka wojenna. Do pokolenia późniejszego zaliczyć należy twórców, którzy urodzili się „tam” i „tam” spędzili pierwsze lata swojego dzieciństwa (przykład Jurewicz). Trzeci sposób utrwalenia doświadczenia „ziem utraconych” reprezentuje piarstwo urodzonych w PRL albo niepamiętających miejsca urodzin, którzy przedstawiają tamtą przestrzeń lub odnoszą się do niej w perspektywie pamięci odziedziczonej (Zagajewski, Chwin, Huelle). Do tej ostatniej grupy przynależy również Chazbijewicz,

¹⁶⁴ Dla ścisłości – Zagajewski urodził się jeszcze we Lwowie, jednakże wywieziony został stamtąd jako niemowlę. Problem „przestrzeni poruszanej” w prozie M. Baranowskiej, A. Zagajewskiego, S. Chwina, A. Jurewicz i P. Huellego analizuje M. Czermińska w studium *Centrum i kresy w prozie pisarzy urodzonych po wojnie* (w: tejsze, *Autobiograficzny trójkąt: świadectwo, wyznanie i wyzwanie*, Kraków 2000, s. 144-157), traktując przywołanych pisarzy jako „konstelację”, którą spaja postawa autobiograficzna i doświadczenie „dzieciństwa po Jacie”.

przy czym zauważymy zasadniczą różnicę w doświadczeniu „dzieciństwa po Jałcie”, gdy porównamy polski i tatarski punkt widzenia. Przesunięcie polskich granic miało bezsprzecznie tragiczny wymiar dla Polaków ze wschodnich województw II Rzeczypospolitej. Z perspektywy kultury polskiej, postrzeganej całościowo, było to „trzęsienie ziemi”, ale kataklizm ten nie unicestwił „centrum” polskiej tożsamości¹⁶⁵. Dla tożsamości tatarskiej był to cios o wiele silniejszy, gdyż ich ojczyzną były dawne tereny Wielkiego Księstwa Litewskiego. Wileńszczyzna więc – z punktu widzenia Tatarów – to nie „kresy”, ale „centrum”. Po roku 1945 polskie „kresy” (a tatarskie „centrum”) zostały odcięte od Polski całkowicie. Co ciekawe jednak, u Chazbijewicza nie znajdziemy tyłu utworów kreślących „tamten” pejzaż kresowy, jak w literaturze Polaków. Z doświadczenia utraty dawnej ojczyzny rodzi się w jego liryce potrzeba wykreowania nowej duchowej ojczyzny – mitologicznego Turanu. Widać zatem, że poezja autora *Hymnu do Sofii* ma znacznie szersze implikacje antropologiczne, dotyczące problematyki tożsamościowej.

Ważnym elementem mitu o Turanie jest w liryce Chazbijewicza cywilizacja Wielkiego Stepu, postrzegana przez poetę jako praźródło cywilizacji turkijskiej (Złota Orda, z której wywodzą się Tatarzy, powstała, jak wiadomo, w wyniku oddzielenia się od państwa mongolskiego). W procesie podróży ku archetypicznej Pełni, w rytuale szamańskim, bohater poezji Chazbijewicza nie tylko dociera do istoty własnego „ja” (jednostkowego i etnicznego), lecz również staje twarzą w twarz ze swoim „Ojcem duchowym i przodkiem”, jak czytamy w wierszu *Dżyngis Chan*:

Ojcie mój duchowy i przodku – Dżyngis Chanie
 będący oczekiwaną mistyką Azji
 Wodzu Duchowy idei Wielkiego Turanu
 [...]
 oto ja Twój potomek w środku Europy
 Wielki Chanie podniesiony na wojłoku przez
 Azję przyszłości świata
 [...]
 Wielki Chanie mojej mistyki polityki i poezji
 O Ty Ukryty wodzu azjatyckich dusz
 [...] kołpak białych chanów na mą głowę
 wdziejesz

i będziesz we mnie
 zawsze – – –

[*Dżyngis Chan*, H 56-57].

¹⁶⁵ Por. tamże.



Meczet tatarski w Wilnie (dwudziestolecie międzywojenne)

Słowa te (co istotne, zapisane po polsku!) stanowią przeciwieństwo obrazów Dżyngis-chana i Azji znanych z książek Stanisława Ignacego Witkiewicza (*Nienasycenie*), Wacława Niezabitowskiego (*Huragan od Wschodu*), Antoniego Ferdynanda Ossendowskiego (*Przez kraj ludzi, zwierząt i bogów*)¹⁶⁶, a po drugiej wojnie światowej – Włodzimierza Odojewskiego (*Zabezpieczanie śladów*). Polscy czytelnicy przyzwyczajeni są do zupełnie innych przekazów o wodzu mongolskim. Chazbijewicz nie jest jednak obcym Tatarem; jest Polakiem i Tatarem równocześnie. „Złały się” w nim dwie kultury, dwa narody, dwa kręgi cywilizacyjne. Dziedzictwo mongolsko-tatarskie, które powszechnie jest kojarzone z jarzmem tatarskim w Rosji oraz z najazdem i spustoszeniem Europy Środkowo-Wschodniej, za sprawą poezji Chazbijewicza staje się jednym z aspektów kultury polskiej czy szerzej – europejskiej. Tatarski autor sięga po archetyp, który w cywilizacji europejskiej wzbudza zwykle lęk (najgłębszy archetyp Cienia). To, co kultura

¹⁶⁶ Mit Dżyngis-chana w filozofii i literaturze dwudziestolecia omawia I. Sadowska w książce *Egzotyzm i swojszczyzna w prozie Ferdynanda Goetla z lat 1911–1939*, Kielce 2000, s. 88-89.

polska i europejska starają się odrzucić, od czego starają się odgradzić i odciąć, poeta w swej twórczości przyjmuje, niejako rytualnie, w siebie: krew wodza Mongołów płynie w jego żyłach. Polak-Tatar, zadomowiony duchowo w obu kulturach, zmusza czytelników do przewartościowania stereotypów Azji/Mongolii/islam (przy czym nie mamy tu do czynienia z postkolonialną próbą zdemaskowania „orientalizmu” ani z postkolonialnym rewizjonizmem). Chazbijewicz projektuje koncepcję „integralnej syntezy Wschodu i Zachodu”.

Przed laty poeta pisał:

W mojej świadomości następuje wzajemne dopełnianie się duchowych wątków, a kultura polska, europejska i kultura Wschodu, mam nadzieję, przejdą w nową, trzecią jakość – integralnej syntezy Wschodu i Zachodu. Nie wiem, czy mi się to uda. Przypadki Kafki czy Schulza mówią, że jest możliwa synteza, że kultury są przenikalne, wbrew tezie Spenglera. Czy jest to możliwe – stworzenie literatury tatarskiej-europejskiej?¹⁶⁷.

Dzisiaj, po prawie dwudziestu latach od tamtej deklaracji, można się przekonać, że literatura tatarsko-europejska istnieje (w mniejszym lub większym stopniu rozwija się w Polsce, na Litwie i Białorusi), a proponowana przez poetę wizja syntezy kulturowej nie tylko pozwala na wpisanie kultury Tatarów polskich w dyskurs mniejszości, pomijanych jak dotąd w procesach konstruowania ogólnych modeli kulturowych w Polsce, ale też jest przykładem pokojowego współżycia chrześcijan i muzułmanów w nowoczesnym społeczeństwie. Do literatury Tatarów Litwy i Białorusi powrócę jeszcze w ostatnim rozdziale tej książki. Idea syntezy kulturowej, obecna w myśli polskich muzułmanów, będzie zaś przedmiotem mojego zainteresowania w części rozprawy poświęconej eseistycy braci Olgierda i Leona Kryczyńskich.

¹⁶⁷ S. Chazbijewicz, *Podróż do źródła*, „Topos” 1993, nr 3, s. 16.

W poszukiwaniu etniczności. Twórczość Musy Czachorowskiego

Żołnierz – dziennikarz – działacz religijny – poeta

Spośród dokonanych twórczych współczesnych poetów tatarskich na odrębne potraktowanie zasługuje liryka Musy Czachorowskiego, autora jedenastu tomików poetyckich, publikującego regularnie w prasie tatarskiej oraz w ogólnopolskich periodykach literackich. Autor ten, co trzeba na wstępie zaznaczyć, nie reprezentuje tak wysokiego poziomu artystycznego jak Chazbijewicz. Niemniej jednak jego twórczość jest ciekawym przykładem odzyskiwania tożsamości tatarskiej oraz próbą poszukiwania formy poetyckiej, właściwej do wyrażania treści o tematyce etnicznej.

Leszek Musa Islam Czachorowski urodził się w 1953 roku we Wrocławiu. W jego rodzinie już od kilku pokoleń nie kultywowano tradycji tatarskich; dziadkowie i rodzice poety, przynajmniej nominalnie, byli katolikami. Pisarz samodzielnie poszukiwał swoich korzeni etnicznych, zgłębiając dokumenty historyczne i wiedzę o kulturze tatarskiej. Chcąc powrócić na łono religii swoich dalekich przodków, przyjął islam, a następnie zaangażował się w życie społeczności tatarsko-muzułmańskiej. Dziś jest jednym z liderów ruchu kulturalnego i religijnego Tatarów-muzułmanów¹⁶⁸. Wydaje kwartalnik „Przegląd Tatarski”, redaguje czasopismo „Muzułmanie Rzeczypospolitej”, współpracuje z litewskim pismem „Lietuvos totoriai” [Tatarzy

¹⁶⁸ Tatarem jest zatem pisarz przede wszystkim z wyboru, co stanowi dowód na to, że – jak pisze Eugenia Prokop-Janiec – „współczesna etniczność bywa [...] konstruowana i wynajdywana, bywa też podmiotem świadomego wyboru i publicznej demonstracji” (E. Prokop-Janiec, *Etniczność*, w: *Kulturowa teoria literatury. Główne pojęcia i problemy*, red. M. P. Markowski, R. Nycz, Kraków 2006, s. 415-416).

litewscy], udziela się w Muzułmańskim Związku Religijnym RP, tłumaczy z rosyjskiego i redaguje książki o tematyce tatarskiej¹⁶⁹.

Czachorowski jako poeta zadebiutował w 1974 roku. W latach osiemdziesiątych należał do Grupy Literackiej „Dysonans” skupiającej żołnierzy zawodowych Wojska Polskiego (poeta był podoficerem oraz dziennikarzem wojskowym; służbę zakończył w stopniu starszego chorążego)¹⁷⁰. Pierwsze swoje książki literackie autor podpisywał imieniem Leszek. Pod koniec lat dziewięćdziesiątych zaczął używać imienia muzumułmańskiego Islam, by ostatecznie, w początkach nowego stulecia, zaistnieć w odbiorze czytelniczym jako Musa Czachorowski. Z pierwszego okresu twórczości pochodzą tomiki: *Nie-łagodna* (1987), *Ile trwam* (1988), *Chłodny listopad* (1990), *Gdzie indziej* (1993), *Miejsce* (1995) oraz *Dotknij mnie* (1998)¹⁷¹.

Po kilkuletnim milczeniu poeta powrócił na rynek czytelnicy, publikując zbiór zatytułowany *W życiu na niby* (2006). Dostrzec można w tym tomiku wyraźne próby wypracowania nowego stylu pisarskiego, który w pełni da o sobie znać w kolejnych książkach poetyckich. Będą to: *Samotność* (2008), *Na zawsze/Hawceżda* (wydanie polsko-rosyjskie) (2008), *Rubajaty stepowe* (2009) oraz *Poza horyzontem* (2010). Ostatni tom, zatytułowany *Jeszcze tylko ten step...* (2013)¹⁷², stanowi natomiast autorski wybór tekstów opublikowanych we wcześniejszych tomikach, uzupełniony o utwory rozproszone – ogłaszane w antologiach i czasopismach¹⁷³. Oprócz

¹⁶⁹ Zob. np.: Kara-Batyr i Błękitny Koń. *Nogajskie bajki ludowe*, tłum. z jęz. ros. D. S. Czachorowski, M. Czachorowski, Wrocław 2009; S. Dumin, A. Jakubauskas, G. Sitykow, *Tatarskie biografie. Tatarzy polsko-litewscy w historii i kulturze*, tłum. i oprac. M. Czachorowski, Białystok 2012; *Tatarskie bajanie, czyli bajki, legendy i opowieści z całego tatarskiego świata*, tłum. z jęz. ros. D. S. Czachorowski, M. Czachorowski, Wrocław 2016; E. Osmanow, *Pałac chanów krymskich w Bachczysaraju*, przeł. z jęz. ros. M. Czachorowski, Wrocław–Białystok 2016.

¹⁷⁰ Zob. S. Dymek, *Twórcze żołnierskie pióra*, „Własnym Głosem” 2009, nr 74, s. 4.

¹⁷¹ Leszek Czachorowski, *Nie-łagodna*, Wrocław 1987; Leszek Czachorowski, *Ile trwam*, Kłodzko 1988; Leszek Czachorowski, *Chłodny listopad*, Wrocław 1990; Leszek Czachorowski, *Gdzie indziej*, Wrocław 1993; Leszek Czachorowski, *Miejsce*, Wrocław 1995; Islam Musa Czachorowski, *Dotknij mnie*, Wrocław 1998.

¹⁷² Leszek Musa Czachorowski, *W życiu na niby*, Wrocław 2006; Musa Czachorowski, *Samotność*, Wrocław 2008; Musa Czachorowski, *Na zawsze/Hawceżda*, Sołeczniuki–Wrocław 2008; Musa Czachorowski, *Rubajaty stepowe*, Wrocław 2009; Musa Czachorowski, *Poza horyzontem*, Białystok–Wrocław 2010; Musa Czachorowski, *Jeszcze tylko ten step... Na trzydziestolecie działań literackich*, Białystok 2013.

¹⁷³ Poeta publikował m.in. w „Odrze”, „Odgłosach”, „Okolicach”, „Poezji”, „Kulturze”, „Altabaş” (pismo diaspory kazańskotatarskiej w Niemczech), „Roczniku Tatarów Polskich”, „Przeglądzie Tatarskim” i „Lietuvos totoriai”.

wyżej wymienionych zbiorów poeta opublikował w 2016 roku wspólnie z Selimem Chazbijewiczem niewielkich rozmiarów książeczkę zatytułowaną *Tylko niebo*¹⁷⁴.

W poprzednim podrozdziale, poświęconym twórczości Chazbijewicza, pisałem, że charakterystyczną cechą liryki autora *Hymnu do Sofii* jest jej usytuowanie na styku kultur Wschodu i Zachodu, fascynacja suficką mistyką, kulturą oraz historią Azji Centralnej i Bliskiego Wschodu. Z dziedzictwem Orientu sąsiadują w twórczości tego poety poglądy Heideggera i Junga, estetyka romantyzmu zachodnioeuropejskiego i Młodej Polski. Literacką ambicją pisarza jest stworzenie „poezji integralnej”, będącej syntezą kulturowych pierwiastków dwóch wielkich kręgów cywilizacyjnych. Twórczość Czachorowskiego jest diametralnie różna. Po pierwsze, nie sposób wskazać w niej jednej dominującej problematyki. Etniczność tatarska, będąca centralnym punktem odniesienia dla całej twórczości poetyckiej Chazbijewicza, nie stanowi w przypadku Czachorowskiego tematu ani najczęściej podejmowanego, ani do czasu wydania tomu *Na zawsze/Habcezza* w jakiś szczególny sposób uprzywilejowanego. Pisarstwo autora *Samotności* wyrasta z osobistych doświadczeń twórcy, a podejmowane w nim zagadnienia zmieniają się z upływem czasu i uzależnione są od stanu wewnętrznego autora, jego aktualnych doznań i zachodzących w nim zmian światopoglądowych (bohater liryczny, choć nie zawsze można go utożsamić z autorem, jest zwykle osobą określoną przez konkretny czas historyczny i okoliczności społeczno-psychologiczne). Po drugie, poeta nie dokonuje w swych tekstach rekonstrukcji tożsamości etnicznej odziedziczonej (w aspekcie kulturowym) po rodzicach i dziadkach, lecz bardzo powoli odkrywa w sobie i oswaja własną tatarskość. Jego twórczość nie jest poezją filozoficzną (jak w przypadku Chazbijewicza), to przede wszystkim (choć nie wyłącznie) poezja opisowo-refleksyjna, w której ważnymi tematami są zarówno miłość, wzajemne relacje mężczyzny i kobiety, poszukiwanie sensu istnienia, jak też refleksja nad przemijaniem, cierpieniem, transcendencją. Sam twórca tak oto postrzega swoje pisarstwo:

Poezja jest dla mnie przede wszystkim sposobem wyrażania uczuć, przeżyć, doznań i marzeń. W wierszu można powiedzieć wszystko, nawet to, czego z rozmaitych powodów nie powiedzielibyśmy w innej formie, na

¹⁷⁴ S. Chazbijewicz, M. Czachorowski, *Tylko niebo*, Wrocław 2016. Książka podzielona jest na dwa rozdziały. Pierwszy z nich nosi tytuł *Wiersze szamańskie* i zawiera liryki Chazbijewicza. Drugi – *Wiersze stepowe* – przynosi siedem najnowszych tekstów Czachorowskiego.

przykład w zwykłej rozmowie. Poezja jest środkiem komunikacji międzyludzkiej, często przekazem bardzo intymnym, trafiającym do najgłębszych pokładów wrażliwości. Tworzy wspólnotę uczuć, wspólnotę przeżyć, wielokrotnie tragicznych, dramatycznych. Poezja jest możliwością otwarcia się na siebie oraz innych ludzi. To wydobyć na zewnątrz tego, co w nas najlepsze, najboleśniejsze, najprawdziwsze¹⁷⁵.

Takie podejście do twórczości literackiej sprawia, że poezja staje się zapisem autentycznych przeżyć, poszukiwań i życiowych wyborów, radości i bólu, nade wszystko zaś – misteryjnym obrazem kształtowania się osobowości samego twórcy.

W dalszej części moich rozważań, do pewnego stopnia wbrew zacytowanym wyznaniom poety, chciałbym spojrzeć na twórczość Musy Czachorowskiego nie w płaszczyźnie *stricte* biograficznej, lecz w szerszym kontekście historycznoliterackim. Punkt odniesienia dla mojej analizy stanowią wiersze Selima Chazbijewicza oraz dokonania klasyków literatury polskiej i kazańskotatarskiej. Moje odczytanie będzie oscylować wokół kategorii etnopoetyckich¹⁷⁶ (choć mam świadomość, że jest to tylko jeden z możliwych sposobów czytania liryki Czachorowskiego) oraz, zgodnie z przyjętą w tej rozprawie optyką badawczą, komparatystycznych. Postaram się ukazać te cechy twórczości autora, które decydują o jej tatarskości, a tym samym o odmienności w stosunku do literatury polskiej. Interesować będą mnie tematy i motywy tatarskie jako sfera przejawiania się archetypów i symboli turkijsko-muzułmańskich (stąd też jako kontekst pojawią się dzieła Chazbijewicza i poetów kazańskotatarskich).

Kilka uwag o debiucie

Wczesne tomiki Czachorowskiego mają w wielu aspektach charakter tendencyjny i epigoński¹⁷⁷. Brak jest w nich też odniesień tatarsko-muzuł-

¹⁷⁵ List elektroniczny Musy Czachorowskiego do autora książki.

¹⁷⁶ Etnopoetykę rozumiem w tym miejscu zgodnie z (re)definicją E. Prokop-Janiec jako „środki, konwencje, strategie i praktyki literatury opowiadającej o odmienności, inności, obcości kulturowej” (E. Prokop-Janiec, *Etnopoetyka*, w: *Kulturowa teoria literatury 2. Poetyki, problematyki, interpretacje*, red. T. Walas, R. Nycz, Kraków 2012, s. 187).

¹⁷⁷ Uczciwość badawcza wymaga jednak przyznania, że kilka wierszy z tomów *Nie-lagodna i Ile trwam*, które znalazły się w wyborze z 2013 r. zatytułowanym *Jeszcze tylko ten step...*, po umieszczeniu ich w nowym kontekście, brzmi zdecydowanie lepiej niż wtedy, gdy czytane były one jako elementy zbiorów, w których pierwotnie się ukazały.

mańskich (poza orientalizowaną postacią Lejli w zbiorze *Nie-łagodna*). Mając powyższe na uwadze, decyduję się tylko na hasłowe zarysowanie najważniejszych tropów intertekstualnych, właściwych dla wczesnej twórczości poety. Jednocześnie jestem przekonany, że niektóre sygnalizowane przeze mnie problemy warte są szerszego opracowania.

W pierwszych dwóch tomach Czachorowskiego uderzają kalki z twórczości polskich „poetów przeklętych”¹⁷⁸, w tym przede wszystkim z liryki Rafała Wojaczka. W wierszach autora *Którego nie było* spotykamy bardzo podobne, co w utworach Tatara, motywy, jak na przykład mroczne wizje miasta-koszmaru, nasycenie tekstów nihilistyczną wizją świata czy też „poetykę cielesności”¹⁷⁹.

Na przykład w wierszu *** „*Mówię jeszcze mówię...*” z tomu *Ile trwam* odnaleźć można wyraźne nawiązania do *Mitu rodzinnego* Wojaczka (chodzi szczególnie o motyw wydzielin – śliny i spermy). Czachorowskiemu nie udaje się jednak wykorzystać potencjału estetycznego tkwiącego w tym motywie – poprzestaje on na wypowiedzi o nikłym ładunku semantycznym, która graniczy z nieuzasadnioną, moim zdaniem, wulgarnością:

Mówię jeszcze mówię
otwieram usta
gdy
poplątała się stereofonia słowa
i oczy tańczą
na ostatnim wydaniu klasyki
spryskuję śliną i spermą
swoją codzienność
bez nadziei na poród
czegokolwiek

[*Mówię jeszcze mówię*, IT 20]¹⁸⁰.

¹⁷⁸ Określenie zaczerpnięte z książki: J. Marx, *Legendarni i tragiczni. Eseje o polskich poetach przeklętych*, Warszawa 1993.

¹⁷⁹ Zob. na ten temat m.in.: J. Marx, „*Alkohol powoli wypierał krew z obiegu...*” (o poezji Rafała Wojaczka), w: tegoż, *Legendarni i tragiczni*, dz. cyt., s. 239-282; T. Kunz, „*Ja*”, *którego nie było. Transformacje podmiotowości w liryce Rafała Wojaczka*, „Pamiętnik Literacki” 1994, z. 4, s. 74-95; R. Cudak, *Inne bajki. W kręgu liryki Rafała Wojaczka*, Katowice 2004.

¹⁸⁰ Skrótom tym odsyłam do: L. Czachorowski, *Ile trwam*, Kłodzko 1988. W niniejszym rozdziale występują inne jeszcze skróty do tomików tego autora: Ch – *Chłodny listopad*, Wrocław 1990; D – *Dotknij mnie*, Wrocław 1998; W – *W życiu na niby*, Wrocław 2006; S – *Samotność*, Wrocław 2008; N – *Na zawsze/Hawceżda*, Sołeczniuki-Wrocław 2008; P – *Poza horyzontem*, Białystok-Wrocław 2010; J – *Jeszcze tylko ten step... Na trzydziestolecie działań literackich*, Białystok 2013. Liczby po skrótach oznaczają stronicę.

Z kolei w wierszu *** „*Teraz mam cię...*” Czachorowskiego pojawia się (jedna z fundamentalnych dla autora *Innej bajki*) metafora tworzenia poezji jako wiwisekcji (kobiecego) ciała. Brak jest niestety w tym liryku głębi przekazu, jaką dostrzec można w wierszach Wojaczka, takich jak *Babilon*, *Czy wiersz może nie być kobietą*, a nade wszystko *Piosenka z najwyższej wieży*¹⁸¹.

Twórczość obu poetów zbliża też chętnie stosowana przez nich liryka roli (podmiotem mówiącym w wierszach autorów często jest kobieta)¹⁸² oraz obsesja śmierci. W dziełach zmarłego samobójczą śmiercią artysty stanowi ona jedno z kluczowych pojęć organizujących jego wyobraźnię poetycką. W pisarstwie Tataru śmierć, choć również wszechobecna (pojawia się nawet w przeddzień narodzin Syna Bożego), nie dominuje w myśleniu o byciu człowieka w świecie. Czachorowski już we wczesnym okresie twórczości poszukuje dróg przezwyciężenia pesymizmu i dekadencji¹⁸³, a remedium dostrzega w rozmowie, w otwarciu się na drugiego człowieka.

¹⁸¹ Temat cielesności w liryce Wojaczka omawiany był wielokrotnie przez badaczy. Zob. np. E. Rewers, *Filozofia ciała w poezji – Rafał Wojaczek*, „Sztuka i Filozofia” 1992, nr 5, s. 170-181; A. Filipowicz, *Między fanatyzmem PRL-u a alchemią ofiary. O kobiecej mięsnosci w twórczości Rafała Wojaczka*, „Dyskurs” 2005, z. 1, s. 175-193.

¹⁸² Przykładem tego typu liryki może być wiersz *** „*Nie patrz w moje puste oczy...*” Czachorowskiego. Należy jednak zaznaczyć, iż w późniejszych zbiorach poetyckich Tatar twórczo rozwija tę konwencję, konstruując cykl wierszy stanowiących rozmowy kobiety i mężczyzny. Zwrócił na to uwagę M. M. Dziekan, który pisze, że „tom *W życiu na niby* jest w znacznej części poezją archetypów męskości i kobiecości. [...] Poeta analizuje męski i kobiecy punkt widzenia, przeciwstawiając się jakby modnej obecnie uniformizacji świata i ludzi” (M. M. Dziekan, *Zaproszenie do Czachorowa*, w: M. Czachorowski, *Jeszcze tylko ten step...*, dz. cyt., s. 7). W odniesieniu do zbioru *Samotność* badacz pisze: „Niezwykle charakterystyczną cechą wierszy z tego zbioru jest oryginalny dwugłos poetycki, nawiązujący do męskości/kobiecości z tomu *W życiu na niby*. Autor staje czasem «obok siebie», każąc mówić kobiecie tkwiącej w rozdwojonym «ja» narratora. W tym kontekście można najwyżej mówić o dwóch samotnościach – samotności zakochanej kobiety i samotności zakochanego mężczyzny, których głosy symultanicznie słyszymy na kolejnych stronach zbioru. Jest zatem w *Samotności* poeta i poetka. Poeta miłości, nieuchronnie przypominający mi Jerzego Harasymowicza z jego pięknych erotyków, i poetka miłości przypominająca najgłębsze, a jednocześnie najbardziej ulotne liryki Marii Pawlikowskiej-Jasnorzewskiej. To ciągle dialog zakochanych, przeżywających swoją miłość duchem i ciałem” (tamże, s. 8-9).

¹⁸³ Genezy postaw dekadencjonalnych w poezji Czachorowskiego można doszukiwać się w obrazach zaczerpniętych z poezji młodopolskiej, m.in. z dzieł Stanisława Koraba-Brzozowskiego. O inspiracjach twórczością *fin de siècle*’u mówił także sam poeta: „Nie rodzimy się w próżni i, choć nie każdy do tego się przyznaje, to zawsze jakiś wpływ jest obecny. Widać go zwłaszcza na samym początku, kiedy dopiero kształtuje się własny styl. Na mnie szczególnie wpływ wywarła Młoda Polska, Stanisław Korab-Brzozowski, potem Tadeusz Różewicz. Z Różewiczem jednak się pożegnałem, z powodu, najogólniej mówiąc, odmiennego postrzegania rzeczywistości” (cyt. za: M. Łyszczarz, *Społeczny wymiar...*, dz. cyt., s. 191).

Na przełomie lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych w tekstach Czachorowskiego nastroje dekadence słabną, a ich miejsce zajmuje inspirowany twórczością Różewicza niepokój egzystencjalny. Polemika z autorem *Kartoteki* wypełnia znaczną część tomu *Dotknij mnie*.

Szczególnie wymowne w tym kontekście są wiersze *Cierń* oraz *Dla ocalałego*. Pierwszy z tych utworów rozpoczyna się od słów: „I ja nie wierzę/ panie Różewicz” [*Cierń*, D 27-28]¹⁸⁴, i stanowi zapis zwątpienia w życiowe spełnienie; drugi natomiast, odwołujący się tematem i formą do najbardziej chyba znanego wiersza „Starego Poety”, wyraża antyhumanizm życia codziennego i stosunków społecznych w Polsce lat osiemdziesiątych:

Mam trzydzieści pięć lat
i wcale nie ocalałem
z grona prowadzonych na rzeź

Wiem
nie da się porównać
zagipsowanych ust
komór gazowych i krematoriów
z naszym powolnym
codziennym przemijaniem

Nie o to chodzi

Przecieka nam między palcami
resztką człowieczeństwa
dobro i zło
obojętność i wrażliwość
prawo i bezprawie
mądrość i głupota
pozostają nadal tylko wyrazami

Znam ludzi ubranych w idee
jak w kostium
brzęk medali
zastępuje im światło
nie mogą unieść ciężaru
własnych słów

Znam równych i równiejszych
uprzywilejowanych bojowników
o cokolwiek
aktywistów od wzniosłych haseł

¹⁸⁴ Utwór Różewicza rozpoczyna się słowami: „nie wierzę/ nie wierzę w przebudzenia/ do zaśnięcia” (T. Różewicz, *Cierń*, w: tegoż, *Regio*, Warszawa 1969, s. 12-13).

Rozlała się gdzieś
nasza godność

Nauczyciele zapomnieli o wszystkim
niczego już
nie potrafią nazwać

[*Dla ocalonego*, D 29-30].

Zacytowany utwór dobrze obrazuje przełom, jaki zaszedł w poezji Tatarsa. W tym wypadku nie mamy już do czynienia z naśladownictwem wywołanym fascynacją poezją mistrzów młodości. Czachorowski występuje w wierszu jako równorzędny partner w dyskusji z autorem *Ocalenia*, podkreślając, że jego pokolenie również boryka się z poważnymi problemami natury egzystencjalnej.

W wizji tatarskiego poety prawdziwe ocalenie nie jest możliwe – natychmiastowa śmierć w warunkach wojennych (o których mówi wiersz Różewicza) zastąpiona zostaje w czasach powojennych przez „powolne codzienne przemijanie”, równoznaczne w ostatecznym rozrachunku z samą śmiercią. Nie chodzi tutaj bynajmniej poecie o agonię biologiczną, lecz o unicestwienie rozumiane jako zabijanie człowieczeństwa, mierzonego umiejętnością rozróżniania najważniejszych pojęć etycznych (dobro i zło, obojętność i wrażliwość). Utrata tych podstawowych wartości przez całą zbiorowość (podmiot liryczny wiersza wypowiada się używając zaimka osobowego „my”) jest równoznaczna z jej dehumanizacją, a w następstwie – z powolną śmiercią. W utworze Różewicza mowa jest o zachwianiu wartości i pojęć etycznych wskutek kataklizmu wojny, tatarski poeta pokazuje z kolei, iż umiejętność rozróżniania tego, co znajduje się pod pojęciami „dobro i zło/ obojętność i wrażliwość/ prawo i bezprawie/ mądrość i głupota” jest obca również człowiekowi żyjącemu w powojennej Polsce. I podobnie jak w czasie „po katastrofie” – mówi tatarski poeta – człowiek współczesny dostrzega dysonans pomiędzy wyuczonymi pojęciami (stanowiącymi nazwy puste, nieposiadające swoich desygnatów) a rzeczywistością, która zaciera różnice pomiędzy określeniami przeciwstawnymi (mądrość – głupota, prawo – bezprawie itd.). Słowo/nazwa/wyraz/hasło stanowią w utworze Czachorowskiego pojęcia kluczowe – rozważania skupione są bowiem wokół utraty znaczenia: słów, gestów, czynów w obserwowanej przez niego rzeczywistości.

Bezpośrednie odwołania do Różewicza nie pojawiają się w twórczości dojrzałej tatarskiego poety, chociaż echa lektury autora *Pułapki* dostrzec można jeszcze i w nowszych jego tekstach. Mam tutaj na myśli epifaniczny

sposób postrzegania rzeczywistości¹⁸⁵ – umiejętność dostrzeżenia duchowej głębi w każdym aspekcie ludzkiego życia. Gorycz niepowodzeń i niepewność poznawcza zostają dzięki takiej postawie w liryce Tatara w większości przezwyciężone¹⁸⁶.

Przemiana jakościowa twórczości Czachorowskiego, kiedy zaczyna on przemawiać własnym, oryginalnym głosem, zbiega się z odkryciem przez niego tatarskiego pochodzenia i z przyjęciem islamu. Z chwilą wydania zbioru *W życiu na niby* (2006) Czachorowski daje się poznać jako poeta dojrzały, o świadomie konstruowanej estetyce twórczej. Stopniowo ewoluować zaczyna nie tylko tematyka wierszy autora, nasycana coraz bardziej wątkami orientально-muzułmańskimi, lecz także kształt formalny tej liryki¹⁸⁷.

„Wciąż mi mało tego stepu”. O jednym motywie „etnicznym”

Jedną z podstawowych kategorii artystycznych związanych z problemem etniczności jest w liryce Czachorowskiego – jak i u innych poetów

¹⁸⁵ Problematyka ta w odniesieniu do twórczości autora *Do piachu* omawiana jest w monografii: M. Dziedzic, *Musca domestica. Epifanie Tadeusza Różewicza*, Gdańsk 2016. Wcześniej problematykę tę badał D. Szczukowski. Zob. tegoż, *Tadeusz Różewicz wobec niewyrażalnego*, Kraków 2008 (tutaj zwłaszcza rozdz. *Dyskurs epifaniczny*).

¹⁸⁶ Podobnego zdania jest M. M. Dziekan, który zauważa w tekstach Czachorowskiego stopniowe przełamywanie pesymizmu i odradzanie się nadziei i wiary. Zob. M. M. Dziekan, *Zaproszenie do Czachorowa*, dz. cyt., s. 7.

¹⁸⁷ Dojrzała twórczość poety wzbudziła zainteresowanie krytyki literackiej oraz badaczy literatury. Zob. G. Zając, *Wiatrem pisane...*, w: M. Czachorowski, *Rubajaty stepowe*, dz. cyt., s. 45-47; K. Muca, *Pamięć i język. Poezja tatarska w Polsce*, „Fragile” 2014, nr 3-4, s. 63-65; T. Zaniewska, „Mój dom na fundamentach mogił”. *W świecie wyobraźni poetyckiej Musy Czachorowskiego*, „Rocznik Tatarów Polskich” 2015, seria 2, t. 2, s. 225-234; M. Kubarek, *O poezji Musy Czachorowskiego, czyli „słowach wyzwolonych z bezwładu języka”*, „Litteraria Copernicana” 2016, nr 2, s. 217-220. Twórczością Czachorowskiego z lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych zainteresowane było raczej tylko wąskie grono krytyków wywodzących się ze środowiska literatów Dolnego Śląska. Zob. np. P. Kitrasiewicz, *Przeżywanie kobiety*, „Okolice” 1989, nr 1, s. 96-97; S. Bednarek, *Słowo i ciało – wiersze Leszka Czachorowskiego*, „Karkonosze” 1989, nr 2, s. 26-28; Or, *Poza oficyną*, „Odra” 1991, nr 10, s. 103. Swoistym patronem dokonań Czachorowskiego stał się orientalista Marek M. Dziekan, autor posłowania i wstępów do kilku tomów poety. Zob. M. M. Dziekan, *Testament Agaj-Hana*, w: M. Czachorowski, *Na zawsze/Haəcəzda*, dz. cyt., s. 35-37; tegoż, *Słowoczas przestrzeni poza horyzontem. Musy Czachorowskiego nieskończona wędrówka w słowach i snach*, w: M. Czachorowski, *Poza horyzontem*, dz. cyt., s. 14-16; tegoż, *Kobieta, koń i step...*, dz. cyt., s. 5-9; tegoż, *Zaproszenie do Czachorowa*, dz. cyt., s. 5-12.

polско-tatarskich, o czym pisałem w poprzednich rozdziałach – przestrzeń stepowa¹⁸⁸. U autora *Rubajatów stepowych* może być ona zarówno tłem, obdarzonym ogromnym ładunkiem semantycznym, jak też metaforą, przy pomocy której autor wyraża swoje uczucia, emocje, przeżycia duchowe.

Interesująca jest już sama ewolucja topiki przestrzennej w twórczości poety¹⁸⁹. Przestrzeń, jaka otacza bohatera wczesnych wierszy Czachorowskiego, jest obca i wroga [*** „*A przecież żyję...*”, Ch 10]. Sam bohater tych wierszy „nie poznaje [...] ludzi/ wśród których przebywa” [*** „*Tak...*”, Ch 22]; ziemia, po której stąpa, rani jego stopy [*** „*Oto ziemia po której stąpam...*”, Ch 11]. Znaczną część miejsc, opisywanych przez Czachorowskiego w tomach *Chłodny listopad*, *Gdzie indziej*, *Dotknij mnie*, *W życiu na niby* oraz *Samotność* skłonny byłbym określić zaczerpniętym z koncepcji Marca Augé’a pojęciem „nie-miejsca”¹⁹⁰. Będą to na przykład bar chiński „niedaleko dworca w P.” [*** „*Niedaleko dworca w P. ...*”, S 33] czy też przystanek kolejowy Wien-Simmering [Wien-Simmering, W 24]. Tego typu przestrzenie, jak dowodzi Augé, z reguły nie mogą zostać oswojone, nie sposób się w nich zakorzenić, związać się z nimi emocjonalnie¹⁹¹. Można w nich bywać, ale nigdy – zamieszkać:

Przystanek znikąd donikąd
 Wsiadam z pociągu
 Jakbym spadł z nieba
 Pusto
 Schodami w dół
 Schodami do góry
 Nikt na nikogo nie czeka
 [Wien-Simmering, W 24].

¹⁸⁸ Zwracali na to uwagę prawie wszyscy komentatorzy tej poezji. Zob. np. M. M. Dziekan, *Zaproszenie do Czachorowa*, dz. cyt., s. 9-10; T. Zaniewska, „*Mój dom na fundamentach mogił...*”, dz. cyt.

¹⁸⁹ Zob. M. M. Dziekan, *Zaproszenie do Czachorowa*, dz. cyt., s. 5, 11.

¹⁹⁰ Termin ten pochodzi z książki Marca Augé’a, *Non-Lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité*, Paris 1992. Zob. polski przekład: M. Augé, *Nie-miejsca. Wprowadzenie do antropologii hipernowoczesności*, tłum. R. Chymkowski, Warszawa 2011. Propozycja francuskiego antropologa okazała się bardzo płodna intelektualnie i znalazła szerokie zastosowanie w naukach humanistycznych, w tym w literaturoznawstwie.

¹⁹¹ Przestrzeń jest kategorią szerszą niż miejsce/nie-miejsce. Różnicę między pojęciami „przestrzeni” i „miejsca” w doskonały sposób wydobywa Yi-Fu Tuan. Zob. tegoż, *Przestrzeń i miejsce*, przeł. A. Morawińska, Warszawa 1987. Do tej pozycji oraz do książki H. Buczyńskiej-Garewicz (*Miejsca, strony, okolice. Przyczynek do fenomenologii przestrzeni*, Kraków 2006) odwołuje się M. Dajnowski pisząc o procesie przekształcania przestrzeni w miejsce, jaki daje się zaobserwować, jego zdaniem, we współczesnej poezji polskich Tatarów (M. Dajnowski, dz. cyt., s. 169).

Miejscom nieokreślonym, naznaczonym pesymizmem i beznadzieją – które, choć odwzorowane w tekstach bardzo realistycznie, ewokują wizję miasta-koszmaru – przeciwstawiać zaczyna poeta stopniowo przestrzeń wykreowaną w wyobraźni. Jednym z jej podstawowych elementów jest azjatycki step. Symbolika stepu, jaką znamy z ostatnich książek poetyckich Czachorowskiego, formowała się jednak dość długo¹⁹². Na początku pojawiają się w tej twórczości nawiązania do rozgrywających się w stepie praktyk szamańskich. Na tego typu motyw natrafiamy na przykład w tekście *Dziewczyńie o której myślę* z tomu *W życiu na niby*. W tym liryku ukazana została podróż, w jaką udaje się w ślad za afgańską szamanką bohater liryczny. Wyprowadza go „Najważniejsze Słowo” [*Dziewczyńie o której myślę*, W 14] pełni w tym tekście funkcję podróży inicjacyjnej, której celem ma być przejście na „wewnętrzzną stronę” świadomości. Owo „Najważniejsze Słowo” zostaje wypowiedziane w innym wierszu z tego samego zbioru – w tekście bez tytułu, rozpoczynającym się od słów *** „*Kobieta odslania...*”; pada ono tam z ust kobiety-szamaniki. Konsekwencją wypowiedzianego Słowa („stań się” [W 16]) jest proces ponownych narodzin bohatera i przyjęcie go do „stepowego plemienia”:

Kobieta podnosi w dłoniach pulsujący klejnot
żywą kroplę krwi przybraną w żywe srebro
zawiesza na szyi jak pogańska święta
albo królowa wszystkich stepowych plemion
[...]
ona powiedziała stań się

Jestem

[*** „*Kobieta odslania...*”, W 16].

Wiersz *** „*Kobieta odslania...*” stanowi ważny krok w rozwoju estetyki twórczej poety. Utwór ukazuje rytuał szamański (nadprzyrodzona moc klejnotu, srebro i krew jako magiczne ingredencje, motyw kobiety-

¹⁹² Pierwsze próby przełamania pesymizmu pojawiają się już w *Chłodnym listopadzie*. Na poziomie obrazowania poetyckiego ujawniają się one w motywach takich jak: tęsknota za nieskończoną przestrzenią stepów (*** „*Już od dawna...*”), powrót do dzieciństwa i spotkanie z „nieobecnyymi” (z perspektywy późniejszych zbiorów można postrzegać w tej figurze tatarskich przodków poety), a także wizja wykreowanej przez poetę wsi Czachorowo (*** „*Oto Czachorowo...*”). Będą to później podstawowe elementy, za pomocą których przystąpi autor do tworzenia swojego poetyckiego, „stepowego” świata.

-królowej-szamaneki)¹⁹³, który można potraktować jako poetycki zapis narodzin bohatera-Tatara¹⁹⁴. Wyłaniająca się z tekstu wizja przypomina znany z dzieł Chazbijewicza proces Jungowskiej indywiduacji. Przy czym u autora *Poezji Wschodu i Zachodu* to sam bohater pretendował do roli szamana, przewodnika, który wiedzę „uzyskuje w kontakcie z archetypem Starego Mędrca” i wykorzystuje ją, aby „przywrócić w świecie profanum zachwianą równowagę”¹⁹⁵. W poetyckiej kosmogonii Chazbijewicza, tak jak u plemion syberyjskich, pierwszy człowiek był Szamanem (na przykład w wierszu *Lipkowie – poemat szamański*). Z kolei bohater Czachorowskiego, będąc nowym członkiem „tatarskiego plemienia”, podąża za przewodniczką, która ma go przeprowadzić przez kolejne etapy inicjacji¹⁹⁶. Wydaje się, że o ile u Chazbijewicza odwołania do sufizmu i szamanizmu stanowią od samego początku wyraz jego zainteresowań filozoficznych¹⁹⁷, o tyle u Czachorowskiego mogą być efektem ewolucji obrazu kobiety-uwodzicielki – motywu, który powraca kilkakrotnie we wczesnych utworach autora *Samotności* i który zostaje przewartościowany w tomie *W życiu na niby* (przypomnę, że z tego właśnie zbioru pochodzą przywołane powyżej wiersze *Dziewczynie o której myślę* i *** „Kobieta od-

¹⁹³ Na temat praktyk szamańskich zob. M. Б. Кенин-Лопсан, *Традиционная культура тувинцев*, перевод с тувинского А. А. Дугержаа и А. С. Дембирель, Кызыл 2006; M. Eliade, *Szamanizm i archaiczne techniki ekstazy*, przeł. K. Kocjan, Warszawa 2011.

¹⁹⁴ Opisana w tym wierszu sytuacja odnosi się do bohatera lirycznego, jednakże koresponduje również z ówczesną sytuacją życiową samego autora, który w okresie powstania utworu, poszukiwał własnych korzeni tatarskich i przyjął islam.

¹⁹⁵ G. Dziwota, *Szamanizm i indywiduacja*, „Albo – Albo” 1997, nr 3–4, s. 22.

¹⁹⁶ Motyw szamański zbliża do siebie obu poetów tatarskich; zarysowują się też jednak różnice. W twórczości Chazbijewicza, chociaż mieliśmy do czynienia z wydarzeniami rozgrywającymi się w sferze podświadomości i snu, dawało się zawsze odczuć silne umiejscowienie w rzeczywistej przestrzeni geograficznej i w historii. U Czachorowskiego na pierwszy plan wysuwa się osobiste doświadczenie twórcy, jego przeżycia i emocje. Dlatego też przedstawiając w swych wierszach np. Litwę – historyczną ojczyznę Tatarów, opisuje autor *Samotności* nie – mityczny dla polskich Tatarów, utrwalony w poezji przez Chazbijewicza – „meczet tatarski w Wilnie” (Zob. S. Chazbijewicz, *Melancholia*, w: tegoż, *Hymn do Sofii*, dz. cyt., s. 47; tegoż, *Meczet tatarski w Wilnie*, w: *Tatarskie wierszowanie...*, dz. cyt., s. 29), lecz Sołeczniki, gdzie zdecydował się zamieszkać syn poety, i ważną dla kultury ogólnopolskiej Ostrą Bramę (zob. wiersz *** „Zauroczył mnie niegdyś...”). Jest to zatem kolejny dowód na bardzo osobisty wymiar liryki Czachorowskiego, na zindywidualizowany sposób postrzegania przez niego rzeczywistości, w tym także własnej etniczności i historii Tatarów.

¹⁹⁷ Zob. np. S. Chazbijewicz, *Wpływ sufizmu...*, dz. cyt., s. 30-35.

slania...”). Biorąc ponadto pod uwagę również inne wiersze Czachorowskiego ukazujące postacie kobiece, można stwierdzić, że z biegiem czasu następuje w jego poezji zmiana sposobu przejawiania się archetypu Animy – przejście od kategorii czysto zmysłowych do wyobrażeń szamanki-Gai, symbolu życiodajnych mocy Natury¹⁹⁸.

Czachorowo – wspomnienie dzieciństwa i prąródła wyobraźni tatarskiej

Doświadczenie tatarskości w liryce Czachorowskiego jest bardzo osobiste. Być może dlatego nie wprowadza on na karty swoich księzek nawiązań do historii muzułmanów Wielkiego Księstwa Litewskiego czy też do kultury Tatarów kazańskich lub krymskich. Chazbijewicz, wypowiadający się z perspektywy „ostatniego z plemienia”, miejsce po utraconej ojczyźnie Tatarów polskich – którą symbolizują w jego twórczości nieistniejące już tatarskie zaścianki na Litwie (zob. na przykład *Wiersz stepowy prozą*)¹⁹⁹ oraz meczet w Wilnie (wiersze: *Melancholia* oraz *Meczet tatarski w Wilnie*) – stara się wypełnić nową treścią, między innymi poprzez kreację poetyckiej mapy Turanu. Natomiast ojczyznę Czachorowskiego, do której poeta powraca we wspomnieniach i snach, jest jego „ziemia dzieciństwa”. Innej „ojczyzny tatarskiej” autor, wywodzący się z muzułmanów osiedlonych przed wiekami w Polsce centralnej, nigdy nie poznał, a jako „neofita” nie odziedziczył przekazów rodzinnych na ten temat. Poeta pisze:

Oto ziemia mojego dzieciństwa
łąka i niebo związane topolami
[*** „*Oto ziemia mojego dzieciństwa...*”, P 5].

„Łąka i niebo związane topolami” to okolice Nasielska, gdzie mieszkał wspomniany w wierszu pod tytułem *Tylko wuj* poety – Nastek. Dom wuja stanowi centrum poetyckiego świata Czachorowskiego. Motyw ten analizowała Teresa Zaniewska:

Bohater wierszy Musy Czachorowskiego marzy o azylu, poszukuje zaciśnego schronienia, oazy spokoju w niespokojnym świecie. Dom

¹⁹⁸ Zob. M. M. Dziekan, *Zaproszenie do Czachorowa*, dz. cyt., s. 7.

¹⁹⁹ Por. M. Dajnowski, dz. cyt., s. 178.

dzieciństwa posiada dla niego głębszy sens niż wszelkie inne misterne bądź monumentalne budowle. Ten utracony dom nadal zamieszkują jego marzenia, tak ważne dla przyszłości, ciągłości tradycji, woli trwania, budowania więzi. W obrazach poetyckich pojawia się wnętrze domu, którego już nie ma, pojawiają się jego mieszkańcy, którzy już dawno umarli, ożywają okolice domu, dziś już też odmienione. Dom tworzy magiczną przestrzeń: z otoczeniem, z ogrodem i jabłoniowym sadem, a samotność bohatera pozwala pełniej i prawdziwiej dostrzegać realność tego, co minione i możliwość tego, co może się jeszcze zdarzyć. Za sprawą pamięci i wyobraźni doświadczamy żywego wiązania teraźniejszości z przyszłością²⁰⁰.

Przestrzeń dzieciństwa jest u Czachorowskiego zorganizowana w sposób typowy dla literatury o charakterze autobiograficznym²⁰¹, jednakże daleko posunięta poetyzacja wspomnień powoduje, iż za płotem ograniczającym podwórze (przestrzeń „własną”) nie znajdujemy ani wsi, ani miasteczka (przestrzeni „obcej”), lecz step, który – co znamienne – jest tak samo „swoj”, jak dom czy sad. W literaturze polskiej trudno odszukać podobny sposób ukształtowania przestrzeni – zastosowany przez Czachorowskiego zabieg artystyczny jest oryginalny i nad wyraz ciekawy. Nawet u dwudziestowiecznych przedstawicieli „szkoły ukraińskiej” (Włodzimierz Odojewski i inni) step, który rozciągał się wokół posesji okalającej dwór-centrum, był sferą wrogą i nacechowaną śmiercią²⁰².

Inną osobliwością poetyckiego świata autora jest to, że postrzegany z perspektywy stepu dom w Nasielsku traci swoje realistyczne oblicze i przekształca się w mityczne Czachorowo. Na zapamiętane w dzieciństwie krajobrazy poeta nakłada inspirowane tradycją koczowniczą wyobrażenie stepu azjatyckiego, przy czym – co ważne – również łąka (jak też „równina” i „niekończąca się przestrzeń”) stanowi dla poety syno-

²⁰⁰ T. Zaniewska, „*Mój dom na fundamentach mogił*”..., dz. cyt., s. 228-229.

²⁰¹ M. Czermińska zauważyła, że w tekstach autobiograficznych dotyczących dzieciństwa przestrzeń ma charakter swoistych kręgów, z których każdy kolejny jest większy od poprzedniego. W centrum świata dziecka znajduje się dom, następnie podwórze i sad, a za płotem rozpościera się przestrzeń obca i nieznaną (Zob. M. Czermińska, *Dom w autobiografii i powieści o dzieciństwie*, w: tejsze, *Autobiograficzny trójkąt*..., dz. cyt., s. 295-326). Na temat domu i bezdomności w poezji zob. A. Legeżyńska, *Dom i poetycka bezdomność w liryce współczesnej*, Warszawa 1996.

²⁰² Zob. M. Janion, *Cierni i róża Ukrainy*, w: tejsze, *Wobec zła*, Chotomów 1989, s. 173-209; D. Sapa, *Między polską wyspą a ukraińskim morzem. Kresy południowo-wschodnie w polskiej prozie 1918-1988*, Kraków 1998; G. Czerwiński, *Po rozpadzie świata. O przestrzeni artystycznej w prozie Włodzimierza Odojewskiego*, Gdańsk 2011, s. 25-68 (rozdz. *Stepowa semiosfera*).

nim stepu. Nawet etymologię swojego nazwiska Czachorowski wywodzi z języka tureckiego (tur. *çayır* – ‘łąka’). W tekście zatytułowanym *Tylko* poeta wyznaje:

Coraz częściej powracam na płowoskóry step
gdzie w zakolu rzeki
rozkładają się białe skrzydła jurt
tam jest początek wszystkiego
[*Tylko*, W 31].

Z wcześniejszych liryków autora *Poza horyzontem*, w których pojawiają się motywy stepowe, można wskazać wiersze: *** „Już od dawna nic mi się nie śni...” z tomu *Chłodny listopad* oraz *** „Mężczyzna otwiera oczy...” ze zbioru *W życiu na niby*. Z nowszych tekstów – dużą część utworów włączonych do książki pod tytułem *Na zawsze/Habceğda*, na przykład: *Mój koń*, *** „Chodziłem kiedyś brzegiem zmęczonego morza...”, czy też *** „Pochowaj mnie w stepie wnuku...”.

Lektura tych wierszy pokazuje, że dla Czachorowskiego kluczem do odczytania tajników stepowej natury jest sen²⁰³, będący zarazem sferą powrotów do dzieciństwa. Aktualizując we śnie wspomnienia z pierwszych lat życia, bohater liryczny ożywia przeszłość. Tak dzieje się w wierszu *** „Wczoraj nocą...” z tomu *Na zawsze/Habceğda*, gdzie przywołany zostaje dziadek oraz obrazy zapamiętane z jego domu. Sen pozwala też wykreować zupełnie nową „tatarską” rzeczywistość:

Czasem śnią mi się konie
tabun splełanych grzyw i kopyt
Rozhukane prężą mocne grzbiety
w oczekiwaniu na ciężar jeźdźca
i niepohamowany pęd Ich oczy
wypełnia dal Napinają się
ścięgna i mięśnie Drży
tratowana ziemia

Niepokój ogarnia także ludzi
siedzących jeszcze nieruchomo przy ogniskach
Wokół nich rozlewa się z wolna
wieczorna mgła Przynosi ze sobą
zapach dojrzewającej krwi
ostrzy lot strzał

²⁰³ Zauważył to również M. M. Dziekan. Zob. tegoż, *Zaproszenie do Czachorowa*, dz. cyt., s. 12.

Budzi mnie nagły krzyk
 Gdzie moja szabla
 mój koń

[*Mój koń*, N 19].

W przywołanym utworze bohater we śnie przeistacza się w archetypicznego wojownika tatarskiego. Nawet po przebudzeniu nie może uwolnić się od widzianych podczas snu obrazów. Również samo śnienie może być tematem wiersza, jak w utworze *Tylko*:

Chłopiec śni łąkę i konia
 jedzie gdzieś wedle strugi
 i nie wie nawet jak bardzo się postarzał
 on i dom i ten koń

Nie ma właściwie dokąd jechać
 wszystko jest tak odległe
 że nic już nie słychać
 tylko jeszcze ten step

[*Tylko*, W 31].

W cytowanym liryku mamy do czynienia z metaforą drogi jako biegu ludzkiego życia. Pojawiają się oddalające się obrazy i dźwięki (bliskie kulturowym wyobrażeniom o śmierci), które zestawione zostają z ponadczasowością stepu. Co więcej, już w pierwszej, przywołanej trochę wcześniej, strofie wiersza pojawia się stwierdzenie, iż na stepie „jest początek wszystkiego” [*Tylko*, W 31]. Informacja ta – w konfrontacji z motywem powrotu do dzieciństwa – może z kolei wskazywać na to, że na stepie czas zaczyna się cofać (jak w saharyjskim doświadczeniu Junga²⁰⁴), dochodząc do stanu, jaki dany był pierwszym ludziom w Raju (stan dzieciństwa ludzkości). Dla porównania, podobną funkcję pełni pustynia w kulturze arabskiej: „jest symbolem Jaźni i [...] archetyp ten daje o sobie znać w związanych z nią pojęciach, metaforach i wierzeniach”²⁰⁵. W twórczości niektórych autorów arabskich pustynia symbolizuje także obraz pełni²⁰⁶.

W tym kontekście chciałbym przywołać dwa utwory Czachorowskiego: *** „*Opowiem ci kiedyś tę równinę we mnie...*” oraz *** „*Pochowaj mnie w stepie wnuku...*”. W pierwszym z nich step staje się obrazem duszy bohatera

²⁰⁴ Zob. C. G. Jung, *Wspomnienia, sny, myśli. Spisane i podane do druku przez Aniełę Jaffé*, przeł. R. Reszke, L. Kolankiewicz, Warszawa 1993, s. 285.

²⁰⁵ E. Machut-Mendecka, dz. cyt., s. 34.

²⁰⁶ Zob. tamże.

lirycznego, a jednocześnie symbolem powrotu do pradawnych czasów i miejsc kontaktu z „cieniami” przodków. Step jest również metaforą wieczności, miejscem, gdzie uobecnia się niekończąca się terażniejszość:

Opowiem ci kiedyś tę równinę we mnie
 bezimienną niekończącą się nigdy przestrzeń
 pełną dusznych cieni głosów oraz wspomnień
 wydeptałem tam kilka ścieżek znikąd w bezkres
 albo jeśli wolisz z wieczności w wiekiistość
 gdzie daleko za wypalonym widnokregiem
 mam swoje samotne miejsce do snu

[*** „Opowiem ci kiedyś tę równinę we mnie...”, P 5].

Z kolei w wierszu *** „Pochowaj mnie w stepie wnuku...” bohater wyznaje, że miejsce spoczynku pragnąłby znaleźć w stepie, chcąc połączyć się po śmierci ze stepem-wiecznością. Owa wieczność to bezczas i nieskończona trawiasta przestrzeń, a zarazem nieustanna wędrówka poprzez meandry stepu-czasu ku „początkowi wszystkiego”:

Pochowaj mnie w stepie wnuku
 wśród tatarskich koni
 z ich dumnymi niegdyś grzywami i ogonami
 o twardych jak głazy kopytach
 tam gdzie kolejną wiosną
 tabuny ruszają na świeże pastwiska
 abym mógł bezustannie wędrować
 wciąż mi mało tego stepu

moje serce pozostaw w Solecznikach
 i zakop pod krzakiem oblepichy
 pokaże ci go twój tata

[*** „Pochowaj mnie w stepie wnuku...”, N 27].

Pojawiające się w wierszach Czachorowskiego motywy, takie jak stepowy wiatr, zakole rzeki, rozsiane na równinie jurty, korespondują z dokonaniem poetyckimi klasyków literatury kazańskotatarskiej. Na przykład Gabdulla Tukaj²⁰⁷ wiele spośród swoich najlepszych utworów poświęcił przyrodzie

²⁰⁷ Gabdulla Tukaj (1886–1913) – jeden z najważniejszych poetów kazańskotatarskich. Pisał wiersze i poematy o tematyce współczesnej, satyry, bajki i utwory dla dzieci, wykorzystywał również klasyczne gatunki literatury Wschodu – gazyli i kasydy. Zajmował się krytyką literacką i przekładem, wydawał gazety i czasopisma, propagował język tatarski. Jego twórczość, sytuująca się pomiędzy romantyzmem a realizmem kry-

stepów²⁰⁸. Podobną symbolikę przestrzeni spotykamy również w literaturach słowiańskich. Step jako Arkadia, a także jako kraina pierwotności/wolności, obecny był w dziełach twórców polskich i rosyjskich, takich jak Antoni Malczewski (*Maria*), Juliusz Słowacki (*Beniowski*), Jarosław Iwaszkiewicz (*Dzień sierpniowy*), Anton Czechow (*Step*) czy Fiodor Dostojewski (*Epilog powieści Zbrodnia i kara*)²⁰⁹.

Ujęcie przestrzeni stepu w kategoriach archetypicznych jest rzeczą swoistą dla literatury Tatarów i wyłania się z tradycyjnych pieśni tatarskich²¹⁰. Tego typu zabieg artystyczny charakteryzuje również twórczość współczesnych poetów tatarskich z Federacji Rosyjskiej: na przykład szerokość stepu, stepowy wiatr i szum trawy przenikają uczucia i wspomnienia bohatera lirycznego „narodowego poety” Tatarstanu Renata Charisa (ur. 1941), a „nasiąknięcie” stepem ma miejsce w obrazach poetyckich Razila Waliejewa

tycznym, zapoczątkowała nurt przedrewolucyjnej literatury tatarskiej. Współcześnie Tukaj uważany jest za jednego z twórców współczesnego języka tatarskiego (kazańsko-tatarskiego).

²⁰⁸ Na temat twórczości Tukaja zob.: H. X. Лаисов, *Лирика Тукая. Вопросы метода и жанра*, Казань 1970; И. З. Нуруллин, *Тукай*, авториз. пер. с тат. Р. Фиша, Москва 1977; З. Ә. Рәсүлева, *Тукай эзләреннән*, Казань 1985; Н. Хисамов, *Тукайны төшенү юлында*, Казань 2003; H. Jankowski, *Tukaj Abdulla*, w: *Világirodalmi Lexikon*, vol. 15: Taa-Tz, ed. Szerdahelyi István, Budapest 1993, s. 937-938. Z Tukajem łączyć może polsko-tatarskiego autora również umiejscowienie na tle stepowego pejzażu – idyllicznego i archetypicznego zarazem – rodzinnego domu, gdyż Czachorowo nie jest zakorzenioną w historii siedzibą rodową (jak wspomniane powyżej kresowe dworki tatarskie z *Wiersza stepowego prozą* Chazbijewicza), lecz poetycką projekcją tatarskiego aulu, która może pełnić podobną funkcję, jak np. Kyrłaj z poematu *Szurele* Tukaja. W poezji kazańsko-tatarskiej dom jest często przedmiotem/podmiotem uduchowionym – jak np. u Hasana Tufana czy innych twórców tatarskich – i tak jak jego mieszkańcy, może odczuwać tęsknotę. Zob. K. Муштафин, *Татарский дом*, „Татарский мир = Татар дөнъясы” 2002, nr 7, s. 3-4.

²⁰⁹ Symbolice stepu w poszczególnych dziełach literackich poświęcono już szereg prac. Zob. m.in.: A. Fabianowski, *Filozofia stepu w „Marii”*, w: *Antoniemu Malczewskiemu w 170. rocznicę pierwszej edycji „Marii”*, red. H. Krukowska, Białystok 1995, s. 287-294; M. Jurkowski, *Step ukraiński w literaturze polskiej*, w: *Antoniemu Malczewskiemu...*, dz. cyt., s. 399-410; G. Czerwiński, *Romantyczna przestrzeń stepu w poemacie „Beniowski” Słowackiego*, „Ruch Literacki” 2005, nr 1, s. 1-16; G. Czerwiński, *The Steppe as a Metaphysical Prison of Death: Despair and the Absurd in Antoni Malczewski’s “Maria”*, „Zeitschrift für Slavische Philologie” 2010, vol. 67, issue 2, s. 313-334; M. Burzka-Janik, *Na Ujbackim stepie... Kreacje Tatarów w poematach Tomasza Augusta Olizarowskiego*, w: *Wschód muzulmański w literaturze polskiej. Idee i obrazy*, red. G. Czerwiński, A. Konopacki, Białystok 2016, s. 115-131.

²¹⁰ Na ten temat zob. X. Миннегулов, *Татарская литература и восточная классика. Вопросы взаимосвязей и поэтики*, Казань 1993.

(ur. 1946), u którego elementy stepowej przyrody stają się niekiedy dominantą konstrukcyjną poszczególnych metafor²¹¹.

Analiza poezji Czachorowskiego, tak jak i liryki Stanisława Kryczyńskiego oraz Selima Chazbijewicza, po raz kolejny pozwala dowieść, że step jest jednym z podstawowych archetypów wyobraźni polsko-tatarskiej. W pewnych aspektach posiada on też cechy wspólne z archetypem pustyni określającym wyobraźnię symboliczną muzułmańskich twórców arabskich. Cechą wspólną tych dwóch archetypów byłby motyw cofania się czasu oraz ujawniające się w obrazowaniu przestrzennym elementy Raju. Całościowy ogląd zestawionych praobrazów wskazuje jednak na zasadniczą między nimi różnicę.

W archetypicznych wyobrażeniach arabskich pustynia symbolizuje ruch, pęd, gwałtowność, a doświadczenie piaszczystej przestrzeni cechuje się tam zawsze ambiwalencją (pustynia jawi się jako wieczna i dostojna, jak również wroga i zabójcza). To właśnie na piaskach Sahary Beduini hartowali swoje charaktery, doświadczali inicjacji w dorosłość; tam też ustalała się hierarchia grupowa klanów. Pustynia Arabów była siedzibą dżinów, odpowiadających za cierpienia i choroby ludzi²¹². Co jednak najistotniejsze – obrazy pustyni w kulturze arabskiej posiadają mocne zakorzenienie w codziennym doświadczeniu, oparte są na obserwacji.

Step Tatarów polskich jest przestrzenią bezruchu, wiecznego snu, miejscem prapoczątku, do którego człowiek chciałby powrócić, by poczuć się bezpiecznie, jak w łonie matki. Trawiasta przestrzeń jest dla Tatarów siedzibą Pierwszego Szamana i duchów przodków (nie dżinów-demonów, jak arabska pustynia). Pośród azjatyckich stepów polscy twórcy muzułmańscy pragną odnaleźć w sobie „duszę tatarską”. Ich step to przestrzeń symboliczna, zbudowana wyłącznie z elementów wyobraźniowych (dlatego też posiada on – w przeciwieństwie do pustyni – wyłącznie cechy pozytywne), czasem uzupełnianych tradycją literacką. Jest to jednak całkowicie zrozumiałe w przypadku ludu „azjatyckiego”, który od 600 lat zamieszkuje tereny polsko-litewsko-białoruskiego pogranicza.

²¹¹ Zob. P. Сарчин, *Поверить алгеброй гармонию. Осеннее озарение Разиля Валеева, „Казанский альманах”* 2012, nr 9, s. 176-188; Л. М. Сафина, *Интертекстуальная диалогичность в поэзии Рената Хариса*, Москва 2012; А. С. Хайруллина, *Проза Разиля Валеева: проблематика и поэтика*, Казань 2013.

²¹² Opieram się na ustaleniach zawartych w pracy E. Machut-Mendeckiej, *Archetypy islamu*, dz. cyt., s. 31-40.

W przypadku poezji Czachorowskiego step stał się w ostatnich latach motywem dominującym. Poszukiwanie własnej tatarskości, a następnie wyrażanie jej za pomocą kluczowych symboli dla kultur turkijskich, za-inspirowało autora do skonstruowania nowej poetyckiej wizji własnego życiorysu, w którym dziedzictwo tatarsko-muzułmańskie odgrywa podstawową rolę w budowaniu nowej tożsamości etnicznej i religijnej²¹³. Wychodząc od motywów szamańskich, w których pobrzmiwają echa Młodej Polski, poprzez „obrazki stepowe” z twórczości dojrzałej, autor dotarł do problemu tożsamości i roli, jaką pełnią w procesie jej konstituowania się archetypy turkijsko-muzułmańskie. Step w twórczości Czachorowskiego pełni zatem funkcje nie tylko intertekstualne, ale występuje również jako element demonstracji własnej etniczności. Do problematyki tożsamościowej powrócę jeszcze w ostatnim rozdziale tej książki. Rozdział poświęcony poecie chciałbym natomiast zakończyć cytatem. Będzie to fragment wspomnianej przed chwilą autobiografii, ukazujący problemy tożsamościowe autora:

Byłem dzieckiem i byłem chłopcem: raczej samotnym, raczej milczącym. Czasem szkolni koledzy wołali na mnie „Chińczyk, Chińczyk” albo też „ping-pong”, że niby głowę miałem okrągłą, a oczy wąskie i skośne. Pytałem się potem mamy: „Dlaczego tak mnie nazywają? Przecież nie jestem Chińczykiem...”. Częściej jednak mówiono „ty Mongole...”
Moja rodzina ze strony mamy wywodzi się z jeńców tatarskich, sprowadzonych do Polski po kampanii wiedeńskiej króla Jana III Sobieskiego. Osadzono ich na królewskich ziemach w Wielkopolsce, gdzie bardzo szybko roztopili się w okolicznej ludności. Tylko smągła cera, czarne włosy i oczy świadczyły później o pochodzeniu ich potomków.
Druga część rodziny to drobna odwieczna szlachta mazowiecka z tatarskim śladem z XIV wieku. [...] Jednak urodziłem się i wiedziałem od razu, że jestem inny. Nikt mi tego nie mówił. Po prostu wiedziałem. Dziadkowie poumierali, gdy byłem zbyt mały, aby coś więcej z tego wszystkiego pojąć. Gdzieś zbiegły się drogi słowiańsko-tatarskie, skrzyżowały ze sobą, a ja przez całe lata starałem się rozeznaczyć po tropach. [*Wiecznie błękitne niebo*, J 13-14].

²¹³ Zob. autobiograficzne zapisy prozatorskie poety: M. Czachorowski, *Wiecznie błękitne niebo*, w: tegoż, *Jeszcze tylko ten step...*, dz. cyt., s. 13-15.

„Siostra z plemienia” O „cyklu tatarskim” Anny Kajtochowej

Poetka Anna Kajtochowa

Tematem tego podrozdziału będzie twórczość Anny Kajtochowej – poetki, pisarki, dziennikarki²¹⁴, a także znanej krakowskiej mentorki i opiekunki młodych poetów²¹⁵. Już na wstępie należy jednak zaznaczyć, że pisarstwo Kajtochowej zajmuje w literaturze polsko-tatarskiej miejsce osobne. Autorka, choć posiada dalekie korzenie tatarskie (na co wskazuje także jej nazwisko panińskie – Nogaj), wychowywała się w polskiej rodzinie katolickiej, w której pamięć o tatarszczyźnie nie była w szczególności sposobem kultywowana. Tematy, motywy i strategie artystyczne właściwe pisarstwu Tatarów odnajdujemy w jej dziełach wyłącznie w tak zwanym „cyklu tatarskim”. Właśnie wierszom z tego cyklu przyjrę się w tym miejscu. Innym tematem, który poruszę w tej części książki, będzie korespondencja pisarki z Maciejem Musą Konopackim, białorusko-tatarskim dziennikarzem²¹⁶,

²¹⁴ Biografię twórczą autorki prezentuje Eryk Ostrowski w książce *Wędrowki o świecie. Opowieść o Annie Kajtochowej*, Kraków 1997. Zob. też: E. Kapusta, *Rozmowy z Anną i Jackiem Kajtochami*, „Litterat Krakowski” 2012/2013, nr 5–6, s. 307–341.

²¹⁵ Zob. wybrane tomiki młodych twórców rekomendowane przez Kajtochową: A. Perzyńska-Wyciszkievicz, *Anima*, postscriptum, wybór, red. A. Kajtochowa, Kraków 1997; Z. Kulig, *Boso, pod wiatr...*, postscriptum i red. A. Kajtochowa, Kraków 1998; T. Masłyk, *Azaria*, wybór, red. A. Kajtochowa, Kraków 2001; M. Węgrzynowicz-Plichta, *Anemony*, red. i postscriptum A. Kajtochowa, Kraków 2003; E. Mazur, *Cisza wyobraźni*, wybór, postscript., red. A. Kajtochowa, Kraków 2005; D. Perier, *Dla Ciebie zostałam czarownicą*, wybór, red. A. Kajtochowa, Kraków 2005; J. Nalepa, *Banialuki*, postscriptum i red. A. Kajtochowa, Kraków 2006; M. Niemiec, *Buciki Marianny*, postscriptum, wybór, red. A. Kajtochowa, Kraków 2007.

²¹⁶ Bogaty dorobek dziennikarski M. M. Konopackiego był przedmiotem badań Heleny (Leny) Głogowskiej. Zob. też: *Zainteresowania Macieja Konopackiego literaturą białoruską*, „Litteraria Copernicana” 2016, nr 2, s. 121–132. Zob. również zredagowany przez badaczkę zbiór białoruskojęzycznych artykułów M. Konopackiego: *Увесь свет Мацея Канапацкага*, red. Л. Глагоўская, Беласток 2011.

nestorem ruchu kulturalnego Tatarów polskich²¹⁷ oraz badaczem kultury i piśmiennictwa tatarskiego²¹⁸. Całościowa analiza spuścizny autorki nie będzie mnie w tym miejscu zajmować.

Anna Kajtochowa urodziła się 21 lipca 1928 roku w Brzozowie na Podkarpaciu. Po ukończeniu studiów dziennikarskich pracowała w „Gazecie Krakowskiej”, a następnie w „Głosie Młodzieży Wiejskiej”, „Głosie Młodzieży”, „Studencie” oraz „TeMi”. Twórczością literacką zajęła się dość późno – jej debiutem jest wydana w 1982 roku powieść *Babcia*²¹⁹; w kolejnym roku wyszedł natomiast pierwszy tomik liryczny zatytułowany *Sytuacje*. W sumie autorka wydała kilkanaście zbiorów poetyckich (ostatni w roku 2007)²²⁰. W roku 1993 opublikowała swoją drugą powieść pod tytułem *Tamten brzeg*²²¹. Poetka zmarła 19 marca 2011 roku. Jej szczątki spoczywają na krakowskim Cmentarzu Rakowickim.

Odkrycie korzeni etnicznych. Korespondencja z Maciejem Musą Konopackim

Korespondencja pomiędzy obojgiem autorów została nawiązana w latach siedemdziesiątych jako następstwo odkrycia tatarskich korzeni Kajtochowej przez Konopackiego, który w tamtym czasie, będąc pracownikiem Ośrodka Kultury w Sokółce, kierował utworzeniem w tej placówce działu tatarskiego i w związku z tym poszukiwał nowych kontaktów z Tatarami

²¹⁷ Zob. R. Berger, *Maciej (Musa) Konopacki. Udręczenie tatarskością*, Bydgoszcz 2013; I. Radziszewska, *Maciej Musa Konopacki (ur. 1926) – nasz Tatar*, „Litteraria Copernicana” 2016, nr 2, s. 189-197.

²¹⁸ Spośród prac naukowych M. Konopackiego należy wymienić przede wszystkim: *Piśmiennictwo Tatarów polsko-litewskich w nauce polskiej i obcej*, „Przegląd Orientalistyczny” 1966, nr 3, s. 193-204; *Tatarszczyzna polska w muzealnym kształcie*, „Przegląd Orientalistyczny” 1976, nr 2, s. 161-164. Zob. także I. Radziszewska, *Bibliografia prac Macieja Musy Konopackiego*. Wybór, w: *Tatarzy Wielkiego Księstwa Litewskiego w historii, języku i kulturze*, red. J. Kulwicka-Kamińska, Cz. Łapicz, Toruń 2013, s. 33-41.

²¹⁹ A. Kajtochowa, *Babcia*, Kraków 1982.

²²⁰ Zob. następujące tomiki autorki: *Sytuacje*, Bielsko-Biała 1983; *Uroda tarniny*, Kraków 1990; *Sytuacje II*, Kraków 1992; *Usiłowałam być człowiekiem*, Kraków 1994; *Krzyk lelka*, Kraków 1995; *Stygnać kipieli*, Kraków 1995; *Cień Ozyrysa*, Kraków 1996; *Ogród ostów*, Kraków 1997; *Nie jestem biegła w tajemnicach duchów*, Kraków 2000; *Żyję snem?*, Kraków 2002; *Bezdrożem ścierniska*, Kraków 2003; *Siódmy krąg*, Kraków 2004; *Rosła kalina...*, Kraków 2005; *Za porannych mgieł*, Kraków 2007.

²²¹ A. Kajtochowa, *Tamten brzeg*, Kraków 1993.

z całej Polski. Konopacki odwiedził wówczas wiele miejscowości, w tym także Brzozów, rodzinne miasteczko Kajtochowej. Po latach wspominał:

[...] Po odczycie w Domu Kultury dowiedziałem się, że przed laty opuściła Brzozów Anna Nogaj z zamiarem studiowania na Uniwersytecie Jagiellońskim. Ku memu wielkiemu, zarazem jakże miłemu zaskoczeniu jej nazwisko pokrywało się z nazwą potężnego przed wiekami plemienia. Niebawem udało się ustalić, że już jako Anna Kajtoch, wraz z mężem Jackiem, bardzo aktywnie udziela się środowisku pisarskiemu Krakowa. Na pierwszy list otrzymałem niezwykle ciekawą i obszerną odpowiedź²²².

Dla poetki informacja, że jej przodkowie ze strony ojca mieli pochodzenie tatarskie, nie była nowością. W jednym z pierwszych listów do Konopackiego przyznała, że w jej rodzinie, która daleko odeszła od tradycji tatarskich oraz wyznawała katolicyzm, istniała świadomość własnych korzeni:

Moi męscy przodkowie należeli do wędrujących. W rodzinie były żony Węgierki sprowadzone przez wujecznych dziadków... Babcia – jak pamiętam z dzieciństwa – wymyślała mi w złości od „tatarskiego nasienia”, porównywała z dziadkiem raptusem, który wbrew woli rodzica miał porwać ją z leśniczówki, choć miała dopiero piętnaście lat. Wykrzykiwała: –... i przez ciebie mają ludzie płakać, jak przez innych Nogajów, co nie mogą zapomnieć, że wielkimi wodzami byli i wszystko im się należy...²²³

Korespondencja trwała przez wiele lat, a każdy list rozpoczynany był formułą „Kochany Bracie z Plemienia”/ „Kochana siostrze z Plemienia”²²⁴. Autorzy nierzadko wymieniali się informacjami o stanie zdrowia, rodzinnych kłopotach czy też problemach związanych z pracą. Najczęstszym rysem „tatarskim” w wypowiedziach autorów jest nazywanie przez Kajtochową własnych wnuków „Tatarczątkami”²²⁵, a także przesyłanie „uścisków od całej Ordy”²²⁶. W jednym z listów odnajdujemy na przykład uwagę na temat wyglądu wnuka: „[...] urodziło się synowi drugie dziecko,

²²² M. M. Konopacki, *Siostra z plemienia*, „Pamięć i Trwanie” 1999, nr 2, s. 24.

²²³ Tamże, s. 24-25.

²²⁴ Zob. *Literaci do Macieja*, red. R. Berger, Warszawa 2014.

²²⁵ Np. listy A. Kajtochowej do M. Konopackiego z 29 kwietnia 1980 r. i 22 listopada 1991 r., w: *Literaci do Macieja*, dz. cyt.

²²⁶ Np. listy A. Kajtochowej do M. Konopackiego z 11 kwietnia 1988 r., 29 lipca 1990 r., 2 kwietnia 1991 r., 21 stycznia 1993 r., 20 października 1993 r., w: *Literaci do Macieja*, dz. cyt.

syn Michałek, na cześć swojego pradziada, a mojego ojca. Też skośnooki. Silne są te nasze rody”²²⁷.

Z korespondencji dowiadujemy się między innymi również o tym, że Kajtochowa w trakcie pobytu w szpitalu otrzymała od Konopackiego zwój z modlitwą muzulmańską, która według słów autorki miała się przyczynić do jej cudownego ozdrowienia. W październiku 1985 roku poetka była hospitalizowana na oddziale intensywnej terapii. Jej walka o życie trwała prawie do grudnia. Na wieść o pogorszeniu stanu zdrowia „siostry z plemienia” Konopacki przesłał jej fragment brewiarzyka, który rodzina poetki umieściła u wezłowią chorej. Z listu jej męża do Macieja Konopackiego dowiadujemy się, że „Hankę utrzymuje przy życiu siła tatarskich przodków, więź z tradycją”²²⁸. Około Nowego Roku stan zdrowia poetki, będącej już u progu śmierci, nagle się poprawił. Od tamtej pory Kajtochowa, jak pisze w listach do Konopackiego, nie rozstawiała się z podarowanym jej brewiarzykiem i traktowała go jako specyficzną formę talizmanu.

W korespondencji autorka bardzo rzadko podejmuje tematy literackie, a jeśli tego rodzaju problematyka pojawia się, to mówi o niej w sposób bardzo ogólny. Na przykład w liście z 22 listopada 1982 roku wspomina zwięźle o wydaniu książki, pozytywnych recenzjach, problemach w skupieniu się na pracy, jednak informacje te są ogólnikowe i wplecione w narrację dotyczącą kłopotów domowych, sukcesów dzieci i wnuków²²⁹. Jedynym wyjątkiem jest wyjaśnienie adresatowi w liście z 1982 roku²³⁰ przyczyn braku wątków tatarskich w autobiograficznej powieści *Babcia*²³¹. Z korespondencji z Maciejem Konopackim nie dowiemy się też niczego na temat poezji Kajtochowej,

²²⁷ *Literaci do Macieja*, dz. cyt., s. 53. Listy pisane do M. Konopackiego przez różnych adresatów znajdujemy również w tomach: *Dżennet do Macieja*, red. M. Berger, R. Berger, Warszawa 2012; *Ułani do Macieja*, red. R. Berger, Warszawa 2013; *Profesorowie do Macieja*, red. R. Berger, Warszawa 2015.

²²⁸ List J. Kajtocha do M. Konopackiego z 1 listopada 1985 r., w: *Literaci do Macieja*, dz. cyt., s. 51. Najbliżsi poetki nazywali ją „Hanka”.

²²⁹ Zob. list A. Kajtochowej do M. Konopackiego z 22 listopada 1982 r., w: *Literaci do Macieja*, dz. cyt., s. 50.

²³⁰ Tamże.

²³¹ Poetka planowała poruszyć tematykę tatarską w kolejnych powieściach autobiograficznych pod tytułem *Ojciec i Wnuczka*. Wspomniane powieści nigdy jednak nie zostały wydane. Z zamiaru kontynuacji „cyklu biograficznego” zwierza się Kajtochowa w liście do Macieja Konopackiego: „Zakrojone z tego zakresu są trzy książki. W ostatniej pt. *Wnuczka* bardzo chciałabym bardziej szczegółowo podejść do spraw rodowodu” (List z 5 stycznia 1980 r., w: *Literaci do Macieja*, dz. cyt., s. 49).

jej własnych interpretacji pisanych przez siebie wierszy, jak również źródeł inspiracji, pomimo iż czas najintensywniejszej wymiany listów (lata osiemdziesiąte i dziewięćdziesiąte) pokrywa się z aktywnością twórczą poetki²³². W ostatnim opublikowanym liście, datowanym na rok 2006, autorka wspomina mimochodem o swojej pracy mentorskiej, czyli o wydawaniu tomików młodych poetów²³³. Głównym tematem korespondencji do końca pozostają jednak najbliżsi: mąż, dzieci oraz wnuki.

Twórczość literacka

Jak już wspominałem, pierwszą książką literacką Anny Kajtochowej była wydana w 1982 roku powieść pod tytułem *Babcia*. Tekst posiada cechy autobiograficzne, a pierwszoosobowa narracja skupiona jest na przedstawieniu najwcześniejszych doświadczeń życiowych dziewczynki o imieniu Hanka/Anna. Pomimo iż autorka w przypisie opatrzyła pierwsze zdanie utworu wyjaśnieniem mówiącym, że „w powieści występują postacie fikcyjne”, a „ewentualna zbieżność nazwisk jest niezamierzona, przypadkowa”²³⁴, z „autoryzowanej” biografii poetki spisanej przez Eryka Ostrowskiego dowiadujemy się, że zarówno imiona i nazwiska członków rodziny oraz sąsiadów, jak również toponimy, a także opisywane wydarzenia w większości pokrywają się z rzeczywistymi (jak chociażby motyw śmierci sąsiadki Wojtanowskiej, rozpoczynające powieść wspomnienie pracy z matką przy żniwach, podczas których dziewczynka skaleczyła rękę i zemdląła oraz wiele innych wątków)²³⁵. Dlaczego zatem taki przypis? Odpowiedź na to pytanie leży jedynie w sferze domysłów. Nie bez znaczenia mógł być jednak fakt, iż tekst przedstawia prostą, „chłopską” rodzinę Nogajów w sposób naturalistyczny, ukazuje zarówno związek babci z wnuczką i jej rolę w rozwoju małej dziewczynki, jak również brutalność rodziców wobec dzieci, brak matczynej miłości, czy też wulgaryzację języka codziennej komunikacji.

²³² To wtedy właśnie ukazują się m.in. tomiki *Krawędź* (1986), *Uroda tarniny* (1990), *Usiłowałam być człowiekiem* (1994) czy *Krzyk lelka* (1995).

²³³ List A. Kajtochowej do M. Konopackiego z 3 września 2006 r., w: *Literaci do Macieja*, dz. cyt., s. 69.

²³⁴ A. Kajtochowa, *Babcia*, dz. cyt., s. 5.

²³⁵ E. Ostrowski, *Wędrówki o świcie...*, dz. cyt.

Nie oznacza to jednak, że autorka przedstawia bohaterów powieści w negatywnym świetle – postaci, należące do środowiska ludzi niewykształconych i przez to szorstkich w zachowaniu, posiadają również wiele cech pozytywnych, jak chęć niesienia pomocy sąsiadom (ojciec, babcia), pracowitość i czystość (matka). W konstrukcji bohaterów zauważyć można pewne motywy „tatarskie” wykorzystywane później w poezji – zamiłowanie babci do ziół i zaklęć (postać przedstawiana jest jako „dobra czarownica”, szamanka wzywana przez sąsiadów do odczytania chorób i prowadzenia modłów przy łożu śmierci) oraz problematykę nomadyzmu, obecną w zainteresowaniach dziadka wędrówkami i poznawaniem świata.

W powieści brak jest nawiązań do tatarskiego pochodzenia Kajtochowej – jedynym tropem może być tylko pojawiające się w tekście panięskie nazwisko autorki – Anna Nogaj²³⁶, jednak ani historia rodziny, ani jej pochodzenie nie zostaje w żaden sposób skomentowane. Jak dowiadujemy się z korespondencji pisarki, pominięcie tej informacji nie wynikało z niewiedzy o własnych korzeniach w okresie tworzenia powieści, lecz było zabiegiem w zupełności zamierzonym. W liście do Macieja Konopackiego autorka pisała:

Książeczka, którą panu przesłałam, rekonstruuje bardzo wczesne dzieciństwo narratorki. O interesujących nas tatarskich sprawach nie może ona mieć jeszcze żadnego pojęcia²³⁷.

Rzeczywiście, narracja w powieści prowadzona jest z punktu widzenia kilkuletniego dziecka, nieświadomego wielu rzeczy i dziwiącego się zachowaniom i wypowiedziom dorosłych. Na tym etapie rozwoju, na którym Kajtochowa przedstawia swoją narratorkę, człowiek nie ma raczej jeszcze świadomości własnego pochodzenia.

Jeśli chodzi o poezję, autorka opublikowała: *Sytuacje* (1983), *Uroda tarniny* (1990), *Sytuacje II* (1992), *Usiłowałam być człowiekiem* (1994), *Krzyk lelka* (1995), *Stygnąca kipieli* (1995), *Cień Ozyrysa* (1996), *Ogród ostów* (1997) *Tabliczka dawno roztrzaskanej prawdy* (1998), *Nie jestem biegła w tajemnicach duchów* (2000), *Żyję snem?* (2002), *Bezdrożem ścierniska* (2003), *Siódmy krąg* (2004), *Rosła kalina...* (2005), *Zza porannych mgieł* (2007).

²³⁶ Zob. A. Kajtochowa, *Babcia*, dz. cyt., s. 37.

²³⁷ List A. Kajtochowej do M. Konopackiego z 22 listopada 1982 r., w: *Literaci do Macieja*, dz. cyt., s. 50.

Oprócz tego ukazało się kilka wyborów wierszy, w tym między innymi *Poezje wybrane* (2009)²³⁸.

Poezja Kajtochowej oscyluje pomiędzy neoautentyzmem a twórczym przekształcaniem mitów śródziemnomorskich. Poetycki świat autorki, w którym główne miejsce zajmuje archetyp ziemi i przyrody (najsilniej obecny bodajże w tomie *Uroda tarniny*), nosi cechy zbliżone do literackich pejzaży Stanisława Czernika, Stanisława Piętaka, Jana Bolesława Ożoga, Józefa Andrzeja Frasika czy też Juliana Kawalca²³⁹. Poetka wywodzi się z tego samego grona twórców pochodzenia wiejskiego, potrafiących wyrażać siebie przede wszystkim poprzez obrazy „małej ojczyzny”, jaką jest w ich przypadku polska wieś²⁴⁰. Przy czym należy zaznaczyć, że wśród wymienionych autorów Kajtochowa sytuuje się jako artystka oryginalna, o własnej, wyrazistej poetyce. Neoautentyzm wzbogacony zostaje w jej liryce między innymi o wątki szamańskie i mistyczne.

Kajtochowa zadebiutowała jako poetka bardzo późno – pierwszy jej tomik poetycki ukazał się w 1983 roku (*Sytuacje*), kiedy autorka miała 55 lat. Z tego też powodu jej wczesne wiersze noszą cechy twórczości dojrzalej – poetka świadoma jest swoich celów, nieprzypadkowo wybiera motywy regionalne, charakterystyczne dla rodzinnego regionu Podkarpacia [*Wiatr znad Dukielskiej Przełęczy*, ZP 84-97]²⁴¹, a tematyka jej utworów krąży wokół refleksji o kondycji człowieka i jego miejsca w świecie. Wśród wierszy Kajtochowej ważne miejsce zajmują teksty o tematyce filozoficzno-refleksyjnej. Punktem wyjścia dla rozważań jest zwykle obserwacja przyrody²⁴², wizyta w jakimś miejscu (*Sen w parku Wojciecha Siemiona*, ZP 80-83) albo drobne zdarzenia z życia codziennego (program telewizyjny, artykuł prasowy, scena zaobserwowana na ulicy)²⁴³. Dla jej twórczości charakterystyczne jest częste zestawianie ze sobą i zderzanie opozycji binarnych, takich jak siła i słabość,

²³⁸ A. Kajtochowa, *Poezje wybrane*, Warszawa 2009.

²³⁹ Zob. J. Tomiak, *Słowo o Poetce*, w: A. Kajtochowa, *Siódmy krąg*, Kraków 2004, s. 73-79.

²⁴⁰ Na temat poetów-autentystów zob. A. H. Moskalowa, *Autentyzm w polskiej poezji międzywojennej*, Warszawa 1979.

²⁴¹ Cytując utwory poetki używam następujących skrótów: UT – *Uroda tarniny*, Kraków 1990; SK – *Siódmy krąg*, Kraków 2004; ZP – *Zza porannych mgieł*, Kraków 2007. Liczba znajdująca się po skrócie oznacza numer strony.

²⁴² Zob. następujące wiersze poetki: *** „Wiewórka...” (UT 23), *** „Wzbić się...” (UT 24), *** „Nauczyć się od ziemi...” (UT 28), *** „Pomówić z bocianami...” (UT 31).

²⁴³ Zob. wiersze: *** „W mowie polityka...” (SK 69), *** „Odciski palców” (ZP 31), *Migawka z Sopotu* (ZP 34).

żywołność i śmiertelność, trwanie i przemijanie, które, pozornie sprzeczne, stanowią w ujęciu poetki swoistą cechę życia ludzkiego oraz charakteru wszechbytu w naszej rzeczywistości. Jako autentystka Kajtochowa głęboko osadza swoje wiersze w obserwowanej i przeżywanej rzeczywistości – w jej poezji natrafiamy na liczne wątki autobiograficzne, a rozważania oparte są często o doświadczenia codzienności.

Inną cechą poezji Kajtochowej jest częste przywoływanie sfery religijnej, co najbardziej widoczne jest w tomiku *Siódmy krąg*. Poetka porusza tematykę sakralną na różne sposoby – poprzez religię poszukuje odpowiedzi na pytania o sens istnienia, jak również szuka kontaktu z Bogiem i stara się odczytać jego znaki. Nierzadko sięga po takie formy wyrazu, jak psalm (*Psalm*, SK 37) czy modlitwa (*Boże Narodzenie 2003*, SK 35; *** „*Boże pozwól...*”, SK 67; *** „*Bądźmy dobrzy jak chleb...*”, ZP 23). Z punktu widzenia człowieka wierzącego podejmuje tematy przemijania, miłości, śmierci czy ulotności i nieuchwytności życia. Interesuje ją pojęcie dobra, niewinności, fascynuje ją dzieciństwo i dziecięcy obraz świata, w którym poetka dostrzega rys doskonałości, pozwalającej na zbliżenie się do Boga i prawdy.

Samo pojęcie boskości w tych wierszach wydaje się interesujące. U Kajtochowej znamiona Absolutu nosi cały otaczający świat, a w szczególności przyroda (na przykład w wierszu *** „*Po stokroć dzięki temu*” [SK 39] boskość dostrzeżona zostaje w ziarnie zboża). Natura w jej poezji jest nie tylko inspiracją do rozważań filozoficznych i zachwyty, lecz także skarbnicą wiedzy o życiu posiadającą, podobnie jak Bóg, moc sprawczą (autorka fascynuje się Ziemią, jej płodnością i odnawialnością życia). Natura to także jedna z sił stwarzających człowieka (w sensie fizycznym) i podtrzymujących jego istnienie (w utworze *** „*Na łąkach jesieni mgła*” [SK 21] człowiek stwarzany jest z kropel wody cyrkulujących w przyrodzie). Jest również strażniczką wszelkiego życia i wartości moralnych (na przykład wiersz *** „*Władco Pańskich Banisk*” [SK 10-11] przedstawia wiekowe drzewo jako stróża chroniącego mieszkańców wsi, nieopodal której rośnie). Przyroda w poezji Kajtochowej pomaga pokonywać życiowe trudności – od sowy bohater wiersza uczy się umiejętności trwania (*Mądrość sowy*, SK 8-9), zaś od wierzby – łamliwego drzewa, które charakteryzuje się niezwykłą żywotnością – umiejętności stawania na nogi po każdej „burzy” i czerpania siły z własnej słabości [UT 30].

Sięga też Kajtochowa po tematykę historyczną, sporo uwagi poświęcając ofiarom zawirowań dziejowych – mówi na przykład o Zagładzie Żydów, a opisywane wydarzenia rozważa w kategoriach takich pojęć jak etyka,

strata, poczucie pustki, miłość do bliźniego, sens śmierci i cierpienia (wiersz *Na krakowskim Kazimierzu*, ZP 77-79). Poetka widzi w każdym życiu ludzkim każdorazową aktualizację dziejów świata i kultury (zob. na przykład wiersz *** „*Tyle za nami*”, SK 13).

Język poetycki w wierszach Kajtochowej charakteryzuje się oszczędnością, prostotą wypowiedzi²⁴⁴, czasem nawet pewną naiwnością, podkreślaną dodatkowo na końcu wiersza rymem „dziecinnym” albo słowami piosenki. W takiej formie wyrażane są jednak – zupełnie niebanalne – myśli oraz uniwersalne prawdy o życiu.

„Cykl tatarski”

Było już o tym mowa, że przynależność Kajtochowej do nurtu tatarskiego w literaturze polskiej nie jest tak oczywista, jak w przypadku Chazbijewicza lub Czachorowskiego. Chociaż w pierwszych tomikach autorki tatarskość od czasu do czasu dawała o sobie znać (mniej lub bardziej bezpośrednio odniesienia do tradycji nomadyczno-koczowniczej pojawiały się w jej twórczości kilkakrotnie), to dopiero tak zwany „cykl tatarski” sprawił, że zaczęła ona funkcjonować w krytyce literackiej jako poetka tatarska.

W tym miejscu chciałbym omówić wspomniany cykl, który jest niezwykle istotny z punktu widzenia twórczości literackiej polskich Tatarów. Tworzą go wiersze, takie jak: *** „*Jam z rodu Nomadów...*”, *Ponad, Tatarskie prośby o światcie*, *** „*Rusza koń stępa...*” oraz *** „*I zapyta Pan...*”. Utwory te powstawały oddzielnie w latach 1990–1996 i w intencji autorskiej nie miały stanowić cyklu. Jednakże po ich prezentacji w artykule Macieja Konopackiego, ogłoszonym na łamach czasopisma „Pamięć i Trwanie”²⁴⁵, a następnie po publikacji tych liryków przez Musę Czachorowskiego w tatarskich periodykach „*Życie Tatarskie*”²⁴⁶ i „*Lietuvos totoriai*”²⁴⁷, zaczęły funkcjo-

²⁴⁴ Zwracało na to uwagę większość recenzentów twórczości Kajtochowej. Wśród artykułów krytycznych warto wymienić: S. Stanuch, „*Chciałam ubrać siebie w niebo...*”. *O poezji Anny Kajtochowej*, „Poezja Dzisiaj” 1999, nr 5, s. 21-22; E. Ostrowski, *Jaka jest uroda tarniny*, „Koniec Wieku” 2000, nr 16, s. 51-54; S. Grabowski, *Były niegdyś wędrówki o światcie*, „Akant” 2001, nr 7, s. 18-19; A. Kapusta, „*Patos jest dla dyletantów, życie dla myślących*”. *Anny Kajtochowej socjologia literatury*, „Fragile” 2011, nr 2, s. 15-17.

²⁴⁵ M. M. Konopacki, *Siostra z plemienia*, dz. cyt., s. 23-30.

²⁴⁶ M. Czachorowski, *Siostra z plemienia*, „Życie Tatarskie” 2008, nr 19, s. 27-28.

²⁴⁷ Tegoż, *Siostra z plemienia*, „Lietuvos totoriai” 2009, nr 1-3, s. 22-23.

nować one w świadomości przedstawicieli mniejszości tatarskiej jako cykl o tematyce etnicznej. Te same wiersze znalazły się również w antologii za tytułowanej *Tatarskie wierszowanie. Oto moje dziedzictwo*²⁴⁸, co nie tylko ugruntowało pozycję Kajtochowej w środowisku mniejszości tatarskiej, ale też nierozdzielnie połączyło w świadomości czytelniczej sam cykl.

„Cykl tatarski” Kajtochowej, omawiany jako całość, cechuje się interesującą konstrukcją podmiotu lirycznego. Osoba mówiąca przyjmuje rolę szamana²⁴⁹. Teksty poetyckie z omawianego cyklu przybierają bądź formę modlitw i zamówień, bądź bezpośrednich apostrof do Boga osobowego (***) „*I zapyta Pan...*”) i jego dzieła stworzenia albo do duchów natury i żywiołów (*Tatarskie prośby o świecie, Ponad*). Znamienne dla Kajtochowej jest także przekraczanie zinstytucjonalizowanych dróg kontaktu z Absolutem. W jej wierszach jest tylko poetka-wieszczka i Bóg lub inni nadprzyrodzeni współrozmówcy.

W lirykach Kajtochowej pojawiają się motywy charakterystyczne dla twórczości polskich Tatarów (jurta, koń, step, strzały, wiatr), jednak poetka na tę tradycję patrzy z szerszej perspektywy. Po pierwsze, będąc katoliczką, nie ogranicza swej poetyckiej wizji do tradycji islamu, a po drugie, tatarskość traktuje nie tyle jako związek z konkretną grupą etniczną, ile jako koczowniczy styl życia charakterystyczny dla dawnych ludów należących do Złotej Ordy.

Wniosek taki nasuwa się przy lekturze wiersza pod tytułem *** „*Jam z rodu Nomadów...*”, utworu stanowiącego deklarację tożsamości. Podmiotem lirycznym jest tu wywodząca się z koczowników kobieta, poprzez własną twórczość prowadząca samotnie walkę „o godność i przetrwanie” grupy, z którą się utożsamia. Nie chodzi tu bynajmniej tylko o Tatarów (którzy w wierszu nie zostają nawet wymienieni), lecz o wszelkie ludy koczownicze, w imieniu których prowadzona jest wypowiedź. Wykorzystując metaforę biblijną dobrego ziarna i plewów, podmiot liryczny wiersza dzieli ludzi i ich kulturę na dwie kategorie: pszenicę oraz plewy. Do pierwszej grupy (której nazwa niesie niewątpliwie konotacje pozytywne) zali-

²⁴⁸ A. Kajtochowa, *** „*I zapyta Pan...*”, *** „*Jam z rodu Nomadów...*”, *Tatarskie prośby o świecie*, *** „*Rusza koń stępa...*”, w: *Tatarskie wierszowanie. Oto moje dziedzictwo*, red. M. Czachorowski, H. Szahidewicz, posł. T. Zaniewska, Białystok 2010, s. 53-56 (dalej oznaczam jako – TW, podając numer strony).

²⁴⁹ Prekursorem estetyki szamańskiej w literaturze polsko-tatarskiej jest Selim Chazbijewicz. Pisałem już o tym w jednym ze wcześniejszych podrozdziałów.

czone zostają kultury osiadłe, twórcy wielkich cywilizacji. Plewami okazują się być nomadowie – osoby nieprzystające do warunków współczesnych, niemieszczące się w ramach kultury, niedające się okiełznać, zabierające miejsce przeznaczone dla „dobrego ziarna”, niszczone, lecz odradzające się dzięki wrodzonej żywotności w nowych warunkach. Grupa ta bynajmniej nie jest idealizowana („czasem wybujałe/ najczęściej perzem pełznące” [TW 54]), jednak jej obecność jest niezbędna. Na pozór wydaje się ona przeszkodą i utrudnieniem, w dłuższej perspektywie jednak ma wpływ ożywczy na „uprawy”, czyli kulturę dominującą („spaleni/ żyznym prochem/ zapewniamy bruzdy” [TW 54]). Nomadyzm w wierszu Kajtochowej jest oznaką niezgody, wyrazem buntu przeciwko obieraniu utartych ścieżek – tak w wymiarze geograficznym, jak i intelektualnym („buntownicy/ odwiecznego ładu i porządku/ Nomadowie” [TW 54]), zaś charakter koczowniczego życia, porównanego przez autorkę do krzewienia się chwastów, fascynuje swą żywotnością, biologizmem, siłą i naturalnością (w przeciwieństwie do „równej” monokultury).

Zainteresowanie przyrodą i życiem biologicznym znajduje wyraz również w innych wierszach „tatarskich” Kajtochowej. Etniczność wiąże się w wyobrażeniu poetki z naturą – przyjmującą w życiu koczowników wymiar boski. Wiersz zatytułowany *Tatarskie prośby o świecie* ma charakter modlitwy, nie jest to jednak modlitwa wyznawcy islamu skierowana do Boga Jedyne²⁵⁰, lecz pogańska prośba składana do przyrodniczych żywiołów. Podmiot liryczny wiersza – Tatar – słowa swej modlitwy kieruje do wichru, chmury, stepowej trawy, pustynnego piachu oraz kamienistej drogi, prosząc kolejno o ożywczą wilgoć, nadzieję, bezpieczeństwo i opiekę nad pozostawioną jurta i dzieckiem w kołysce oraz o wierność (kamienistej drogi), która prowadzić go będzie do końca dni. Przyroda posiada moc twórczą i podtrzymującą życie, ma wpływ na emocje nomady i jego otoczenie (stepowa

²⁵⁰ Takie skojarzenie może nasuwać tytuł zawierający przymiotnik „tatarski”, a więc kulturowo związany z tradycją muzułmańską, oraz określenie pory dnia – „o świecie”, co mogłoby się odnosić z kolei do modlitwy muzułmańskiej zwanej *fadžr*, którą wyznawca islamu zobowiązany jest odmawiać rano. Modlitwa muzułmańska (arab. *salat*, per., tur. i tatar. *namaz*) jest jednym z pięciu obowiązków każdego muzułmanina (tzw. filarów wiary). Wierny odmawia ją pięć razy w ciągu doby: przed wschodem słońca (*fadžr*), w południe (*zuhr*), po południu (*asr*), po zachodzie słońca (*maghrib*) i w pierwszej połowie nocy (*isza*). Celem modlitwy jest uzyskanie Bożego błogosławieństwa (arab. *sawab*). Zob. M. M. Dziekan, *Jak modlą się muzułmanie. Antologia modlitw*, Warszawa 1997; J. Danecki, *Podstawowe wiadomości o islamie*, wyd. 2 uzup., Warszawa 2007.

trawa daje nadzieję, skała czuwa „nad tabunem koni/ ich nocnym lękiem/ gdy wilki wychodzą na żer” [TW 55-56]), ale także posiada cechy boskie – ochrania oraz opiekuje się tym, który się do niej zwraca o pomoc.

Co ciekawe, wiara Tatara-nomady przypomina religię politeistyczną – przyroda i żywioły nie są tu traktowane jako jedno „bóstwo”, lecz każdy jej przedstawiciel spełnia inną funkcję i do każdego elementu kierowana jest inna prośba. Nadawanie cech boskich przyrodzie zbliża utwór krakowskiej autorki do wątków szamańskich obecnych w poezji Chazbijewicza i Czachorowskiego. Z wyobrażeniem tatarskości powiązana jest u Kajtochowej pierwotność, mit „człowieka naturalnego”, dzikiego i wolnego od kultury, potrafiącego wejść w kontakt z tajemnymi mocami przyrody (poprzez modlitwę lub rytuał szamański). Tatar Kajtochowej to nie tyle członek określonej grupy etnicznej i wyznawca islamu, ile nomada, władca stepu, wolny i nieustraszony koczownik oraz wojownik. Charakterystyka Tatara jako silnego „dziecka przyrody” pojawia się zresztą również w innym wierszu należącym do „cyklu tatarskiego”, zatytułowanym *Ponad*:

Są smagli dzicy
i niezwycześeni
krążą nad ziemią
jej odwiecznym strachem
synowie deszczu wicheru
i płomieni zahartowani
piachem i morzem przyrody
[*Ponad*]²⁵¹.

Fantazmat dzikiego „syna deszczu” odnosi się nie tyle do obrazu Tatara-żołnierza-szlachcica zaczerpniętego z historii Tatarów polsko-litewskich, ile do mitu Złotej Ordy i życia koczowniczego ludów Wielkiego Stepu. W wierszu *Ponad* obraz przodków, należących do „orszaku cieni”, wylania się w nocy w iskrach ogniska. Sytuacja wspominania/wywoływania duchów przodków, którzy zresztą cały czas są obecni, bo „krążą nad ziemią”, ma charakter obrzędu szamańskiego. Wizja „synów deszczu wicheru/ i płomieni” pojawia się przy ognisku w jesienną noc, cała zaś scena przybiera charakter kamłania prowadzącego do kontaktu z duchami. Na początku utworu mowa jest o wędrowce, która ma się odbyć, zaś w kontakcie z zaświatami pomagają swą „ponadczasową wonią” wrzosy, iskry ogniska, krążące „czary w uroczy-

²⁵¹ A. Kajtochowa, *Ponad*, „Życie Tatarskie” 2008, nr 19, s. 28.

skach” i załamane w świetle płomieni kształty realnych obiektów. Kontakt z przodkami zostaje nawiązany, zaś szamańska wizja podmiotu lirycznego ma charakter wyrazisty, realny („byli obecni [...] i pozostaną tu”) – zaktualizowany zostaje zarówno obraz tatarskich przodków, („są smagli dzicy”), jak i ich cechy psychiczne („niezwyciężeni”, „zahartowani”). W zakończeniu wiersza wyraźnie pobrzmiewa figura zaczerpnięta z *Sonetów krymskich* Mickiewicza – metafora „suchego przestworu oceanu”.

Do „cyklu tatarskiego” Kajtochowej redaktorzy *Tatarskiego wierszowania* zaliczyli również utwór *** „*Rusza koń stępa...*”. W tekście tym nie występują co prawda bezpośrednie odwołania do tatarskiej kultury, jednak wykorzystany zostaje jeden z najważniejszych motywów tatarskiej literatury – motyw konia. Utwór stanowi zapis doświadczenia upływającego czasu, odmierzanego rytmem uderzeń końskich kopyt. Najwolniejszy chód, czyli stęp, przyrównany zostaje do początku życia – w tym rytmie człowiek odkrywa świat i uczy się wszystkiego, co będzie mu w przyszłości potrzebne. Młodość upływa już truchtem, po czym nagle zmienia się w cwał życia dorosłego, aby na koniec zwolnić nieco do galopu starości, której kresem jest nieuchronna śmierć. Wykorzystywany motyw końskiego biegu nie łączy się w tym wierszu z pojęciami wolności i dzikości, obrazem stepu czy też obrazem Tatarów/jeźdźcy/wojownika/koczownika (charakterystycznymi dla poezji tatarskiej). Wydaje się, że stanowi raczej nawiązanie do utworu nie należącego do literatury polskich Tatarów – mianowicie do tekstu piosenki Władimira Wysockiego pod tytułem *Кони привередливые*²⁵², gdzie nieposłuszne konie unoszą bohatera lirycznego pędem, bez kontroli, w stronę „przepaści” – śmierci.

Ostatnim wierszem Kajtochowej, znanym szerzej odbiorcom tatarskim, jest utwór *** „*I zapyta Pan...*”, ogłoszony pierwotnie w tomie pod tytułem *Usiłowałam być człowiekiem*, a przedrukowany, o czym była już mowa, między innymi w *Tatarskim wierszowaniu*:

I zapyta Pan:
co uczyniłaś z życiem swoim?

O Chryste – miłowałam
nieprzyjacioły moje
O Jahwe – nienawidziłam

²⁵² В. Высоцкий, *Кони привередливые*, w: tegoż, *Я, конечно, вернусь. Стихотворения, песни, проза*, Москва 2003, s. 157.

przeciwników swoich
 O Buddo – szukałam
 w stworzeniach i roślinach
 śladów Twoich
 O Allachu – wieczne światło płonęło
 w myślach moich

A w ogóle
 to tak po prostu
 usiłowałam być
 człowiekiem.

[*** „*I zapyta Pan...*”, TW 53].

Utwór, który może być odczytywany w optyce ekumenicznej, równie dobrze daje się analizować w kategoriach myśli sufickiej²⁵³, rozumianej jako odrzucenie tradycji i wybór drogi życiowej człowieka „po prostu”. Wiersz stanowi zapis odpowiedzi dyktowanych przez różne „perspektywy religijne” (chrześcijańską, judaistyczną, buddyjską i muzułmańską) na pytanie, „co uczyniłaś z życiem swoim?”. Odpowiedzi zgodne z podstawowymi dogmatami wymienionych religii są skrajnie różne (chrześcijaństwo i judaizm wiąże je z czasownikami „miłować” i „nienawidzić”, a zatem opierają religijność o sferę emocjonalną, podczas gdy buddyzm i islam wydają się poszukiwać pojęcia Boga w sposób intelektualny – poprzez poszukiwanie jego śladów „w roślinach i stworzeniach” oraz podsycanie „wiecznego światła” myśli). Drogi te nie są jednak sobie przeciwstawne, lecz się wzajemnie dopełniają, gdyż najważniejsza odpowiedź wiąże się nie tyle z wyznawaniem konkretnego dogmatu, ile z samym człowieczeństwem, którego cechą jest etyczność będąca właściwością ponadreligijną (postępowanie „po ludzku” wydaje się być tutaj zadaniem każdego człowieka bez względu na przyjęte w życiu dogmaty wiary). W wierszu tym autorka kreśli wizję Boga Jedyne, wspólnego dla wszystkich wyznań, bez względu na nadane mu imię (Chrystus/Jahwe/Budda/Allah). Co jednak istotne, utwór ten, jak zresztą i cała poezja Kajtochowej, nie daje się zamknąć w nadrzędne ramy interpretacyjne.

Na zakończenie chciałbym, w kontekście motywów sufickich i szamańskich, zestawić „cykl tatarski” autorki *Urody tarniny* z poezją Chazbijewicza i Czachorowskiego.

Chazbijewicz jest poetą archetypu, twórcą zakorzenionym w semantyce

²⁵³ Na temat sufizmu zob. R. Markowski, *Specyfika duchowości sufickiej*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 2009, t. 22, s. 263-274; I. Shah, *Droga sufich*, dz. cyt.

wypowiedzi i tradycji literackiej, traktującym problematykę orientalną jako pewną konwencję i temat. Czachorowskiego zaś możemy postrzegać jako autora wierszy refleksyjno-opisowych, w których bardzo często *explicite* pojawiają się motywy tatarsko-muzułmańskie. Poezję Kajtochowej można umiejscowić pomiędzy konkretnością autentyzmu a magią obrzędu szamańskiego. To pozornie sprzeczne połączenie dopełnia się w liryce autorki *Babci* dzięki szczególnej roli przyrody w jej utworach – natura niekiedy jest tematem obserwacji i refleksji, innym razem zaś obdarzana zostaje niezwykłą mocą. Szczególna rola przyrody w wierszach poetki – zarówno w pierwszym jak i w drugim przypadku – wydaje się wynikiem zbliżenia do natury, więzi łączącej podmiot liryczny utworów z ziemią, ale także dobrej jej znajomości. Obraz przodka, Tataro-koczownika, czerpiącego siły życiowe z przyrody, jest jednym z przejawów tej więzi.

Poezja amatorska

Chociaż wśród twórców tatarskich spotkać można poetów wysokiej klasy (Stanisław Kryczyński, Selim Chazbijewicz, Anna Kajtochowa), zasadniczą część spuścizny poetyckiej polskich muzułmanów stanowi pisarstwo autorów nieprofesjonalnych, o zróżnicowanym poziomie artystycznym. Przewaga zapisów amatorskich nad literaturą wysoką jest charakterystyczna dla wszystkich typów piśmiennictwa (nie tylko dla poezji, ale też szeroko rozumianej literatury dokumentu osobistego). Ze względu jednak na to, iż w polu mojego zainteresowania znajduje się twórczość najmniejszej, obok Karaimów, grupy etnicznej zamieszkującej państwo polskie, zapisy amatorskie Tatarów nabierają szczególnego znaczenia – przy małej liczebności grupy każda manifestacja literacka dopełnia i na swój sposób wzbogaca całościowy obraz danej twórczości. Literaturoznawcza analiza tatarskiej literatury nieprofesjonalnej (poezji, wspomnień, relacji z podróży) jest przy tym niezbędna nie tylko w badaniach nad utrwaloną w przekazach tekstowych pamięcią zbiorową mniejszości tatarskiej w Polsce²⁵⁴. Również próba syntetycznego ujęcia problematyki literatury polsko-tatarskiej w XX i XXI wieku bez uwzględnienia zapisów amatorskich mogłaby okazać się niekompletna (za sprawą zbyt wąskiego kanonu tekstów).

Tatarów jako grupę charakteryzuje bardzo silny i szeroko rozpowszechniony imperatyw pisania/zapisywania, wynikający z uniwersalnego nakazu pamięci²⁵⁵, który w przypadku najmniejszych wspólnot etnicznych decy-

²⁵⁴ Pamięć zbiorową rozumiem tutaj zgodnie z klasyczną definicją Maurice'a Halbwachsa jako pamięć o historii grupy, podzielaną przez wszystkich członków danej społeczności, a jednocześnie nie sposób jej zredukować do pamięci indywidualnej poszczególnych jednostek. Zob. M. Halbwachs, *La mémoire collective*, édition critique de G. Namer, Paris 1997 (zwłaszcza rozdz. *Mémoire collective et mémoire individuelle*).

²⁵⁵ Zob. na ten temat: F. Bédarida, *Mémoire et conscience historique dans la France contemporaine*, w: *Histoire et mémoire*, dirigé par M. Verlhac, Grenoble 1998, s. 87-96.

duże o ich kulturowym przetrwaniu i zachowaniu własnej odrębności²⁵⁶. Faktem znamionnym jest, iż począwszy od dwudziestolecia międzywojennego szeroko rozumiane piarstwo (przede wszystkim eseistyka historyczna i filozoficzna) stanowi jedną z głównych dziedzin aktywności przedstawicieli inteligencji tatarskiej²⁵⁷. Jak zwracają uwagę socjolodzy, literatura, w tym przede wszystkim poezja – i to zarówno twórczość wysokiego kunsztu, jak też wynikające z potrzeby serca okazjonalne wierszowanie – jest istotna w procesie integrowania społeczności tatarskiej oraz pomaga w wychowywaniu młodego pokolenia Tatarów, udrażliwiając młodzież i dzieci na kwestie religijno-etniczne²⁵⁸. Co więcej, w przypadku Tatarów polskich twórczość nieprofesjonalna pełni bardzo ważną rolę z punktu widzenia psychologii i antropologii literatury²⁵⁹. Jej lektura pomaga w zrozumieniu warstwy archetypicznej wyobraźni tatarskiej, w uchwyceniu obecnych w podświadomości twórców i w tatarskiej wyobraźni zbiorowej²⁶⁰ pierwiastków turkijsko-muzułmańskich, wypartych w życiu codziennym za sprawą całkowitej asymilacji językowej i socjalno-kulturowej²⁶¹.

²⁵⁶ Por. uwagi H. Duć-Fajfer dotyczące etosu trwania w odniesieniu do literatury łemkowskiej: tejsze, *Powysiedleńcza literatura łemkowska jako etos trwania*, w: *Цу мо лем туга, ци надія. Антологія повиселенчой лемківської літератури в Польци/ Czy to tęsknota, czy nadzieja. Antologia powysiedleńczej literatury łemkowskiej w Polsce*, wybór, redakcja, teksty wstępne H. Duć-Fajfer, Legnica 2002, s. 26-40. Wiele cennych ustaleń, jakie można odnieść do sytuacji Tatarów, pojawia się również w monumentalnej pracy C. Obrachta-Prondzyńskiego, *Kaszubi. Między dyskryminacją a regionalną podmiotowością*, Gdańsk 2002.

²⁵⁷ Zob. W. Wendland, „Trzy czoła proroków z matki obcej”. *Myśl historyczna Tatarów polskich w II Rzeczypospolitej*, Kraków 2013.

²⁵⁸ Zob. M. Łyszczarz, *Młode pokolenie polskich Tatarów. Studium przemian generacyjnych młodzieży w kontekście religijności muzułmańskiej oraz tożsamości etnicznej*, Olsztyn–Białystok 2013, s. 106-108.

²⁵⁹ Poetą nieprofesjonalnym lub amatorskim będę nazywać twórcę, który nie wydał jak dotąd odrębnego tomiku poezji, przy czym może to być zarówno autor wierszy okazjonalnych, jak też młody, dobrze zapowiadający się poeta, który ogłosił swoje pierwsze utwory na łamach prasy lub w wydawnictwach zbiorowych. Same określenia „twórca nieprofesjonalny (amatorski)”/ „twórczość nieprofesjonalna (amatorska)”, w intencjach autora tej książki nie zawierają sądów wartościujących, a wskazują wyłącznie pozycję danego autora na rynku wydawniczym.

²⁶⁰ Co istotne, pamięć zbiorowa – jak twierdzi Maurice Halbwachs – kształtuje także treści pamięci indywidualnej. Zob. M. Halbwachs, *Społeczne ramy pamięci*, przeł. i wstęp. opatr. M. Król, wyd. 2, Warszawa 2008.

²⁶¹ Podobną problematykę w odniesieniu do literatury arabskiej analizuje E. Machut-Mendecka w książce *Archetypy islamu* (dz. cyt.). Praca ta stanowi dla mnie ważną inspirację w badaniach „archetypów tatarskich”.

Istnieje jeszcze jeden powód, aby w przypadku literatury polsko-tatarskiej twórczość wybitną analizować łącznie z zapisami o charakterze amatorskim, a przynajmniej – w kontekście takich zapisów. Rzec dotyczy w tym wypadku kwestii gatunkowej. Otóż gdy wziąć pod uwagę fakt, iż już w dwudziestoleciu międzywojennym Tatarzy polscy stanowili grupę etniczną liczącą zaledwie kilka tysięcy osób, łatwo zrozumieć, że twórczość polsko-tatarska, z oczywistych względów, nie mogła i nie może być zbyt obfita ilościowo. To z kolei powoduje sytuację, że nie wszystkie rodzaje i gatunki literackie odnajdziemy pośród dzieł tatarskich (tym bardziej wśród utworów wybitnych). Zarówno niewielka ilość jednego typu tekstów, jak i nie zawsze estetyczna motywacja dużej części utworów²⁶², nie pozwalają na ich jednoznaczne zakwalifikowanie gatunkowe, lub przeciwnie – zmuszają badacza do świadomego przekraczania granic genologicznych w analizach porównawczych tych zapisów.

Poetyka „tatarskiego wierszowania”: tematy, motywy, strategie literackie

Z twórczością tatarskich poetów nieprofesjonalnych można zapoznać się czytając czasopisma wydawane przez wspólnotę polskich muzułmanów. Ważną rolę w promowaniu tatarskiej literatury odegrały nieistniejące już periodyki „Życie Muzułmańskie” (wydawane w latach 1986–1990) oraz „Pamięć i Trwanie” (1998–2005). Twórczość literacką Tatarów prezentują również czasopisma ukazujące się po dzień dzisiejszy: „Rocznik Tatarów Polskich” (od 1993 roku), „Życie Tatarskie” (od 1998 roku) oraz „Przegląd Tatarski” (od 2009 roku). Najważniejszą publikacją prezentującą dokona-

²⁶² Z jednej strony literaturę zsyłkową np. reprezentują tylko wspomnienia Zuli Janowicz-Czaińskiej Drotlew i Ajszy Szabanowicz, proza fabularna doczekała się zaledwie dwóch publikacji w postaci opowiadania Sulejmana Mucharskiego i fragmentu powieści Selima Chazbijewicza. Z drugiej strony reportaże Jakuba Szynekiewicza były pisane pierwotnie jako oficjalne sprawozdania z podróży służbowych. Zob. Z. Janowicz-Czaińska Drotlew, *Przez lasy Syberii do Wielkiej Brytanii*, Gdańsk 2001; A. Szabanowicz, *Mróz był wtedy tęgi...*, „Przegląd Tatarski” 2009, nr 4, s. 16-19; S. Mucharski, *Baku, walka i miłość*, „Rocznik Tatarów Polskich” 2014, seria 2, t. 1, s. 209-229; S. Chazbijewicz, *Wschód w środku Europy (fragment powieści)*, „Pamięć i Trwanie” 1999, nr 2, s. 31-34; J. Szynekiewicz, *Sprawozdania z podróży*, w: G. Czerwiński, *Sprawozdania z podróży muftiego Jakuba Szynekiewicza. Źródła, omówienie, interpretacja*, Białystok 2013, s. 41-292.

nia poetyckie twórców nieprofesjonalnych jest wydana przez Muzułmańską Gminę Wyznaniową w Białymstoku, a zredagowana przez Musę Czachorowskiego i Halinę Szahidewicz, antologia pod tytułem *Tatarskie wierszowanie. Oto moje dziedzictwo*²⁶³. Obok tekstów Selima Chazbijewicza, Anny Kajtochowej i Musy Czachorowskiego swoje utwory zamieściło w tym tomie siedemnastu Tatarów – autorów wierszy okolicznościowych oraz tekstów pisanych „od serca” dla członków wspólnoty etnicznej lub swoich bliskich, a także kilku dobrze zapowiadających się debiutantów (między innymi Joanna Bocheńska i Michał Mucharem Adamowicz).

Całościowy ogląd zamieszczonych w antologii utworów uzmysławia, że wszystkie one składają się na „tekst tatarski” we współczesnej literaturze polskiej. Decyduje o tym przede wszystkim nasycenie tych wierszy tatarskością, motywami związanymi z historią własnej grupy etnicznej oraz powracające w różnych wariantach pytanie o tożsamość.

Zanim przejdę do omówienia problematyki charakterystycznej dla polsko-tatarskiej poezji amatorskiej, przypomnę fragment wiersza Chazbijewicza pod tytułem *Melancholia*:

Jestem Tatarem. Ostry powiew stepu
Twarz moją pieści. A moja ojczyzna
mieszka w rycinie starego meczetu,
w mieście Wilnie

[S. Chazbijewicz, *Melancholia*]²⁶⁴.

Powyższy cytat dopełnię jeszcze wyznaniem poetyckim Anny Kajtochowej:

Jam z rodu Nomadów
wśród gradu strzał
przebiłam się na otwarte pole
by samotnie podjąć bój
o godność i przetrwanie

[A. Kajtochowa, *** „Jam z rodu Nomadów...”]²⁶⁵.

Okazuje się, że podobna deklaracja tożsamości tatarskiej (odwołania do tradycji koczowniczej i historycznej Litwy) pobrzmiewa w utworach dużej części twórców nieprofesjonalnych – między innymi pojawia się ona u Mi-

²⁶³ *Tatarskie wierszowanie. Oto moje dziedzictwo*, red. M. Czachorowski, H. Szahidewicz, posł. T. Zaniewska, Białystok 2010. Dalej oznaczam jako – TW. Liczba znajdująca się po skrócie oznacza numer strony.

²⁶⁴ S. Chazbijewicz, *Melancholia*, w: tegoż, *Hymn do Sofii*, dz. cyt., s. 47.

²⁶⁵ A. Kajtochowa, *** „Jam z rodu Nomadów...”, w: tejże, *Poezje wybrane*, dz. cyt., s. 48.

chała Mucharema Adamowicza („Jestem.../ stepem w słońcu spalonym/ [...]/ Jestem.../ ...Tatarem”²⁶⁶), Józefa Mucharskiego („jurty na stepach jak miraże/ szabli już nie ma i kołczanu/ tabuny koni tylko w snach/ [...]/ jestem Tatarem”²⁶⁷), Ramazana Osmana Jakubowskiego („Jam jest Tatar!/ Dziki Tatar”²⁶⁸, „[...] to my/ Tatarzy/ Wielkiego Księstwa Obojga Narodów”²⁶⁹), Zenaidy Półtorzyckiej („Ja też się z tych Tatarów wywodzę”²⁷⁰) czy też Heleny Alijewicz („Jestem Tatarką rodową/ w Kruszyńianach urodzoną”²⁷¹). Tatarskość autorów, nawet jeśli nie jest wyrażona w sposób bezpośredni, istnieje na innych poziomach organizacji tekstu poetyckiego i może przybierać na przykład formę deklaracji pośredniej („Ja, skromna parafianka,/ Bohonik mieszkanka”²⁷², „cienie jeźdźców na koniach/ dobrze znajome kontury/ łuki kołczany widziałem/ buńczuk na pewno był nasz”²⁷³), deklaracji religijnej („Według Allaha,/ najważniejsza jest intencja”²⁷⁴, „Śpiew muezina uwodzi/ uwiódł/ Jestem u siebie”²⁷⁵, „mój mały taspih/ przesuwam w palcach jego [...] paciorki”²⁷⁶) lub być formą ukrycia się za bohaterem trzecioosobowym („Každy Tatar wiarę swą zna”²⁷⁷, „tysiące Tatarów śpi snem kamiennym”²⁷⁸, „strzałą przebite serce Tatara”²⁷⁹).

Równie istotne są tematy związane z dziejami osadnictwa Tatarów na ziemiach Rzeczypospolitej Obojga Narodów, pielęgnowanie pamięci o sześciowiekowej obecności na historycznej Litwie i we współczesnej Polsce. Problematykę tę, w formie najbardziej bezpośredniej, podejmują Zenaida Półtorzycka i Halina Półtorzycka. Pierwsza z autorek w tekście pod tytułem *Kruszyńiany* przypomina historię nadania ziem ułanom tatarskim przez Jana III Sobieskiego, przywołując zarazem legendę o wizycie króla w tytu-

²⁶⁶ M. M. Adamowicz, *** „Jestem...” (TW 11).

²⁶⁷ J. Mucharski, *** „Oto ja...” (TW 64).

²⁶⁸ R. O. Jakubowski, *Dziki Tatar* (TW 52).

²⁶⁹ Tegoż, *Mongolia* (TW 51).

²⁷⁰ Z. Półtorzycka, *Kruszyńiany* (TW 78).

²⁷¹ H. Alijewicz, *Wspomnienia Tatarki* (TW 16).

²⁷² Z. Bohdanowicz, *Parafialna mama* (TW 25).

²⁷³ J. Mucharski, *Jeden sen* (TW 62).

²⁷⁴ E. Szehidewicz, *Intencja* (TW 89).

²⁷⁵ I. M. Czechowska, *** „Nie oglądam się już za siebie...” (TW 39).

²⁷⁶ Tejże, *** „Z wyplakanych kropel łez...” (TW 42).

²⁷⁷ E. Półtorzycki, *Wiara* (TW 76).

²⁷⁸ M. M. Adamowicz, *Cichy śpiew* (TW 12).

²⁷⁹ Tegoż, *Chłopiec* (TW 12).

łowej wsi – jak „król Sobieski siedział tam pod dębem”²⁸⁰. Halina Półtorzycka z kolei podkreśla, że polscy muzułmanie nie są obcy na polskiej ziemi, a kolejne ich pokolenia wносиły wiele do ogólnonarodowego dziedzictwa (wiersz *Tatarzy polscy*).

Problematyka tutejszości, zakorzenienia oraz historycznych związków z Polską odwołuje się do kategorii miejsca – małej ojczyzny polskich wyznawców islamu. Stąd też kolejnym wielkim tematem poezji polsko-tatarskiej jest geografia symboliczna²⁸¹ i problematyka „miejsz pamięci”²⁸². Stopień znaczeniowego nasycenia tekstu zależy od talentu poetyckiego danego twórcy – inaczej konstruowana jest przestrzeń symboliczna u Chazbijewicza i Zachorowskiego, a inaczej w poezji okolicznościowej wysławiającej tatarskie miejscowości na Kresach dawnej Rzeczypospolitej i we współczesnej Polsce.

Na przykład w poezji autora *Hymnu do Sofii* podbiałostockie wsie zamieszkałe niegdyś przez Tatarów (Bohoniki i Kruszyniany) stają się, obok Bachczysaraju, Buchary i Kazania, elementami mitycznego Turanu. W meczetach Podlasia, będących przestrzennym upostaciowieniem duszy bohaterów lirycznych Chazbijewicza, następuje spotkanie z pierwotnym doświadczeniem etniczności tatarskiej, zanurzenie się w meandrach własnej jaźni i duszy swojego narodu.

Spośród zapisów amatorskich poświęconych „tatarskim wsiom” wschodniej Białostoczczyzny najbardziej charakterystyczne teksty wyszły spod pióra Romana Popławskiego (*Odkrycie Kruszynian*, *** „*Senna wieś moja podlaska...*”), Zenaidy Półtorzyckiej (*Kruszyniany*) oraz Zofii Bohdanowicz. Świat tatarski ma u dwóch pierwszych autorów wymiar lokalny, charakteryzuje go tutejszość, nieraz bajkowość i specyficznie stylizowany „orientalizm podlaski”. Zofia Bohdanowicz swój cykl rymowanek poświęciła rodzinnej wsi, w której do tej pory zamieszkuje, i w której słynie jako twórczyni

²⁸⁰ Z. Półtorzycka, *Kruszyniany* (TW 78).

²⁸¹ Na temat różnych sposobów rozumienia geografii symbolicznej zob. m.in.: Д. Н. Замятин, *Гуманитарная география: пространство, воображение и взаимодействие современных гуманитарных наук*, „Социологическое обозрение” 2010, t. 9, nr 3, s. 26-50; E. Konończuk, *O poetyckim zamieszkiwaniu świata według Kennetha White’a*, „Białostockie Studia Literaturoznawcze” 2011, nr 2, s. 41-55; E. Rybicka, *Geo-poetyka. Przestrzeń i miejsce we współczesnych teoriach i praktykach literackich*, Kraków 2014.

²⁸² Cenną inspiracją mogą okazać się w tym kontekście studia zawarte w trzytomowej pracy zbiorowej pod redakcją Pierre’a Nory: *Les Lieux de mémoire*, t. 1-3, sous la dir. P. Nora, Paris 1984-1992 (t. 1: *La République*, 1984; t. 2: *La Nation*, 1986; t. 3: *Les France*, 1992).

wierszy okolicznościowych²⁸³. Autorka była wcześniej opiekunką bohonickiego meczetu, obecnie – w podeszłym wieku – „bohonicką perłę” opisuje w swoich rymowankach. Oczywiście, z poezją *sensu stricto* nie mamy w tym przypadku do czynienia; jest to po prostu zabawa słowem, zawarty w formę rytmizowanych tekstów, nieraz dowcipny, komentarz do życia Bohoników. Wartość tego pisarstwa zawiera się w międzyludzkim (międzysąsiedzkim?) dialogu oraz w propagowaniu dziedzictwa tatarskiego w środowisku lokalnym. Jako przykład przytoczę fragment jednego z tekstów autorki:

Ziemię w Bohonikach bardzo słabą mamy,
Lecz w samym sercu wioski perłę posiadamy.

Stoi tu od wieków meczet zabytkowy,
Chociaż jest drewniany, wygląda jak nowy
[Z. Bohdanowicz, *Bohonicka perła*]²⁸⁴.

Bohoniki i Kruszyniany nie wyczerpują tematu tatarskiej przestrzeni symbolicznej. Dwa zabytkowe meczety oraz mizary – to powód do dumy, jednakże w poezji autorów nieprofesjonalnych równie ważne są miejsca rodzinne oraz wszelkie miejsca sakralne. Dla Stefana Radkiewicza (1901–1987) będzie to na przykład utracony Słonim, który poeta opuścił na zawsze w 1946 roku (*Dawny Słonim* oraz napisany po rosyjsku wiersz *Прощание с родиною*), dla Haliny Półtorzyckiej – Dąbrowa Białostocka (*Wiersz o Dąbrowie*), dla Izy Meliki Czechowskiej – meczet (*** „*Nie oglądam się już za siebie...*”), dla Enwera Półtorzyckiego – Mekka (*Wiara*). Dla dużej części poetów taką rolę pełnić będzie dom rodzinny, w którym na „bajramy” (czyli święta muzułmańskie) spotykają się bliscy, aby razem się pomodlić, spędzić czas przy stole i nasycić się potrawami kuchni tatarskiej.

Najważniejszym symbolem kulinarnym w poezji tatarskiej są bez wątpienia kołduny – pierogi z siekanym mięsem baranim, spożywane w czasie różnych uroczystości, w tym podczas świąt Kurban Bajram i Ramadan Bajram. Do symbolu tego jako pierwszy nawiązał Selim Chazbijewicz. U autora *Wejścia w baśń* potrawa ta staje się nie tylko reminiscencją pierwotnego pożywienia Tatarów (od kołdunów „zaczyna się czas i cmentarz” i do kołdunów „wraca się po modlitwie”²⁸⁵), ale jest również archetypem kultury Tatarów:

²⁸³ Zob. M. Czachorowski, H. Szahidewicz, *Moje – nasze – dziedzictwo* (TW 7).

²⁸⁴ Z. Bohdanowicz, *Bohonicka perła* (TW 23).

²⁸⁵ S. Chazbijewicz, *Kołduny*, w: tegoż, *Wejście w baśń*, dz. cyt., s. 10.

Ciało moje – tklive – każde – wypiekany
 półksiężycem oblepione
 w końcach
 zawijane w kołduny
 ciało namazem senne
 zginane i przekorne w meczecie
 [...]
 ciało moje kanciaste – każde
 pod półksiężyc oporne

[S. Chazbijewicz, *** „Ciało moje...”]²⁸⁶.

Spośród amatorskich prób poetyckich, w których pojawia się temat kołdunów, można wymienić zapisy Heleny Alijewicz. Autorka ta w żartobliwym wierszu poświęconym swoim zaręczynom wspomina między innymi, jak jej matka przygotowywała tę potrawę. Pojawienie się kołdunów na stole rodzinnym podkreślało rangę spotkania – chodziło przecież o wydanie córki za mąż (zob. wiersz *Wspomnienia Tataraki*)²⁸⁷.

Najbardziej nasycone tematyką przyrodniczą są wiersze Haliny Półtorzyckiej (*Wiersz o Dąbrowie, Jesień, Jabłuszka* oraz *Ptaki*) i Romana Popławskiego (*Odkrycie Kruszynian*). Utwory te wyrażają zachwyt nad pięknem najbliższej okolicy. Warto zwrócić uwagę, jak Popławski podczas zimowego spaceru po Kruszynianach odkrywa wewnętrzny, mistyczny wymiar tej miejscowości. Obserwując dostojne, wiekowe lipy i zasy pnie snieżne, oddala się od wsi i zapuszcza się w leśne, puszczańskie ostępy – pozostałości dawnej Puszczy Świsłockiej. W postrzeganiu autora okolice jego rodzinnej miejscowości nabierają charakteru bajkowego – odkrywa on „zda się nowe Kruszyniany”²⁸⁸.

Inaczej na swoje miasteczko, Dąbrowę Białostocką, i przede wszystkim na rodzinny „domek drewniany wspaniały”²⁸⁹ patrzy Halina Półtorzycka, dla której największą wartość stanowi posiadanie własnego sadu i ogrodu, gdzie nie tylko uprawia ona warzywa i owoce, ale też obserwuje i podziwia żółciejące liście na drzewach (*Jesień*), „czerwone jabłuszka pachnące”²⁹⁰ oraz przelatujące ptaki (*Ptaki*). Jej największą radością – jak wyznaje – jest „chodzić po tej pięknej ziemi”²⁹¹. Optymizm autorki, otwarcie na świat i miłość

²⁸⁶ Tegoż, *** „Ciało moje...”, w: tegoż, *Wejście w baśń*, dz. cyt., s. 13

²⁸⁷ H. Alijewicz, *Wspomnienia Tataraki* (TW 16).

²⁸⁸ R. Popławski, *Odkrycie Kruszynian* (TW 69).

²⁸⁹ H. Półtorzycka, *Wiersz o Dąbrowie* (TW 72).

²⁹⁰ Tejże, *Jabłuszka* (TW 73).

²⁹¹ Tejże, *Ptaki* (TW 74).

do wszelkiego stworzenia są w tych tekstach fascynujące, chociaż utwory Półtorzyckiej posiadają stereotypową formę, a prezentowane w nich myśli wydają się niekiedy naiwne.

Kolejną cechą swoistą twórczości polsko-tatarskich poetów nieprofesjonalnych jest to, że zawierają one powtarzający się katalog motywów związanych bądź z trybem życia dalekich przodków Tatarów polskich – turkijsko-mongolskich koczowników, bądź też z dziedzictwem polsko-ulańskim. Niekiedy obie te tradycje nakładają się na siebie, tworząc transmisję danego „motywu tatarskiego” od czasów najdawniejszych, poprzez historię Wielkiego Księstwa Litewskiego i II Rzeczypospolitej do czasu, w którym osadzone są wydarzenia prezentowane w wierszu, lub w którym wypowiada się podmiot liryczny. Punktem odniesienia dla polsko-tatarskich twórców nieprofesjonalnych jest zawsze ich współczesność, chwila obecna – moment, w którym powstaje konkretny wiersz. Czas historyczny, zarówno w planie biograficznym, jak i w planie dziejów tatarskich, istnieje w postaci wspomnienia, epifanii lub uobecnienia się podczas snu.

Katalog rekwizytów koczowniczych i ulańskich jest ściśle określony i niezmienny²⁹². Najczęściej pojawiają się motywy stepu (ewentualnie łąki, trawy), konia, jurty, ogniska, szabli, strzały, łuku, lancy, buńczuka i wojownika, czasem elementy ubiorów turkijsko-mongolskich lub ulańskich. Tego typu motywy mają dwoistą genezę.

Po pierwsze, Tatarzy w tworzeniu własnego wizerunku odwołują się, z jednej strony, do tych samych stereotypów, które przywoływane są przez ogół społeczeństwa polskiego w procesie aktualizacji przyswojonego z historii i literatury obrazu muzułmanów Wielkiego Księstwa Litewskiego, z drugiej zaś – do obrazu wrogich najeźdźców z Powoźza i Krymu²⁹³. Stąd też historia Tatarów opowiadana jest w kontekście tradycji wojskowej, jeździectwa i łucznictwa. Co ważne, autorzy tatarscy również stereotyp negatywny swojej społeczności (dzikość, zaborczość, opóźnienie cywilizacyjne) przekuwają w obraz pozytywny, akcentując swoją waleczność i twardy charakter

²⁹² „Motyw tatarski” w poezji Tatarów polskich z pozycji socjologii badał M. Łyszczarz (zob. tegoż, *Społeczny wymiar...*, dz. cyt.).

²⁹³ Zob. na ten temat: S. Chazbijewicz, *Islam i Tatarzy w literaturze polskiej*, „Przeгляд Tatarski” 2010, nr 1, s. 9-12; J. Dragańska, *Tatarzy w literaturze polskiej: rewizja i nowe perspektywy badawcze*, w: *Tatarszczyzna w badaniach. Konteksty interdyscyplinarne/ Research in Tatar Studies. Interdisciplinary Contexts*, ed. by A. Konopacki, Białystok 2015, s. 125-138.

oraz idealizując koczowniczy tryb życia przodków jako skarbnicę prawzórów zasad i obyczajów swojej grupy etnicznej.

Po drugie, nie można wykluczać tutaj wpływu poezji Chazbijewicza i Czachorowskiego. Pierwszy z nich archetypiczne motywy turkijsko-tatarskie eksplorował w kontekście szamanizmu i w procesie poszukiwania „jaźni etnicznej”. Drugi z poetów stworzył własny model tatarskiej arkadii, umiejscowionej na „płowoskórym stepie”, gdzie „w zakolu rzeki/ rozkładają się białe skrzydła jurt”²⁹⁴. O ile jednak autor *Wejścia w baśń* rozwijał dane motywy w wysublimowanym języku, jakiego uczył się od mistrzów modernizmu polskiego i romantyzmu zachodnioeuropejskiego, a autor *Na zawsze* budował „tatarski świat” za pomocą oryginalnych „stepowych metafor” („niebiański step”²⁹⁵, „tabuny [...] obłoków”²⁹⁶, „jestem [...] białą jurtą”²⁹⁷), o tyle autorzy nieprofesjonalni poprzestają zazwyczaj na konstruowaniu opowieści o „pięknie przodków stron”²⁹⁸ lub o tym, jak „mało na świecie narodów/ co się na siodle rodziły”²⁹⁹.

Omawiana powyżej tematyka rozwinięta została najszerzej w poezji Józefa Mucharskiego. Autor ten, oprócz publikacji czterech swoich wierszy na kartach *Tatarskiego wierszowania*, wydał w 2011 roku tomik poetycki pod tytułem *Nikt nie jest znikąd*³⁰⁰. Zbiór ten zawiera ponad trzydzieści czterowierszowych utworów, nawiązujących swą formą do orientalnych rubajatów. Jeśli chodzi o tematykę, wiersze Mucharskiego oscylują wokół archetypowych wyobrażeń o życiu dalekich przodków Tatarów polskich. Nieraz obrazy z prehistorii pojawiają się w snach, innym razem w marzeniach. Podmiot liryczny wierszy Mucharskiego wspomina dawne dzieje tatarskich koczowników („moja jurta taka jak wasze/ moje konie rącze jak wiatr”³⁰¹), tęskni do Transcendencji („tęsknoto moja skowyczysz czasem/ twarz do księżycy i wilków zew”³⁰²), oddaje się zadumie nad chwilowością świata doczesnego („wygrałem los że mogę/ gościem być na tej ziemi/ że

²⁹⁴ M. Czachorowski, *Tylko*, w: tegoż, *Na zawsze/Hawceżda*, dz. cyt., s. 23.

²⁹⁵ Tegoż, *** „*Idę prostą drogą...*” (TW 37).

²⁹⁶ Tamże.

²⁹⁷ Tegoż, *** „*Jestem twoją białą jurtą*” (TW 33).

²⁹⁸ R. O. Jakubowski, *Rozdarte serce* (TW 49).

²⁹⁹ J. Mucharski, *O nas* (TW 61).

³⁰⁰ Tegoż, *Nikt nie jest znikąd*, przedm. M. A. Miros, Gołdap 2011.

³⁰¹ Tamże, s. 31.

³⁰² Tamże, s. 38.

tylko trochę coś boli/ i mogę pisać te słowa³⁰³) i nad własną znikomością w stosunku do sfery Absolutu („Panie będzie jak zechcesz/ lecz może teraz nie masz czasu/ pozwól niech dzisiaj do mnie przyjdzie/ szeptucha z ziołami i zaklęciem³⁰⁴).

Do tej pory skupiałem się przede wszystkim na „tatarskości” omawianej poezji. Trzeba jednak zaznaczyć, że twórczość poetycka polskich Tatarów nie ogranicza się do tematyki etniczno-religijnej, czego przykłady można odnaleźć również w antologii *Oto moje dziedzictwo* – są to liryki wyrażające miłość, tęsknotę, zachwyt nad codziennością lub cierpienie. Do tej grupy utworów zaklasyfikowałbym wiersze Zofii Ziółkowskiej, Katarzyny Ziółkowskiej i Elwiry Szehidewicz, a także Tamary Jabłońskiej. Trzy pierwsze autorki zaprezentowały w *Tatarskim wierszowaniu* swoje młodzieńcze próby poetyckie – dzielą się w nich fascynacjami miłosnymi, wyrażają uczucia do rodziców, próbują uchwycić moment wchodzenia w dorosłość. Z kolei Tamara Jabłońska łowi piękno otaczającego ją świata, dokumentuje przeżyte chwile, zapisując przede wszystkim ich aspekty sensualistyczne. Innym autorem tatarskim, którego wiersze nie wiążą się *explicite* z tematyką religijno-etniczną, jest Dawid Daniel Miśkiewicz (1933–1995), autor utworów okolicznościowych poświęconych wydarzeniom rodzinnym oraz relacjom zawodowym i koleżeńskim (zob. wiersze: *W Nowy Rok 1987*, *** „*Niech nas łączą przygody...*” czy też *Dzień zaślubin*).

Krakowska „potomkini chanów”

Spośród tekstów, które nie eksploatują w formie bezpośredniej tematów i motywów tatarskich, warto przyjrzeć się nieco bliżej poezji Joanny Bocheńskiej. Autorka publikowała wcześniej w „*Życiu Tatarskim*” – zarówno poezję³⁰⁵, jak i artykuły podrózniczko-reportażowe poświęcone Kurdystanowi³⁰⁶. Z wykształcenia rusycystka i orientalistka, studiowała również fotografię na krakowskiej ASP.

³⁰³ Tamże, s. 30.

³⁰⁴ Tamże, s. 34.

³⁰⁵ J. Bocheńska, *Próba słowa*, „*Życie Tatarskie*” 2008, nr 19, s. 11.

³⁰⁶ Też, *Odkrywanie Kurdystanu*, „*Życie Tatarskie*” 2008, nr 17, s. 16-18; też, *Więści z Kurdystanu. W obronie jaskiń*, „*Życie Tatarskie*” 2008, nr 18, s. 14-15; też, *Notatki spod Araratu*, „*Życie Tatarskie*” 2008, nr 19, s. 12-16.

Tematyka tatarska pojawia się u Bocheńskiej w formach bardzo dyskretnych (por. na przykład motywy „flotylli półksiężyców” w wierszu *** „Czasami...”³⁰⁷ oraz Eurazji w *Mojej modlitwie*). Ten rodzaj obrazowania poetyckiego jest zresztą typowy dla twórczości autorki, która słowem posługuje się oszczędnie i precyzyjnie, i której utwory robią wrażenie głęboko przemyślanych konstrukcji intelektualnych. Jednocześnie wiersze krakowskiej Tatarki, miłośniczki literatury rosyjskiego srebrnego wieku, zafascynowanej twórczością „potomkini chanów” – Anny Achmatowej (zob. wiersz poświęcony autorce *Różańca*³⁰⁸), charakteryzują się, podobnie jak dzieła jej mistrzyni, jednocześnie i lakonicznością, i siłą wyrazu³⁰⁹.

W utworach Joanny Bocheńskiej ważną rolę odgrywa problematyka językowej (nie)przystawalności wiersza (jako komunikatu) do odzwierciedlanej w nim rzeczywistości, a także ulotność mowy i dysonans pomiędzy słowem słyszonym i zapisanym. Co ważne, Bocheńska-poetka raczej słucha niż obserwuje. Nie „fotografuje” słowami otaczającego ją świata, lecz poszukuje jego głębi akustycznej. Przestrzeń w jej wierszach (na przykład w *Próbie słowa, Połowie czy Mojej modlitwie*) jest czterowymiarowa, mierzona kierunkiem rozchodzenia się ludzkiej mowy (zasłyszanej na ulicy rozmowy czy też wypowiedzianych przez autorkę słów) lub śpiewu ptaków. Przestrzeń opisywana jest również za pomocą kategorii temporalnych – poprzez czas, w którym dźwięki ją napełniają, a następnie wybrzmiewają. Zwróćmy uwagę, w jaki sposób ujęty został fenomen przestrzeni w utworze *Próba słowa*:

Czy śpiew ptaka jest kółkiem
czy kreską?
Czy jest szary jak popiół,
a może przejrzysty?

Jakim głosem odpowiada
przestrzeń,

³⁰⁷ Tejże, *** „Czasami...” (TW 21).

³⁰⁸ Tejże, *Annie Achmatowej* (TW 21). Rosyjska poetka jako pseudonim artystyczny przybrała panięskie nazwisko swojej prababki Praskowii Fiedosiejewny, wywodzącej się od strony matki ze starego tatarskiego rodu Achmatowów. Autorka *Wieczoru* była przekonana, że w jej żyłach płynęła krew chanów Złotej Ordy. *Szczegółowo pochodzenie Achmatowej omawia W. A. Czernych: В. А. Черных, Летопись жизни и творчества Анны Ахматовой. 1889–1966, изд. 2, исправ. и доп., Москва 2008.*

³⁰⁹ Por. T. Tyczyński, *Akmeizm*, w: *Historia literatury rosyjskiej XX wieku*, red. A. Drawicz, Warszawa 2007, s. 145.

przygarniająca
każdy świergot
i każde skrzywienie,
szept i krzyk?

I gdzie są nasze głosy,
niemrawo wystukiwane
językiem
z codzienną regularnością?

Co robi z nimi przestrzeń?
Czy jest jakiś schowek na
wyrazy,
przecinki,
kropki?

[J. Bocheńska, *Próba słowa*]³¹⁰.

Bocheńska, jak widać, potrafi uchwycić problem języka/mowy/dźwięku w prostej, lecz sugestywnej formie. Bardzo ciekawie prezentuje się również puenta wiersza – czy jest w przestrzeni miejsce dla znaków graficznych, czy one w ogóle istnieją, czy są może tylko abstrakcyjną formą niewolenia żywej komunikacji międzyludzkiej? Zagadnienie to rozwinięte zostaje w wierszu *Połów*:

Słowa zapamiętane w innym języku
istnieją
z twarzą, gestem, okrzykiem,
z historią dodaną jak balast w koszu balonu
– w przestwór wypływają zwolna
bez przekonania.

Nigdy nie będą tłustą linijką w słowniku,
abstrakcją –
tylko w dźwięku i wzorze nieznania.

Sensy miewają różne,
w kalejdoskopie cwałującej mowy
śmieją się i zawodzą,
lecz wolność nie jest im dana.
Łowione na wędkę słuchu
pragnieniem rozumienia –
lśniące łuski głosek
dźwięczą w pamięci
długo po zjedzeniu znaczenia

[J. Bocheńska, *Połów*]³¹¹.

³¹⁰ J. Bocheńska, *Próba słowa*, dz. cyt., s. 11.

³¹¹ Też, *Połów* (TW 19).

Autorka „łowi” w tym tekście „na wędkę słuchu” słowa wypowiedziane w obcym języku, poszukuje w nich sensu. Czy źródłem refleksji poetki nad charakterem dźwięku i jego znaczeniem jest zatem zderzenie z językiem obcym (zarówno tym dobrze znanym, jak też całkowicie niezrozumiałym i przez to tajemniczym)? Nauka języka (obcego oraz własnego w przypadku dziecka – por. w tym kontekście wiersz *Na początek*, mówiący o komunikacji z synem) jest przecież wchodzeniem w przestrzeń dźwięku, wnikaaniem do środka nowej rzeczywistości, która dotąd była przed nami zakryta, oddzielona nieprzepuszczalną kurtyną akustyczną. Zrozumienie (istoty) mowy polega, według Bocheńskiej, na czym innym niż przekład filologiczny – na przykład uchwycone w tłumie „smągłolicej części moskiewskiej ulicy” słowa „nigdy nie będą tłustą linijką w słowniku”³¹².

Duch Chazbijewicza?

Zwracałem już kilkakrotnie uwagę na to, iż polsko-tatarska poezja nieprofesjonalna czerpie z dokonań swoich mistrzów – poetów pochodzenia tatarskiego docenionych przez ogólnopolską krytykę literacką i mających na swoim koncie bogaty dorobek twórczy. Najczęściej źródłem nawiązań i natchnienia jest dla tatarskich twórców nieprofesjonalnych pisarstwo Selima Chazbijewicza. Autor ten, oprócz stworzenia oryginalnego stylu poetyckiego, obecnego w jego najlepszych wierszach, napisał wiele utworów o charakterze użytkowym – na potrzeby tatarskiego zespołu pieśni i tańca „Buńczuk” lub ku pokrzepieniu „tatarskich serc”. Również zawarte w tomie *Krym i Wilno* wiersze okolicznościowe (powstałe między innymi jako reakcja na wybuch stanu wojennego) akcentowały problematykę tożsamości, wpływając na wzmocnienie identyfikacji z własną grupą etniczną. Co wydaje się kwestią znamionną, poeci nieprofesjonalni częściej inspirują się mniej udanymi dokonaniem Chazbijewicza (co nie dziwi, gdyż wiersze okazjonalne są dużo łatwiejsze w odbiorze, podczas gdy pozostałe teksty poetyckie autora *Hymnu do Sofii* wymagają solidnego przygotowania filozoficznego i historycznoliterackiego), lub po prostu eksplorują te same co on tematy i motywy, tyle że w warstwie dosłownej (jak omawiane powyżej motywy stepu, jurty czy też kołdunów).

³¹² Tejże, *Odkrywanie Kurdystanu*, dz. cyt., s. 16.

Z kolei „głębokim” odczytaniem poezji Chazbijewicza może poszczycić się Musa Czachorowski. W dedykowanym autorowi *Wejścia w baśń* wierszu bez tytułu, zaczynającym się od słów *** „*Zmierzch w stepie przychodzi ukradkiem...*”, w ciekawy sposób nawiązał on do wybranych motywów poezji Chazbijewicza (kategoria przestrzeni, cienie, światło, doświadczenie obecności, wyobrażenia poetycka), ale też wyraził swoją fascynację twórczością kolegi po piórze. Wiersz Czachorowskiego możemy potraktować jako poetycki hołd złożony Chazbijewiczowi przez czytelnika, który nie tylko potrafił odczytać nieprostą w swojej formie twórczość autora *Hymnu do Sofii*, ale też – jeśli można tak powiedzieć – przeżył ją w aspekcie egzystencjalnym.

Twórcze rozwinięcie wybranych tematów i motywów oraz strategii poetyckich znanych z poezji Chazbijewicza odnajdujemy w utworach Michała Mucharema Adamowicza. Ten młody poeta – w odróżnieniu od Czachorowskiego, który nawiązań intertekstualnych do tekstów Chazbijewicza, poza zaprezentowanym powyżej przykładem, zdaje się unikać – buduje swoje obrazy liryczne z pełną świadomością ich postmodernistycznego przepisywania. Nawiązując na różne sposoby do dokonań literackich autora *Czarodziejskiego rogu chłopca* proponuje nowy, własny, sposób ujęcia tematyki etnicznej.

W warstwie tematycznej wiersze Adamowicza powtarzają stereotypowy katalog motywów charakterystyczny dla tatarskiej poezji amatorskiej, jednakże na tle dokonań innych twórców nieprofesjonalnych jego pisarstwo wyróżnia się nowatorskim sposobem użycia owych klisz.

Po pierwsze, młody poeta nie pisze sztamponowych wierszy wychwalających udział Tatarów w dziejach Rzeczypospolitej. Chociaż nie odrzuca on przekonania o prymarnej roli tożsamości historycznej (przeciwnie – podkreśla: „oto moje dziedzictwo”³¹³), to historia, będąca domeną wyłącznie muzealną, nie interesuje go: jako młody człowiek zbyt mocno zanurzony pozostaje w teraźniejszości. Właśnie z jej perspektywy postrzega czasy minione i poszukuje we własnym „ja” tego, co odziedziczył po swoich dawnych przodkach. Mimo iż nie nosi już skórzanego czapki ani zbroi, pozostaje wciąż „srebrnego księżycza dzieckiem” oraz „spadkiem i majątkiem przeszłości”³¹⁴. Obrazem jego duszy jest już nie tylko mityczna przestrzeń stepowa („Jestem.../ stepem w słońcu spalonym”³¹⁵), ale też współczesna Europa, której

³¹³ M. M. Adamowicz, *** „*Jestem...*” (TW 11).

³¹⁴ Tamże.

³¹⁵ Tamże.

doświadczyć przyszło autorowi, jak wielu innym przedstawicielom młodego pokolenia Polaków, na emigracji w Wielkiej Brytanii („Jestem.../ [...]/ spalonym/ złocistym piaskiem na plażach świata”³¹⁶).

Po drugie, jego twórczość nasycona jest świadomymi odniesieniami intertekstualnymi. W wierszu pod tytułem *Chłopiec* dostrzec można nie tylko aluzje do wybranych wierszy Chazbijewicza z tomu *Wejście w baśń* (por. na przykład motywy rękopisów tatarskich i chłopca na mizarze w wierszach *Mistyka wspomnień* i *Pra-sen*), ale też twórcze rozwinięcie wyrażonego w motywie zbioru „starego poety” przekonania o byciu „ostatnim z plemienia”:

Pożółkły papier świętych Koranów
Zniszczone meczetów ściany
Malutki chłopiec sam na dywanie
Bezbłędnym głosem woła anioły
[...]
Z wielkiej rodziny sam chłopiec został
[M. M. Adamowicz, *Chłopiec*]³¹⁷.

Najciekawsze jednak nawiązanie do twórczości autora *Hymnu do Sofii* pojawia się u Adamowicza w wierszu *Pamięć*. Zacytuję ten utwór w całości:

Chciałem zapomnieć o kolejkach po mleko
o kurtce ortalionowej i baltonowskim chlebie
w wilcze futro odziałem swe ciało
i w step pojechałem mój wytęskniony
Stanąłem wśród trawy brunatnej i złotej
usta złożyłem na ziemi praocjów
i usłyszałem kopyta ich koni
Siadłem przy ognisku by miecz swój naostrzyć
wykuty ze stali tatarskiego ducha
lecz chociaż wieki spoczywał spokojnie
rdza go nie tknęła nie stępsiał nie szerniał
pieśń o przeszłości cicho zaśpiewał
lecz cóż to? Piszczalka moja złamana
już nie przywołam tatarskiej ordy
wszędzie dokoła gdzie okiem nie spojrzeć
wiatr zatarł ślady dumnego narodu
odeszli dzicy nieposkromieni odeszli...
do Polski

[M. M. Adamowicz, *Pamięć*]³¹⁸.

³¹⁶ Tamże.

³¹⁷ M. M. Adamowicz, *Chłopiec* (TW 12).

³¹⁸ Tegoż, *Pamięć* (TW 14).

Zanim przejdę do omówienia tego wiersza, przypomnę dwa teksty poetyckie Selima Chazbijewicza – *Tatarski sen* oraz *Wielki Turan*:

Mieszka we mnie Polak i Tatar
 Jeden nosi maciejówkę drugi krymkę.
 Szablę w snach ostrzę tak samo
 Szalony poezją na stepach Kipczaku
 tatarską szablą walczę o Wielką Polskę
 Wilcze futro z litewskich lasów
 leży na obu tak samo.
 Tylko z rana, po obudzeniu
 kiedy parzę kawę
 Próbuję zapomnieć
 Ta sama osoba w ortalionowej
 kurtce staje w kolejce
 po mleko

[S. Chazbijewicz, *Tatarski sen*]³¹⁹;

duchy przodków wychodzą
 z bębna i piszczałki

Jeźdźcy zbliżają się do meczetu
 skrzypi wiatr [...]

W pyłe i kurzu dojeżdżam
 do Kruszynian
 drobna cząstka Wiecznego Turanu

[S. Chazbijewicz, *Wielki Turan*]³²⁰.

Jak widać, Adamowicz punktem wyjścia do przedstawionej w swoim utworze sytuacji lirycznej uczynił przejęty z *Tatarskiego snu* Chazbijewicza obraz czekającego w kolejce po mleko polskiego Tatara, ubranego w ortalionową kurtkę, jaką nosiło się powszechnie w czasach Polski Ludowej. Przypomnijmy, iż właśnie u schyłku epoki PRL, a dokładnie podczas stanu wojennego, Chazbijewicz zdecydował się na, jak sam to określa, „emigrację wewnętrzną” i rozpoczął zgłębianie w swojej twórczości problematyki własnej etniczności. Adamowicz tymczasem nie zgadza się na taką formę eskapizmu. Młodego poetę tatarskiego nie zadowala również sama pamięć o dawnej chwale Tatarów litewskich, która u Chazbijewicza uobecnia się we śnie („Tylko z rana, po obudzeniu”). Bohater liryczny Adamowicza realizuje

³¹⁹ S. Chazbijewicz, *Mistyka tatarskich Kresów*, dz. cyt., s. 12.

³²⁰ Tegoż, *Hymn do Sofii*, dz. cyt., s. 45.

się w działaniu: jeśli szara codzienność jest dla niego nie do zaakceptowania, przywdziewa on tradycyjny ubiór swoich przodków i wyrusza w azjatycki step. W przestrzeni, w której u innych poetów tatarskich, przede wszystkim u Chazbijewicza, wstępuje się w kontakt z duchami przeszłości, bohater Adamowicza pozostaje sam, gdyż duchy wojowników, jak zauważa, odeszły do Polski i żyją jedynie w pamięci współczesnych. Tym samym autor *Chłopca* odrzuca postawę eskapizmu psychologicznego zarówno w aspekcie historycznym, jak i geograficznym, rozprawiając się z mitem „tatarskiej Arkadii”, „stepowej krainy” i dokonując przewartościowania postawy rozzerwania pomiędzy „tu”, gdzie – przywołajmy cytaty z innych wierszy Adamowicza – „tysiące Tatarów śpi snem kamiennym”³²¹, i „tam”, gdzie znajduje się archaiczny dom „drapieżnych stepów bezdomnych synów”³²². Właśnie owa opozycja „tu” i „tam” pełni dla poetów tatarskich starszego i średniego pokolenia rolę przestrzennej reprezentacji „polskości” i „tatarskości”. Dokonana przez Adamowicza próba rozliczenia się z balastem pamięci zbiorowej i zwrócenie się ku teraźniejszości w nowoczesnej Europie jest propozycją nowatorską (i odważną) na tle dokonań poetyckich polskich Tatarów.

Co z wartościowaniem?

Na zakończenie rozważań nad poezją polskich Tatarów chciałbym zastanowić się, czy możliwa jest próba jej wartościowania? Wątpliwości może budzić już sam fakt, iż trudno jest wskazać wspólny zbiór kryteriów, wedle których można by oceniać w jednakowy sposób całość tej twórczości, nie tylko ustawiając obok siebie dzieła wysokiego kunsztu i teksty amatorskie, ale też porównując ze sobą różne odmiany pisarstwa nieprofesjonalnego – na przykład okazjonalne rymowanki i pisane „od serca” młodzieńcze wyznania. Na pewno kategoria „literackości” nie może być tutaj uniwersalną płaszczyzną zestawienia. Ten sposób wartościowania bliższy byłby poza tym krytyce literackiej niż historii literatury³²³. W tym miejscu powinniśmy się raczej skierować ku kategorii antropologicznej (o wartości utworu literackiego decydowałaby w takim podejściu jego głębia humanistyczna, za-

³²¹ M. M. Adamowicz, *Cichy śpiew* (TW 12).

³²² Tamże.

³²³ Por. J. Sławiński, *Analiza, interpretacja i wartościowanie dzieła literackiego*, w: tegoż, *Próby teoretycznoliterackie*, Kraków 2000, s. 33.

warte w nim pytania o kondycję człowieka i jego miejsce w świecie) oraz kategorii społecznej (wartość dzieła wyraża się w roli, jaką spełnia ono dla danej społeczności)³²⁴.

Jak pisali przed laty René Wellek i Austin Warren, „powinniśmy zatem oceniać literaturę w kategoriach i według skali odpowiadających jej istocie”³²⁵. W procesie wartościowania amatorskiej poezji polsko-tatarskiej należałoby zwracać uwagę przede wszystkim na fakt, iż po pierwsze, jest ona skarbnicą wiedzy o tej społeczności – pokazuje sposób dokonywania przez Tatarów poetyckiego autoopisu oraz rolę, jaką w ich samopostrzeganiu odgrywają archetypy turkijskie i islamskie, a także własne stereotypy pozytywne, a ponadto ukazuje, jaka jest kondycja ich tożsamości etnicznej. Po drugie, poezja tatarska spełnia rolę komunikatu emocjonalnego, który zbliża do siebie na poziomie uczuciowym poszczególnych członków wspólnoty (autor ↔ czytelnik, czytelnik ↔ czytelnik, autor ↔ autor), a także rozbudza postawy prowsólnotowe i umacnia poczucie odrębności etnicznej.

³²⁴ Zob. L. Jazownik, *Wyzwolić moc lektury. Aksjologiczno-dydaktyczny sens dzieła literackiego*, Zielona Góra 2004. W rozdziale *Literatura a światopogląd* (s. 89-269) autor analizuje wpływ dzieła literackiego na światopogląd odbiorców, a jednym z podstawowych zainteresowań w rozprawie jest problem interpretacji i wartościowania utworu literackiego. Dodać należy, że dla Tatarów literatura, a przede wszystkim poezja, posiada ważny wymiar dydaktyczny.

³²⁵ R. Wellek, A. Warren, *Teoria literatury*, przekł. pod red. i z postł. M. Żurowskiego, Warszawa 1976, s. 325.

ROZDZIAŁ III

REPORTAŻ TATARÓW POLSKICH W DWUDZIESTOLECIU MIĘDZYWOJENNYM NA TLE ÓWCZESNEGO PODRÓŻOPISARSTWA

Oryginalność tematyczna i ideowa

Utwory reportażowo-podróżnicze tworzyli między innymi następujący Tatarzy: Mustafa Aleksandrowicz, Stefan Bazarewski, Leon Najman-Mirza Kryczyński, Edige Szynekiewicz, Jakub Szynekiewicz i Ali Ismail Woronowicz¹. Dla żadnego z przywołanych twórców pisarstwo nie było główną dziedziną działalności, a jednak udało się im stworzyć dzieła w dużej mierze nowatorskie na tle masowo ukazujących się w dwudziestoleciu międzywojennym sprawozdań z podróży². Wszystkie reportaże tatarskie, nawet jeśli nie są typowymi sprawozdaniami z podróży, stanowią rezultat pobytu autorów za granicą i zawierają wiele cech właściwych dla tradycyjnego podróżopisarstwa³.

Cechą charakterystyczną reportażowych utworów pisanych przez Tatarów jest szeroko rozumiana tematyka muzułmańska. W zasadzie wszystkie (poza kilkoma wyjątkami) teksty podróżnicze autorstwa polskich wyznawców islamu dotyczą problematyki społeczno-politycznej i religijnej w krajach Bliskiego Wschodu i Afryki Północnej. Nie powinno to jednak dziwić, jeśli weźmiemy pod uwagę fakt, iż przedstawiciele inteligencji tatarskiej podróżowali w dwudziestoleciu międzywojennym – jako wysłannicy swojej mniejszo-

¹ Reportaż będę traktować – zgodnie z definicją Zygmunta Ziątka – jako „gatunek piśmiennictwa narracyjnego o rodowodzie dziennikarskim i dokumentarnym charakterze, mający na celu wiarygodną relację o autentycznych wydarzeniach i zjawiskach” (Z. Ziątek, *Autentyzm rozpoznai społecznych*, w: *Literatura polska 1918–1975*, t. 2: 1933–1944, red. A. Brodzka, S. Żółkiewski, Warszawa 1993, s. 677).

² O bujnym rozwoju literatury podróżniczej w dwudziestoleciu międzywojennym pisze Z. Ziątek. Zob. tamże, s. 680-682.

³ Powiązania podróżopisarstwa i reportażu omawia Cz. Niedzielski w książce *O teoretycznoliterackich tradycjach prozy dokumentarnej (podróż – powieść – reportaż)*, Toruń 1966, s. 11-77. Wiele cennych uwag na ten temat znajdujemy również w pracy Z. Ziątka, *Autentyzm...*, dz. cyt. s. 677-679.

ści, a często również i delegaci Ministerstwa Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego oraz Ministerstwa Spraw Zagranicznych RP – właśnie do krajów islamskich w celu nawiązania współpracy religijnej i kulturalnej, a także stosunków dyplomatycznych i relacji gospodarczych między Polską i krajami Orientu⁴. W ten sposób autorzy tatarscy „sięgnęli po nowe tereny penetracji”⁵, poszerzając krąg tematyczny polskiej literatury reportażowej.

Na ową specyfikę tematyki pisarstwa Tatarów zwracam uwagę dlatego, że w polskim reportażu międzywojennym Afryka Północna i Bliski Wschód nie pojawiały się zbyt często, a jeśli nawet któryś z uznanych pisarzy, jak na przykład Ferdynand Goetel (*Egipt*), Ksawery Pruszyński (*Palestyna po raz trzeci*), czy też Adolf Nowaczyński (*Moja przejażdżka po Palestynie*), poruszał temat bliskowschodni, to nie zagłębiał się w problematykę muzułmańską. Wyjątkiem jest chyba tylko książka Wandy Melcer-Rutkowskiej pod tytułem *Turcja dzisiejsza*.

Kulturze i cywilizacji islamu więcej miejsca poświęcili na łamach swoich pism zapomniani dzisiaj reporterzy okresu międzywojennego, tacy jak Janusz Makarczyk (*Przez Palestynę i Syrię*), Romuald Balawelder (*Ku Saharze, Piec świata, Tajemnice Mahrebu*) i Tadeusz Michał Nittman (*W cieniu palm i minaretów, Pod ręką Fatmy*). Ważne utwory, które w dużej mierze ukształtowały wyobrażenia potoczne na temat Wschodu muzułmańskiego w Polsce międzywojennej, pisał Ferdynand Antoni Ossendowski⁶.

⁴ Tło historyczne tych podróży omawiają autorzy następujących prac: A. Miśkiewicz, *Tatarzy polscy 1918–1939. Życie społeczno-kulturalne i religijne*, Warszawa 1990, s. 139–144 (rozdz. *Podróże muftiego i innych przedstawicieli społeczności tatarskiej do Turcji, krajów arabskich i Jugosławii*); U. Wróblewska, *Oświata Tatarów w Drugiej Rzeczypospolitej*, Warszawa 2012, s. 68–81 (rozdz. *Kształcenie religijne poza granicami Drugiej Rzeczypospolitej*).

⁵ Z. Ziątek, *Dwa dwudziestolecia. Literatura jako reportaż i reportaż jako literatura*, w: *Nowe dwudziestolecie (1989–2009). Rozpoznania, hierarchie, perspektywy*, red. H. Gosk, Warszawa 2010, s. 358.

⁶ Tym bardziej zaskakujące jest, że autor *Lenina*, pomimo niegasnącej popularności czytelniczej na całym świecie i wysokich ocen wystawianych mu przez takie sławy współczesnego dziennikarstwa jak Tiziano Terzano (zob. Z. Ziątek, *Dwa dwudziestolecia...*, dz. cyt., s. 361), nie doczekał się całościowego omówienia twórczości z pozycji historii literatury. Oprócz niewielkich rozmiarów książki Andrzeja Chruszczyńskiego (*Geniusz grafomanii. Rzecz o Antonim Ferdynandzie Ossendowskim*, Bydgoszcz 1995) powstały jak dotąd tylko prace biograficzne Witolda Michałowskiego (*Tajemnica Ossendowskiego*, Warszawa 1990 oraz *Wielkie safari Antoniego O. Kim był Antoni Ferdynand Ossendowski*, Warszawa 2004) i rosyjskiego historyka Witalija Starcewa (B. И. Старцев, *Ненаписанный роман Фердинанда Оссендовского*, Санкт-Петербург 2001).

Aby ukazać, na czym polega swoistość tekstów tatarskich w planie historycznoliterackim, warto zestawić je z dokonaniem zarówno mistrzów polskiego reportażu, jak też i innych dziennikarzy i podróżników opisujących kraje Wschodu muzułmańskiego. Taka konfrontacja pozwoli uchwycić cechy oryginalne twórczości reportażowej Tatarów polskich, jak również wskazać elementy wtórne, zapożyczone bądź skopiowane przez nich od popularnych w międzywojniu autorów książek podróżniczych. Zestawienie to pokaże również, na ile reportaż tatarski wpisuje się w żywą w dwudziestolecie dyskusję o granicach reportażu⁷. Niejednorodność gatunkowa tatarskiego podróżopisarstwa może wynikać przecież z tego, że w przypadku reportażu międzywojennego mamy do czynienia z gatunkiem formalnie nieustabilizowanym⁸, czy – jak nazywa go Urszula Glensk analizując dyskusje wokół teorii reportażu w dwudziestolecie – „gatunkiem negocjowanym”⁹.

Elementy schematyczne lub epigońskie, które pojawiają się dość często w reportażach tatarskich, sprawiając wrażenie jakby skruktur przekalkowanych z klasycznych utworów podróżniczych autorstwa nie tylko Ossendowskiego czy Nittmana, ale też Pruszyńskiego, Goetla i Makarczyka, ujawniają się przede wszystkim w chwytach kompozycyjnych i sposobach określania danej sytuacji narracyjnej, wynikających z wymagań gatunkowych. Na przestrzeni kilku stuleci ukształtował się dość jednolity formalnie typ utworu opisującego podróż w zamorskie kraje¹⁰. Z historii podróżopisarstwa musieli więc czerpać i polscy muzułmanie, rozpoczynając bardzo często swoje reportaże (jak zresztą i przywołani powyżej pisarze polscy) od opisu podróży na statku (w deskrypcji tej szczególną rolę odgrywa zazwyczaj pierwszy widok pojawiającego się na horyzoncie nowego kontynentu), i przybycia do portu docelowego. Po tym pojawia się zwykle opis pierw-

⁷ Zob. Z. Ziątek, *Autentyzm...*, dz. cyt., s. 702-719; J. Jeziorska-Haładyj, *Literacenie? O granicach reportażu na łamach „Rocznika Literackiego” (1932–1984)*, „Jednak Książki” 2016, nr 5, s. 13-24.

⁸ Zob. A. Nasalska, *Problematyka twórczości reportażowej dwudziestolecia międzywojennego*, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska” 1971, vol. 26, 8, sectio F, s. 157.

⁹ Zob. U. Glensk, *Historia słabych. Reportaż i życie w Dwudziestoleciu (1918–1939)*, Kraków 2014, s. 21-68.

¹⁰ Zob. A. Rejter, *Kształtowanie się gatunku reportażu podróżniczego w perspektywie stylistycznej i pragmatycznej*, Katowice 2000; tegoż, *Wzorzec tekstowy reportażu podróżniczego w aspekcie ewolucji gatunku mowy – próba syntezy*, w: *Wokół reportażu podróżniczego*, red. E. Malinowska, D. Rott, Katowice 2004, s. 7-17.

szego wrażenia z nowego kraju, informacja bądź o wymianie pieniędzy, bądź o wynajęciu samochodu/autobusu i drodze do hotelu. Inne powtarzające się motywy to oglądanie pejzażu z okna autobusu lub pociągu, czy też zwiedzanie z przewodnikiem zabytków.

Moim celem nie będzie jednak katalogowanie tego typu podobieństw pomiędzy reportażem tatarskim a podróżopisarstwem międzywojennym i dawniejszym. Będę się skupiać przede wszystkim na strategiach i technikach narracyjnych¹¹, a także na najważniejszych motywach i sposobach ujmowania tematyki orientalnej. Jak się bowiem okazuje, owo „wyprofilowanie” wyjazdów polskich Tatarów określiło nie tylko tematykę ich utworów, ale pośrednio również wpłynęło na formę, w jakiej wyrażali oni swoje obserwacje dotyczące Wschodu. Świat islamu prezentowali oni niejako „od wewnątrz” (problem ten postaram się rozwinąć w następnych partiach tego rozdziału), dając tym samym głos pomijanym dotąd w narracjach podróżniczych społeczeństwom muzułmańskim.

W moich rozważaniach centralne miejsce zajmie analiza struktury artystycznej poszczególnych utworów¹². Decyduję się na takie ujęcie problemu, żeby pokazać odmiennosc pisarstwa polsko-tatarskiego w aspekcie występującego w nim „punktu widzenia”¹³. Moim celem jest ponadto

¹¹ Zagadnienie narracji stanowi obecnie jeden z podstawowych problemów badawczych w odniesieniu do reportażu i łączone jest nie tylko z ukształtowaniem struktury wypowiedzi tekstu, ale również z kwestią prawdy, autentyczności, poznania, a nawet moralności czy etyki. W tym miejscu poprzez strategie narracyjne rozumiem określone pozycje, jakie przyjmuje narrator wobec opisywanego przez siebie świata. Techniki narracyjne z kolei to sposoby artystycznej realizacji określonej postawy. Strategia będzie więc pojęciem szerszym niż technika, gdyż pierwsza odwołuje się raczej do narratologicznych sposobów ujmowania rzeczywistości, druga – do badania struktury tekstu. Mam jednak świadomość, że rozdzielenie tych kategorii nie zawsze jest możliwe, a podejście interdyscyplinarne zmusza nieraz badacza do posługiwania się tymi terminami zamiennie, każdorazowo poszerzając lub zawężając ich definicje. Niemniej jednak samo rozróżnienie uważam za potrzebne w badaniach nad tekstami powstałymi w dwudziestoleciu międzywojennym, gdyż pozwala ono na uniknięcie anachronizmów, które mogłyby być rezultatem stosowania metod badawczych wypracowanych do analizy reportażu postmodernistycznego.

¹² Podobną metodę badawczą w odniesieniu do reportażu stosuje Kazimierz Wolny-Zmorzyński w książce *Ryszard Kapuściński w labiryncie współczesności*, Kraków 2004 (rozdz. *Struktura artystyczna utworów Kapuścińskiego*, s. 51-114).

¹³ Chodzi tu zarówno o „punkt widzenia” jako kategorię z zakresu nowoczesnej narratologii, jak też element kompozycji dzieła literackiego w ujęciu Borisa Uspieskiego (B. Uspieski, *Poetyka kompozycji. Struktura tekstu artystycznego i typologia form kompozycji*, przeł. P. Fast, Katowice 1997).

wykazanie, że teksty, które w intencji autorskiej nastawione były na prezentację warstwy informacyjnej, traktować możemy dzisiaj jako całkiem oryginalne dzieła literackie.

Zagadnienie to okazuje się interesujące również z punktu widzenia dyskutowanej w dwudziestoleciu międzywojennym relacji „reportaż – proza beletrystyczna”. „Ogromne zainteresowanie problematyką reportażu, – pisze Zygmunt Ziątek – charakterystyczne zwłaszcza dla świadomości literackiej początku lat trzydziestych, dotyczyło niemal wyłącznie możliwości sprostania kryteriom wiarygodności, kojarzonym z nowym gatunkiem dziennikarskim, w obrębie prozy beletrystycznej – to ona miała stać się reportażem”¹⁴. Tymczasem twórczość reportażowa autorów tatarskich sytuowała się poza literaturą piękną *sensu stricto*. Nie tylko sami autorzy nie uważali się za pisarzy, ale też nie postrzegali ich w ten sposób czytelnicy czasopism muzułmańskich, w jakich publikowała zdecydowana większość tatarskich reportażystów: reportaż tatarski związany był ściśle z rozwojem prasy, wydawanej przez przedstawicieli tej mniejszości. Z drugiej strony, reportaż był w owym czasie postrzegany jako gatunek mniej wymagający, łatwiejszy dla niewyrobionych stylistycznie adeptów pióra¹⁵. Czytelnik łatwiej zatem wybaczał autorowi niedociągnięcia warsztatowe, jeśli temat okazywał się nowatorski, a jego prezentacja – ciekawa.

¹⁴ Z. Ziątek, *Dwa dwudziestolecia...*, dz. cyt., s. 353.

¹⁵ Tamże, s. 355.

O sprawozdaniach z podróży muftiego Jakuba Szynkiewicza

W tej części rozważań interesować mnie będą sprawozdania z wyjazdów służbowych Jakuba Szynkiewicza z lat 1926–1937, sporządzane dla Ministerstwa Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego oraz Ministerstwa Spraw Zagranicznych RP. Mufti podróżował kilkakrotnie na Bliski Wschód i do Jugosławii, przemierzając po drodze między innymi Bułgarię, Rumunię, Francję i Włochy. Na przełomie 1936 i 1937 roku wyruszył w dłuższą podróż do Indii Wschodnich (to jest do wschodnich regionów Indii Brytyjskich). Sprawozdania będące rezultatem tych wyjazdów posiadają nie tylko wartość historyczną, lecz również artystyczną, co może świadczyć o talencie literackim autora i pozwala na potraktowanie jego tekstów również jako niefikcyjalnych utworów literackich.

Na oryginalność sprawozdań muftiego zwracał uwagę już Bolesław Wit Świącicki na łamach „Kurier Wileński”. Dziennikarz opublikował dwa artykuły, w których streszcza *Sprawozdanie z podróży do Egiptu, Hidżazu, Syrii i Palestyny* Szynkiewicza i wyraża przekonanie, że dzieło to warte jest ogłoszenia w postaci książkowej i rozpowszechnienia¹⁶. Z artykułów Świącickiego dowiadujemy się ponadto, że reportaż autorstwa muftiego krążył wśród inteligencji wileńskiej w postaci maszynopisu i cieszył się sporą poczytnością i zainteresowaniem¹⁷.

¹⁶ „Kurier Wileński” 22 V 1931, s. 2 oraz 23 V 1931, s. 2.

¹⁷ Skądinąd przeciwnikami publikacji sprawozdań muftiego byli w dwudziestolecu międzywojennym sami Tatarzy. Autor rubryki „Przegląd Prasy” publikowanej na łamach „Przeglądu Islamskiego” (1931, z. 1–2, s. 28–29), polemizując z B. W. Świącickim kategorycznie protestował przeciwko rozpowszechnianiu pism Szynkiewicza, gdyż zbyt szczerze wyznania muftiego na temat sytuacji w krajach Bliskiego Wschodu (np. o zależnościach rządu Hidżazu od Związku Radzieckiego) – zdaniem redaktora „Przeglądu” – mogły negatywnie oddziaływać na wizerunek islamu w Polsce oraz popsuć polsko-saudyjskie relacje dyplomatyczne. W słowach redaktora kwartalnika zawarte jest stanowisko, że spraw kontrowersyjnych i drażliwych, które dotyczą islamu, nie powinno się upubliczniać.

Wielki Mufti Rzeczypospolitej

Analizę tekstów podróżniczych Szynkiewicza chciałbym zacząć od przybliżenia najważniejszych wydarzeń z biografii autora. Naszkicowanie kontekstu biograficznego okazuje się w przypadku muftiego niezbędne, gdyż cała jego spuścizna literacka związana jest z pełnioną przez niego funkcją głowy polskiego kościoła muzułmańskiego (jak mówiło się wówczas o organizacji religijnej wyznawców islamu w Polsce) w okresie międzywojennym.

Jakub Szynkiewicz urodził się 16 kwietnia 1884 roku w Lachowiczach (powiat nieświeski; dzisiaj – terytorium Białorusi)¹⁸. W 1904 roku ukończył szkołę realną (gimnazjum) w Mińsku. Studiował wprawdzie w Instytucie Technologicznym w Petersburgu, a następnie na Wydziale Języków Wschodnich Uniwersytetu Petersburskiego. Zainteresowanie tematyką orientalną i, w konsekwencji, zmiana kierunku studiów mogły być spowodowane – jak twierdzi Selim Chazbijewicz – aktywnością przyszłego muftiego w studenckim Kole Akademików Muzułmanów Polskich, powstałym w Petersburgu w 1907 roku. Założycielami Koła, którego celem stanowiła działalność kulturalno-oświatowa wśród Tatarów polsko-litewskich, byli studium w rosyjskiej stolicy Tatarzy: Leon i Olgierd Kryczyński¹⁹.

¹⁸ Biografia Jakuba Szynkiewicza, choć była obiektem zainteresowania wielu badaczy, wciąż czeka na całościowe opracowanie. O ile działalność muftiego w okresie międzywojennym została już dobrze opisana, o tyle jego lata studenckie w Petersburgu, a szczególnie okres powojenny, spędzony w Egipcie i Stanach Zjednoczonych, czeka wciąż na kompleksowe badania historyczne. Wśród prac poświęconych muftiemu warto wskazać: A. Pałasiewicz, wstęp do: J. Szynkiewicz, *Sprawozdanie muftiego Jakuba Szynkiewicza z podróży do Turcji, Syrii, Palestyny i Egiptu w roku 1932* (9. IV – 9. IX), „Przegląd Orientalistyczny” 1977, nr 1, s. 41-43; S. Chazbijewicz, *Azja w środku Europy. Tatarzy w twórczości Józefa Mackiewicza*, „Tytuł” 1995, nr 1, s. 36-51; J. Tyszkiewicz, *Z historii Tatarów polskich 1794–1944*, Pułtusk 2002, s. 138-152; M. M. Dziekan, *Szynkiewicz Jakub (1884–1966)*, w: tegoż, *Polacy a świat arabski*, Gdańsk 1998, s. 88-89; tegoż, *Szynkiewicz Jakub (1884–1966)*, w: tegoż, *Pisarze muzułmańscy VII–XX w. Mały słownik*, Warszawa 2003, s. 112; A. Jakubauskas, *Šinkevičius Jakubas/ Шинкевич Якуб*, w: A. Jakubauskas, G. Sitykov, S. Dumin, *Lietuvos totoriai istorijoje ir kultūroje/ Литовские татары в истории и культуре*, Kaunas 2009, s. 120, 273-274; S. Chazbijewicz, *Jakuba Szynkiewicza postać tragiczna*, „Przegląd Tatarski” 2011, nr 2, s. 8-11; H. Jankowski, *Jakub Szynkiewicz*, „Ankara Universitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakultesi Turkoloji Dergisi” 2011, vol. 18, issue 2, s. 61-68.

¹⁹ S. Chazbijewicz, *Jakuba Szynkiewicza...*, dz. cyt., s. 9.

Na czwartym roku studiów Szynkiewicz zmuszony był przerwać naukę z powodu wybuchu pierwszej wojny światowej. Powołano go do wojska i do 1917 roku przebywał na froncie. Lata 1918–1919 spędził na Krymie, gdzie wraz z innymi Tatarami polsko-litewskimi uczestniczył w działaniach narodowowyzwoleńczych Tatarów krymskich, a następnie, po zajęciu Krymu przez bolszewików, ukrywał się w górach w centralnej części Półwyspu.

W 1919 roku przyszły mufti przybył do Polski, po czym, otrzymawszy wsparcie rządu polskiego, wyjechał do Niemiec w celu kontynuowania przerwanych studiów (z zakresu języków wschodnich, filozofii i historii) na Uniwersytecie Berlińskim. W 1925 roku uzyskał stopień doktora filozofii za pracę z zakresu językoznawstwa – syntaksy w języku starotureckim²⁰. W czasie studiów zawarł znajomość z Josephem Goebbelsem, późniejszym ministrem propagandy Rzeszy Niemieckiej²¹. Po ukończeniu nauki Szynkiewicz przez jakiś czas mieszkał w Berlinie, gdzie pracował jako tłumacz i nauczyciel języków obcych²².

Jakub Szynkiewicz władał kilkoma językami europejskimi, znał również arabski i turecki, prowadził badania naukowe nad piśmiennictwem tatarskim i językiem starotureckim²³. Prawdopodobnie fakt znajomości języków orientalnych (arabski jest językiem liturgicznym u muzułmanów) przesądził o tym, iż to właśnie Szynkiewicza wybrano na stanowisko muftiego²⁴. Wybory głowy społeczności muzułmańskiej w Polsce odbyły się 28 grudnia 1925 roku podczas Wszepolskiego Zjazdu Gmin Muzułmańskich, który miał miejsce w Wilnie. Od tej pory aż do końca okresu międzywojennego Szynkiewicz pozostawał najważniejszą osobistością w Muzułmańskim Związku Religijnym: wyłącznie z nim konsultowali się w sprawach religijnych przedstawiciele władz państwowych, jemu podlegały wszystkie muzułmańskie gminy wyznaniowe²⁵. W latach 1926–1937 mufti odbył szereg podróży zagranicznych, odwiedzając między innymi Turcję, Egipt, Syrię, Palestynę, Hidżaz i Jugosławię.

²⁰ Tamże, s. 10.

²¹ Tamże.

²² A. Miśkiewicz, dz. cyt., s. 45.

²³ Zob. J. Szynkiewicz, *O kitabie*, „Rocznik Tatarski” 1932, t. 1, s. 188-194; tegoż, *Literatura religijna Tatarów litewskich*, „Rocznik Tatarski” 1935, t. 2, s. 138-144.

²⁴ A. Miśkiewicz, dz. cyt., s. 45.

²⁵ Tamże, s. 79.

Okres drugiej wojny światowej Szynkiewicz spędził w Wilnie. Po zawarciu układu litewsko-radzieckiego z 10 października 1939 roku i objęciu władzy w Wilnie przez administrację litewską, mufti, wraz z innym działaczem tatarskim, Olgierdem Kryczyńskim, bez konsultacji z pozostałymi członkami Muzułmańskiego Związku Religijnego, wydał odezwę w imieniu Tatarów-muzułmanów o gotowości współpracy z nowymi władzami²⁶. 25 listopada 1939 roku Szynkiewicz otrzymał obywatelstwo litewskie. Dzięki temu, że ani podczas pobytu na Krymie w latach 1918–1919, ani później w Polsce mufti nie naraził się działalnością polityczną, a do tego pozostawał w konflikcie z piłsudczykowskim odłamek działaczy tatarskich, uniknął on represji ze strony władzy radzieckiej²⁷.

Po wkroczeniu wojsk niemieckich do Wilna w lipcu 1941 roku Szynkiewicz, za namową dawnego kolegi uniwersyteckiego Goebbelsa, występuje z deklaracją chęci współpracy z Trzecią Rzeszą, a następnie zostaje powołany na stanowisko muftiego Ostlandu, czyli okupowanych terenów wschodniej Polski, Białorusi i Litwy. Jak ustalił Selim Chazbijewicz, „w latach 1943–1944 Jakub Szynkiewicz zaangażował się w tworzenie Związku Młodzieży Tatarskiej na wzór Hitlerjugend. Jako mufti Ostlandu podlegał wielkiemu muftiemu Jerozolimy Aminowi Al-Husajniemu, którego władze niemieckie wyznaczyły na zwierzchnika wszystkich muzułmanów na terenach zajętych przez Trzecią Rzeszę. Al-Husajni otrzymał od Himmlera tytuł obergruppenführera SS jako nominalny szef Legionu Arabskiego Waffen SS. [...] Mufti Szynkiewicz udzielił w roli muftiego Ostlandu paru wywiadów dla ówczesnej prasy niemieckiej”²⁸.

Działania Szynkiewicza nie znalazły poparcia wśród większości polskich Tatarów. Znamienny jest jednak fakt, iż siostrzeniec muftiego, Edige Kirimal (Szynkiewicz), był zaangażowany w tworzenie oddziałów tatarskich i samorządu na Krymie pod protektorem niemieckim. Dla władz niemieckich istnienie muftiatu Ostlandu stanowiło pretekst do prób tworzenia oddziałów muzułmańskich również na Wileńszczyźnie (ochotników wśród Tatarów polsko-litewskich jednak nie znaleziono)²⁹. Selim Chazbijewicz twierdzi, że mufti mógł znajdować się pod wpływem poglądów siostrzeńca³⁰.

²⁶ J. Tyszkiewicz, *Z historii...*, dz. cyt., s. 149-150.

²⁷ Tamże, s. 150.

²⁸ S. Chazbijewicz, *Jakuba Szynkiewicza...*, dz. cyt., s. 10.

²⁹ J. Tyszkiewicz, *Z historii...*, dz. cyt., s. 150.

³⁰ S. Chazbijewicz, *Jakuba Szynkiewicza...*, dz. cyt., s. 10.

Pomimo tego, iż współpraca Szynkiewicza z władzami okupacyjnymi oceniana jest przez większość współczesnych historyków negatywnie, to należy pamiętać, że swoją pozycję i osobistą znajomość z Goebbelsem wykorzystywał on także w celu niesienia pomocy ludziom zagrożonym eksterminacją. Między innymi pomógł on uratować od zagłady Karaimów wileńskich, których Niemcy chcieli zaklasyfikować jako grupę ludności żydowskiej. „Wskutek telefonicznej interwencji Szynkiewicza bezpośrednio u Goebbelsa – pisze Chazbijewicz – władze niemieckie zarządziły badania rasowe w 1943 roku,



Jakub Szynkiewicz

które niezbitnie potwierdziły przynależność Karaimów do rasy altajskiej, z której wywodzą się Turcy i Tatarzy. W ten sposób zostali wyłączeni z eksterminacji. Dzięki temu wyratowało się też wielu Żydów, którzy albo podawali się za Karaimów, albo otrzymywali od muftiego zaświadczenia, że są muzułmanami i dlatego są obrzezani, bowiem islam, podobnie jak judaizm, nakazuje mężczyznom praktykę obrzezania³¹.

Kiedy Niemcy rozpoczęli w 1944 roku ewakuację swoich oddziałów z Wilna, Szynkiewicz otrzymał od władz niemieckich pozwolenie na wyjazd do Wiednia. Razem z nim wyjechali jego najbliżsi współpracownicy. Mufti umożliwił ucieczkę z Litwy wybranym przez siebie osobom narodowości polskiej, litewskiej, białoruskiej i karaimskiej³². Po wojnie osiadł w Egipcie, gdzie mieszkał do 1952 roku – do czasu przewrotu, w wyniku którego do władzy doszedł Dżamal Nassir. W następstwie tych wydarzeń Szynkiewicz wyjechał do Stanów Zjednoczonych³³. Zmarł w 1966 roku, formalnie pozostając do śmierci muftim muzułmanów polskich.

³¹ Tamże, s. 11.

³² S. Chazbijewicz, *Azja w środku Europy...*, dz. cyt., s. 43-47.

³³ Tegoż, *Jakuba Szynkiewicza...*, dz. cyt., s. 10.

Podróże Jakuba Szynkiewicza

Po objęciu stanowiska muftiego Szynkiewicz odbył kilka podróży zagranicznych. Co ważne, były to prawie zawsze wyjazdy służbowe do krajów muzułmańskich lub zamieszkałych przez mniejszości wyznające islam.

W 1926 roku Szynkiewicz udaje się do Kairu, gdzie zarówno jako przedstawiciel polskich muzułmanów, jak i oficjalny wysłannik rządu polskiego uczestniczy we Wszechświatowym Kongresie Muzułmańskim, a dwa lata później, w 1928 roku, odwiedza Turcję. W 1930 roku odbywa czteromiesięczną podróż do Egiptu, Hidżazu, Syrii i Palestyny, podczas której występuje jako członek delegacji rządu polskiego (obok Edwarda Raczyńskiego z Wydziału Wschodniego Ministerstwa Spraw Zagranicznych) do króla Hidżazu, a po wypełnieniu obowiązków oficjalnych odbywa pielgrzymkę do Mekki; wyjeżdża także do Jugosławii. Na Bliski Wschód powraca mufti na pięć miesięcy w roku 1932 – jego trasa przebiega przez Turcję, Syrię, Palestynę i Egipt (w drodze powrotnej także przez Bułgarię). W 1935 roku Szynkiewicz bierze udział w Wszecheuropejskim Kongresie Muzułmańskim w Genewie. Na przełomie 1936 i 1937 roku wyrusza na okres około trzech miesięcy do Indii Wschodnich.

Nie są to wszystkie podróże, w jakie udał się Szynkiewicz w tamtym czasie, lecz jedynie te, które zostały opisane w jego sprawozdaniach. Wiadomo, że mufti podróżował kilkakrotnie do Jugosławii. W 1928 roku odwiedził Belgrad, Sarajewo i Skopje w celu nawiązania kontaktów z jugosłowiańskimi szkołami religijnymi (o podróży tej wspomina w *Sprawozdaniu z podróży do Jugosławii* z 1930 roku); w 1935 roku odwiedził natomiast do Jugosławii dwóch uczniów tatarskich, którzy mieli pobierać naukę w szkołach muzułmańskich w Sarajewie³⁴.

Oficjalnie Szynkiewicz adresował swoje sprawozdania z podróży zagranicznych w pierwszej kolejności do przedstawicieli rządu polskiego, w drugiej – do społeczności polskich muzułmanów. Ukształtowanie literackie tekstów muftiego może świadczyć jednak o tym, że złożenie ich pracownikom MSZ i MWRiOP wynikało tylko z konieczności, a właściwym odbiorcą „sprawozdań” miało być szerokie grono czytelników w Polsce (co autor musiał zakładać już w trakcie pisania swoich tekstów).

³⁴ U. Wróblewska, dz. cyt., s. 78-79.

Problem gatunku

W pierwszej kolejności warto rozważyć problematykę gatunkową relacji podróżniczych Szynekiewicza, które sam autor nazwał „sprawozdaniem muftiego”. Faktem jest, iż w artykułach tych odnajdujemy wiele elementów typowych dla sprawozdania. Przyjrzyjmy się, jak rozpoczyna się relacja muftiego z podróży do Turcji, Syrii, Palestyny i Egiptu w 1932 roku:

Celem mojej podróży było sprawdzenie tekstów religijnych: tureckich w Konstantynopolu i arabskich w Syrii i Palestynie, ponieważ w ciągu kilkuset lat, przy przepisywaniu naszych ksiąg religijnych wkra­dło się dużo błędów, często bardzo znacznych. [...] Jednocześnie chciałem porównać obyczajowość i obrządk­i religijne nasze ze wschodnimi, albowiem życie muzułmanów na Zachodzie i otoczenie niemuzułmańskie odbiło się na nich w wielkim stopniu. [...] Końcowym celem mej podróży było złożenie albumu meczetów w Polsce i adresu z podziękowaniem królowi Egiptu Fuadowi I-szemu za ofiarowane przez niego 500 funtów angielskich na odbudowę i remont meczetów w Polsce w roku 1926 w nadziei, że król powtórzy swoją ofiarę [TSPE 1932, s. 146]³⁵.

Szynekiewicz bardzo często odchodzi jednak od formy sprawozdania, wplatając w swoje relacje osobiste spostrzeżenia i refleksje. Natomiast w kwestii ukształtowania narracji – korzysta on z dokonań wypracowanych przez beletrystykę.

Na warstwę faktograficzną „sprawozdań” składają się następujące elementy. Po pierwsze, autor zaznajamia czytelnika z przebiegiem swojej oficjalnej misji, relacjonuje spotkania, opisuje swoich rozmówców – najczęściej przedstawicieli lokalnej elity politycznej, religijnej i naukowo-kulturalnej, ale również przypadkowo poznane osoby i zwykłych przechodniów. Po drugie, za sprawą bogatych opisów mamy okazję odtworzyć w wyobraźni odwiedzane przez Szynekiewicza miejsca (pejzaż, krajobraz, charakterystyka wnętrza). W końcu, po trzecie, w plastyczny sposób naszkicowane zostają sceny z życia codziennego w krajach Bliskiego Wschodu i w Indiach; ukazane są realia

³⁵ Utwory Szynekiewicza cytuję według wydania krytycznego: J. Szynekiewicz, *Sprawozdania z podróży*, w: G. Czerwiński, *Sprawozdania z podróży muftiego Jakuba Szynekiewicza. Źródła, omówienie, interpretacja*, Białystok 2013. Stosuję następujące skróty: T 1928 – *Sprawozdanie z podróży do Turcji. Reformy religijne w Turcji* (1928); EHSP 1930 – *Sprawozdanie z podróży do Egiptu, Hidżazu, Syrii i Palestyny* (1930); TSPE 1932 – *Sprawozdanie z podróży do Turcji, Syrii, Palestyny i Egiptu* (1932); T 1932 – *Wrażenia z podróży po Turcji* (1932); IW 1936 – *Wrażenia z podróży do Indii Wschodnich* (1936).

społeczno-polityczne świata islamu i sytuacja społeczeństw muzułmańskich w warunkach kolonializmu. Interesująca jest również prezentacja wewnętrznej strony międzynarodowej dyplomacji na najwyższym szczeblu.

We wszystkich „sprawozdaniach” Szyrkiewiczza w centrum narracji znajduje się sam autor, który nie tylko porządkuje i komentuje zgromadzony materiał faktograficzny, ale również pełni rolę głównego bohatera. Tego typu autorska optyka narracji zbliża twórczość muftiego do dzieł reporterskich, takich mistrzów jak Melchior Wańkowicz, Ferdynand Goetel czy Aleksander Janta-Pończyński. Podobnie jak w przypadku wymienionych twórców, podróżopisarstwo Szyrkiewiczza – nie tracąc nic z właściwego dla literatury faktu nastawienia poznawczego – bliskie jest świadectwu osobistemu (na przykład opis odbytego przez autora *hadżu*, czyli pielgrzymki do świętych miejsc islamu – Medyny i Mekki, czy też gościny u muftiego Jerozolimy). Zapisy Tatarsa zawierają też elementy właściwe literaturze przygodowej i dziennikowi – żywiołowa relacja zafascynowanego Wschodem podróżnika zbliża się do narracji właściwej powieści podróżniczej czy nawet sensacyjnej; opowieść o podróży morskiej stanowić może pewien typ literackiego dziennika pokładowego.

Obecne w dziełach tatarskiego autora napięcie między sprawozdaniem a kreacją artystyczną przypominać może z kolei wspomnienia z podróży Jarosława Iwaszkiewicza, który tak samo jak mufti Szyrkiewicz uczestniczył w tamtym okresie w szeregu międzynarodowych kongresów, konferencji i oficjalnych wizyt. Szyrkiewicz podczas swoich podróży poszukuje wyidealizowanej „krajiny muzułmańskiej”, „złotego wieku islamu”, tak jak Iwaszkiewicz w pejzażach Italii poszukiwał rodzinnej Ukrainy. Jednakże u autora *Książki o Sycylii* opis takich sytuacji służył zawsze tylko jako pretekst do osobistych refleksji, mających swoje przedłużenie także w literaturze fikcjonalnej. Co więcej, Iwaszkiewicz nawet wtedy, gdy podróżował jako dyplomata, tworzył – czy to jako autor opowiadań, czy też dziennika – wyłącznie jako artysta³⁶. U Szyrkiewiczza dostrzegamy natomiast poczucie konieczności „rozliczenia się” z wyjazdu przed społecznością polskich muzułmanów, której mufti był reprezentantem podczas podróży (imperatyw sprawozdania nie zostaje u niego nigdy całkowicie przekroczony, co decyduje o nierównym poziomie artystycznym jego tekstów). Z Iwaszkie-

³⁶ Por. np. H. Zaworska, *Włochy w poezji Jarosława Iwaszkiewicza*, w: tejsze, *Sztuka podróżowania. Poetyckie mity podróży w twórczości Jarosława Iwaszkiewicza, Juliana Przybosa i Tadeusza Różewicza*, Kraków 1980.

wiczem pisarstwo Tataru łączy również „nastrojowość” niektórych fragmentów narracji.

Już sama decyzja o publikacji „sprawozdań” w prasie (wprawdzie w większości przypadków kierowanej do Tatarów i muzułmanów, ale dostępnej dla ogółu czytelników) sytuuje muftiego pomiędzy ówczesnymi reporterami prasowymi i autorami korespondencji zagranicznych. O oryginalności utworów Szynkiewicza na tle dokonań reporterskich dwudziestolecia międzywojennego świadczy zarówno geografia podróży autora *Sprawozdań*, jak i tematyka jego utworów.

Cechą wyróżniającą podróżopisarstwo Szynkiewicza była też całkowicie pozaliteracka i pozadiennikarska motywacja jego wypraw, niebędących również podróżami turystycznymi. Podróż dyplomatyczna nie musi co prawda wykluczać jednoczesnego przyjęcia postawy odkrywcy lub wcielenia się w rolę turysty³⁷. Sam mufti bardzo chętnie zwiedza pomniki architektury muzułmańskiej, zachwyca się widokami z okna pociągu, czy też uczestniczy w wycieczce krajoznawczej do jaskiń Adżanty i Ellory w Indiach. Jednakże w przeciwieństwie na przykład do Ferdynanda Goetla, który wyrusza do Egiptu w celu odkrycia „prawdziwego” (jak gdyby alternatywnego w stosunku do wizji z przewodników Baedekera) oblicza tego państwa, Szynkiewicz, spędzając w tym kraju kilka tygodni w 1930 roku, zupełnie nie zwraca uwagi na jego historię antyczną czy też etniczną różnorodność kraju nad Nilem – autora interesuje wyłącznie problematyka muzułmańska. Szynkiewicz nie cechuje też – jak Aleksandra Jantę-Polczyńskiego – pogoń za nieodkrytym i trudnodostępnym miejscem, „wieczne szukanie”³⁸ czy chęć „patrzania na...”³⁹ (mimo iż to właśnie Tatarowi, jako jednemu z nielicznych

³⁷ Jako przykład tego typu postawy może posłużyć przygotowana na prośbę redakcji „Światowida” relacja Edwarda Raczyńskiego z odbytej wspólnie z Szynkiewiczem podróży na Półwysep Arabski. W przywołanym tekście autor opisał swoje wrażenia z dwutygodniowego pobytu w Dżuddzie w konwencji, jaką – w nawiązaniu do rozważań A. Wiczorkiewicz na temat pocztówek – można by nazwać „pозdrowieniami z innego świata” (Por. A. Wiczorkiewicz, *Apetyt turysty. O doświadczeniu świata w podróży*, Kraków 2008, s. 185-188). Skądinąd zresztą artykuł Raczyńskiego był ilustrowany fotografiami przedstawiającymi nie tylko polską delegację w otoczeniu króla i arabskich dostojników; czytelnik mógł również zapoznać się z wyglądem miasta i pracą miejscowego rybaka. Zob. E. Raczyński, *Wrażenia z podróży do Dżeddy. W gościnie u króla Ibn Sauda*, „Światowid” 7 VI 1930, nr 22, s. 14.

³⁸ Zob. F. Palowski, *Aleksander Janta-Polczyński. Ballada o wiecznym szukaniu*, Warszawa-Kraków 1990.

³⁹ Zob. E. Wróbel, *Aleksandra Janty-Polczyńskiego reporterskie odkrywanie świata*,



Jakub Szynkiewicz w stroju imama

podróżników, udało się odwiedzić Hidżaz i spotkać się z królem Ibn Saudem). Podróż muftiego, oprócz aspektu pragmatycznego, posiada również wymiar metaforyczny: jest rodzajem archetypicznej pielgrzymki do źródeł islamu (*hadż* jest najważniejszą, lecz nie jedyną, realizacją tej pielgrzymki) oraz wyprawą na spotkanie mityczno-baśniowego Wschodu, matecznika narodów tatarskich. Dla Szynkiewicza samo bycie na ziemi muzułmańskiej, „w sercu islamu”, jest największym „odkryciem” wartym spisania relacji, przeżyciem godnym osobistego świadectwa.

Szynkiewicz jako pisarz

Charakter podróży Szynkiewicza przekłada się na strategie narracyjne obecne w sprawozdaniach, na sposoby opisu obserwowanych przestrzeni, ludzi i zjawisk. Co istotne, nie wszystkie chwytły literackie stosowane przez autora, niebędącego przecież profesjonalnym pisarzem, są wykorzystywane w sposób konsekwentny i do końca przekonujący. Czasami odnosi się wrażenie, że teksty pisane były w pośpiechu: na przykład ciekawie zapowiadający się pomysł autorski nie zostaje rozwinięty, bądź jego realizacja jest nieudana. Mimo to, sprawozdania Szynkiewicza zawierają godne uwagi, oryginalne strategie artystyczne.

Relacje Szynkiewicza cechują się charakterem „medialnym”. Mufti zapisuje zazwyczaj – podobnie jak Janta-Połączyński w swoim „patrzeniu na Moskwę” czy „odkrywaniu Ameryki” – obserwacje poczynione w konkret-

nym miejscu i w konkretnej sytuacji. Takie stanowisko jest konsekwencją określonej postawy pisarskiej: relacja dotyczy najczęściej zdarzenia jednostkowego, którego świadkiem lub uczestnikiem był autor. Pytanie, jakie autor zdaje się stawiać poznawanej rzeczywistości, brzmi: „jak (wygląda dana sytuacja)?”, a nie: „dlaczego (tak się dzieje)?”

Znamiennym przykładem może być sytuacja zaistniała w Syrii. Mufti zostaje oszukany przez handlarza książkami, u którego zamówił zbiór rękopiśmiennych modlitw, a który nie wywiązał się ze złożonej obietnicy. Szynkiewicz, manifestując swoje oburzenie, nie szuka przyczyn zachowania księgarza, lecz ironizując, prezentuje jakby domniemany punkt widzenia Araba-oszusta:

Stałem oniemiały z zadziwienia, nie wiedząc, jak zrozumieć tego człowieka, czy mówi na serio, czy też kpi? Tyle przedtem mówił o islamie, o braterstwie wszystkich muzułmanów, o pomocy swym braciom na dalekiej północy...

Inny człowiek nie mógłby po takim zdarzeniu w oczy patrzeć, a mój Syryjczyk nic sobie z tego nie robi. Można pomyśleć, że właśnie tak powinno być [TSPE 1932, s. 159].

Wydaje się, że Szynkiewicz, uogólniając swoje obserwacje i formułując sądy o charakterze antropologiczno-kulturowym, stara się posługiwać pewnym typem przedstawienia indywidualizującego. Nie bez znaczenia są w tym kontekście na przykład sformułowania użyte w cytowanym powyżej „sprawozdaniu”: „inny człowiek...”, a nie na przykład Tatar, Polak czy Europejczyk; „mój Syryjczyk...”, a nie Syryjczyk w ogóle. Przy czym wyrażenie „mój Syryjczyk” jest jednocześnie pewnym rodzajem uogólnienia. Opisany przez Szynkiewicza antykwariusz wyraża esencję mentalności syryjskiej, którą w innym miejscu mufti, zmęczony odmienną filozofią życia i obcą mu hierarchią wartości, charakteryzuje w sposób następujący:

Syryjczyk nigdy nie oskarża samego siebie, zawsze winny jest ktoś inny. Przedtem byli to Turcy, teraz Francuzi, albo w ogóle Europejczycy. Syryjczyk, według jego zdania, jest najlepszym muzułmaninem; że nie pełni głównych przepisów islamu, że kłamie, że lubi raki – to nie jego wina: obcy przyszli i demoralizują kraj; że leni się pracować i lubi cały dzień siedzieć w kawiarni, albo na brzegu rzeki pod cieniem drzew, to też nie jego wina: to robi klimat, a w dodatku nie chce współpracować z niewiernymi; że daje obietnice, których nie dotrzymuje – to taka wola Boska – Syryjczyk chciał zrobić, ale Pan Bóg zrzędził inaczej [TSPE 1932, s. 157].

Jakby wyczuwając, że powyższa konstatacja może być dla Arabów krzywdząca (zauważmy, że „mojego Syryjczyka” zastąpił w powyższym fragmencie uogólniony zbiór cech osoby pochodzenia syryjskiego), Szynekiewicz przytacza również opinie Arabów krytycznie nastawionych do własnego narodu oraz opinie mieszkających w krajach arabskich Europejczyków (na przykład niemieckiego inżyniera). Ostatecznie jednak wyraża swoją bezradność wobec problemu spotkania z odmienną kulturą. Podjęte przez niego wcześniej próby zrozumienia Innego (którego Szynekiewicz-muzułmanin traktował jednocześnie jako „swojego”) nie przyniosły pożądanych rezultatów. W takiej sytuacji autor nabiera w stosunku do życia codziennego w Syrii ironicznego dystansu:

Trzeba tylko zobaczyć, co dzieje się w piątek rano na dworcu przy kasie biletowej, kiedy większa część ludności Damaszku wyjeżdża w sąsiednie góry na cały dzień z żonami i dziećmi.

Wszyscy rzucają się do okienka kasy razem, leżą jeden na drugiego, dziesiątki rąk wyciągniętych z pieniędzmi w kierunku okna. Każdy krzyczy – bądź od zdenerwowania, bądź z zadowolenia. Krzyczy też kasjer – on też Arab.

Można godzinę stać i czekać, że dadzą możliwość kupić bilet spokojnie – próżne oczekiwania: oto jeden tylko co przyszedł na dworzec, pędzi na złamanie karku do kasy, rozpychając ludzi na prawo i na lewo. Krzyczy, prosi, klnie się, a potem, otrzymawszy bilet, śmieje się, zadowolony jak dziecko.

A policjant stoi nieopodal i żadnym gestem nie zareaguje na ten nieład. Nikomu do głowy nie przyjdzie urządzić kolejki. Kiedy powiedziałem o tym policjantowi, to on z wielką uprzejmością wziął pieniądze i bez kolejki otrzymał dla mnie bilet, lecz porządku nie ustalił [TSPE 1932, s. 154].

Wspomniany powyżej indywidualizujący charakter opisu możemy dostrzec również we fragmencie, w którym Szynekiewicz zestawia ze sobą Turków i Arabów. Charakterystyka zbiorowa ustępuje tam miejsca opisowi jak gdyby dwóch modelowych bohaterów – Turka i Araba-Syryjczyka („Turek” i „Arab” pełnią niemalże funkcję quasi-imion):

Turek spokojny, ma powolne ruchy, więcej milczący, zachowuje się z godnością i powagą.

Arab-Syryjczyk – ruchliwy i krzykliwy. Ma ruchy gwałtowne, zawsze podniecony, jakby człowiek składał się z samych nerwów. Niepokojnie rozgląda się dookoła; to wstanie, to usiądzie, to krzyknie coś swemu znajomemu w okno tramwaju. Sekundy nie posiedzi spokojnie: musi albo śmiać się, albo mówić, albo coś wykrzykiwać i zawsze ma coś w ustach: ziarnko tykwy, fistaszki lub cały pęk zieleni, rodzaj sałaty, którą gryzie na wzór kozy [TSPE 1932, s. 153-154].

Cytowany opis jest tak skonstruowany, że można odnieść wrażenie, że Szynkiewicz rzeczywiście porównuje cechy indywidualne dwóch osób. W ten sposób czytelnik dowiaduje się wiele o temperamencie Arabów jako grupy, zaś sam opis oddala się od ujęć banalnych, chociaż – co poświadczają powyższe cytaty – *Sprawozdanie z 1932 roku*, podobnie zresztą jak i inne utwory Szynkiewicza, nie jest pozbawione pewnych uproszczeń i stereotypowych uogólnień.

Szynkiewicz budując tego typu modele, musi korzystać z obserwacji poczynionych na przestrzeni dłuższego odcinka czasu, lecz nie zostaje to ujawnione w opisie. Wręcz przeciwnie, powyższy cytat poprzedza deklaracja: „Zaraz po wjeździe do Syrii odczuwa się ogromną różnicę między Turkiem a Arabem” [TSPE 1932].

W zależności od prezentowanej sytuacji opisy przybierają charakter albo dynamicznych szkiców rodzajowych, albo nacechowanych emocjonalnie poetyckich obrazów. Na przykład sceny uliczne w Syrii Szynkiewicz przedstawia za pomocą krótkich zdań, w których obserwujemy nagromadzenie czasowników określających ruch oraz rzeczowników, a także elipsy składniowe. Z kolei opisując sytuacje podniosłe, autor wydłuża frazę, zwalnia, by przyjrzeć się uważniej jakiejś osobie lub budowli. Z tą drugą sytuacją mamy do czynienia w opisie audiencji u króla Hidżazu Ibn Sauda, podczas której mufti występował jednocześnie w roli dyplomaty i tłumacza z języka polskiego na arabski (co nie przeszkodziło mu zarejestrować wiele ważnych szczegółów, które później zamieścił w „sprawozdaniu”):

Król siedział i spokojnie nas słuchał. Na twarzy jego odbijał się majestat, spokój, a w oczach wielki rozum. Ubrany był prościej niż jego otoczenie, bo miał na głowie zwyczajną chustkę kolorową, jaką noszą prości żołnierze i jeno podtrzymujące ją zwoje były ze złotych nici; na ramionach płaszcz biało-żółtawy, na nogach – nic. Wówczas, kiedy pan Raczyński był w lakierkach, ja w żółtych półbucikach, a otoczenie królewskie w skarpetkach (obuwie zdejmuje się przy wejściu) – sam król bosy [EHSP 1930, s. 90].

Niekiedy tego typu dziennikarskie obserwacje, wyniesione z konkretnego miejsca, autor włącza w kontekst zdarzeń powtarzających się – nieopisanych bezpośrednio w tekście, lecz tylko zasygnalizowanych (przez co osiąga efekt jakby „zwielokrotnienia relacji”, „kondensacji estetycznej”). Na przykład w *Sprawozdaniu z podróży do Turcji, Syrii, Palestyny i Egiptu* symboliczna relacja z nocnego czytania Koranu w Jerozolimie poprzedzona zostaje informacją na temat „nocy księżycowych”, jakie nastąpiły po święcie

Mawlid, czyli rocznicy narodzin proroka Muhammada (Mahometa), i tego, co miało miejsce podczas tych nocy. Dopiero po tym wstępie następuje opis zdarzenia jednostkowego, rozpoczynający się od słów: „w jeden z takich wieczorów”. Słowa te akcentują egzemplifikacyjny charakter przywołanej sytuacji. Jednakże w procesie lektury wrażenia czytelnicze, oparte na sytuacji jednostkowej, mogą zostać przełożone również na inne wieczory i noce przypadające na pobyt Szynkiewicza w Palestynie:

Po Mawlidzie nastąpiły noce księżycowe, mające osobliwą piękność w Jerozolimie. Często po modlitwie wieczornej zostawaliśmy: mufti, Tabatabai i ja, na placu przed meczetem Umara, żeby oddychać świeżym wieczorowym powietrzem i rozkoszować się pięknem księżycowych nocy.

W jeden z takich wieczorów mufti, przy świetle księżyca, przed drzwiami meczetu, urządził herbatkę. Oprócz nas trzech był jeszcze Hilmi Pasza, Szejjch Jakub Buchari i Szejjch z Egiptu, znakomity lektor Koranu. Nikogo z obcych nie pozostało na placu, ponieważ zaraz po wieczorowej modlitwie wszystkie wrota zamykane są na zamki [TSPE 1932, s. 188].

W omawianym tutaj przypadku sprawozdawczy charakter narracji zostaje dopełniony epicką głębią (połączoną z obrazowaniem właściwym utworom poetyckim) w celu ukazania niesamowitości przeżyć, jakie przypadły w udziale muftiemu w Palestynie. W związku z tym opis czytania Koranu nie stanowi wyłącznie opisu zdarzenia jednostkowego, zaprezentowanego przez Szynkiewicza-reportera (co mogłyby sugerować przywoływane już słowa: „w jeden z takich wieczorów”), ale jest także elementem budowania nastroju rozciągniętego w czasie (autor wybrał jako przedmiot opisu tylko jeden wieczór z wielu „takich wieczorów”). Czas podlega w dalszej części relacji procesowi „rozciągania”, tak jakby Szynkiewicz-pielgrzym, wędrowiec do źródeł islamu, starał się zatrzymać bieg zdarzeń i uchwycić w jednej krótkiej chwili całą wieczność. Łatwo zaobserwować, jak poniższy cytat daleki jest od reporterskich „medialnych” kadrów, o których była wcześniej mowa:

Szejjch rozpoczął czytanie przyjemnym głosem, powoli, to podwyższając ton, to zniżając, czasami jakby skarżąc się i płacząc... Zdawało się, że sam księżyc zatrzymał się na niebie, słucha i patrzy, patrzy w jakimś namyśle...

Białe zawoje siedzących Arabów u oświetlonych kolumn meczetu, który stał cały obłany zagadkowym światłem księżyca i też słuchał... A głos Szejjcha miękko lał się w powietrzu, skarżył się i płakał, jakby uciemiężona dusza muzułmańska na niesprawiedliwości świata...

Po odczytaniu sury z Koranu – herbata [...], a po herbacie znowu słuchanie Koranu. Po Koranie – długa rozmowa, opowiadanie o starych czasach, o złotym wieku islamu. [...]

Potem wspólna przechadzka po szerokich płytach placu, w tym zaczarowanym płynie... Nie chcę się rozstać z tym pólsem, z tym pograżonym w marzeniu otoczeniem, oblanym popielatym światłem stojącego teraz wysoko w niebie księżycu... [TSPE 1932, s. 188-189].

Stylistyczno-składniowe ukształtowanie języka relacji koresponduje u Szynkiewicza zawsze z tematem, jakiego ona dotyczy: temat reporterski wymaga krótkich zdań, podczas gdy liryczny opis modlitwy obfituje w przymiotniki oraz czasowniki wyrażające stan.

Kolejną ważną cechą relacji podróźniczych Szynkiewicza jest nietypowe użycie szczegółu w procesie prezentacji przestrzeni. U Janty-Połczyńskiego czasoprzestrzenny punkt widzenia (obserwacja panoramiczna) spajał szczegóły w plan ogólny, a reporter powtarzał wielokrotnie obserwację danego miejsca lub zjawiska, by uchwycić prawa ogólne⁴⁰. U Szynkiewicza natomiast, szczególnie w *Sprawozdaniu z podróży do Turcji, Syrii, Palestyny i Egiptu*, szczegół pełni rolę sugestii mającej na celu stworzenie obrazu o silnym nacechowaniu emocjonalnym. Dlatego też występuje on w roli nie tyle opisowej, co funkcjonalnej. W opisach budowli (które podobnie, jak Janta-Połczyński, musiał obserwować Szynkiewicz wielokrotnie) detale architektoniczne nie są ani szczegółowo charakteryzowane, ani dokładnie lokalizowane w strukturze budynków. Są one wprowadzane na zasadzie wyliczenia i służą jak gdyby tylko ukazaniu bogactwa i niezwykłości budowli. Opisy przybierają często charakter przedstawień symbolicznych (wykorzystywanie kontrastów świetlnych, hiperbolizacja, subiektywizm ujawniający się w doborze epitetów), przez co przestrzeń realna nabiera cech „zaczarowanego snu” lub baśni „z tysiąca i jednej nocy” [TSPE 1932, s. 72]. Następuje przejście od szczegółu do wizji ogólnej. Muftiego pociąga zwykle coś innego, niż dokładność opisu przestrzeni czy uzyskanie tak zwanego „efektu kalejdoskopowego”, jaki Wojciech Ligęza dostrzega u autora *Odkrycia Ameryki*⁴¹. Szynkiewicz obecną w swoich relacjach wielość fragmentarycznych nieraz obrazów i reporterskich impresji wykorzystuje do ukazania specyfiki „miejsca” i psychologicznej więzi z nią przybysza – „muzułmanina polskiego z dalekiej północy” [EHSP 1930, s. 79]: po każ-

⁴⁰ Por. E. Wróbel, dz. cyt., s. 34-35.

⁴¹ W. Ligęza, *Aleksander Janta – przygody osobowości aktywnej*, w: tegoż, *Jaśniejsze strony katastrofy. Szkice o twórczości poetów emigracyjnych*, Kraków 2001, s. 200.

dym opisie przestrzeni pojawiają się elementy określające uczucia autora (czasem są one też wplecione w sam opis na zasadzie załączkowej), towarzyszące mu w czasie „bycia” w opisywanym miejscu: „ogarnęła mnie świadomość, że jestem w świątyni Islamu, w samym jego sercu” [EHSP 1930, s. 99]; „wzruszający był widok, kiedy przyszedł kajmakan Dzeddy, staruszek siwowłosa i król na jego spotkanie podniósł się z miejsca, a starzec pocałował go w czoło między oczy” [EHSP 1930, s. 90]; „szedłem jak we śnie...” [TSPE 1932, s. 186].

Autor, podróżując do krajów orientalnych jako „głowa polskich muzułmanów”, dociera bez żadnej mistyfikacji⁴² do osób i miejsc niedostępnych dla innych podróżników, z drugiej strony jego podróż jest nieraz tylko cyklem zaplanowanych oficjalnych spotkań, a tekstowa relacja podlega ograniczeniom formalnym (wspomniany imperatyw sprawozdania).

Szynkiewicz był chętnie przyjmowany przez muzułmańskich dostojników w Egipcie, Palestynie, Hidżazie czy Indiach. Spotykał się z przedstawicielami elit intelektualnych świata islamu. Za niewątpliwe „osiągnięcie reporterskie” można uznać przyjęcie w 1930 roku Szynkiewicza (wraz z dyplomatą Edwardem Raczyńskim) przez Abd al-Aziza ibn Sauda, ówczesnego króla Hidżazu (był to pierwszy oficjalny kontakt między Polską i królestwem Ibn Sauda w historii), tuż przed jego podbojem całego Półwyspu Arabskiego i ogłoszeniem się w 1932 roku królem nowego państwa – Arabii Saudyjskiej. Podczas audiencji reprezentanci Polski przekazali list od prezydenta RP oraz albumy o swoim kraju i o polskich muzułmanach. Raczyński odczytał oficjalne pismo władz polskich, a Szynkiewicz, zdanie po zdaniu, przetłumaczył je z polskiego na arabski. Największym jednak zaszczytem dla Szynkiewicza-muzułmanina (a niebywałą okazją zgłębienia wyjątkowego tematu dla Szynkiewicza-pisarza) była możliwość odwiedzin wnętrza Kaaby, najważniejszej świątyni i sanktuarium islamu, którego siedmiokrotne okrążenie jest jednym z elementów pielgrzymki do Mekki. Polski mufti nie tylko dokonał *tawaf*, czyli rytualnego siedmiokrotnego okrążenia świątyni, ale też miał możliwość pomodlić się w jej wnętrzu:

⁴² Warto w tym kontekście przywołać reportaż A. Janty-Połczyńskiego zatytułowany *W obozie nagich ludzi* („Wiadomości Literackie” 1935, nr 3). Autor, aby zostać przyjętym przez społeczność nudystów, musiał posunąć się do fałszywej deklaracji chęci pozostania wśród „nagich ludzi”. Na ten temat oraz o innych „trofeach” reporterskich Janty-Połczyńskiego zob. E. Wróbel, dz. cyt., s. 34.

Patrzę – otworzyły się drzwi Kaaby. Miałem zamiar wejść do środka, ale portier nikogo nie wpuszczał. Na moje szczęście znalazł się przy drzwiach Szejjch – dozorca Kaaby. Kiedy mu powiedziałem, że jestem muftim polskim, od razu otworzył drzwi, pocałował mnie trzy razy i wprowadził do świątyni [EHSP 1930, s. 99].

Obok możliwości, jakie otwierała przed Szynkiewiczem ranga pełnionej przez niego funkcji, pojawiają się również ograniczenia: oficjalna misja jest zawsze bardzo czasochłonna i często pozostaje niewiele okazji, by obserwować życie codzienne danego państwa, regionu czy miasta. W *Sprawozdaniu z podróży do Egiptu, Hidżazu, Syrii i Palestyny* można odnaleźć na przykład uwagę, że w Egipcie autor tak bardzo był pochłonięty realizacją swoich zadań, że nie starczyło mu czasu ani na wniknięcie w podskórny klimat Kairu, ani na zwiedzenie najważniejszych zabytków egipskiej stolicy.

Polski Tatar w świecie muzułmańskim. Zagadnienie tożsamości

Najistotniejsze konsekwencje wynikają jednak ze swoiście określonego punktu widzenia (w perspektywie antropologicznej), z jakiego pisarz prezentuje wydarzenia. Fakt, iż to polski muzułmanin opisuje świat islamu oraz społeczeństwa krajów arabskich, Turcji i Jugosławii w tekstach kierowanych do czytelników w Polsce, utrudnia usytuowanie narracji Szynkiewicza w którymś z wariantów wypowiedzi niefikcyjnej zaproponowanych przed kilku laty przez Małgorzatę Czermińską w studium „*Punkt widzenia jako kategoria antropologiczna i narracyjna w prozie niefikcyjnej*”⁴³. Otóż gdyby omawiane utwory zostały napisane przez polskiego pisarza niebędącego muzułmaninem, mielibyśmy do czynienia z jedną z opisanych przez badaczkę sytuacji: autor z polskiego (czy szerzej – europejskiego) kręgu kulturowego pisze o kulturze obcej i swą wypowiedź adresuje do członków własnej wspólnoty. Jednakże Szynkiewicz jako polski Tatar wyznania muzułmańskiego „jest” i „nie-jest” przedstawicielem kultury europejskiej, a ponadto pisze o cywilizacji będącej dla niego zarazem „obcą” i „własną”. Mniej kłopotu sprawia nam kwestia adresata, gdyż w tym wypadku można

⁴³ M. Czermińska, „*Punkt widzenia jako kategoria antropologiczna i narracyjna w prozie niefikcyjnej*”, *„Teksty Drugie”* 2003, nr 2–3, s. 12.

założyć, iż mamy do czynienia z kulturową tożsamością autora i czytelnika (Szynkiewicz adresuje swoje relacje zarówno do polskich wyznawców islamu, jak i do ogółu czytelników w Polsce⁴⁴).

„Podwójną” tożsamość autora zauważamy w „sprawozdaniach” wielokrotnie. Warto zwrócić uwagę na fragment opisujący podróż do Mekki, w którym Szynkiewicz zauważa, że przyroda Półwyspu Arabskiego w dużym stopniu różni się od tego, co o niej mówią w Europie:

Każdy z nas wyobraża sobie Arabię jako pustynię, a w rzeczywistości jest to step, miejscami pełen życia. Nawet ptaszki śpiewają [EHSP 1930, s. 93].

To spostrzeżenie pełni w tekście bardzo ważną funkcję; nie dlatego jednak, że ukazuje niewiedzę autora na temat odmiennej przyrody, która w innym repertożu ujawnia się podczas obserwacji krajobrazów Indii [np. IW 1936, s. 267] postrzeganych oczami „człowieka z północy”, lecz z tego powodu, że w przywołanym fragmencie autor składa jak gdyby deklarację przynależności do cywilizacji zachodniej („każdy z nas...”, czyli każdy z nas Polaków, Europejczyków...) ⁴⁵. Bycie Europejczykiem nie stoi jednak na przeszkodzie, by czuć się jednocześnie członkiem wspólnoty religijnej, pochodzącej pierwotnie ze świata arabskiego, a skupiającej przede wszystkim narody i grupy etniczne Afryki Północnej, Bliskiego Wschodu i Azji. Gdy po piątkowym nabożeństwie w głównym meczecie Bombaju Szynkiewicz został poproszony o wygłoszenie przemówienia, wydarzenie to streścił w następujących słowach:

Byłem podniecony, mózg pracował doskonale, a mój tłumacz z angielskiego na język urdu jeszcze więcej upiększał moje myśli... Entuzjazm tłumy był nieopisany. Rzucili się do mnie, całowali ręce, dotykali czołem moich rąk, mojej sutanny. Potem już duchowieństwo zaczęło bronić mnie, torując drogę, prawie niosąc mnie na rękach, do tego stopnia był duży ścisk.

⁴⁴ Pomijam tutaj fakt, że „sprawozdania muftiego” były w pierwszej kolejności adresowane do przedstawicieli polskiego rządu.

⁴⁵ Por. rozważania Romana Krzywego na temat *Poselstwa wielkiego* (1732) Franciszka Gościeckiego. Staropolskiego pisarza – jak pisze R. Krzywy – „cechuje [...] charakterystyczna dla dawnych opisów podróżniczych postawa konfrontatywna, polegająca na potrzebie porównywania nieznanego z tym, co rodzime” (R. Krzywy, *Obraz Turcji i jej mieszkańców w „Poselstwie wielkim” (1732) Franciszka Gościeckiego na tle staropolskiego dyskursu antytureckiego*, w: *Wschód muzułmański w literaturze polskiej. Idee i obrazy*, red. G. Czerwiński, A. Konopacki, Białystok 2016, s. 37).

Byłem wzruszony do łez, ścisnąłem wyciągnięte ręce, całowałem starszych ludzi w czoło.

Ciemne, nigdy nie widziane twarze, a jak bliskie zrobiły się memu sercu, jaką gorącą sympatię poczułem do tych wszystkich mnie nieznamych ludzi – Bracia moi w islamie... [IW 1936, s. 260].

Wydaje się, że Szynekiewicz – polski Tatar i Polak wyznania muzułmańskiego, a także osoba o gruntownym wykształceniu orientalistycznym i religijnym – potrafi zrozumieć cywilizację islamu lepiej niż jakikolwiek inny polski pisarz czy dziennikarz w dwudziestoleciu międzywojennym. Jego sposób widzenia świata wzbogacony jest zarówno przez dystans kulturowy wynikający ze wschodnioeuropejskiego pochodzenia autora (a więc niewywodzącego się ani z kraju muzułmańskiego, ani z państwa posiadającego kolonie o przewadze ludności wyznającej islam), jak również przez doświadczenie wyniesione z kontaktów z różnymi wspólnotami muzułmańskimi.

Szynekiewicz bardzo dokładnie stara się oddać klimat społeczno-polityczny panujący w Nowej Turcji, przedstawia walkę polityczną „młodych” i „starych” w Syrii, pokazuje zróżnicowany stosunek Arabów do władz kolonialnych, jak też mechanizmy władzy w koloniach francuskich i angielskich⁴⁶. W relacji z Syrii z 1932 roku mufti bacznie obserwuje zachowanie i życie codzienne ludności (na ulicy, na dworcu, w pociągach, na rynku), zbiera opinie miejscowych Arabów z różnych środowisk i o różnych poglądach politycznych, uzupełniając je stanowiskiem przedstawicieli narodów europejskich pracujących w Syrii (podkreślając często swoją postawę postronnego obserwatora). Autor prezentuje czytelnikom odmienne tradycje w obrębie jednej i tej samej religii, konfrontuje ogólne dogmaty islamskie z przedmuzułmańskimi zwyczajami Arabów i rytuałami subkontynentu indyjskiego. Konstruowana w taki sposób relacja staje się wielowymiarowa i pozbawiona jednostronnych opinii.

Dużo dowiadujemy się również o samym autorze. Kontakty z „własnym-obcym” światem islamu spowodowały sytuację, w której Szynekiewicz,

⁴⁶ Spostrzeżenia Szynekiewicza, trzeba podkreślić, są nieraz bardzo odważne i nowoczesne, co zbliża muftiego do antykolonialnego stanowiska Kazimierza Nowaka, uchodzącego za jednego z największych – obok Ryszarda Kapuścińskiego i Jerzego Giżyckiego – polskich znawców Afryki (U. Glensk, *Publicista Polacco – o afrykańskiej podróży Kazimierza Nowaka*, w: teże, *Po Kapuścińskim. Szkice o reportażu*, postłowie K. Mroziewicz, Kraków 2012, s. 74-75, 83). Szynekiewicz nie spogląda jednak na problemy Trzeciego Świata całościowo. W pozytywnym świetle postrzega wyłącznie krąg kultury arabsko-muzułmańskiej.

potomek Tatarów Wielkiego Księstwa Litewskiego i reprezentant kultury synkretycznej na pograniczu Europy i Azji, musiał w pewnym sensie na nowo określić się nie tylko jako Polak i Tatar, lecz również jako muzułmanin. System napięć i ambiwalencja obecne w procesie odbioru lokalnych kultur muzułmańskich powodują, że różnice kulturowe pomiędzy autorem a wyznawcami islamu w krajach arabskich i w Indiach stają się pryzmatem, przez który obserwujemy, w jaki sposób postrzega Szynkiewicz również siebie samego. Obecny w pisarstwie autora *Wrażenia z podróży do Indii Wschodnich* imperatyw sprawozdania, czynnik skądinąd obniżający wartość artystyczną tekstów, okazuje się być tutaj cennym elementem pozwalającym zachować niemalże „impresjonistyczny” charakter pierwszych spostrzeżeń autora, takich jak zdziwienie bądź zachwyt z powodu „inności” doświadczanego świata, czy też niewiedza lub naiwność obecna czasem w konfrontacji obserwowanej rzeczywistości i stereotypowych wyobrażeń muftiego na jej temat.

Jest to szczególnie widoczne we *Wrażeniach z podróży do Indii Wschodnich*, gdzie tamtejszym „braciom w islamie” – w stosunku do których Szynkiewicz poczuł w pierwszym momencie tyle sympatii – nie szczędzi autor gorzkich słów w dalszej części reportażu oraz daje do zrozumienia, że ich cywilizacja jest dla niego obca. Różnice kulturowe istniejące pomiędzy piszącym a mieszkańcami subkontynentu indyjskiego uniemożliwią poczucie jedności, która powinna wynikać – jak zdaje się oczekiwać mufti – z wyznawania tej samej religii. Pomimo doznanego tam szoku i rozczarowań, pobyt w Indiach nie stanowi dla Szynkiewicza impulsu do przeprowadzenia rozprawy – w duchu Goetla – między „egzotyką” i „swojszczyzną”⁴⁷, lecz skłania autora do jeszcze bardziej wytężonego poszukiwania idei „islam czystego”, wypaczonej przez indyjską „dzikość”, którą przeciwstawia mufti nie kulturze europejskiej (jak to czyni Goetel), lecz cywilizacji turkijskiej. Autor *Kar-Chata*, zafascynowany europejskim mitem orientalizmu, dopiero w Azji przewartościował ten mit i, jak sam twierdzi, „nauczył się cenić Europę”⁴⁸. Szynkiewicz, który również doświadczył w Indiach obcości kultury hinduskiej, nie wydaje się postrzegać tego kraju przez pryzmat „egzotyki”. Jako daleki potomek wychodźców ze Złotej Ordy konfrontuje on piękną przyrodę azjatyckiego subkontynentu z nędzą i brudem siedzib ludzkich oraz „dzikie” Indie z cywilizacją Azji Centralnej, z dziedzictwem islamu.

⁴⁷ Zob. I. Sadowska, *Egzotyzm i swojszczyzna w prozie Ferdynanda Goetla z lat 1911–1939*, Kielce 2000.

⁴⁸ Zob. F. Goetel, *Pisma podróżnicze*, oprac. I. Sadowska, Kraków 2004, s. 211.

Trzeba jednak zaznaczyć, że owej idei „islam czystego” autorowi nie udaje się odnaleźć tak naprawdę nigdzie – ani w oderwanym od korzeni i „zniekształconym” islamie polskim, ani wśród „hipokrytów religijnych” – Syryjczyków, ani w przesiąkniętej prądami kemalowskimi Turcji (być może dlatego tak chętnie pogrąża się mufti w marzeniach o czasach minionych, o „złotym wieku islamu”). Jako duchowny muzułmański, w sprawach wiary i moralności Szynkiewicz prezentuje często postawę „wymagająco-pouczającą”, pokazując różne przejawy upadku obyczajów wśród miejscowej ludności (alkohol, zrzucanie „zasłon” przez kobiety, laicyzacja państwa). Będąc jednocześnie idealistą, nie zauważa przy tym nieprawości czynionych przez „obrońców” islamu – nie pojawia się żadna informacja o krwawych podbojach dokonywanych przez Ibn Sauda, z kolei animozje personalne pomiędzy królem Egiptu a muftim Jerozolimy, jak również fanatyczny stosunek do kwestii żydowskiej tego ostatniego pozostawia autor bez komentarza.

Sprawozdania z podróży Jakuba Szynkiewicza należą do najciekawszych tekstów polsko-tatarskich. Jak starałem się pokazać w niniejszym podrozdziale, pisarstwo muftiego, choć motywowane względami pozaliterackimi, wpisuje się w międzywojenny reportaż podróżniczy i w wielu aspektach nie ustępuje dziełom zawodowych dziennikarzy. Wiele kontrowersji budzi też sama postać autora, który nie tylko przez historyków, lecz także przez przedstawicieli społeczności tatarskiej jest oceniany bardzo różnie: od jednoznacznego potępienia jego współpracy z hitlerowcami do prób usprawiedliwiania i wskazywania pozytywnych działań muftiego, będących do pewnego stopnia właśnie rezultatem kolaboracji.

Spuścizna Szynkiewicza jest jedną z najobszerniejszych pośród dokonań literackich polskich muzułmanów po 1918 roku, co pozwala na jej analizę na wielu płaszczyznach interpretacyjnych. Inni reportażyści tatarscy zapisali się w historii jako autorzy jednego lub kilku krótkich tekstów. Ich twórczość omawiam w kolejnym podrozdziale tej książki.

Różne oblicza reportażu

„W czarodziejskim kalejdoskopie” Pod słońcem Maroka Leona Kryczyńskiego jako reportaż subiektywny

Wśród twórczości reportażowej polskich Tatarów wyróżnia się utwór Leona Najmana-Mirzy Kryczyńskiego (1887–1939) zatytułowany *Pod słońcem Maroka* (1934). W reportażu tym ukazana została podróż autora do Maghrebu⁴⁹, której głównym celem była wizyta złożona Muhammadowi V w Rabacie. W trakcie audyencji Tatar przedstawił sytuację Polski i polskich muzułmanów, akcentując fakt, iż stosunki między wyznawcami islamu a władzami państwowymi Rzeczypospolitej układają się wzorowo⁵⁰.

⁴⁹ Podróże Polaków do Afryki Północnej omawia Jacek Knopek. Zob. tegoż, *Migracje Polaków do Afryki Północnej w XX wieku*, Bydgoszcz 2001; tegoż, *Kontakty Polski i Polaków z Afryką Północną w latach 1918–1939*, „Studia Polonijne” 2004, t. 25, s. 75–101. Zob. też: M. M. Dziekan, *Podróżnicy, emigranci, uczeni, czyli od peregrynacji do orientalistyki*, w: tegoż, *Polacy a świat arabski*, dz. cyt., s. 9–19.

⁵⁰ O dobrym stosunku władz II RP do mniejszości tatarskiej polscy muzułmanie wspominali bardzo chętnie przy okazji wszystkich uroczystości i wystąpień publicznych. Informacja ta pojawia się również w ich pismach. Np. mufti Jakub Szynekiewicz w przemówieniu wygłoszonym w Konsulacie Generalnym RP w Bombaju w 1936 r., kiedy prosił indyjskich muzułmanów o wsparcie budowy meczetu w Warszawie, mówił: „Jak słyszeliście już od Pana Konsula, żyje się nam nieźle. Mamy zorganizowane życie duchowe i materialne. Mamy meczety po naszych wsiach, ale nie mamy meczetu w stolicy państwa, w Warszawie. [...] Jest nas mało, ludność nasza jest za biedna, abyśmy byli w stanie własnymi środkami postawić meczet. Niektórzy powiedzą, dlaczego rząd polski, który tak przychylnie odnosi się do muzułmanów, nie przyjdzie nam z pomocą? Na to odpowiem, że rząd polski i bez tego za dużo daje muzułmanom. Rząd polski opłaca duchowieństwo muzułmańskie, rząd polski opłaca nauczycieli religii islamu w szkołach, rząd polski co rok wyznacza pewną kwotę na remont naszych meczetów, rząd polski daje na religijne potrzeby każdego muzułmanina dziesięć razy więcej, niż na każdego katolika” (J. Szynekiewicz, *Sprawozdania z podróży*, w: G. Czerwiński, *Sprawozdania z podróży muftiego Jakuba Szynekiewicza. Źródła, omówienie, interpretacja*, Białystok 2013, s. 291). Jak dowodzą prace współczesnych historyków, mniejszość tatarska

Wyprawa do Maroka nie była pierwszą podróżą zagraniczną Leona Kryczyńskiego. W 1932 roku gościł on w Stambule, dokąd udał się jako redaktor naczelny „Rocznika Tatarskiego”, aby nawiązać współpracę między innymi z redakcją pisma „Cumhuriyet”. Podróżował on także po zachodniej i południowej Europie – odwiedził Anglię, Holandię, Belgię, Francję, Portugalię i Hiszpanię. Wcześniej przemierzył również olbrzymie tereny byłego Imperium Rosyjskiego; mieszkał okresowo na Krymie i na Kaukazie, gdzie sprawował wysokie funkcje urzędnicze w administracji państwowej i samorządowej Krymskiej Republiki Ludowej (1918–1919) i Demokratycznej Republiki Azerbejdżanu (1919–1920)⁵¹. Niemniej jednak podróż do Maghrebu była jedyną, którą opisał Kryczyński w tekście reportażowym. Odwołania do doświadczeń autora z wcześniejszych peregrynacji zawarte są w niektórych jego tekstach eseistycznych⁵².

Wrażenia z podróży do Maroka relacjonował Kryczyński pierwotnie na łamach wileńskiego dziennika „Słowo” (numery z 13, 14 i 15 czerwca 1934 roku). W tym samym roku reportaż wydany został w formie niewielkich rozmiarów książki⁵³; jednocześnie ukazał się przekład tego dzieła na język francuski⁵⁴.

Charakter północnoafrykańskiej podróży Kryczyńskiego, która nie była ani zawodowym wyjazdem reportera (jak w przypadku wyprawy Ksawerego Pruszyńskiego do Palestyny), ani wycieczką turystyczną (taki charakter miała ekskursja Tadeusza Nittmana do Maghrebu), wpłynął na kształt utworu. Dzięki funkcji delegata polskich Tatarów autor *Pod słońcem Maroka* miał możliwość poznania miejsc i osób, niedostępnych tak

była rzeczywiście uprzywilejowana na tle innych mniejszości w dwudziestoleciu międzywojennym w Polsce. Wielu Tatarów było pilsudczykami lub sympatykami polityki prowadzonej przez marszałka. Wiernym przyjacielem i współpracownikiem przyszłego naczelnika państwa był w okresie 1893–1916 Tatar Aleksander Sulkiwicz, pseudonim „Czarny Michał”. Na temat sytuacji Tatarów w międzywojennej Polsce zob. P. Borawski, A. Dubiński, *Tatarzy polscy. Dzieje, obrzędy, legendy, tradycje*, Warszawa 1986, s. 150–168. Politykę mniejszościową II RP omawia natomiast A. Chojnowski w książce *Koncepcje polityki narodowościowej rządów polskich w latach 1921–1939*, Wrocław 1979.

⁵¹ Zob. J. Tyszkiewicz, *Leon Kryczyński jako redaktor „Rocznika Tatarskiego”*, w: tegoż, *Z historii...*, dz. cyt., s. 129–137.

⁵² Zob. L. Kryczyński, *Tatarzy polscy a Wschód muzułmański*, „Rocznik Tatarski” 1935, t. 2, s. 1–130.

⁵³ L. Kryczyński, *Pod słońcem Maroka*, Wilno 1934.

⁵⁴ L. Kryczyński, *Sous le soleil du Maroc. Impressions de voyage*, traduit du polonais, Varsovie 1934.

dla przeciętnego turysty, jak i dla zawodowego dziennikarza. Również wyznawana przez niego religia – islam – umożliwiła mu wizyty w meczetach, zamkniętych w Maroku dla innowierców, oraz nawiązanie dialogu z miejscowymi muzułmanami. Z drugiej strony, oficjalny charakter podróży niósł ze sobą wiele różnych ograniczeń, tak czasowych (w Maroku spędził autor zaledwie cztery dni), jak i związanych z koniecznością trzymania się etykiety dyplomatycznej. W tym ostatnim przypadku obawa przed niestosownością niestandardowych zachowań typowych dla działalności reporterskiej⁵⁵ ograniczała w znaczący sposób możliwości poznania zwiędzanego kraju.

Jeśli chodzi o ukształtowanie formalne tekstu, warto zwrócić uwagę na fakt, iż w reportażu Kryczyńskiego dominuje figura, którą można by nazwać „sprawozdawczym pośpiechem”. Być może w przypadku autora *Pod słońcem Maroka* krótki pobyt w Afryce Północnej i związany z tym głód wrażeń rzeczywiście wpłynęły na charakter owej „pośpiesznej” i, co trzeba przyznać, w wielu miejscach przez to powierzchownej relacji. Bardziej przekonujące wydaje się jednak, że Kryczyński nie dokonał należytej selekcji materiału, lecz zapisywał – podobnie jak to czynił Antoni Ferdinand Ossendowski – chronologicznie wszystko, co się mu przydarzyło, opierając się przy tym wyłącznie na własnej interpretacji obserwowanych faktów. Ta ostatnia sytuacja zastąpiła właściwe dla reportażu sumowanie punktów widzenia opisywanych postaci i pozakadrowych informatorów, a także własnych obserwacji, wzbogaconych o analizę dokumentów i lekturę lokalnej prasy⁵⁶. Z tej perspektywy omawiany utwór, jako „literackie sprawozdanie z pewnych odcinków życia, których wierne odtworzenie za-

⁵⁵ Por. informacje na temat kamuflażu, do jakiego posuwają się zawodowi dziennikarze, by wykreować niestandardową sytuację (jak np. zabarwienie koloru skóry, dokonane przez amerykańskiego reportera J. H. Griffina, mającego na celu odwiedzenie południowych stanów USA jako przedstawiciel rasy czarnej) lub dotrzeć do miejsc, które w innej sytuacji są dla nich niedostępne (jak w przypadku, wspomnianego wcześniej, A. Janty-Pończyńskiego, który przeniknął do środowiska amerykańskich nudyistów): K. Kąkolowski, *Wokół estetyki faktu*, w: *Genologia polska. Wybór tekstów*, wybór, oprac. i wstęp E. Miodońska-Brookes, A. Kulawik, M. Tatar, Warszawa 1983, s. 500; E. Wróbel, dz. cyt., s. 34.

⁵⁶ Zob. A. Mikołajczuk, *Punkt(y) widzenia w reportażu. Od etymologii nazwy do tworzenia gatunku*, w: *Punkt widzenia w tekście i dyskursie*, red. J. Bartmiński, S. Niebrzegowska-Bartmińska, R. Nycz, Lublin 2004, s. 118. Por. też: M. Czermińska, dz. cyt., s. 20-22; K. Wolny-Zmorzyński, dz. cyt., s. 59-60.

stępuje fikcją literacką⁵⁷, bliższy byłby tradycyjnemu podróżopisarstwu⁵⁸ niż klasycznemu reportażowi podróżniczemu, jaki rozwinął się w latach trzydziestych⁵⁹.

Relacja Kryczyńskiego bardzo często rozpoczyna się od wskazania okoliczności, w jakich się on w danym momencie znajduje („suniemy szybko po asfaltowej [...] szosie” [60], „chodzę istnym labiryntem [...] uliczek” [68], „błąkam się [...] uliczkami” [69]), i składa się zazwyczaj z krótkich zdań pojedynczych lub współrzędnie złożonych. Nierzadko, szczególnie w opisach architektury miast, pojawia się też enumeracja w funkcji zamiennika opisu. Niestety, spostrzeżenia autora zawarte w tego typu krótkich, dynamicznych frazach nie stanowią syntetycznych ujęć zjawisk rozpoznanych przez niego osobiście, lecz łączą w sobie, z jednej strony – relację z tego, co autor dostrzegł z okna autobusu lub podczas spacerów po mieście, a z drugiej strony – wiedzę wyniesioną z szeregu lektur o tematyce orientalistycznej zdobytą jeszcze przed wyjazdem do Afryki.

Elementem dominującym w narracji reportażu *Pod słońcem Maroka* jest punkt widzenia samego autora, wyrażającego swoje zauroczenie Orientem. Kryczyński poszukuje „złotego wieku islamu”, utożsamianego przez niego jednakże raczej z *Baśnią tysiąca i jednej nocy* niż z dwudziestowieczną rzeczywistością Maroka. Podobnie jak wielu autorów europejskich, przypisujących kulturze Północnej Afryki stereotypowe cechy, charakterystyczne według nich dla „Orientu”, Kryczyński postrzega ją przez pryzmat swoich wyobrażeń (marzeń?) opartych na baśniowych przekazach o (pradawnych) czasach kalifów prawowiernych. Taki sposób patrzenia na Wschód muzułmański nie jest czymś wyjątkowym wśród twórców tatarskich. Podobnie postrzegał region bliskowschodni również Jakub Szynkiewicz⁶⁰.

⁵⁷ M. Promiński, *Powieść i nowela reportażowa*, „Skamander” 1935, nr 58, s. 155.

⁵⁸ Zob. J. Sztachelska, „Reporteryje” i reportaże. *Dokumentarne tradycje polskiej prozy w 2 poł. XIX i na początku XX wieku*, Białystok 1997.

⁵⁹ Zob. np.: K. Pruszyński, *Palestyna po raz trzeci*, Wilno 1933; K. Wrzos, *Oko w oko z kryzysem. Reportaż z podróży po Polsce*, Warszawa 1933; A. Janta-Pończyński, *Patrzę na Moskwę*, Poznań 1933; M. Wańkiewicz, *Na tropach Smętka*, Warszawa 1936. O zdobywczach dojrzałego reportażu podróżniczego pisze Z. Ziątek, omawiając strategię dziennikarskie Wrzosa, Pruszyńskiego i Wańkiewicza (Z. Ziątek, *Dwa dwudziestolecia...*, dz. cyt., s. 356-358).

⁶⁰ Podróż do krajów muzułmańskich traktowana jako rodzaj pielgrzymki do świętych miejsc islamu jest elementem swoistym dla pisarstwa twórców tatarskich. Wśród Polaków za analogiczne zjawisko można uznać pielgrzymkę/wycieczkę do Ziemi Świętej, której produktem ubocznym było bardzo często, mniej lub bardziej udane arty-

Warto zwrócić uwagę, w jaki sposób dokonuje Kryczyński „orientalizacji” państwa marokańskiego. Autor kreuje postać Muhammada V jako Bożego pomazańca, monarchę sprawiedliwego i uwielbianego przez lud, wywodząc rodowód aktualnie panującego władcy od samego Proroka. Tego typu stylizacja doskonale wpisuje się w obecną w tekście tatarskiego autora strategię idealizacji Maroka, określanego przez niego jako „źródło potęgi islamu” [63]⁶¹, „kraj marzeń” [71], kraina ze „wschodniej baśni tysiąca i jednej nocy” [71], w której panuje absolutne bezpieczeństwo, „morderstw i rozbojów nie ma, drzwi tubylczych mieszkań nie są zamykane, kradzieże należą do rzadkości” [71], a rozwój infrastruktury komunikacyjnej jest „zadziwiający” [60]. Ponadto, jak pisze Kryczyński, w Maroku rozwija się handel i rolnictwo, a z pól „wieje jakaś rześkość i radość życia” [61]. Temu wszystkiemu patronuje przyjazna Francja, gdyż to właśnie dzięki „ogromnej pracy Francuzów, prowadzonej w Maroku od roku 1907” [57] ten północnoafrykański kraj może się harmonijnie rozwijać, elektryfikować i korzystać „z najnowszych zdobyczy kultury” [68]. Również sami Marokańczycy – dopowiada polski Tatar – angażują się w szerzenie oświaty, wydają arabskie gazety i czasopisma, zakładają stowarzyszenia kulturalne, artystyczne i sportowe⁶².

Zastanawiające jest jednak, skąd autor posiada te wszystkie informacje? Nie przeprowadził on przecież szeregu wywiadów z miejscową ludnością z różnych warstw społecznych, nie zjeździł kraju wzdłuż i wszerz, jak postąpił na przykład Pruszyński przygotowując *Palestynę po raz trzeci*⁶³. Nawet gdyby chciał to zrobić, to w cztery dni (tyle trwał jego pobyt w Afryce Północnej) nie byłoby to możliwe. Musiał więc Kryczyński najprawdopodobniej opie-

stycznie, sprawozdanie z podróży. Zob. np.: T. Raczyński, *Pod słońcem Afryki. Wrażenia z wycieczki do Egiptu i Ziemi Świętej*, Warszawa 1930; Z. Kossak-Szczucka, *Pątniczym szlakiem. Wrażenia z pielgrzymki*, Poznań 1933; W. Kneblewski, *U źródeł świętej rzeki*, Warszawa 1934.

⁶¹ W tym podrozdziale cytaty z dzieł autorów polsko-tatarskich, jeśli nie zaznaczono inaczej, pochodzą z tomu *Podróże do serca islamu. Antologia międzywojennego reportażu polskich Tatarów*, wstęp, wybór i oprac. G. Czerwiński, Białystok 2014. Umieszczone są poprzez podanie numeru strony w tekście głównym.

⁶² Znamienne jest również to, że Kryczyński nie podejmuje zagadnień społeczno-politycznych (np. sułtanat marokański funkcjonuje w jego reportażu poza kontekstem kolonializmu), ani antropologicznych (Marokańczyków postrzega jedynie jako współwyznawców). Trudno jednak uwierzyć, że autor nie posiadał wiedzy na temat społeczno-politycznych aspektów życia w Afryce Północnej. Tym bardziej, iż sam wspomina, że w jego bagażach „spoczywają grube tomy o Maroku” [59].

⁶³ Zob. K. Pruszyński, *Zakończenie*, w: tegoż, *Palestyna po raz trzeci*, Warszawa 1996, s. 200.

rać się na przekazach otrzymanych od przedstawicieli ośrodków oficjalnych, z którymi się spotykał. Marokańska „propaganda sukcesu” nad wyraz świetnie przystawała do literackich wyobrażeń autora na temat muzułmańskiego Wschodu. Dla zobrazowania tonu pochwały i uznania, w jakim opisuje Kryczyński współczesne sobie Maroko, przytoczmy fragment reportażu:

Stara kultura islamska, której fundamenty położyli Arabowie i z której tyle zapożyczyła cywilizacja europejska (medycyna, wiedza przyrodnicza i matematyczna, architektura), rozkwita w Maroku na nowo. Wielu Marokańczyków kończy uniwersytety w Fezie (istnieje tu słynny uniwersytet koraniczny przy meczecie Karawin) i we Francji, wychodząc z nich jako lekarze, inżynierowie i tak dalej. Widzę szpitale: poziom medycyny i higieny także się podnosi, a wśród ludności już są rozpowszechnione szczepionki od różnych chorób, co świadczy o zadziwiającej trosce władz o zdrowie ludności. Tym sposobem Europa spłaca dług wdzięczności, zaciągnięty u Arabów wówczas, gdy pierwszymi lekarzami we Włoszech, którzy naprawdę znali anatomię, byli lekarze arabscy (w XIII wieku) [69].

Podobny zachwyt nad Marokiem obecny jest w utworach Tadeusza Nittmana, autora dwóch książek podróżniczych o Maghrebie: *W cieniu palm i minaretów* (1927) oraz *Pod ręką Fatmy* (1931)⁶⁴. Nittman – jako republikanin i pisarz zafascynowany Francją – skupia się jednak przede wszystkim na mechanizmach zarządzania przez ten kraj koloniami w Afryce Północnej, podziwiając nie tyle rozwój królestwa Alawitów, ile samą ideę kolonializmu i francuską pozycję mocarstwową na arenie międzynarodowej. „Orientalizm” Nittmana polega na poczuciu „cywilizacyjnej wyższości” Europy i jego samego jako Europejczyka. Kryczyński tymczasem chciałby widzieć w Maroku idealne państwo islamskie, z którym i on, muzułmanin, mógłby się choć częściowo utożsamić. „Orientalizm” Tatara opiera się więc na paradoksie i można by go określić mianem „orientalizmu empatycznego”, w przeciwieństwie do „orientalizmu imperialnego”, obecnego w dziełach autora *Pod ręką Fatmy*.

Kryczyński sporo miejsca poświęca również architekturze muzułmańskiej. Nie znajdziemy jednak w tekście *Pod słońcem Maroka* poetyckich opisów starodawnych budowli, charakterystyki muzułmańskich stylów architektonicznych, czy też próby wyrażenia uczuć, jakie wzbudza w autorze kontakt z pamiątkami cywilizacji islamskiej. Kryczyński wymienia tylko

⁶⁴ T. M. Nittman, *W cieniu palm i minaretów (Marokko). Wrażenia z podróży z 35 ilustracjami*, Poznań 1927; tegoż, *Pod ręką Fatmy*, Lwów–Warszawa 1931.

najważniejsze zabytki danego miasta⁶⁵, podając datę ich budowy i/lub imię fundatora. Zwiedza je, jak przystało na europejskiego turystę, w towarzystwie „guida”, tworząc w efekcie reportaż-przewodnik, zawierający wiele ciekawych – aczkolwiek powierzchownych, jeśli porównać tekst Kryczyńskiego do książek Nittmana – informacji na temat dziedzictwa muzułmańskiego w Maroku.

W twórczości autora *W cieniu palm i minaretów* sposób ujęcia tematu orientalnego jest typowy dla powieści podróżniczo-awanturkowej: narrator jest w ciągłym ruchu i ten ruch przekłada się na sposób prezentowania rzeczywistości (pomimo, iż Nittman nie stara się wcale ukryć, że jest to literacka kreacja opisu wycieczek turystycznych, odbywanych według tras wyznaczonych przez popularne przewodniki po Maroku). Podobnie wygląda tekst polskiego Tataru, gdzie również obserwujemy elementy kulturowej turystyki, rozumianej jako akt poznania innej kultury w bezpośrednim z nią kontakcie⁶⁶.

Najciekawszą cechą reportażu *Pod słońcem Maroka* jest obecność opartych na empirii opisów bliskich kontaktów z miejscową ludnością (czego nie spotykamy u Nittmana, a co jest typowe dla reportażu przełomu XX i XXI wieku). Kryczyński ukazuje niedostępne dla Europejczyków, niebędących wyznawcami islamu, aspekty życia codziennego marokańskich muzułmanów, podczas gdy autor *Pod ręką Fatmy* skupia się na prezentacji danych historycznych wzbogaconych o przemyślenia autorskie.

Ciekawa scena rozgrywa się na przykład w jednym z meczetów Rabatu. Pojawienie się przy wejściu do świątyni muzułmańskiej Kryczyńskiego, zidentyfikowanego przez Marokańczyków przede wszystkim jako Europejczyka, wzbudza zdziwienie przybyłych na modlitwę mieszkańców miasta. Po krótkim czasie jednak, gdy zgromadzeni dowiadują się, iż mają do czynienia z muzułmaninem z Polski, rodzi się głęboka więź pomiędzy pochodzącymi z różnych kultur przedstawicielami tej samej religii:

⁶⁵ Jak dowiadujemy się z *Pod słońcem Maroka*, Leon Kryczyński odwiedził Rabat, Meknes i Fez; opisał dodatkowo też Marrakesz.

⁶⁶ O tego rodzaju turystyce pisano najczęściej w odniesieniu do międzywojennych wojaży Jarosława Iwaszkiewicza. Zob. m.in.: J. Święch, „*Voci di Roma*” Jarosława Iwaszkiewicza, czyli o korzyściach podróży, w: *Nowela, opowiadanie, gawęda. Interpretacje małych form narracyjnych*, red. K. Bartoszyński, M. Jasińska-Wojtkowska, S. Sawicki, Warszawa 1979, s. 253-266; H. Zaworska, dz. cyt.; G. Ritz, *Jarosław Iwaszkiewicz. Pogranicza nowoczesności*, przeł. A. Kopacki, Kraków 1999, s. 252.

Wieczorem modlitwę odprawiam w starym meczecie Rabatu Mula Sulajman, wykonawszy uprzednio ablucję przy fontannie w środku meczetu. Oto jestem u źródła potęgi islamu, który u setek tysięcy takich fontann meczetowych równa ze sobą duchowo i materialnie ludzi wszystkich stanów, ras i narodów.

Jeśli przed wejściem do meczetu zwracano uwagę na mój strój sportowy (w Maroku cudzoziemcom-niemuzułmanom nie wolno wchodzić do meczetów, w Algierze i w Turcji ten zakaz nie istnieje), to w przepelnionym meczecie ani jedno spojrzenie na mnie nie padło – kontemplacja jak największa. Przed wejściem do meczetu oddałem nieznanym Arabom na przechowanie złotą papierośnicę, zapalki, pugilares z pięniędzmi i buciki, bo tu nie wolno z tymi doczesnymi rzeczami wchodzić do meczetu.

A gdy wychodzę z meczetu, aby przez długie i kręte uliczki tubylcze wyjść do miasta europejskiego, otrzymuję wszystkie rzeczy, a jeden z Arabów ze łzami mówi:

– Allah jest wielki, wiele narodów wyznaje islam!

Drugi zaś oświadcza:

– Teraz mogę przysiąc, że widziałem polskiego muzułmanina [63].

Przywołaną scenę wspólnej modlitwy autora z arabskimi wyznawcami islamu można potraktować jako symboliczne spotkanie i zjednoczenie Wschodu i Zachodu. Ten kluczowy dla całej literatury polsko-tatarskiej motyw w tym wypadku jest również istotny z punktu widzenia pozawerbalnej komunikacji, jakiej doświadcza w muzułmańskim Maroku Kryczyński. Doświadczenie to opisane zostało najpełniej w scenie, w której autor udaje się na wieczorną przechadzkę w gronie Arabów poznanych wcześniej w świątyni. Niestety, tatarski podróżnik nie zna mówionego języka arabskiego i zmuszony jest komunikować się z Marokańczykami po francusku, co sprawia, iż udaje mu się nawiązać kontakt jedynie z przedstawicielami warstw wyższych. Bariera lingwistyczna powoduje, że autor nie jest w stanie całkowicie zrozumieć mechanizmów społecznych, z którymi się styka lub które obserwuje. Jednocześnie, jak pisze, w towarzystwie współwyznawców czuje się bardzo komfortowo, a swój stosunek do nich określa jako „braterski” [63]. Znajduje także z nimi „wspólny język łączący serca islamskich narodów” [64]. Pozostaje jednak pytanie, ile jest w tym prawdziwego zrozumienia, a ile projekcji własnych pragnień.

Arabskiego nie znał również Nittman. Jednakże to właśnie autor *W cieniu palm i minaretów* – który w stosunku do Arabów odczuwał jeśli nie pogardę, to politowanie, nazywając ich „dzikusami” i „oberwańcami” – potrafił poznać naturę, mentalność i obyczaje Marokańczyków lepiej niż

Kryczyński⁶⁷. Ten ostatni pozostał przy wizji postulowanej⁶⁸. Nie powinno to jednak dziwić. I to nie tylko dlatego, że reportaż polskiego Tataru był ubocznym rezultatem podróży służbowej i zawierał doświadczenia zgromadzone w czasie zaledwie czterech dni, podczas gdy Nittman podróżował swobodnie po Północnej Afryce przez kilka miesięcy. Autor reportażu *Pod słońcem Maroka* bardziej skupił się na opisie swojego pobytu w „czarodziej-skim kalejdoskopie” [68], w „kraju marzeń” [71], niż na prezentacji realnego państwa marokańskiego.

Alego Woronowicza reportażowe obrazki z Egiptu

O Afryce Północnej pisali również inni Tatarzy, między innymi Ali Ismail Woronowicz (1902–1941), który spędził kilka lat w Egipcie (1933–1936), studiując tam język arabski i teologię muzułmańską na Uniwersytecie Al-Azhar w Kairze⁶⁹. Był jedynym, obok Mustafy Aleksandrowicza, polskim pisarzem tatarskim, zamieszkującym okresowo w kraju muzułmańskim. W przypadku pozostałych twórców mamy do czynienia jedynie z opisem wrażeń z podróży.

Woronowicz opublikował szereg utworów reportażowych niedużych rozmiarów, z których każdy ukazywał inne (współczesne lub historyczne) zagadnienie dotyczące świata arabsko-muzułmańskiego: obchody święta Ramadan-Bajram w Kairze (*Bajram*), życie kairskiej ulicy (*Garść wrażeń z Egiptu*, *Obrazki kairskie*), sytuację społeczną i egzystencjalną egipskich

⁶⁷ Na przykład Nittman, pomimo wielokrotnie manifestowanej niechęci do Marokańczyków, potrafił dostrzec w nich pozytywne cechy oraz inteligencję. Na podstawie własnych obserwacji doszedł do wniosku, iż mieszkańcy Maroka traktują zwierzchnictwo francuskie jako źródło rozwoju gospodarczego i kulturalnego, by wkrótce uzyskać niepodległość, zachowując przy tym otrzymane od Francji zdobycze cywilizacyjne.

⁶⁸ W inny sposób postawę Kryczyńskiego można scharakteryzować za pomocą słów Stephena Greenblatta, który analizując świadectwa podróżników docierających na nieznaną dotąd terytoria pisze, że „odkrywca widzi jedynie fragment, a następnie wyobraża sobie resztę w akcie zawłaszczania” (S. Greenblatt, *Pośrednik*, przeł. K. Karpinowicz, M. Łukowska, w: *Poetyka kulturowa. Pisma wybrane*, red. i wstęp K. Kujawińska-Courtney, Kraków 2006, s. 202–203).

⁶⁹ Zob. J. Tyszkiewicz, *Imam Ali Ismail Woronowicz w Warszawie i Klecku: 1937–1941*, „Rocznik Tatarów Polskich” 1995, t. 3, s. 7–13; M. M. Dziekan, *Woronowicz Ali Ismail (1902–1941)*, w: tegoż, *Polacy a świat arabski*, dz. cyt., s. 95–96; U. Wróblewska, dz. cyt., s. 72–74, 83.

chłopów (*Fellach egipski*), historię emancypacji kobiet w Egipcie i położenie społeczne kobiety w świetle prawa muzułmańskiego (*Kobieta egipska, Islam a kobieta*). Są to bez wątpienia utwory niemające odpowiedników w twórczości polskich autorów nietatarskich z lat 1918–1939, a niektóre z nich (jak na przykład *Bajram, Obrazki kairskie, czy Fellach egipski*) również w międzywojennym reportażu Tatarów. Zarówno tematyka (oryginalna na gruncie literatury polskiej), jak i sposób jej ujęcia (strategia świadka i uczestnika połączona z głęboką wiedzą teologiczną z zakresu islamu, a także poznawanie Egiptu bez zawodowego przewodnika i poprzez język arabski), zadecydował o tym, że reportaże Woronowicza prezentują się jako utwory nowatorskie, wprowadzające czytelników polskich do wnętrza nieodkrytej jeszcze w dwudziestoleciu międzywojennym cywilizacji muzułmańskiej.

Tym, co najmocniej wyróżnia reportaże tatarskiego studenta, jest ich struktura kompozycyjna, właściwa raczej noweli niż sprawozdaniu z podróży, oraz nowatorski sposób konstrukcji narratora – jak w prozie Goetla, wtopionego w tłum przechodnia, jednakże o wyraźnie określonej postawie etycznej. Utwory Woronowicza posiadają też niektóre cechy dziewiętnastowiecznych obrazków – przede wszystkim zawierają scenki rodzajowe nasycone obserwacjami o charakterze społeczno-obyczajowym, utrwalają charakterystyczne dla danej grupy (w naszym przypadku – dla egipskich muzułmanów) realia⁷⁰. Miejscami też teksty autora robią wrażenie wysyłanych do redakcji „Życia Tatarskiego” kartek z podróży⁷¹.

Niektóre reportaże Alego Woronowicza, takie jak *Bajram. Obrazek filmowy, Garść wrażeń z Egiptu, czy też Obrazki kairskie* stanowią zapis space-

⁷⁰ Por. J. Sławiński, *Obrazek*, w: *Słownik terminów literackich*, red. J. Sławiński, wyd. 4, Wrocław 2002, s. 349. Prozatorską odmianę obrazka szeroko omawia Józef Bachórz w książce *Poszukiwanie realizmu. Studium o polskich obrazkach prozą w okresie międzypowstaniowym 1831–1863*, Gdańsk 1972. O wpływie tego gatunku na reportaż międzywojenny wspomina natomiast Z. Ziątek (tegoż, *Autentyzm...*, dz. cyt., s. 679).

⁷¹ Reportaże Woronowicza ukazywały się regularnie na łamach „Życia Tatarskiego” obok jego tekstów publicystycznych na tematy bliskowschodnie. Autor starał się podtrzymywać więź z czytelnikami w kraju poprzez akcentowanie swojej misji pośrednika pomiędzy krajami muzułmańskimi a polskimi wyznawcami islamu. W jego reportażach taką funkcję pełniły m.in. wplatane w teksty frazy, które na zasadzie *post scriptum* mogłyby zostać dopisane w liście lub na kartce pocztowej. Zob. np. zdanie kończące *Garść wrażeń z Egiptu*: „Dodam nawiasem, że nie zdarzyło mi się ani razu zobaczyć odpoczywających na piramidach bocianów!” [131].

rów po zakątkach Kairu. Nie jest to jednak typowo turystyczne zwiedzenie egipskiej stolicy. Autor nie reprezentuje także postawy „dyletanta”, szwendającego się bez określonego celu po zaułkach i wielkich arteriach opisywanej przez siebie metropolii⁷². Przeciwnie, kontempluje on Kair niespiesznie, przechadzając się i obserwując uliczną rzeczywistość. Jak sam wyznaje – lubi on tętniące życiem miasto:

Lubię zgiełk tłumu kairskiego. Lubię te żywo gestykulujące postacie, pełne życia, barw i jakże uprzejmie uśmiechnięte całą twarzą, nieraz białą, czarną, śniadą. Szerokie rękawy szaty wschodniej niczym skrzydła unoszą się w powietrzu. Białe zawoje na głowach wyraźnie się zarysowują na tle błękitnego nieba, czy też ściany zalanej promieniami wiecznego żywego tutaj słońca lub jaskrawej zieleni, przepojonej chlorofilem i mającej odcień – raz naszego kilkutygodniowego zboża, raz nabrzmiałej nadmiarem, ciemnej i głębokiej barwy zielonej [148].

W tonie płynnym, a jednocześnie dynamicznym, z wielką precyzją, przenikliwością, ale też z humorem opisuje autor mieszkańców (ich ubiór i fizjonomię), rynek odzieżowy i warzywny, dzielnicę handlową, a nawet napotkane w mieście zwierzęta i pola uprawne nad Nilem. „Obrazki” reporterskie Woronowicza nie posiadają w sobie nic z chronologicznej relacji z wydarzeń, jakie przeżył autor. Z tą ostatnią konstrukcją czasową mieliśmy do czynienia w przypadku Leona Kryczyńskiego. Wśród znanych pisarzy międzywojnia najbardziej typową realizacją tego typu poetyki możemy odnaleźć w książkach Ossendowskiego poświęconych Wschodowi muzułmańskiemu⁷³, w których łączył autor dążenie do ujęcia jak najpełniejszej wiedzy o poznawanych krajach z „młodopolską manierą stylistyczną”⁷⁴.

Woronowicz dokonuje kondensacji spostrzeżeń z dłuższego pobytu w Kairze i konstruuje z nich krótką, jedno- lub kilkuwątkową opowieść.

⁷² Na ten temat zob. K. Siewior, *Dyletant na wystawie świata. Kilka uwag o fotografii, patrzeniu, Oriencie i turystyce w „Egipcie” Ferdynanda Goetla*, „Ruch Literacki” 2011, z. 2, s. 141-156.

⁷³ F. A. Ossendowski, *Gasnące ognie. Podróż po Palestynie, Syrii, Mezopotamji, Poznania 1931*; tegoż, *Płomienna Północ. Podróż po Afryce Północnej (Marokko)*, Lwów 1926; tegoż, *Pod smaganiem samumu. Podróż po Afryce Północnej (Algieria i Tunisja)*, Poznań 1926.

⁷⁴ Zob. Z. Ziątek, *Autentyzm...*, dz. cyt., s. 694-695. Badacz podkreśla również przedmiotowy sposób podejścia Ossendowskiego do kultury arabsko-muzułmańskiej (jak też czarnoafrykańskiej), co by lokowało autora *Gasnących ogni* na przeciwstawnym biegunie światopoglądowym w stosunku do twórczości nie tylko Alego Woronowicza, ale też bliższego Ossendowskiemu stylistycznie Leona Kryczyńskiego oraz innych Tatarów.

W taki sposób doświadczenia zdobyte podczas codziennych spacerów w okresie całego miesiąca ramadanu złożyły się w *Bajramie* na opis jednego wyjścia do miasta podczas muzułmańskiego święta Id-al-Fitr, zwanego przez polskich Tatarów z turecka Ramadan-Bajramem (jest to trzydniowe święto kończące post ramadanowy). Również pozostałe reportaże kairskie Woronowicza zdradzają swą „antyrelacyjność”⁷⁵: stanowią syntetyzujący opis doświadczeń i wiedzy, której nie mógł nabyć autor podczas zaprezentowanej w danym utworze krótkiej przechadzki. Tego typu panoramiczność spojrzenia można uzyskać tylko wtedy, gdy zamieszkuje się w opisywanym przez siebie świecie⁷⁶:

Mężczyźni w Egipcie należą do większych szczęściarzy. Pędzą żywot kawiarzani, mają pełnię praw i... nie troszczą się o szczęście kobiety. Wyglądem zewnętrznym są bardziej zbliżeni niż kobieta tubylcza do ludzi z Zachodu, ale to tylko pozory. Znam cały szereg panów egipskich z uniwersyteckim wykształceniem otrzymanym w Anglii lub Niemczech, lecz żaden z nich nie przedstawił mnie swej żonie. Spora też ilość mężczyzn nosi strój miejscowy, złożony z długiej po kostki szaty, niskiego, miękkiego fezu lub okrągłej czapeczki z zawojem. Można też spotkać mężczyzn ubranych w kusą marynarkę, nałożoną na powłóczystą szatę. Sprawia to wrażenie dziwne i śmieszne. Kapelusz jest w pogardzie. Zastępuje go czerwony, usztywniony fez, u eleganta – jasnomalinowy i niski, dobrze harmonizujący z ubraniem marynarkowym [128].

Ale skoro zacząłem o zwierzętach, nie wolno mi pominąć kota. Ten to dopiero tu używa. Ma bowiem za sobą dawną tradycję, sięgającą epoki faraonów, gdy był czczony i, tak samo jak człowiek, balsamowany. Takie kocisko, skoro jest w domu hodowane, ma wielką fantazję, prawdopodobnie z powodu swego puszystego ogona i przywilejów, jakie tu posiada. Uderzyć kota! Broń Boże! U sklepikarza, u którego czynię różne zakupy, takie kocisko na ladzie stale się wyleguje. Wieczorem zakładają mu na głowę koronę papierową. Jest duży, prężny, ma potężny nos i grube łapy. Na życzenie kupującego może podać łapę i zawsze tylko lewą, ale za to trzeba mu coś sprezentować: jada masło, ser niechętnie, lubi natomiast konserwy rybne. Słucha tylko gospodarza. W ogóle przeemiłe stworzenie. Aha, lubi, gdy go się chwali: oblizuje się wtedy. Każde

⁷⁵ Co można by traktować jako pewien pierwotny rodzaj „antymedialności”, którą omawia Zbigniew Bauer w książce *Antymedialny reportaż Ryszarda Kapuścińskiego*, Warszawa 2001.

⁷⁶ Jedynie zamieszkiwanie w świecie, który chce się opisać, pozwala na pełne zrozumienie innej kultury. Taką postawę prezentował największy polski reporter Ryszard Kapuściński. Autor *Cesarza* nie tyle podróżował do Afryki, co w niej, przynajmniej okresowo, mieszkał. Zob. na ten temat: M. Horodecka, *Zbieranie głosów. Sztuka opowiadania Ryszarda Kapuścińskiego*, Gdańsk 2010, s. 95.

kino, każdy lokal publiczny posiada kocich pensjonariuszy i broń Boże obcemu kotu tam się dostać. Mają chyba jakąś swoją radę najwyższą i przydziały. Obok starszych łążą kocięta. Takiego kociaka można wziąć na kolana, starego zaś trudno podejść, chyba że kawalkiem mięsa. Wtedy siedzi cierpliwie i czeka. Czasami łąpą zdzieli, ale, jak dotychczas, szczęśliwie. Są pośród nich wydrwigrosze, bo takie, wyobraźcie sobie, kocisko staje na tylne łąpy i czeka z miną niewiniątka na datek. I jak takiemu nie dać! W ogóle nabrałem szacunku do egipskich kotów i osłów [150-151].

W pierwszym cytacie jest mowa o pozorach, jakim ulega niekiedy europejski turysta pobieżnie oglądający życie społeczne w Egipcie. Stanowisko głoszące, iż powierzchowna obserwacja prowadzi do błędnych interpretacji, omawia pisarz kilkakrotnie w różnych swoich tekstach. Na przykład w *Garści wrażeń z Egiptu* pokazuje, że wesołość stałych bywalców kairskich kawiarni, którzy piją kawę i grają w domino lub w karty w rytm „wydzierającego się” radia, może pozornie maskować sytuację wielkiego kryzysu, jaki „wdarł się i do kraju wiecznego lata” [129]. Woronowicz, będący mieszkańcem Kairu, a nie gościem czy turystą, wie, że dobry nastrój panujący w egipskiej stolicy w tym wypadku „to są pozory” [129]. On „dba o prawdomówność opisu”, a ta wymaga głębszego spojrzenia, a nade wszystko – empirycznego poświadczenia tego, co widzimy. W przypadku autora *Bajramu* owa „prawdomówność” jest związana z określonym sposobem bycia w świecie – opisywaniem go nie według schematu, jaki można by określić mianem „wspomnienia z podróży turystycznej”, lecz z pozycji mieszkańca:

Wszelkiego rodzaju ułatwienia podróży do najdalszych zakątków kuli ziemskiej, snobizm i chęć uczynienia przykrości bliźniemu, stały się przyczyną kolektywizacji wycieczek i komunizmu turystycznego. Chęć poznania Egiptu i szczęśliwy zbieg okoliczności spowodowały, że nie zaliczam siebie do „spacerowiczów” przybywających gromadnie tutaj i, po uwiecznieniu siebie na fotografii obok meczetu lub piramidy, odpływających do domu lub w dalszą pogoń za egzotykiem. Więc dbam o prawdomówność opisu zwierząt i ludzi w tak wielkiej zgodzie żyjących i plastycznie zarysowujących się pod błękitem nieba doliny nilskiej [148].

Powyższa deklaracja Woronowicza przywołać może na myśl postawę Ferdynanda Goetla. W reportażu *Egipt (1927)*⁷⁷ autor ten skupił się

⁷⁷ F. Goetel, *Egipt*, Lwów 1927. Warty odnotowania jest również fakt, iż zarówno u Goetla (w partiach *Egiptu* poświęconych muzułmańskim dzielnicom Kairu), jak i u Woronowicza spotykamy te same motywy: opisy rynku, handlowej dzielnicy Kairu, ruchu ulicznego, widok mężczyzn przesiadujących w kawiarniach i grających

na przeciwstawieniu snobistycznej turystyce „archeologicznej” nowego sposobu podróżowania, któremu, jak zauważa Ida Sadowska, „patronował skamandrycki witalizm, populizm oraz prezentystyczne zachłyśnięcie się cywilizacją”⁷⁸. Polskiemu pisarzowi, który przebył klasyczny szlak „starożytny”, zwiedzając między innymi Aleksandrię, Kair, Memfis, Luksor i Asuan, chodziło o pokazanie, że sam sposób podróżowania ważniejszy jest niż wybór trasy⁷⁹. Stąd też tyle miejsca poświęcił on na „rozprawianie się” ze stylem podróży „egzotycznej” oraz „naukowej”. I chociaż w utworze Goetla odnajdujemy również niezwykle poetyckie i nowatorskie opisy Egiptu autentycznego, prezentujące ówczesną sytuację społeczną oraz opis geografii kraju nad Nilem (przy czym tematyka muzułmańska zepchnięta została jednak w tym kontekście do roli tła), to przez cały czas głównym bohaterem reportażu jest jego autor⁸⁰.

W przypadku Woronowicza, choć podmiotowość narratora jest silnie obecna w każdym z jego reportaży, głównym przedmiotem opisu pozostaje współczesna autorowi rzeczywistość Egiptu. W nią zagłębia się pisarz, stając się rodzajem medium przekazującego własne doświadczenia i obserwacje, jak też informacje zdobyte w czasie lektury książek arabskich i francuskich, podczas wykładów uniwersyteckich oraz rozmów z kolegami, profesorami i ludźmi poznanymi na ulicy. Jednocześnie wiedza encyklopedyczna nie

w warcaby oraz obrazy kobiet robiących zakupy przy stoiskach odzieżowych. Goetel prezentację muzułmańskiego Kairu podsumowuje znamienymi słowami: „Cóż jeszcze o bazarach Kairu? – Zdaniem lorda Cromera [dodajmy, że pisarz w wielu miejscach przytacza informacje z książki Cromera – dop. G. Cz.] nie zdołał opisać ich nikt, jak należy. Może uczyni to kiedyś któryś z tubylców, – urodzony w jednej z przecznic Muskhi i wychowany w «kuttabie», szkółce rytualnej na rozdrożu ulic. Pytanie tylko, czy go będziemy rozumieć” (F. Goetel, *Egipt*, dz. cyt., s. 39). Wydaje się, że dystans kulturowy, którego nie byli w stanie przełamać pisarze europejscy, w tym również autor *Egiptu*, przekroczył, przynajmniej częściowo, studiujący w Kairze Woronowicz. Jego piarstwo uznać można za cząstkową odpowiedź na dylematy poznawcze Goetla.

⁷⁸ I. Sadowska, dz. cyt., s. 180.

⁷⁹ Tamże, s. 167.

⁸⁰ Warto na marginesie wspomnieć, że inną poetyką posługuje się Goetel w książce zatytułowanej *Podróże do Indii*, gdzie pisarz dokonał przenikliwej analizy ruchu nacjonalistycznego Hindusów. Tekst ten potraktować można jako bardzo dojrzały reportaż podróżniczy, nie tylko w tym sensie, że był to dla autora utwór o charakterze rozliczeniowym, ale także przez wzgląd na bogatą warstwę informacyjną i rzetelność reporterską *Podróży...* Należy żałować zatem, że nie zainteresował się autor *Egiptu* drugą co do liczebności grupą wyznaniową Indii Brytyjskich – muzułmanami, a przecież konflikt muzułmańsko-hinduski był nierozłącznie związany z walką o niepodległość Indii. Zob. na ten temat: J. Kieniewicz, *Historia Indii*, Wrocław 1980, s. 732-762.

odgrywa tutaj najważniejszej roli. Wartością narracji Woronowicza jest to, że poprzez nią jesteśmy w stanie odczuć nastrój chwili, usłyszeć głosy i zobaczyć różnobarwność tłumu kairskiej ulicy. Autor zresztą sam parokrotnie zaznacza, iż zapomina o swoich wcześniejszych zamiarach i zaczyna „obserwować” i „wysłuchiwać się”:

Wybrałem się na zielony rynek po owoce. Ale gdy się znalazłem w tłumie, zapomniałem o zamiarze. Zacząłem obserwować i wsłuchiwać się [152].

Ważną cechą pisarstwa Woronowicza stanowi jej wymiar etyczny. Pisałem już o postawie „prawdomówności” tatarskiego autora. Dodam zatem, że celem przyjętej przez niego i wpisanej *explicite* w tekst postawy świadka i uczestnika jest próba stworzenia obrazu prawdopodobnego i jednocześnie przylegającego do rzeczywistości (mielibyśmy wtedy do czynienia z reprezentacją autentyczną)⁸¹. Reportaż Woronowicza charakteryzuje także postawa autorska wyrażająca się w chęci pisania przeciwko literackiemu egzotyzmowi. Owa postawa jest bardzo nowatorska na tle pisarstwa międzywojennego i odróżnia twórczość autora *Obrazków kairskich* od pisarstwa Goetla, Nittmana, Makarczyka czy Ossendowskiego, jak również od dokonań twórców polsko-tatarskich – Leona Kryczyńskiego, Jakuba Szynkiewicza, Edigego Szynkiewicza i innych. Do potocznych wyobrażeń Europejczyków na temat Wschodu muzułmańskiego odwołuje się tatarski autor kilkakrotnie w różnych reportażach. Dłuższy wywód na ten temat spotykamy w utworze *Kobieta egipska*:

Pomimo że kobieta egipska kroczy ku wyżynom współczesności – zrzucała zasłonę, uczęszcza do szkół wyższych, odbywa podróże, przyjmuje w salonach, udziela się życiu czynnemu i sportom – pozostaje ona w wyobraźni zachodniej tworem *Tysiąca i jednej nocy*. Wydaje się, że mechanizacja życia i materializm zachodni zmusza powieściopisarzy i podróżników europejskich do tworzenia fantazji haremowych, szukania mistycyzmu i misterium Wschodu, które, według ich mniemania, jeszcze nadal kwitną w krainie słońca i w kobiecej połowie domu – haremie. Zarazem smutno, że w dwudziestym stuleciu istnieją na Zachodzie jednostki, utrzymujące legendę o eunuchu i innych atrybutach egzotycznego Wschodu. Kto uwierzy, że za zamkniętymi drzwiami kobiecej połowy domu zawsze mieszkał duch porządku, czynu kolektywnego i godności macierzyńskiej? [137].

⁸¹ Por. rozważania teoretyczne zawarte w pracy: A. Nasalska, dz. cyt., s. 158-160.

W cytowanym utworze Woronowicz przedstawia życie kobiet w Egipcie w perspektywie feminizmu muzułmańskiego⁸², ukazując historię i współczesność ruchów emancypacyjnych w świecie islamu. Chociaż w niektórych miejscach autor sam popada w stereotypy dotyczące ról społecznych, jakie przewiduje religia mahometańska dla kobiet i mężczyzn, czytelnik otrzymuje rzetelny opis problematyki kobiecej w krajach Orientu. Obraz ten daleki jest od europejskich „baśni haremowych”⁸³.

Wymiar etyczny reportażu Woronowicza przejawia się również w próbach zrozumienia i opisanie natury Egipcjan, ich mentalności i horyzontów światopoglądowych. Jak pamiętamy, Kryczyński przedstawiał w swojej relacji jedynie stosunek, jaki żywią do współwyznawców marokańscy muzułmanie pochodzący z wyższych kręgów społecznych. Autor *Bajramu* ukazał natomiast portrety kobiet i mężczyzn z warstwy zamożnej oraz kairskich dzieci i fellachów. Podjął również próbę skonstruowania obrazu modelowego mieszkańca kraju faraonów. Obraz ten, choć bardzo syntetyzujący, nie jest w żadnym wypadku stereotypowy. Woronowicz osadza go w kontekście problematyki społeczno-politycznej:

Czasy faraonów przeszły bezpowrotnie. Ogólnie jednak sytuacja w Egipcie staje się coraz lepsza. Pogoda ducha tutejszych mieszkańców, a przede wszystkim wprost nieludzka ich cierpliwość i zdolność do ograniczania się, nie tworzą fermentu. Są oni nazbyt ciemni, by zrozumieć życie i swoje prawa do udziału w zyskach. Obok urzędzeń, zakrojonych na skalę sowieckiej „piatiletki” lub rozmachu gburowatego Jankesa, obok instytucji, wzorowanych na Paryżu i Londynie, wiodą swój żywot naiwni potomkowie kapłanów starożytnego Egiptu i niewolników, tak niegdyś pokornych skinieniu władcy w postaci byczka Apisa...

Nawet islam, który był rewolucją dla Arabów, Turków i Persów, nie wniósł do duszy egipskiej nowego i ożywczego tchnienia.

Od wieków rządzi Egiptem obce mu elementy. Egipcjanin umie pracować bez szemrania. Zaleta to wielka, ale nie dająca mu możliwości wykorzystania nawet i setnej części tak hojnych darów przyrody i wytworów rozumu ludzkiego [129-130].

Toteż dobrobyt całego kraju zależy od ilości wody w Nilu i intensywności pracy.

⁸² Na temat feminizmu w islamie zob.: L. Ahmed, *Woman and gender in Islam. Historical roots of a modern conflict*, New Haven 1992, s. 169-188; J. Brzezińska, *Islam i feminizm? – ruch kobiet w Egipcie na rzecz równouprawnienia płci*, „Acta Universitatis Lodzianensis. Folia Sociologica” 2011, nr 39, s. 129-148.

⁸³ Na temat sposobów postrzegania kobiet w polskich relacjach z podróży zob. A. Niewiara, *Charakterystyki kobiet w polskich relacjach podróżniczych (XVI–XIX w.)*, w: *Wokół reportażu podróżniczego*, red. E. Malinowska, D. Rott, Katowice 2004, s. 18-46.

Dawniej kapłani, obecnie zaś urząd pomiarów wody reguluje rodzaj zasiewów i kultur ogrodowych; to znaczy: instancje administracyjne określają, czy tego roku wolno siać ryż lub bawełnę, czy też trzeba będzie zamiast ryżu zwiększyć płaszczyznę zasiewu dura (rodzaj prosa). Nakażony się słucha jak wyroczni kapłanów dawnego Luxoru [131].

Tego typu uogólnienia mają swoje rozwinięcie w obrazach poszczególnych grup społecznych. W najciekawszy chyba sposób przedstawił Woronowicz obraz fellacha⁸⁴. Pisarz opisał warunki życia egipskiego chłopca, jego status społeczny, stosunki własności ziemi i sposób uprawy roli. Co najważniejsze jednak, starał się również przeniknąć jego uczucia, emocje, horyzonty światopoglądowe oraz mentalność:

Sto lat temu prócz swego pola, kanałów nawadniających pola, bydła i starych piramid, wywołujących w nim dreszcze, prócz śmiesznie w oczach jego wyglądającej postaci zabłąkanego do Egiptu Europejczyka, nie widział nic. Hodowany przez swego pana pod groźą kija, nie miał odwagi podnieść swych oczu powyżej własnego nosa. Z wielkim trudem dzierżawił lub utrzymywał jako własność feddan gruntu. Ale lata przechodziły, widział, że dookoła niego zachodzą jakieś dziwne zmiany i jeszcze większy bezład zaczął wdzierać się do duszy chłopca. Stare piramidy przestają być dla niego zabobonem. Dziwią go natomiast inne rzeczy. Obok jego pola zaczyna o pewnej i zawsze ustalonej porze przemryć jakiś potwór metalowy, zjawia się słup odrutowany i dziwnie, a nieraz posępnie, śpiewający. Z rzadka dostaje się do miasta, gdzie widzi kłębówisko ludzkie, hałaśliwe i tak odmienne od towarzyszy i przyjaciół jego. Jest oszołomiony. Nic nie rozumie. I ucieka do swej wsi. Potem osmielony powraca i zaczyna pracować w fabryce. Dochodzą go tam głosy ludzi współczujących jego niedoli. Jednak nieufny, stara się tkwić w przeszłości. Syna oddaje do szkoły. Lecz tego syna nie rozumie. Syna mówiącego o ojczyźnie i narodzie.

Dochodzą go wiadomości o wojnie światowej. Samolot naruszył ciszę jego pola. Otrzymuje wiadomość o aresztowaniu i uwięzieniu syna. Ale za co – nie wie. Przypuszcza, że za kradzież, tak jak osądzono sąsiada z pobliskiej wsi. Smutno mu i źle. Zwracają mu syna. A syn klnie najeżdżące angielskiego i rządu królewskie. Stary fellach znowu nic nie rozumie.

Tyle przesądów wpojono weń od wieków: o kocie, o byku, o skarabeuszu, wreszcie o Bogu, a tu naraz przyszły: kolej, fabryka, samolot. Chce to pojąć i woła o oświatę [133-134].

⁸⁴ Niezmiernie interesujący jest w tym kontekście również opis handlarza owocami, u którego Woronowicz kupuje mango (*Obrazki kairskie*). Pisarz pokazuje nie tylko to, jak należy dobijać targu na orientalnym bazarze, lecz także z humorem i życzliwością kreśli plastyczny, barwny i niejednostronny rys psychologiczny sprzedawcy. Autor reportażu prezentuje w tym miejscu doskonałą wiedzę o stosunkach społecznych w Egipcie, wyraża też empatyczny stosunek do swojego bohatera.

Autor, chociaż nie zastosował mowy pozornie zależnej, jaką spotykamy często we współczesnym reportażu⁸⁵ czerpiącym obficie z dokonań prozy fikcjonalnej⁸⁶, potrafił w ciekawy i pogłębiony sposób oddać punkt widzenia niepiśmiennego egipskiego chłopca, rekonstruując jego model świata za pomocą stylizacji⁸⁷ w ramach tradycyjnej narracji trzecioosobowej. Co więcej, w postawie Woronowicza możemy dostrzec również współczucie oraz refleksję na temat przyczyn i skutków zaniedbania społecznego, jakiego doświadczają fellachowie. W tego typu „przybliżaniu się” do przedmiotu opisu oraz w próbach doświadczania uczuć swoich bohaterów zbliża się Woronowicz do dostrzeżonej przez badaczy współczesnego reportażu kategorii empatii – rozumianej jako kategoria opisu⁸⁸ i określone nastawienie narratora do opisywanej rzeczywistości (przede wszystkim do traktowanych podmiotowo bohaterów)⁸⁹. W tekście tatarskiego autora występują tylko pewne elementy owej kategorii. Nie zmienia to jednak faktu, że ich obecność w utworach Woronowicza czyni z niego twórcę w wielu aspektach nowatorskiego na tle epoki międzywojennej.

Mniej oryginalnymi publikacjami Woronowicza, aczkolwiek również wartymi uwagi, są teksty takie jak *Wnętrze świątyni muzułmańskiej* oraz *Budownictwo muzułmańskie w Al-Kahira*. Utwory te mają formę mini-przewodników po architekturze egipskiej i bliskie są opisom zabytkowych budowli i ruin z książek Ossendowskiego i Nittmana. Różnica zawiera się jednak w stosunku autorów do źródeł informacji.

Nittman i Ossendowski opisują zwiedzane zabytki w taki sposób, jakby o ich historii dowiedzieli się sami w procesie własnej obserwacji (a przecież nawet na kartach swoich utworów przyznają nieraz, że korzystają z literatury fachowej oraz usług miejscowych przewodników). W dziełach tych przygodowość i egzotyzm przysyłają warstwę informacyjną, przez co opisy budowli są dość powierzchowne i nie różnią się wiele od charakte-

⁸⁵ Zob. A. Mikołajczuk, dz. cyt., s. 118-119.

⁸⁶ Zob. M. Piechota, *Techniki narracyjne we współczesnym polskim reportażu literackim*, w: *Mistrzowie literatury czy dziennikarstwa?*, red. K. Wolny-Zmorzyński, W. Furman, J. Snopek, Warszawa 2011, s. 97-107.

⁸⁷ Na temat stylizacji językowej w narracji reportażowej i przetwarzania materii językowej przez reportera w procesie twórczym zob. A. Mikołajczuk, dz. cyt., s. 118.

⁸⁸ U. Glensk, *Empatia jako kategoria opisu w twórczości Ryszarda Kapuścińskiego*, w: *Ryszard Kapuściński. Portret dziennikarza i myśliciela*, red. K. Wolny-Zmorzyński, Opole 2008, s. 227-236.

⁸⁹ M. Horodecka, dz. cyt., s. 22-23.

rystyk, jakie spotykamy w międzywojennych przewodnikach turystycznych⁹⁰. Tym, co decyduje o „literackości” opisów w utworach polskich autorów, jest emocjonalne nasycenie deskrypcji oraz szeroka gama zastosowanych środków stylistycznych.

W wymienionych tekstach Woronowicza owej „literackości” jest zdecydowanie mniej. Utwory te charakteryzuje przede wszystkim niezwykle bogata warstwa faktograficzna, będąca rezultatem nie tylko studiów w zakresie sztuki islamskiej, ale też wynikająca z wielokrotnie powtarzanego doświadczenia własnego (częste i prawdopodobnie długie wizyty w opisywanych miejscach) oraz empatycznego stosunku do przedmiotu opisu.

W tekstach pod tytułem *Wnętrze świątyni muzułmańskiej* i *Budownictwo muzułmańskie w Al-Kahira* na uwagę zasługuje również sposób dokonanego przez autora doboru i selekcji materiału, a także syntetyczność narracji. W pierwszym reportażu Woronowicz nie skupia się na opisie żadnego konkretnego meczetu, lecz daje rzetelną analizę różnych sposobów urządzenia wnętrza świątyni muzułmańskiej w perspektywie geograficznej i historycznej. Czytelnik zostaje jednak tak oczarowany elokwencją pisarza, że może ulec złudzeniu, iż wraz z autorem zwiedza którąś z budowli sakralnych Kairu. Precyzja w ukazywaniu szczegółów połączona z umiejętnością uogólniania sprawia, że deskrypcja modelowego wnętrza meczetu staje się opisem jednostkowym, indywidualnym, niejako – naocznym, nie tracąc nic ze swojego „encyklopedycznego” charakteru.

Analizę utworu zatytułowanego *Budownictwo muzułmańskie*, stanowiącego historię kairskiej architektury doby islamskiej w zarysie, warto rozpoznać od omówienia pierwszego akapitu. Reportaż rozpoczyna się od słów:

Al-Kahira liczy setki meczetów. Trudno się otrząsnąć z wrażenia, jakie wywierają meczety Kairu. Budowane przez cały szereg stuleci jako ekwiwalent pietyzmu wielu władców Egiptu i mecenasów sztuki, stały się one poematem pomysłów ludzkich i pragnieniem odzwierciedlenia majestatu Boskiego w sztuce. Wnikliwy obserwator zawsze znajdzie w liniach meczetów ideę jedności Boga i bezmiar pokory budowniczego wobec jego wielkości, a swej nicości [159].

Tego typu konstatacja, umieszczona na samym początku utworu, zdradza stosunek autora do obiektu opisu. Dowiadujemy się za jej pośredni-

⁹⁰ Przewodniki turystyczne z epoki międzywojennej opisuje Héléne Morlier w książce *Les Guides Joanne. Genèse des Guides bleus*, Paris 2007.

ctwem, że postawę piszącego będzie określać „pokora” i wiara w majestat Boski, a nie „pycha” lub ignorancja, jaką charakteryzowałyby się najprawdopodobniej – pozostając przy kategoriach Woronowicza – opisy muzουλmańskich świątyn dokonane przez Nittmana, Makarczyka czy Goetla.

W dalszych partiach tekstu autor nie przedstawia prostego wyliczenia za- bytków, z czym spotykaliśmy się w utworze Leona Kryczyńskiego. Nie odma- lowuje też w poetyckich kształtach konkretnych budowli, jak czyni to nieraz Goetel w *Egipcie* (na przykład opisując meczet Hassana)⁹¹. Woronowicz, jak przystało na studenta teologii islamskiej, omawia na wybranych przykładach najważniejsze style architektoniczne, podając zwięzłą i precyzyjną charaktery- stykę każdego z nich. Jednocześnie informacje z zakresu historii sztuki i histo- rii architektury w kilku miejscach przyozdabia on osobistymi przemyśleniami natury metafizycznej, estetycznej, historiozoficznej, bądź politycznej.

W przeciwieństwie do książek Goetla czy Nittmana, w utworze Woronowicza nie odnajdziemy jednak wyodrębnionych fragmentów tekstu, zawierających refleksje piszącego. Całość narracji, poza akapitem wstępnym, a także końcowym, dotyczy architektury – osobistą pieczęć autorską do- strzec możemy wyłącznie na poziomie opisu załączkowego lub w postaci są- dów wplecionych w dłuższe zdania o charakterze deskrypcyjnym. Wśród tego typu chwytów stylistycznych, nielicznych jednak w omawianym tekście,

⁹¹ Warstwa informacyjna opisów Goetla jest dość mocno rozbudowana, jednakże na ich podstawie trudno sobie wyobrazić, jak dana budowla wygląda, lub dowiedzieć się, jakie spełnia ona funkcje. Nie dowiemy się np. z *Egiptu* nawet tego, czym różni się meczet od świątyni chrześcijańskiej, chociaż prezentacja meczetu Hassana zajmuje autorowi kilka stron (F. Goetel, *Egipt*, dz. cyt., s. 41-44). Rzeczywistość Egiptu jest w utworze Goetla w bardzo silny sposób orientalizowana, co przekłada się również na konstrukcję opisów. Opisy te, chociaż są genialne pod względem obrazowania poetyckiego (wy- brzmiewa w nich zachwyty, zawarty jest humor, specyficzna ironia, nieraz drwina), nie pozwalają na pogłębioną reporterską prezentację wielu ciekawych tematów. Rów- nież sama postawa „dyletanta” sprawia, że wizyta w klasztorze bektaszów lub w domu publicznym nie zostaje przez autora opisana na miarę oczekiwań czytelników tekstów reportażowych. Niemniej jednak niektórzy badacze dostrzegają w takiej postawie rys oryginalności i świeżości spojrzenia. Dla przykładu Ida Sadowska, monografistka twór- czości międzywojennej pisarza, wysoko ocenia fakt, iż „ponad encyklopedyczną wiedzę naukowca przedkłada [Goetel – dop. G. Cz.] wrażliwość i zmysł obserwacyjny literata, a ponad intelektualne spekulacje – zdrowy rozsądek” (I. Sadowska, dz. cyt., s. 165). Dalej pisze Sadowska: „Dyletantyzm w ujęciu Goetla jawi się jako pojęcie pozbawione pejoratywnego balastu powierzchowności i niekompetencji, obdarzone jest natomiast takimi atrybutami, jak świeżość spojrzenia, atrakcyjność i lekkość ujęcia, brak uprze- dzeń w ujęciu tematu [...]” (tamże).

warto wskazać: uwznioślającą charakterystykę muzułmanów dokonaną poprzez opis ich architektury („budownictwo egipskie epoki muzułmańskiej, nacechowane pietyzmem wyznawców islamu” [160]), wplecenie w narrację przekonania o tym, że Egipt zdoła zrzucić w przyszłości jarzmo kolonializmu („piękno sędziwego [meczetu – G.Cz.] Hasana przetrwało wieki i Napoleona, i zapewne przetrwa Anglików” [161]), czy też wyrażenie odczucia potęgi kairskich świątyń („Meczetety te posiadają niewysłowioną ekspresję” [164]).

W „kraju wielkich pustyń” i w „mieście kontrastów” Encyklopedyczne parareportaże Mustafy Aleksandrowicza

Mustafa Aleksandrowicz (1911–2000) był kolegą uniwersyteckim Woronowicza. Do Egiptu przyjechał kilka miesięcy później niż autor *Bajramu* – a mianowicie w styczniu 1934 roku. Po ukończeniu nauki na Al-Azharze obaj Tatarzy powrócili do kraju w 1936 roku⁹².

Z okresu egipskiego pochodzi kilka krótkich utworów Aleksandrowicza o cechach gatunkowych bliskich reportażowi. Teksty te opublikowane zostały na łamach „Życia Tatarskiego”. Autor czerpie w nich zarówno z doświadczeń polskiej prozy podróżniczej, jak też konstruuje utwory parareportażowe z pogranicza literatury popularnonaukowej i beletrystyki. Do pierwszej grupy tekstów możemy zaliczyć reportaż z podróży morskiej pod tytułem *Z podróży do Egiptu*. Drugi typ reprezentować będą utwory takie jak: *Al-Azhar, Kair – miasto kontrastów*, *Meczetety w Kairze* oraz *W kraju wielkich pustyń*.

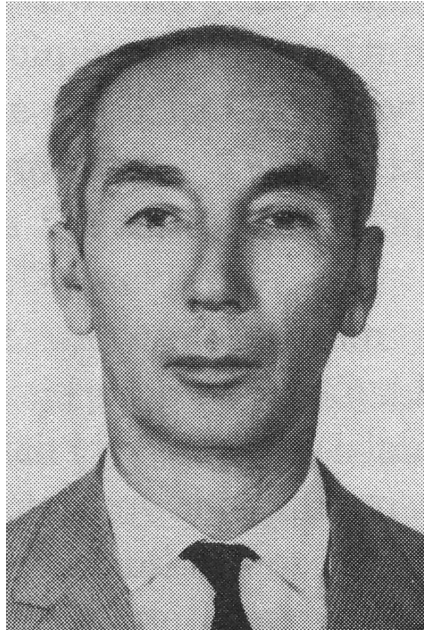
Twórczość Mustafy Aleksandrowicza charakteryzuje się zupełnie innym ukształtowaniem podmiotu mówiącego niż dzieła pozostałych autorów polsko-tatarskich. Jeżeli typową cechą reportażu jest właściwa dla całej literatury dokumentu osobistego silna obecność upodmiotowionego narratora tożsamego z autorem (z czym mamy do czynienia w przypadku prawie wszystkich twórców polsko-tatarskich)⁹³, to w większości utwo-

⁹² Biografię Mustafy Aleksandrowicza przedstawiam w rozdziale *Między świadectwem przeszłości a rodzinną legendą. O wspomnieniach Tatarów polskich*.

⁹³ Jest to niekwestionowana cecha literatury niefikcyjnej. Zob. A. Stempka, *Od struktury do narracji. Polska refleksja nad literaturą dokumentu osobistego*, w: *Tradycja i przyszłość genologii*, red. D. Kulesza, Białystok 2013, s. 169-195. W kontekście reportażu zob. również: U. Glensk, *Historia słabych...*, dz. cyt., s. 17.

rów Aleksandrowicza można dostrzec konstrukcję bliską narratorowi wszechwiedzącemu⁹⁴. Nawet w tych tekstach, w których pisarz wyraźnie zarysowuje sytuację narracyjną poprzez wskazanie określonych strategii sprawozdawczych (strategia świadka-uczestnika), jak to ma miejsce na przykład w reportażu *Al-Azhar*⁹⁵, snuta przez niego opowieść nosi cechy wywodu bezosobowego, charakterystycznego dla stylu naukowego lub popularnonaukowego.

Pisząc swoje utwory Aleksandrowicz, podobnie jak zawodowy reporter, korzysta z wielu różnych źródeł – zarówno z dokumentów historycznych i opracowań naukowych, jak też z rozmów (wywiadów) z mieszkańcami Egiptu. Zebrany materiał prezentuje w różnorodny sposób. Na przykład w tekście *W kraju wielkich pustyń* włącza w tok narracji informacje zaczerpnięte z podań i legend (podanie o losach Sułtana ibn Suwaita) oraz materiałów źródłowych (opis walk plemion Atiba i Kachtan w połu-



Mustafa Aleksandrowicz

⁹⁴ Przy czym reportaż Aleksandrowicza, pomimo pewnych cech narracyjnych właściwych dla dziewiętnastowiecznej powieści, nie reprezentuje jednego z przeciwstawnych biegunów „postawy interpretującej”, którą H. M. Małgowska charakteryzuje jako „przechodzenie od faktu do problemu” (na drugim biegunie sytuowałaby się twórczość, w której „autor-narrator zaznacza wyraźnie swoją postawę, rekonstruując przebieg wydarzeń od ich finału bądź punktu kulminacyjnego, które miał możliwość oglądać i analizując ich przyczyny” (H. M. Małgowska, *Gatunki reportażowo-dziennikarskie okresu Dwudziestolecia. (Próba typologii)*, w: *Z teorii i historii literatury. Prace poświęcone V Międzynarodowemu Kongresowi Słowistów w Sofii*, t. 1, red. K. Budzyk, Warszawa 1963, s. 194). Mielibyśmy raczej w przypadku Aleksandrowicza do czynienia z „postawą refleksyjną”, a więc „przechodzeniem od problemu do problemu” (H. M. Małgowska, dz. cyt., s. 199-200). „Postawę interpretującą” odnajdziemy natomiast w tekstach Leona Kryczyńskiego, Alego Woronowicza i Edigeo Szykiewicza.

⁹⁵ Pisze Aleksandrowicz: „Przed bramą zamieniamy buciki na czyste pantofle, by przekroczyć próg meczetu i zarazem najstarszego uniwersytetu muzułmańskiego w Kairze” [184].

dniowej Arabii⁹⁶); innym razem – na zasadzie zestawienia – wplata cytaty z prac arabskich uczonych (cytuje między innymi Fuada Hamzę⁹⁷ i średnio-wiecznego geografa i pisarza Jakuta ibn Abdallaha al-Hamawiego⁹⁸). Za-
zwyczaj jednak podawane przez niego informacje mają formę tradycyjnej
narracji auktorialnej, prowadzonej za pośrednictwem narratora trzecio-
osobowego, ukrytego i zachowującego dystans wobec świata przedstawi-
onego⁹⁹. Dodatkowo mnogość przytaczanych faktów i wysunięta na pierwszy
plan funkcja poznawcza sprawiają, że omawiane w tym miejscu utwory
Aleksandrowicza zbliżają się swą formą do szkiców z antropologii, geografii
czy też historii architektury¹⁰⁰. Często też owe strategie krzyżują się w jed-
nym tekście, jak na przykład w przywołanym przed chwilą utworze *W kraju
wielkich pustyń*.

Tego typu ukształtowanie formalne może wynikać z samej istoty pre-
zentowanego tematu: pisarz nie tyle relacjonuje zdarzenia bieżące lub nie-
odległe w czasie, ile ukazuje dany problem w perspektywie historycznej,
socjologicznej i antropologicznej, tworząc raczej studium przypadku, niż
typowe sprawozdanie¹⁰¹. W klasycznym reportażu „narracja buduje w od-
biorcy przekonanie o prawdziwości: podkreśla się naoczność obserwacji,
ujawnia i prezentuje sytuację zbierania informacji, przeprowadzania wy-
wiadów czy proces dochodzenia do prawdy”¹⁰². W przypadku Aleksandro-
wicza, chociaż brak jest podobnych wyznaczników reportażowości, trudno
sobie jednak wyobrazić, że stworzyłby on swoje teksty nie przebywając

⁹⁶ W takich wypadkach nie podaje Aleksandrowicz dokładnej nazwy źródła. Nie wiemy zatem, czy sam z niego korzystał, czy też zaczerpnął o nim wiedzę z literatury naukowej.

⁹⁷ Fuad Hamza, *Al-Bildd al-'Arabijja al-Su'udijja*, Mekka 1936. Aleksandrowicz tytuł ten tłumaczy jako *W sercu Półwyspu Arabskiego*.

⁹⁸ Jakut ibn Abdallah al-Hamawi, *Mu'dżam al-Buldan* [Słownik krajów].

⁹⁹ Por. F. Stanzel, *Typowe formy powieści*, w: *Teoria form narracyjnych w niemieckim kręgu językowym*, wybór tekstów, oprac. i przekład, R. Handke, Kraków 1980, s. 237-287.

¹⁰⁰ Tego typu synkretyzm charakterystyczny jest dla reportażu współczesnego. Problem ten na materiale twórczości Kapuścińskiego omawia M. Horodecka (dz. cyt., s. 101-103). Zob. też: K. Wolny-Zmorzyński, dz. cyt., s. 51.

¹⁰¹ W pewnym sensie z podobną sytuacją mamy do czynienia w przypadku *Szachin-szacha* Kapuścińskiego, utworu znacznie odróżniającego się od klasycznych reportażów afrykańskich autora. Na przykład w opowiedzianej przez Kapuścińskiego historii szyitów i sunnitów dostrzec można podobieństwa z narracją Aleksandrowicza. O kompozycji *Szachin-szacha* zob. K. Wolny-Zmorzyński, dz. cyt., s. 59.

¹⁰² J. Sztachelska, *Reportaż. Z historii gatunku w wieku XIX*, „Białostockie Studia Literaturoznawcze” 2013, nr 4, s. 154.

w tym czasie w Egipcie. Czytelnik „Życia Tatarskiego” zapoznawał się z jego utworami z pełną świadomością, że ich autor swoim pobylem w Kairze zaświadcza o prawdziwości prezentowanych informacji i zdarzeń.

Autentyzm, wynikający z przestrzegania prawdziwości faktów, które jesteśmy w stanie zweryfikować, traktowany jest przez badaczy literatury niefikcjonalnej jako fundamentalna cecha reportażu¹⁰³. Tego typu autentyzm obecny jest również w tekstach Aleksandrowicza. Nie należy jednak zapominać, że nawet czytając najlepszy reportaż, nigdy nie mamy pewności, czy prezentowane fakty zostały zdobyte przez samego autora. Wielce prawdopodobne jest, że zaczerpnął on je z literatury naukowej/popularnonaukowej¹⁰⁴ lub innych, nieznanymi (choćby obcojęzycznymi) reportaży¹⁰⁵, a następnie zgromadzony materiał faktograficzny włączył we własny system technik i strategii narracyjnych, w których o prawdziwości prezentowanych faktów zaświadcza wpisana w tekst konstrukcja autora. O zaufaniu czytelniczym w stosunku do autora reportażu decyduje umowa, określona przez Urszulę Glensk mianem „paktu reportażowego”¹⁰⁶. Jeśli chodzi o twórczość Aleksandrowicza ów pakt realizowałby się poprzez określoną sytuację autorską, którą można by metaforycznie nazwać „pisanem u źródła”.

Od stylu popularnonaukowego odróżnia ponadto parareportaże Aleksandrowicza operowanie przez autora metaforą oraz beletryzacja, zbliżająca omawiane utwory do opowieści o dziejach dawnych bohaterów i powstawaniu miast. W tym aspekcie bardzo ciekawie prezentuje się reportaż *Kair – miasto kontrastów*, stylizowany po części na epos o powstaniu miasta nad Nilem – „stolicy Wschodu muzułmańskiego” [191].

W utworze tym, przed przystąpieniem do narracji historycznej, Aleksandrowicz wprowadza rozległą panoramę przestrzeni geograficznej „między Pustynią Libijską na zachodzie i Arabską na wschodzie” [189], w której

¹⁰³ Zob. tamże.

¹⁰⁴ Niektórzy reportażyści, jak choćby Kapuściński, włączają do swych książek bibliografię wykorzystanych publikacji naukowych.

¹⁰⁵ Skrajnym przykładem tego typu sytuacji było działanie Jacka Hugo-Badera. W książce pt. *Długi film o miłości. Powrót na Broad Peak* autor ten miał rzekomo wykorzystać informacje z reportażu Bartka Dobrocha *Tryumf i dramat na Broad Peak*, i w związku z tym został oskarżony o plagiat. Zob. B. Dobroch, P. Wilczyński, *Plagiat na Broad Peak?*, „Tygodnik Powszechny” 2014, nr 26, <https://www.tygodnikpowszechny.pl/plagiat-na-broad-peak-23282> (dostęp: 20.01.2016).

¹⁰⁶ U. Glensk, *Historia słabych...*, dz. cyt., s. 69-71.

„w miejscu, gdzie się kończy zielony trójkąt delty Nilu” [189], umiejscowiony jest Kair. Położenie miasta – jak próbuje nas przekonać autor – nie jest przypadkowe: wyrosło ono w samym centrum średniowiecznego świata, na przecięciu najważniejszych w tamtej epoce szlaków komunikacyjnych, w miejscu „wybranym przez bogów”:

Sąsiedztwo pustyń nie wpłynęło wcale na izolację miasta, jakby to można było przypuszczać, ani nie zmniejszyło jego aktywności ekonomicznej, a wręcz przeciwnie, przyczyniło się do jego wielkości, osuszając klimat i nadając mu zaszczytny przydomek schroniska karawan. Tędy bowiem prowadziły przez długie stulecia aż do najnowszych czasów dwie najważniejsze drogi świata: jedna, ze wschodu na zachód, od Bagdadu i Damaszku do oaz Sahary, miast Trypolitanii i Maghrebu, i druga, znad wybrzeży Morza Śródziemnego, po stronie europejskiej, do Sudanu, Arabii, Indii i na Daleki Wschód. Miejsce więc jakby wybrane przez bogów, aby zachwyć oczy spragnionego Beduina obfitością wody i bujną roślinnością – diamentowy pierścień, zamykający wachlarz Deltę – jak je nazywają [189-190].

Aleksandrowicz odwołuje się do autorytetu „pewnego rękopisu z tego okresu” [191] oraz do prac arabskich uczonych: historyka z przełomu XII i XIII wieku Ibn al-Asira i filozofa z przełomu XIV i XV wieku Ibn Chalduna. Wiedza naukowa, jaką posiłkuje się autor, ma za zadanie uautentycznić jego opowieść. Jednocześnie rolę nadrzędną w tym obrazie pełni legenda o założeniu miasta:

Za protoplastę Kairu uważa się Fustat, dzisiejszy Stary Kair. Jak głosi sama nazwa (*fustat* oznacza „namiot”), był to nasamprzód obóz wojskowy, zainstalowany przez pierwszego arabskiego zdobywcę Egiptu, Amra ibn al-Asa, około połowy VIII wieku, na północ od dawnej twierdzy rzymskiej Kasr-asz-Szam. Według starej legendy, na namiocie mużmańskiego dowódcy miał zatrzymać się wyczerpany długim lotem gołąb, co przyjął Amr za dobry znak i kazał zbudować w tym miejscu meczet, nazwany swoim imieniem, a wokół niego szereg pomieszczeń dla wojska. Od tego czasu staje się Fustat ośrodkiem administracyjnym prowincji, do której zaczynają nadciągać kupcy i rzemieślnicy [190].

Dopiero po przekazaniu informacji o micie założycielskim przechodzi Aleksandrowicz do opisu historii Kairu, dzieląc losy miasta na trzy okresy: powstanie i rozwój → upadek (za czasów osmańskich) → częściowe odrodzenie (od drugiej połowy XIX wieku). Po partiach tekstu prezentujących dane historyczne następuje opis Egiptu współczesnego, a tym samym odejście od optyki mitologicznej (beletrystycznej) i przybliżanie się do stylu reportażowego. Przy czym i w tym wypadku autor ukrywa się

za opisywaną przez siebie rzeczywistością, unikając bezpośredniego ujawnienia się w tekście oraz podmiotowego określenia sytuacji narracyjnej. Czytelnik domyśla się jednak, że ma do czynienia z zapisem osobistych doświadczeń i obserwacji autora:

Inną jaskrawą cechą Kairu jest nagromadzenie i skojarzenie ze sobą wykluczających się nawzajem – jakby się zdawało – różnych form i pierwiastków. Występuje to w układzie miasta, gdzie piękne, przestronne ulice biegną równoległe do wąskich zaułków o dwumetrowej szerokości; w architekturze ukazującej nam często kreślone z rozmachem, modernistyczne bloki obok chat „na kurzej stopie”, w środkach lokomocji i tym podobne. Po asfaltowych jezdniach Kairu suną bezszelestnie szeregi wytwornych aut, osiagających zawrotną, jak na nasze stosunki, liczbę 40 tysięcy, a tuż za nimi rozlega się człapanie beztroskiego osiołka, ciągnącego nieśmiertelną *arabiję*. To samo dotyczy stopy życiowej mieszkańców, gdy perfidny luksus graniczy z krańcową nędzą. Na wysokim brzegu Nilu wznosi się jeden z najwspanialszych hoteli miasta o mitologicznej nazwie „Semiramis”, uchodzący za wzór przepychu i nieskazitelnego piękna; a po przeciwnej stronie rzeki, tuż nad wodą, wyżłobione wklęsłości gruntu służą jako mieszkanie najuboższych.

Nie zapominajmy jednak, że jesteśmy na Wschodzie, którym rządzi odwieczne prawo kontrastów [194].

Niestety, w *Kairze – mieście kontrastów* opis dwudziestowiecznej rzeczywistości zajmuje mniej miejsca niż rys historyczny. Sprawia to, że pomimo iż utwór czyta się z zaciekawieniem, pozostawia on u czytelnika niedosyt, nie odpowiada na pytanie: „i co dalej?”¹⁰⁷. Nie wprowadza też Aleksandrowicz bohaterów osobowych, opowiadając losy których mógłby w sposób pogłębiony opisać współczesny mu Egipt. Autor wybrał inną strategię narracyjną. Nazwać by ją można parareportażem encyklopedycznym.

Jako suplement do *Kairu – miasta kontrastów* możemy potraktować tekst zatytułowany *Meczety w Kairze*, szkic reportażowy o charakterze bardziej informacyjnym niż sprawozdawczym. Wbrew temu, co mógłby sugerować tytuł, w utworze tym nie znajdziemy opisów poszczególnych świątyni muzułmańskich, lecz analizę przemian stylów architektonicznych za pano-

¹⁰⁷ Pytanie to jest tylko ujęciem modelowym i można je rozwinąć na wiele sposobów: Jak żyje się w tym „sercu Orientu” w latach trzydziestych? Z jakimi problemami boryka się dwudziestowieczny mieszkaniec „miasta kontrastów”? Co oferuje dzisiaj polskiemu muzułmaninowi kultura ukształtowana „na przejściu” między kontynentami” [193]? Czy jest mu obca, czy bliska? Niestety, tego już nie dowiadujemy się z utworów Mustafy Aleksandrowicza, który skrył się za tekstem i unika wyrażania swojej opinii.

wania kolejnych dynastii: Tulunidów (868–905), Fatymidów (969–1169), Ajjubidów (1169–1250), Mameluków (1250–1517), Osmanów (1517–1914), a także w czasach Sułtanatu Egiptu (1914–1922). Dowiadujemy się w ten sposób nie tylko tego, czym wyróżniają się meczety kairskie w kontekście architektury sakralnej świata muzułmańskiego postrzeganego całościowo, ale też po raz kolejny stykamy się z mitem założycielskim egipskiej stolicy¹⁰⁸, prezentowanym tutaj z nieco innej strony:

Małe miasteczko koptyjskie, przybrane kilku skromnymi cerkiewkami z V i VI stulecia o wzorach bizantyjskich, rozrasta się gwałtownie pod ręką zdobywców muzułmańskich, urągając dziś niebu lasem strzelistych minaretów i obfitych kopuł, o mniejszej lub większej wypukłości. Początek tej świetności przypada na połowę VIII wieku, kiedy pierwszy wódz arabski, Amr ibn al-As znaczy nadejście islamu wzniesieniem pierwszego meczetu swego imienia i założeniem Fustatu, zwanego obecnie Starym Kairem. Meczet ten, zbudowany pierwotnie z pni palmowych, zastąpionych później przez cegłę, zachował się do dzisiaj jako cenny zabytek archeologiczny, owiany poezją stuleci [195].

Istotne jest w tym kontekście rozpoczęcie narracji historycznej od wskazania momentu podbicia ziemi egipskiej przez muzułmanów. Zaakcentowanym przez Aleksandrowicza symbolicznym gestem zdobywców jest budowa pierwszego meczetu z pni palmowych. Kreśląc dalsze losy architektury kairskiej i omawiając przeobrażenia stylu na przykładach meczetów Ibn Tuluna, Al-Azhar, Al-Hakima, Hassana – dochodzi autor do najnowszych realizacji, sytuujących się na pograniczu tradycji i nowoczesności, stylu muzułmańskiego i zachodnioeuropejskiego. Przykładem tego typu budowli jest meczet Al-Rifai (Meczet Królewski).

Odmienne na tym tle przedstawia się sprawozdanie *Z podróży do Egiptu*, opisujące tygodniową przeprawę z Polski – przez Rumunię (Konstanca), Turcję (Stambuł) i Grecję (Ateny) – do Kairu. Jednakże i ten tekst różni się od podobnych sprawozdań autorstwa Leona Kryczyńskiego czy Jakuba Szynkiewicza. Po pierwsze, utwór Aleksandrowicza nie jest przedłożony informacjami o charakterze przewodnikowym¹⁰⁹. Autor opisuje

¹⁰⁸ Charakterystykę mitów założycielskich miast przynoszą studia W. Toporowa: *Petersburg i tekst petersburski literatury rosyjskiej. Wprowadzenie do tematu* (w: tegoż, *Miasto i mit*, przeł. B. Żyłko, Gdańsk 2000, s. 49-142) oraz *Vilnius, Wilno, Вильна. Город и миф* (w: *Балто-славянские этноязыковые контакты*, Москва 1980, s. 3-71).

¹⁰⁹ Nasycenie utworu literackiego informacjami z przewodnika było typowe dla drukowanych relacji z podróży w dwudziestoleciu międzywojennym. Wielu autorów, nie

swoje wrażenia wyniesione z obserwacji pamiątek architektury w Stambule i Atenach oraz z samej podróży – wprawdzie kolejną, a potem statkiem, nie stylizując jej jednak ani jako ekspedycji w dalekie, nieodkryte kraje, ani jako podróży orientalnej. Po drugie, utwór Aleksandrowicza nie jest dokładną relacją z wizyt w kolejnych miastach „przesiadkowych”. Tatarski autor zapisuje wprawdzie to, co widzi, jednak materiał sprawozdawczy jest przez niego gruntownie opracowany: czytelnik zapoznaje się raczej z pewnymi syntetyzującymi spostrzeżeniami natury ogólnej, a nie z chronologicznym wypunktowaniem rzeczy zobaczonych, odwiedzonych miejsc i spotkanych osób.

Sposób ujęcia podejmowanej przez Aleksandrowicza tematyki daleki jest więc od strategii pisarskich Ossendowskiego i Nittmana. Jeśliby poszukiwać podobieństw do twórców polskich, należałoby wskazać reportaże-syntezy Janusza Makarczyka¹¹⁰. W literaturze powojennej mistrzem budowania konstrukcji modelowych i poszukiwania analogii był natomiast Ryszard Kapuściński¹¹¹. Aleksandrowicz jest raczej zwolennikiem metaforycznych obrazów niż dynamicznych relacji, preferując bądź prezentację metonimiczną (jak w przypadku Stambułu), bądź zaakcentowanie jednego wybranego szczegółu (co uczynił opisując rumuńską Konstancę). Przytoczę w tym miejscu dwa dłuższe cytaty z omawianego utworu. Pierwszy fragment zawiera opis tureckiej stolicy, drugi – miasta portowego w Rumunii.

Chodźmy więc teraz dalej do wymarzonego kącika dla malarzy, do kopalni zachwyków. Nazywa się to wprawdzie bardzo prozaicznie – Wielki Bazar – rynek. [...] Jest to małe miasteczko, pokryte kamiennym kloszem o niezliczonej ilości odnóg. Nieskończony labirynt szalenie zamkniętych, od pół do 3–4 metrów szerokich uliczek z pełzającymi zawsze po ścianach bladymi światłkami migocących żarówek. Grube mury, nasyczone fioletem i czernią o pewnych specyficznych odcieniach purpury i złota, zamykają się u góry półkulistymi, bizan-

kryjąc wcale tego, przepisywało dane historyczne i krajoznawcze z przewodników Baedekera. W odniesieniu do podrózpisarstwa T. M. Nittmana opisują to zjawisko w artykule: Г. Червинский, *Из Львова в Северную Африку. Анализ репортажной прозы Т. М. Ниттмана*, w: *Літературний процес: мова мистецтва і мистецтво мови: матер. V щоріч. Міжнарод. наук. конф., 4–5 квіт. 2014 р.*, ред. О. Є. Бондарева та ін., Київ 2014, s. 279-290.

¹¹⁰ Por. Z. Ziątek, *Autentyzm...*, dz. cyt., s. 691; G. Czerwiński, *Wschód mużułmański w polskim reportażu okresu międzywojennego (1918–1939)*, w: *Orient i literatura. Między tradycją a nowoczesnością*, red. A. Bednarczyk, M. Kubarek, M. Szatkowski, Toruń 2015, s. 187-199.

¹¹¹ Por. M. Horodecka, dz. cyt., s. 124 (szczególnie przypis 55).

tyjskimi daszkami. Wewnątrz zaś mieści się kilka, może kilkanaście tysięcy najrozmaitszych, zwarcie przylegających do siebie sklepów, kuszących wschodnią różnobarwnością towarów i reklam. Bazar ten jest jak gdyby modelem całego Stambułu, złożonego z mnóstwa precyzyjnych komórek. Wszystko tutaj, pomimo kolosalnego rozmachu architektonicznego, nosi dziwny charakter misternej miniatury, dającej się podzielić na mnóstwo części uzupełniających się nawzajem oraz stanowiących z osobna skończenie piękną całość. Nawet morze, łączące dwa zawiazane Galatą kontynenty i usiane setkami wysypanych jakby z rogu obfitości, malowniczych łódeczek, wydaje się tutaj bardzo obrazkowe i małe [180-181].

Stutysięczne miasto, ujęte z trzech stron w ramę Morza Czarnego. Śródmieście zdobi jedyny tutaj pomnik Ovidiusa oraz cerkiew w stylu bizantyjskim. Długie ulice, upstrzone obficie sztandarami o barwach narodowych i krzyczącymi reklamami, rozbrzmiewają gwarem wielojęzycznego tłumu. Obok Rumunów spotyka się tutaj Turków, Greków, Żydów i Rosjan. Dużo hoteli, kilka kasyn gier hazardowych, mnóstwo dancingów, restauracji, szynków i barów. W dusznych kawiarniach, przesyconych oparami taniego wina i mocnej, gęstej kawy po turecku, rozwija się szeroko hazard – gra w kości i karty. Na każdym miejscu spotyka się wojskowych i marynarzy, tworzących barwną mozaikę przesadnie ozdobionych mundurów. Rzuca się w oczy jeden szczegół – kalosze. Wszyscy prawie są w nie zaopatrzeni, nie wyłączając wojskowych. Widziałem nawet oficerów marynarki w dużych, niezgrabnych śniegowcach [178].

W pierwszym fragmencie autor reportażu prezentuje turecką stolicę przez pryzmat stambulskiego Wielkiego Bazaru – największego rynku w Turcji. Tym samym nie decyduje się na dokonanie globalnej deskrypcji wyglądu miasta, wzbogaconego omówieniem wybranych aspektów życia metropolii. Taka próba – a więc całościowy opis miasta w jednym niedużym utworze, a czasem też w kilku zaledwie jego akapitach – kończy się często na enumeracji dzielnic, budynków i postaci historycznych związanych z danym miejscem. Jak starałem się wykazać w części rozdziału poświęconej Leonowi Kryczyńskiemu, podobna postawa narracyjna prowadzi do powierzchowności faktograficznej, a autor takiej „pośpiesznej relacji” zatracą gdzieś głębię podróżniczego doświadczenia, nie potrafiąc też uchwycić tych aspektów rzeczywistości pozaempirycznej, którą nazywa się „duchem miejsca”. Aleksandrowicz buduje natomiast pewien model, za pomocą którego, jak w soczewce, przekazuje czytelnikom swoje najważniejsze obserwacje wyniesione ze zwiedzania Stambułu.

Drugi cytat pokazuje natomiast uwrażliwienie tatarskiego autora na szczegół. Wydaje się, iż Aleksandrowicz miał świadomość, że nie opisze w jednym akapicie całościowego wyglądu Konstancy oraz swoich wrażeń

z podróży przez Rumunię. Wspomina on wprawdzie o łapówkarstwie i biurokracji wśród rumuńskich urzędników kolejowych i celnych oraz wprowadza kilka zdań, w których próbuje oddać charakter portowego miasta. Jednakże dużo więcej o międzywojennym państwie rumuńskim mówi w jego tekście motyw kaloszy – symbol skonfliktowanego wewnętrznie i tkwiącego w zapaści gospodarczej Królestwa Rumunii z początków lat trzydziestych XX wieku.

Z podróży po Persji, czyli Edige Szynkiewicz i jego reportaż „szpiegowski”

Edige Szynkiewicz (1911–1980) był jedną z najbarwniejszych, a zarazem najbardziej kontrowersyjnych postaci w historii polskich muzułmanów. Wywodzący się z polsko-litewskich Tatarów, lecz urodzony na Krymie młody działacz tatarski i bratanek muftiego Jakuba Szynkiewicza, został wraz ze swym ojcem, Mustafą, aresztowany w 1928 roku przez NKWD i zesłany do łagru, skąd w 1932 roku zbiegł, a następnie przedostał się przez góry Kaukazu do Persji. W 1933 roku zgłosił się do polskiej placówki dyplomatycznej w Teheranie i poprosił o pozwolenie na wyjazd do Rzeczypospolitej. Edige Szynkiewicz spędził w irańskiej stolicy ponad pół roku, a następnie udał się do Stambułu, gdzie nawiązał stosunki z przedstawicielami krymskotatarskiej emigracji politycznej. W 1934 roku, po kilku miesiącach spędzonych w Turcji, przybył do Polski, gdzie rozpoczął studia politologiczne w Instytucie Badań Europy Wschodniej w Wilnie, a także współpracę wywiadowczą z II Oddziałem Sztabu Głównego Wojska Polskiego¹¹². Selim Chazbijewicz podejrzewa, że Edige Szynkiewicz już w tym okresie mógł nawiązać kontakty z wywiadem niemieckim i tureckim¹¹³. W każdym razie kolaboracja z faszystowskimi Niemcami stała się faktem we wrześniu 1939 roku, kiedy tatarski pisarz zaangażował się w działalność na rzecz utworzenia państwa tatarskiego na Krymie pod protektoratem Trzeciej Rzeszy. W tym czasie zmienił również nazwisko na

¹¹² S. Chazbijewicz, *Awdet, czyli powrót. Walka polityczna Tatarów krymskich o zachowanie tożsamości narodowej i niepodległość państwa po II wojnie światowej*, Olsztyn 2001, s. 81-82; W. Wendland, „Trzy czoła proroków z matki obcej”. *Mysł historyczna Tatarów polskich w II Rzeczypospolitej*, Kraków 2013, s. 146.

¹¹³ S. Chazbijewicz, *Jakuba Szynkiewicza...*, dz. cyt., s. 10.

Kirimal. W 1942 roku został przedstawicielem interesów tatarskich przy Naczelnym Dowództwie Wehrmachtu¹¹⁴.

Omawiany w niniejszym rozdziale reportaż Szynkiewicza przybliży doświadczenia autora z pobytu w Persji. Utwór drukowany był w odcinkach na łamach „Życia Tatarskiego” w latach 1934–1935. Chociaż nosił on tytuł *Z podróży po Persji, Turcji i Rumunii*, to wszystkie opublikowane fragmenty dotyczyły tylko okresu irańskiego (ostatni odcinek ukazał się pod skróconym tytułem – *Z podróży po Persji*). Autor nie informuje w swoim utworze, w jaki sposób trafił do Iranu. Nie spotykamy także w tekście odwołań do doświadczeń z Krymu ani z niewoli w łągrze. Niejasne jest ponadto, dlaczego autor nie dopisał dalszego ciągu swojego reportażu poświęconego pobytowi w Turcji i Rumunii. Nie wiadomo, czy zaniechał on kontynuacji wcześniejszego pomysłu (choć występował z kilkoma odczytami na temat tej podróży, adresowanymi do środowiska polskich Tatarów), czy też może otrzymał jakieś instrukcje od oficerów II Oddziału, by nie publikować informacji zdobytych w Turcji i Rumunii.

Szereg niejasności i białych plam w życiorysie „tatarskiego szpiega” intrygować może czytelników jego reportażu, przypominającego, z jednej strony, opis włóczęgi poszukiwacza przygód; z drugiej zaś będącego dziełem zaskakującym głębią prezentowanych spostrzeżeń na temat kultury, mentalności i życia codziennego w Persji. W reportażu znajdziemy niemalże wszystkie obowiązkowe elementy „wielkiej przygody”, między innymi niebezpieczną przeprawę przez ośnieżone górskie przełęcze, spotkania z przypadkowo poznanymi po drodze ludźmi, noclegi w przydrożnych zajazdach, przepychanki z funkcjonariuszem żandarmerii, czy też wręczanie łapówek irańskim policjantom. Opisy wydarzeń zabarwione są nutą egzotyizmu¹¹⁵.

¹¹⁴ Tegoż, *Awdet, czyli powrót...*, dz. cyt., s. 81. Zob. również tegoż, *Tatarscy liderzy polityczni w XX wieku: Edige Kirimal-Szynkiewicz*, „Rocznik Tatarów Polskich” 2006, t. 11, s. 63-67.

¹¹⁵ Zob. np. fragment opisujący nocne przybycie do Zandżanu: „Nasze auto mija miejskie rogatki i pędzi przez ciemne ulice, przecinając promieniami reflektorów mgłę śpiącego miasta. Nie widać prawie zupełnie dużych, murowanych gmachów, szerokich ulic i placów. Naokoło tylko niewielkie domki z gliny, których okna nie wychodzą na ulicę i dlatego nieprzyzwyczajone oko ze zdziwieniem spogląda na ciągnące się szarą wstęgą ślepe ściany domów. Europeizacja dotąd wywarła nieznaczny wpływ na Zandżan. Gdyby nie nasze auto, można by było pomyśleć, że jakaś niewidzialna siła przeniosła nas o kilkaset lat wstecz i umieściła na ulicy średniowiecznego azjatyckiego miasta. Zimno było nie do zniesienia. Śniegu spadło niedużo, lecz wieje przejmujący lodowaty wiatr smagający niemiłosiernie nasze twarze” [84]. Co jednak istotne,

Jednocześnie autor prezentuje bardzo rzetelnie sytuację w Persji Rezy Szaha Pahlawiego¹¹⁶, a więc w czasach zarówno wielkich przemian społeczno-oby- czajowych i gospodarczych, jak i wszechobecnego terroru i prześladowań, doświadczanych nie tylko przez przeciwników politycznych panującego dyktatora, ale też przez mniejszości narodowe (Szykiewicz opisuje sytuację Kurdów i Lurów)¹¹⁷.

Relacja *Z podróży po Persji* cechuje się oryginalną kompozycją, w ramach której poszczególne rozdziały (odpowiadające ukazującym się pierwotnie w „Życiu Tatarskim” odcinkom) stanowią albo relację z podróży, albo mini-reportaż prezentujący wybrany problem Persji lat trzydziestych. Kontaminacja dwóch różnych sposobów konstruowania narracji – przygodowo-podróżopisarskiego, skupionego wokół autora, który jest jednocześnie głównym bohaterem utworu, oraz sprawozdawczo-reportażowego, gdzie prymarną rolę odgrywa podejmowany temat – decyduje o tym, że utwór Szykiewicza czyta się z lekkością, a czytelnik szukający w tekście „prawdy reporterskiej” również nie będzie zawiedziony.

Tekst Szykiewicza przybliżył realia życia codziennego w Persji – zarówno w Teheranie, jak i na prowincji. Autor opisuje wschodnie obyczaje (na przykład wspólne picie herbaty i palenie fajki), specyfikę klimatu kraju, irańską kuchnię, sposób budowy domów z gliny na prowincji, główne ulice Teheranu, istotę handlu ulicznego, a także podejmuje zagadnienia lingwistyczne (dwujęzyczność północno-zachodniej Persji, polityka językowa szacha) i antropologiczne (pojęcie czasu w kulturze perskiej). Reportażysta prezentuje zebrane przez siebie informacje w sposób przemyślany i z zastosowaniem zróżnicowanych strategii i technik narracyjnych. Poza tym zaświadcza, że informacje zdobył osobiście – bądź poprzez bezpośrednią obserwację, bądź dzięki rozmowom z mieszkańcami Iranu:

egzotyzm E. Szykiewicza pozbawiony jest orientalizacji, co zresztą przyznaje sam autor we fragmencie poświęconym europejskim wyobrażeniom na temat stolicy Persji: „Dla mieszkańca Europy słowo «Teheran» dźwięczy romantycznie i mówi bardzo wiele. W rzeczywistości zaś Teheran okazuje się zwyczajnym pół-azjatyckim, pół-europejskim miastem, mniej ciekawym niż inne starsze miasta Persji, lecz nie będę rozwiewać złudzeń czytelnika” [90].

¹¹⁶ Por. *Historia Iranu*, red. A. Krasnowolska, Wrocław 2010. Tamże: rozdz. XX: *Dwudziestolecie Rezy Pahlawiego (1912–1941)*, s. 810-837.

¹¹⁷ O stosunkach plemiennych w Iranie oraz o polityce etnicznej Rezy Szaha zob. tamże, s. 819-821.

Nie będę opisywać w surowym porządku chronologicznym mojego pobytu w Teheranie, gdzie musiałem spędzić przeszło pół roku. Zatrzymam się tylko na niektórych momentach i faktach, widzianych i słyszanych przeze mnie, najbardziej charakteryzujących życie współczesnej Persji [91-92].

Strategia uczestnika, obecna przede wszystkim w partiach tekstu dotyczących podróży Szynkiewicza przez kraj Rezy Szaha, okazuje się najbardziej pomocna podczas prezentacji mechanizmów społecznych, uaktywniających się w momencie interakcji z innymi ludźmi. Na przykład charakterystykę skomplikowanego systemu jednostek miar i wag, jaki obowiązywał za czasów pierwszego szacha z dynastii Pahlawich, wplata autor w tok narracji poświęconej dokonywanym przez siebie zakupom owoców na targu w Kazwinie. Przez scenę kupowania pomarańczy Szynkiewicz wprowadza czytelnika w zawiły świat jednostek wagowych takich jak „batman”, „ponza” czy „dram” oraz wyjaśnia, że każde irańskie miasto ma swoje własne systemy miar, zaś w poszczególnych regionach Persji jedna i ta sama nazwa może być używana do określenia różnej rzeczywistej wagi. Nie porzeczając na samej prezentacji jednostkowego „odkrycia”, autor dopełnia swój opis refleksją ogólną na temat słabych stron gospodarki Iranu, hamowanej między innymi przez brak jednolitych systemów miar oraz zróżnicowanie cen towarów rolnych w poszczególnych regionach kraju:

Prawie każde miasto w Persji ma swą własną jednostkę wagi. Więc na przykład w Tebrizie służą za jednostki wagi *batman* i *ponza*, w Rezaïje – *dram*; jest wprawdzie *batman* i w Rezaïje, lecz ten *batman* nie jest równy *batmanowi* z Tebrizu. W północnych dzielnicach Persji odległość mierzy się *agaczami*, w centrum zaś – *farsakami*. Taki feudalizm handlowy jest przeszkodą w handlu wewnętrznym kraju i rząd perski wprowadza reformę w tej dziedzinie, przyjmując za podstawę państwowej miary długości i wagi europejski system metryczny [89-90].

Przy omawianiu reportażu *Z podróży po Persji* warto przyrzeć się bliżej występującym w tekście dialogom. Dialog to jeden z najbardziej popularnych w twórczości reportażowej sposobów na wprowadzenie punktu widzenia opisywanych bohaterów¹¹⁸, a także na tekstową legitymizację interesującej mnie w tym miejscu strategii narracyjnej – strategii uczestnika¹¹⁹.

¹¹⁸ Zob. A. Mikołajczuk, dz. cyt., s. 118.

¹¹⁹ Por. H. M. Małgowska, dz. cyt., s. 193.

Szynkiewicz – w odróżnieniu od innych autorów tatarskich – posługuje się dialogiem bardzo często, wkładając w usta swoich bohaterów wiele ważnych informacji na temat sytuacji społeczno-gospodarczej Persji. Zazwyczaj informacje te nie stanowią oddzielnych tematów rozmów, lecz są tylko krótkimi sentencjami wplecionymi w pozornie mało ważne dialogi lub w sam tok sprawozdania.

Dialogu używa pisarz również dla ukazania mentalności i horyzontów intelektualnych swoich rozmówców. W ten sposób poznajemy na przykład model świata starca z Zandżanu, który pyta autora, „po ilu dniach można dojechać na koniu” [85] z Persji do Lechistanu (Lechistan w językach osmańskotureckim i perskim oznacza Polskę), a słysząc odpowiedź, że trzeba by jechać trzy-cztery miesiące, dopowiada: „Wielki Allah, jak daleko rozciągnął się nasz islam” [86]. W podobny sposób, lecz tym razem dużo bardziej ironicznie, prezentuje Szynkiewicz postać perskiego policjanta:

[...] Rozpaczynam [...] nieoficjalną rozmowę z urzędnikiem. Okazuje się on pocziwiną i bardzo interesuje się Lechistanem. Jego znajomość geografii jest jednak bardzo mizerna.

– Wilno to stolica Lechistanu? – zapytuje.

– Nie, stolicą Lechistanu jest Warszawa.

– A, Warszawa, słyszałem, to niedaleko od Londynu. A kto jest waszym szachem?

Tłumaczę, że Lechistan nie ma swego szacha i jest republiką.

– To znaczy, że Lechistan jest częścią Turcji, bo Turcja również jest *dżumhuriyet* (republika) – konkluduje mój rozmówca.

Zaczynam tłumaczyć, co to jest republika, lecz urzędnik okazuje się zagorzałym monarchistą.

– Bez szacha nie może być porządku – mówi. A kto w republice jest główną osobą?

– Główną osobą jest prezydent.

– Więc właśnie, prezydent jest waszym szachem – spokojnie zauważa urzędnik [111].

W cytowanym fragmencie nie chodzi tylko o ośmieszenie niezbyt rozgarniętego stróża porządku, lecz także – a może przede wszystkim, gdy weźmiemy pod uwagę przytaczane przez Szynkiewicza perskie legendy wychwalające dzielność, geniusz i sprawiedliwość Rezy Szaha – o prezentację sposobu postrzegania władcy w Persji.

Obok strategii uczestnika występuje w dziele Szynkiewicza strategia świadka i obserwatora. W tym wypadku tatarski pisarz preferuje konwencję opisowo-sprawozdawczą. Co istotne, autor przytacza nie tylko swoje obserwacje dotyczące zmian, jakie zachodzą w latach trzydziestych w irańskich

miastach (przebudowa i modernizacja ulic, wyburzanie starych domów i konstrukcja budowli w stylu zachodnim, zamiana starych cmentarzy na parki miejskie (!), itd.), czy też wystroju i sposobu działania lokalnych herbarciarni, jadłodajni i hoteli. Ciekawe są również dokładne opisy nieznanymi Europejczykowi zjawisk. Spośród tego typu motywów szczególnie uderzająca jest prezentacja dwóch palaczy opium – uzależnionych i zniszczonych przez narkotyki stałych bywalców jednej z prowincjonalnych kawiarni. Szyrkiewicz opisał zarówno ich wygląd, jak też przedstawił cały rytuał przyjmowania tego popularnego w Iranie środka odurzającego:

Naokoło mnie piją herbatę, palą *kaljany* i głośno wciągają ze specjalnych fajek jadowity dym opium. Niedaleko stoi mały żelazny *mangal* pełen płonących węgli. Obok niego ulokowali się dwaj palacze opium. Każdy trzyma w ręce fajkę do opium. Fajka taka jest to długi drewniany cybuch, złączony na końcu z okrągłą glinianą czarką, mającą z jednej strony otworek wielkości główki od szpilki.

Palacz z początku przeczyszczają igłą ten mały otworek, następnie nakleja na niego kawałek opium i wzięwszy niewielkimi szczypczkami rozpalony węgiel, zapala trujący narkotyk. Opium wydaje trzask, następnie zapala się, i błękitno-szary dym unosi się nad fajką. Wtedy palacz z całej siły wciąga w płuca wielką porcję dymu i nieruchomieje na kilka sekund, po czym kłęby dymu wychodzą mu z ust i nosa, i palacz znów bierze węgiel.

Siedzący naprzeciw mnie dwaj palacze opium są jeszcze młodymi ludźmi, lecz wskutek codziennego palenia trujących fajek ciała ich są chude, a twarze żółte i pokryte przedwczesnymi zmarszczkami. Jeden z nich wypalił tak dużo opium, że już nic nie pojmuje i spogląda na otaczających mętnymi, bezmyślnymi oczyma. Żal ogromnie, gdy się patrzy na te dzieci Wschodu, będące w niewoli opium [86].

Inną właściwością reportażu Edigeo Szyrkiewicza, świadcząca o talencie pisarskim autora, jest umiejętność przekazywania cennych informacji zdobytych podczas pobytu w Persji w postaci narracji przygodowej. Warto zwrócić uwagę chociażby na początkowy fragment utworu, gdzie akcentując egzotyzm swojej bliskowschodniej eskapady, tatarski pisarz kreśli jednocześnie obraz o silnym nacechowaniu antropologicznym, z którego czytelnik może dowiedzieć się wiele o sposobach doświadczania czasu na Wschodzie. Temat ten, jakże często podejmowany później w reportażu powojennym (między innymi w dziełach Ryszarda Kapuścińskiego, na przykład w *Drodze do Kumasi*¹²⁰), zainteresował już w latach trzydziestych Szyrkiewicza:

¹²⁰ Zob. R. Kapuściński, *Heban*, Warszawa 2003, s. 20. Antropologiczne aspekty tego

Nasz wyjazd był wyznaczony na 12.00, lecz wyjeżdżamy o wpół do drugiej. Z początku szofer czekał, aż się zejną pasażerowie, potem pasażerowie czekali, aż szofer zje obiad, następnie szofer razem z pasażerami czekał, aż wypije swoją herbatę i wypali poobiedni *kaljan* urzędnik, odwożący pocztę [81].

W relacji *Z podróży po Persji* niezwykle interesująca wydaje się szeroko rozumiana tematyka polityczna i gospodarcza, która wyróżnia dzieło Edigeo Szynkiewicza na tle innych reportaży i sprawozdań z podróży autorstwa polskich Tatarów. Szersze spektrum problematyki społeczno-politycznej spotykamy tylko w tekstach Jakuba Szynkiewicza dotyczących Egiptu, Hidżazu, Syrii i Palestyny.

Autor *Z podróży po Persji* tematykę polityczną i gospodarczą ujmuje w kilku płaszczyznach. Niczym specjalista od spraw międzynarodowych przygotowujący ekspertyzy politologiczne, rozpoczyna prezentację danego zjawiska od omówienia jego genezy (rysu historycznego), przechodząc następnie do nakreślenia stanu współczesnego, by dopełnić ów obraz o możliwe scenariusze rozwoju sytuacji w przyszłości¹²¹. Tego typu podejścia nie spotkamy w twórczości reportażowej Kryczyńskiego, Aleksandrowicza i Woronowicza. Nawet Jakub Szynkiewicz dzieli się swoimi obserwacjami na temat krajów arabskich z pozycji raczej antropologiczno-socjologicznych niż politologicznych. Wśród reportażyistów nietatarskich najbliższy autorowi *Z podróży po Persji* byłby Janusz Makarczyk, który na kartach książki *Przez Palestynę i Syrię* nakreślił syntezę stosunków politycznych w Palestynie, Syrii, Transjordanii i Hidżazie. Makarczyk unikał jednak wypadów na grunt kulturowy, a opis kontaktów z miejscową ludnością traktował nie jako źródło głębszego poznania kultury i mentalności mieszkańców Bliskiego Wschodu, lecz jako rodzaj chwytu narracyjnego, mający na celu bardziej literacką prezentację problematyki publicystycznej. Wydaje się, że dla tego pisarza najważniejsza była warstwa informacyjna. Edige Szynkiewicz z kolei nadaje swemu utworowi kształt opowieści awanturkowej, w której indywidualne doświadczenia i przygody, a także spotkania z miejscową ludnością stanowią punkt wyjścia do własnych poszukiwań i obserwacji zarówno natury antropologicznej, jak i politologicznej¹²².

reportażu omawia M. Horodecka w książce *Zbieranie głosów...*, dz. cyt., s. 124-130.

¹²¹ Na temat budowy ekspertyzy politologicznej zob. A. Chodubski, *Wstęp do badań politologicznych*, Gdańsk 2004, s. 170.

¹²² Utwór E. Szynkiewicza wpisuje się więc w sytuację przejścia zadań publicystyki

Z ciekawszych motywów warto wskazać też opis działania instytucji państwowych w Persji oraz politykę prowadzoną przez Reżę Szaha Pahlawiego. Informacje na ten temat wprowadzane są bardzo często w duchu awanturczym – autor opowiada o powszechnym łapówkarstwie i biurokracji, z jakimi styka się podczas swojego pobytu w Persji, o przepustkach, jakie powinien mieć każdy podróżny wjeżdżający do miasta lub z niego wyjeżdżający, o oplombowaniu samochodu, który wiozł Szynekiewicza z Tebrizu na turecką granicę, czy w końcu o czternastokrotnej kontroli paszportu w drodze z Teheranu do Maku. Opis przygód dopełniony jest niekiedy wyjaśnieniem lub przypuszczeniem, dlaczego tak, a nie inaczej, wygląda obecna sytuacja w Persji. Na przykład kontrole policyjne – jak wynika z utworu polskiego Tataru – można wytłumaczyć niestabilnością rządów Pahlawiego, który objął władzę dopiero w 1925 roku po obaleniu dynastii Kadżarów, podczas gdy korupcję – tradycjami feudalnymi i słabością instytucji państwowych, podlegających jeszcze w początkach XX wieku całkowicie władzom kolonialnym.

W opisie polityki prowadzonej przez założyciela dynastii Pahlawich Szynekiewicz koncentruje się na sposobach reformowania państwa perskiego oraz próbach odzyskiwania przez Iran niezależności na arenie międzynarodowej. Autor zwraca uwagę na przełomowy i reformacyjny charakter decyzji szacha, konfrontując obrazy starej i nowej Persji, a ponadto analizuje w swoim tekście popełniane przez niego błędy i niewłaściwe posunięcia taktyczne.

Reformy Reży Szaha omawia reporter w kontekście wcześniejszej sytuacji społeczno-politycznej (zależność Persji od Rosji i Anglii oraz prawo tak zwanej kapitulacji, czyli eksterytorialności posiadłości nabywanych przez obcokrajowców). Ukazanie tła historycznego pozwala lepiej zrozumieć epokowość podjętych przez Pahlawiego reform – zarówno społeczno-gospodarczych (budowa kolei żelaznej, europeizacja architektury miejskiej, wprowadzenie języka perskiego jako jedynego języka państwowego,

przez reportaż. Ten ostatni – jak pisze Zygmunt Ziątek – zajął w prasie pozycję, „którą dotąd zajmowała wielka publicystyka, komentująca i objaśniająca rzeczywistość, kształtująca stosunek do niej. Było to jakby przejęcie jej zadań, bez jej autorytatywności, arbitralności, tezy czy morału – zatrzymujące się na autorskim rozpoznaniu i przedstawieniu faktów” (Z. Ziątek, *Dwa dwudziestolecia...*, dz. cyt., s. 356). Dalej nazywa badacz reporterów lat trzydziestych (Wrzosa, Pruszyńskiego i Wańkowicza) – „zbieraczami i opisywaczami nowych faktów” (tamże).

utworzenie perskich banków, centralizacja władzy i ograniczenie samowoli feudałów), jak i obyczajowych (okcydentalizacja perskiego stroju, ograniczenie roli religii)¹²³. Opisując działania szacha mające na celu przemianę państwa perskiego i mentalności Persów, posługuje się nieraz Szynekiewicz symbolem i alegorią. Charakter symboliczny może mieć na przykład opis salonu fryzjerskiego, urządzonego w jednej z kawiarni, gdzie perski fryzjer występuje w roli wyroczni [99-101]. Alegorią konfliktu pomiędzy starą i nową Persją jest z kolei scena spotkania samochodu wiozącego autora z karawaną wielbłądów:

W opisaney scenie można dopatrzeć się jakby alegorii całej współczesnej Persji. Poganiacz wielbłądów w ślepej nienawiści ciska kamieniami w samochód – konkurenta „okrętu pustyni”. Poganiacz i wielbłąd – to przedstawiciele starego, zamierającego Wschodu. Samochód – wytwór idącej cywilizacji, kadet, przyszyły oficer, reprezentuje armię perską, na której bagnetach opiera się reformatorska działalność perskiego Piotra I – Rezy Szacha Pahlawiego [99].

Szynekiewicz nie potępia opresyjnego charakteru rządów Pahlawiego. Ciemne strony reżimu Rezy Szaha dostrzega on wprawdzie w niewłaściwej polityce narodowościowej irańskiego władcy, jednak nie o łamanie praw człowieka chodzi autorowi *Z podróży po Persji*. Na podstawie historii Kurdów i Lurów pokazuje on, jak krótkowzroczna i nieskuteczna jest strategia wynaradawiania mniejszości narodowych i etnicznych, które można by wykorzystać jako własne zaplecze polityczne i militarne.

Autor opisuje potencjalne możliwości prowadzenia skutecznej polityki wewnętrznej. Współczucie dla pokrzywdzonych wyznawców islamu, którzy cierpią z powodu represji doznawanych ze strony innych muzułmanów, schodzi w przypadku Szynekiewicza na dalszy plan, w czym oddala się autor *Z podróży po Persji* od postaw, jakie reprezentują w tym względzie Kryczyński czy Woronowicz. Stanowisko Szynekiewicza dotyczące sytuacji wewnętrznej w państwie Rezy Szaha jest charakterystyczne nie tylko dla obiektywizującego reportażu¹²⁴, ale również dla pragmatyczno-racjonalnej

¹²³ Trafność ówczesnych spostrzeżeń Szynekiewicza potwierdzają najnowsze prace naukowe, np. F. Kazemzadeh, *Russia and Britain in Persia*, London 2013.

¹²⁴ Obiektywizującego, a nie przedstawiającego „obiektywną prawdę”, gdyż – jak słusznie zauważa Mateusz Zimnoch, analizujący zagadnienie „obiektywności” w narracji reportażowej – „już [...] na poziomie leksykalnym fakt okazuje się ściśle związany z aktywnością podmiotu: nie jest apriorycznie dany, lecz powstaje w wyniku określo-

analizy politologicznej, do zadań której należy ujmowanie relacji pomiędzy ośrodkiem decyzyjnym i procesem decyzyjnym oraz implementacja polityczna rozumiana jako proces wcielania decyzji za pomocą określonych metod i środków¹²⁵.

Inni podróżnicy i reportażyści w międzywojniu

Pośród polsko-tatarskich relacji podróżniczych odnajdujemy również teksty Stefana Bazarewskiego (1871–1949). Autor opublikował na łamach „Życia Tatarskiego” reportaż w dwóch odcinkach pod tytułem *Muzułmanie w Jugosławii*¹²⁶. Utwór ten, choć ma formę sprawozdawczą i pozbawiony jest literackich technik narracyjnych, pod względem prezentowanego tematu stanowi bardzo ciekawy przykład reportażu prasowego.

Reportaż Bazarewskiego można potraktować jako dopełnienie *Sprawozdania z podróży do Jugosławii* Jakuba Szynekiewicza¹²⁷. Mufti, pomimo iż przedstawił dokładnie organizację życia religijnego muzułmanów jugosłowiańskich, skupił się przede wszystkim na opisach swoich własnych przeżyć oraz na ukazaniu katalogu bohaterów jednostkowych – przedstawicieli inteligencji muzułmańskiej w Belgradzie, Sarajewie i Skopje. Tymczasem autor *Muzułmanów w Jugosławii* przytacza więcej statystyk, powołuje się na prace naukowe i artykuły zaczerpnięte z bośniackiej prasy. Jego opowieść jest mniej zindywidualizowana, a bardziej obiektywizująca. Bazarewski, pisząc swój tekst kilka lat po wizycie w Jugosławii Szynekiewicza, dysponuje

nego działania. Jest więc zawsze pewnym zdarzeniem, polegającym na nawiązaniu relacji pomiędzy podmiotem a rzeczywistością: nie jest czymś odkrywanym – bytem istniejącym obiektywnie poza świadomością jednostki, lecz czymś konstruowanym – produktem ludzkiego umysłu” (M. Zimnoch, *Współczesny reportaż między racjonalizmem a doświadczeniem*, praca doktorska napisana pod kierunkiem prof. dra hab. Kazimierza Wolnego-Zmorzyńskiego, Wydział Dziennikarstwa i Nauk Politycznych Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2014, s. 50).

¹²⁵ Por. M. Jasiukiewicz, M. Sobczak, J. M. Soroka, *Nauka o polityce*, Wrocław 1985, s. 45-46. Na temat metod badawczych w politologii i dziedzinie stosunków międzynarodowych zob. M. Chmaj, M. Żmigrodzki, *Wprowadzenie do teorii polityki*, Lublin 1996.

¹²⁶ S. Bazarewski, *Muzułmanie w Jugosławii*, „Życie Tatarskie” 1936, nr 12, s. 266-269 oraz 1937, nr 1, s. 4-8.

¹²⁷ J. Szynekiewicz, *Sprawozdanie z podróży do Jugosławii (1930)*, w: G. Czerwiński, *Sprawozdania z podróży muftiego Jakuba Szynekiewicza. Źródła, omówienie, interpretacja*, Białystok 2013, s. 131-144.

większą ilością informacji, lepszymi kontaktami, być może korzysta również z doświadczeń i wiedzy zgromadzonej przez muftiego. Wszystko to sprawia, że *Muzułmanie w Jugosławii* robią wrażenie doskonałej korespondencji zagranicznej, chociaż ich autor z działalnością prasową nie miał nic wspólnego – pracował na stanowisku profesora Wydziału Matematyczno-Przyrodniczego Uniwersytetu Stefana Batorego, pełnił ponadto funkcję przewodniczącego gminy muzułmańskiej w Wilnie¹²⁸.

Omawiany utwór koresponduje również z reportażem Marii Dąbrowskiej, opublikowanym na łamach „Wiadomości Literackich” w 1934 roku pod tytułem *Polacy w Jugosławii*¹²⁹. Tekst Bazarewskiego łączy jednak z relacją Dąbrowskiej nie ukształtowanie stylistyczne – utwór Tatara jest zorientowany wyłącznie na faktografię, podczas gdy autorka *Nocy i dni* swój reportaż wzbogaca o wyrafinowaną warstwę obrazowo-emocjonalną¹³⁰. Wspólne dla polskiej pisarki i tatarskiego reportażysty jest wyczulenie na problemy mniejszości: w pierwszym przypadku – polskich osadników rolnych w Bośni, w drugim – jugosłowiańskich muzułmanów. Bazarewski, podobnie jak Dąbrowska, ukazuje okoliczności historyczne, które zdecydowały o ukonstytuowaniu się opisywanej mniejszości, przedstawia najważniejsze problemy, z jakimi się ona boryka, omawia życie codzienne mieszkańców wsi, prezentuje osiągnięcia intelektualne grupy. Podjęta w porównywanych utworach problematyka jest w wielu miejscach zbliżona, co może świadczyć o tym, iż zarówno Bazarewski, jak i Dąbrowska dostrzegają specyfikę funkcjonowania mniejszości oraz jej zależność od żywiołu dominującego, względem którego przedstawiciele społeczności mniejszościowej zmuszeni są określać swoją tożsamość narodową lub religijną¹³¹. Podkreślić należy jednak, że choć w obydwu przypadkach mamy do czynienia z podobnym tematem, otrzymujemy w rezultacie bardzo

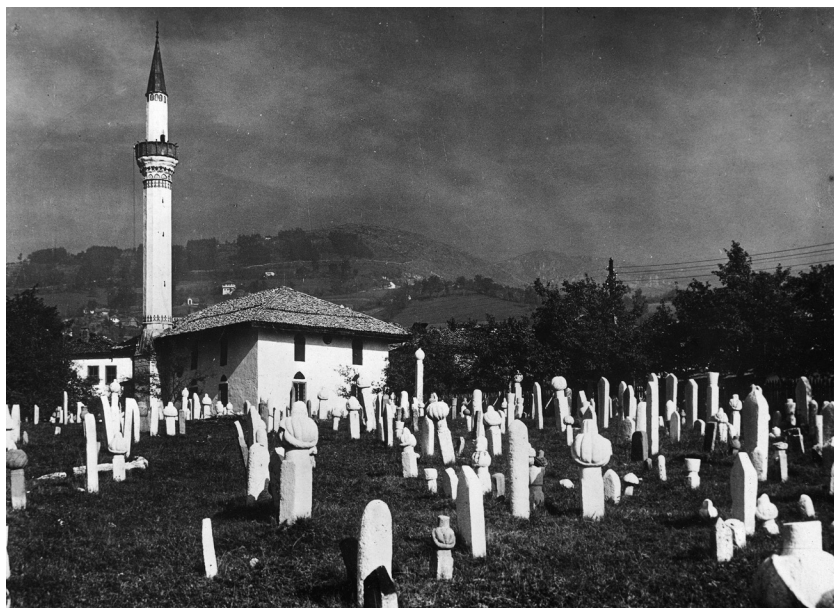
¹²⁸ A. Jakubauskas, *Bazarevskis Stefanas (Stefan Bazarewski)*, w: A. Jakubauskas, G. Sitydkov, S. Dumin, dz. cyt., s. 55-56, 181-182.

¹²⁹ M. Dąbrowska, *Polacy w Jugosławii*, w: *Wzdłuż dalekiego brzegu. Wybór reportaży z lat międzywojennych*, wyboru dokonali J. Gembicki i Z. Mitzner, wstęp napisał Z. Mitzner, Warszawa 1966, s. 158-168. Inne polskie reportaże o międzywojennej Jugosławii to: S. Rospond, *Jugosławja. Z teki podróżnika i obserwatora*, Miejsce Piastowe 1935 oraz H. Siennicka, *Uroda Jugosławji*, Warszawa 1936.

¹³⁰ Por. E. Nawrocka, *Maria Dąbrowska w Jugosławii*, „Białostockie Studia Literaturoznawcze” 2014, nr 5, s. 195-201.

¹³¹ Temat relacji mniejszości wobec większości omawia Y. Dinstein w studium *Collective Human Rights of Peoples and Minorities*, „International and Comparative Law Quarterly” 1976, vol. 25, issue 1, s. 102-120.

odmienne opowieści o losach Polaków i Muzułmanów. Nie powinno to wszak dziwić, gdyż zupełnie inne jest położenie społeczne i prawne niewielkiej wspólnoty polskiej w okolicach Banja Luki, a inne – trzeciej co do wielkości grupy narodowościowej w państwie jugosłowiańskim.



Cmentarz muzułmański w Sarajewie (1932)

Reportaż podróżniczy opublikował również Aleksander Półtorzycki. Utwór ten nie wyróżnia się jednak ani szczególnymi walorami artystycznymi, ani informacyjnymi, stąd też wyłączyłem go z pola swojego zainteresowania¹³². Istnieje duże prawdopodobieństwo, że zachowały się jeszcze inne, zaginione lub nieznanne tatarskie sprawozdania z podróży. Na Wschód podróżowało wielu polskich Tatarów, między innymi: Stefan Romanowicz (Egipt), Olgierd Kryczyński (Egipt, Palestyna, Syria, Turcja), Aleksander Achmatowicz (Turcja) i Konstanty Achmatowicz (Turcja)¹³³. Przyjętym w środowisku tatarskim zwyczajem było organizowanie odczytów lub wykładów, podczas których omawiano wrażenia z podróży i dzielono się zgromadzoną wiedzą na temat odwiedzonych krajów.

¹³² A. Półtorzycki, *Al-Haram al-Szarif. Garść wrażeń z podróży do Palestyny*, „Życie Tatarskie” 1938, nr 8, s. 6-10.

¹³³ Zob. na ten temat: A. Miśkiewicz, dz. cyt., s. 139-144.

Dla przykładu, wileński oddział Związku Kulturalno-Oświatowego Tatarów RP zorganizował w latach 1932–1938 szereg spotkań z Tatarami powracającymi z zagranicznych podróży. W zachowanych w Litewskim Centralnym Archiwum Państwowym w Wilnie (Lietuvos centrinis valstybės archyvas) sprawozdaniach z działalności Związku znajdujemy informacje, że wiele opublikowanych sprawozdań z podróży było prezentowanych również w formie odczytów¹³⁴. Z przechowywanych w litewskim archiwum dokumentów Wileńskiego Starostwa Grodzkiego dowiadujemy się, że w siedzibie ZKOTRP występowali między innymi Stefan Romanowicz (odczyt pod tytułem „Wrażenia z podróży do Kairu”), Jakub Szynkiewicz (między innymi niepublikowane „Sprawozdanie z podróży do Turcji i Jugosławii”), Edige Szynkiewicz („Wrażenia z podróży po Rumunii”, „Wrażenia z podróży do Turcji i Rumunii” oraz cykl odczytów o sytuacji w ZSRR) i Ewa Romanowiczówna („Wrażenia z podróży po Jugosławii”)¹³⁵. Nie sposób stwierdzić, czy wymienione powyżej odczyty miały formę pisemnych referatów, czy były tylko luźną opowieścią o przeżyciach i obserwacjach wyniesionych z podróży. Trudno jest więc zakładać, że w archiwach litewskich i białoruskich mogą znajdować się jakieś niepublikowane reportaże¹³⁶. Dużo bardziej prawdopodobne jest natomiast, że w przyszłości uda się zidentyfikować teksty podróźnicze autorstwa polskich Tatarów ogłaszane pod pseudonimami na łamach międzywojennych gazet i czasopism ogólnopolskich.

¹³⁴ Litewskie Centralne Archiwum Państwowe w Wilnie, zespół: Wileńskie Starostwo Grodzkie, Fond 53-23-1758.

¹³⁵ Szczegółową listę odczytów zestawia U. Wróblewska w książce *Oświata Tatarów...*, dz. cyt., s. 235-237.

¹³⁶ Podczas kwerend archiwalnych nie udało mi się natrafić na ślad innych, nieuwzględnionych w tym rozdziale sprawozdań z podróży autorstwa polskich Tatarów, ani tekstów odczytów wygłaszanych w latach 1932–1938 w siedzibie Związku Kulturalno-Oświatowego Tatarów RP w Wilnie. Należy jednak podkreślić, że w archiwach Białorusi i Litwy nie ma wydzielonych odrębnych zespołów poświęconych tematyce tatarsko-muzułmańskiej, a poszczególne tatariana znajdują się w różnych, czasem zupełnie przypadkowych, teczkach.

„Gorące tematy”

Emancypacja kobiety muzułmańskiej

Po pierwszej wojnie światowej polscy wyznawcy islamu musieli przedsięwziąć zdecydowane kroki w celu formalnego zorganizowania się oraz odnowienia łączności duchowej ze Wschodem muzułmańskim¹³⁷. W środowisku tatarsko-muzułmańskim rozpoczęły się dyskusje dotyczące zasad wiary i roli islamu w nowych warunkach społeczno-politycznych (kontynuowane były one zresztą przez cały okres międzywojenny). Ważne miejsce w tych rozważaniach zajmowała problematyka dotycząca kobiety muzułmańskiej, praw kobiet w krajach islamskich i w Polsce, a także wzajemnych relacji między małżonkami.

Temat emancypacji kobiet był dla Tatarów bardzo istotny. Islam szczególnie określa zakres praw i obowiązków kobiety w rodzinie i w społeczeństwie¹³⁸. Jednakże w okresie międzywojennym polska muzułmanka w życiu codziennym nie różniła się już od innych kobiet w Polsce, borykała się z tymi samymi problemami, co chrześcijanki i Żydówki, a poziom

¹³⁷ Przed pierwszą wojną światową muzułmanie polscy podlegali Muftiatowi Krymu, który został zlikwidowany przez władze radzieckie. W Turcji natomiast rewolucja Kemala Paszy obaliła w 1922 r. ostatniego sułtana, który sprawował również godność kalifa. Oficjalnie kalifat został zniesiony w Turcji w 1924 r. W takiej sytuacji polscy muzułmanie pozostali bez zwierzchnictwa religijnego i jednolitej reprezentacji wyznaniowej. Szerzej na ten temat: A. Miśkiewicz, dz. cyt., s. 25-42.

¹³⁸ Wśród bogatej literatury poświęconej położeniu kobiety w islamie warto wskazać kilka najważniejszych pozycji: *Woman in the Muslim world*, ed. L. Beck, N. Keddie, Cambridge 1978; W. Wiebke, *Kobieta w islamie*, przeł. J. Szymańska, Warszawa 1982; A. A. Engineer, *The Rights of Woman in Islam*, London 1992; M. C. Zilfi, *Woman in the Ottoman Empire. Middle Eastern woman in the early modern era*, Leiden 1997; *Być kobietą w Oriencie*, red. D. Chmielowska, B. Grabowska, E. Machut-Mendecka, Warszawa 2008.

jej wykształcenia i emancypacji był zależny od klasy społecznej, z jakiej się wywodziła. Świadomość procesów asymilacyjnych i wpływu tradycji europejskiej na obyczajowość Tatarów zmuszały wyznawców islamu do postawienia sobie następującego pytania: czy sposób, w jaki postępuje równouprawnienie kobiet-muzułmanek, jest zgodny z Koranem i tradycją religijną?

Najciekawsze teksty poruszające problematykę emancypacji kobiet publikowane były w wileńskim „Życiu Tatarskim”. Na łamach tego czasopisma drukował też fragmenty swoich sprawozdań z podróży mufti Jakub Szynkiewicz. Jednym z motywów pojawiających się w większości jego pism podróżniczych było zagadnienie emancypacji kobiety muzułmańskiej w państwach arabskich i w Turcji.

Zanim jednak przejdę do tych sprawozdań, jako kontekst do dalszych rozważań pragnę przywołać dwa inne stanowiska w tej kwestii, zaprezentowane w tekstach publikowanych na łamach „Życia Tatarskiego”.

Temat praw kobiety w islamie porusza Ali Woronowicz w artykułach zatytułowanych *Kobieta egipska*¹³⁹ oraz *Islam a kobieta*¹⁴⁰.

W pierwszym tekście autor opisuje ruch emancypacyjny w Egipcie, skupiając się na działalności ugrupowania „Jedność Kobieta”, walczącego o prawa kobiet egipskich¹⁴¹. Artykuł zawiera informacje na temat sukcesów tej organizacji i pozytywnych z punktu widzenia równouprawnienia kobiet przemian społeczno-politycznych zachodzących w latach międzywojennych w Egipcie, gdzie życie muzułmanki w pewnych aspektach upodabniało się do tego, jakie wiodły wtedy kobiety w Europie. Z kolei artykuł *Islam a kobieta* potraktować można jako projekt muzułmańskiej emancypacji. Woronowicz, powołując się w nim na odpowiednie wersety Koranu, opisuje określone przez *szariat* prawa i obowiązki muzułmanki. Autor zwraca również uwagę na fakt, że to właśnie prawo objawione Ma-

¹³⁹ A. I. Woronowicz, *Kobieta egipska*, „Życie Tatarskie” 1935, nr 10, s. 4-7.

¹⁴⁰ Tegoż, *Islam a kobieta*, „Życie Tatarskie” 1936, nr 2, s. 32-36.

¹⁴¹ Chodzi o założoną w 1923 r. przez Hudę Sza’rawi organizację Al-Ittihad al-Nisa’i al-Misri, co w literaturze europejskiej tłumaczy się zazwyczaj jako Egipska Unia Feministyczna. Jej powstanie przypada na okres pierwszej fali feminizmu egipskiego. M. Badran zwraca uwagę, że arabskie słowo *nisa’ijja* zawiera w sobie zarówno znaczenie „feministyczny”, jak i „kobiecy” (M. Badran, *Feminism in Islam. Secular and religious convergences*, Oxford 2009, s. 123). Dla Woronowicza, piszącego swój artykuł w 1935 r., przymiotnik „feministyczny” oznaczał z pewnością tyle co „kobiecy”.

hometowi zmieniło diametralnie położenie kobiet w porównaniu z czasami przedislamskimi¹⁴².

Objawienie islamu prorokowi Muhammadowi przyniosło ludzkości wyznaczenie uniwersalne i ostatnie oraz ustaliło stanowisko kobiety, darząc ją prawami odpowiednimi naturze oraz określając jej stosunek do rodziców, męża i dzieci [142].

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

Z tekstu nie wynika jednoznacznie, jak – według Woronowicza – powinna ustosunkować się do tych „kontrowersyjnych” elementów kultury

¹⁴² W tym miejscu należy przypomnieć, że na Półwyspie Arabskim islam był pierwszym systemem religijno-prawnym, który dał kobiecie jakiegokolwiek prawa. W porównaniu z czasami *dżahiliji* (epoka niewiedzy i ciemności poprzedzająca objawienie islamu w VII w.), które doprowadziły kobiety do skrajnego uprzedmiotowienia (m.in. ojciec miał prawo pogrzebać narodzoną córkę żywcem, decydował o jej zamążpójściu, mężowie mogli wymieniać się żonami bez ich zgody, o rozwodzie decydował jedynie mężczyzna, kobieta nie miała prawa do majątku ani spadku), nowa religia nadała kobiecie poczesne miejsce w życiu rodzinnym i społecznym, przy czym role wyznaczone przez islam mężczyźnie i kobiecie różniły się znacznie od tych, jakie wykształciły się w kulturze europejskiej. Zob. na ten temat: E. Machut-Mendecka, *Kobieta bez zasłony. Muzułmanka w świetle wiary i kultury*, w: *Być kobietą w Oriencie...*, dz. cyt., s. 18-24. Inaczej wyglądała jednak sytuacja kobiety tureckiej – dla niej przyjęcie islamu przez ludy turkijskie skutkowało wieloma ograniczeniami i stanowiło w pewnym sensie regres w aspekcie rodzinnym i społecznym. Szerzej na ten temat: D. Chmielowska, A. Kiliç-Eryilmaz, *Spoleczna i rodzinna sytuacja kobiety tureckiej w zarysie historycznym*, w: *Być kobietą w Oriencie...*, dz. cyt., s. 46-48.

islamu polska muzułmanka. Autor kilkakrotnie próbuje jednak udowodnić, że koraniczny model emancypacji kobiet jest właściwy (również dla muzułmanek w Polsce), w przeciwieństwie do modelu zachodnioeuropejskiego. Warto zwrócić w tym miejscu uwagę na to, jakich sformułowań używa publicysta opisując pozycję kobiety w społeczności muzułmańskiej: kobieta posiada „prawa odpowiednie naturze” [142], kobieta powinna dążyć do „emancypacji w granicach swej struktury fizycznej” [147]. Wynika to z faktu, iż w islamie nie funkcjonuje pojęcie równorzędności płci, a „różnice biologiczne i fizjologiczne stanowią źródło wszelkich innych różnic między kobietą i mężczyzną”¹⁴³:

[...] Kobieta muzułmańska opiera się w walce o swe prawa o Koran, tj. dąży do emancypacji w granicach swej struktury fizycznej. Jednocześnie dba o zachowanie ogniska domowego i tym dodatnio różni się od kobiety zachodniej, dążącej do wykonywania zawodu kowala lub tragarza, co wcale jej nie podnosi, lecz świadczy o jej degeneracji i słabiznie męzczyzny na Zachodzie [147].

Na łamach „Życia Tatarskiego” mamy możliwość zapoznania się również z punktem widzenia kobiet. Artykuły autorstwa polskich Tatarok dalekie są jednak od teoretycznych analiz Alego Woronowicza. Dotyczą natomiast problemów codziennych, z jakimi borykają się muzułmanki.

Duże wrażenie na międzywojennych czytelnikach musiał zrobić manifest działaczki Związku Kulturalno-Oświatowego Tatarów RP, Anserianny Smolskiej, zatytułowany *W trosce o los kobiety*¹⁴⁴. Tekst dotyczy problemu poligamii i rozwodów oraz zawiera postulat, by każda muzułmanka wychodząca za mąż domagała się od swego narzeczonego ubezpieczenia na wypadek porzucenia jej przez niego w przyszłości (suma ubezpieczenia miałyby być dla kobiet „lepszym pewnikiem jutra”)¹⁴⁵. Choć artykuł w zasadniczej mierze dotyczy spraw małżeńskich, autorka wylewa w nim swoją gorzyc z powodu pozycji kobiety muzułmańskiej w społeczeństwie. Tekst rozpoczyna się od słów:

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

¹⁴³ E. Machut-Mendecka, dz. cyt., s. 23-24.

¹⁴⁴ A. Smolska, *W trosce o los kobiety*, „Życie Tatarskie” 1936, nr 4, s. 88-89.

¹⁴⁵ Na temat relacji małżeńskich w islamie zob.: M. Zyzik, *Małżeństwo w prawie muzułmańskim*, Warszawa 2003.

Zewsząd wyziera ta sama niedola kobiety – żony i matki.

Postęp, cywilizacja, kultura...

Ładne, wzniosłe i szlachetne to pojęcia i słowa. Nisko chyliły czoła przed ich wzniosłością, majestatem i ich wspaniałym twórcą-człowiekiem oraz głównym wykonawcą-mężczyzną, który od wieków jest potentatem życia i władcą kobiety. Co prawda, w ostatnich czasach te skromne i ciche poddanki zaczynają szemrać, buntować się i wyłamywać się spod jego władzy. Ale to są szczęśliwe jednostki, a my szary ogół dalej trwamy w poprzedniej sytuacji¹⁴⁶.

Cytat pokazuje, iż rzeczywista sytuacja polskiej muzułmanki daleka jest od koranicznego egalitaryzmu i nakazu szanowania kobiety przez mężczyznę, który u Smolskiej występuje nie jako opiekun tej, nad którą ma przewagę fizyczną¹⁴⁷, lecz jako jej władca – despota dławiący wszelkie objawy buntu. Z tekstu młodej Tatarce wynika, że również w życiu polskich muzułmanów „indywidualizm islamu zderzał się z kolektywizmem prawa zwyczajowego”, a „modele kobiecości i męskości ustanowione przez Koran [...] nie zawsze znajdują swój praktyczny wyraz”¹⁴⁸. Przy czym Smolska – co trzeba zaznaczyć – nie odwołuje się ani do świętej księgi islamu, ani do tradycji muzułmańskiej. Źródłem jej buntu jest sytuacja kobiet w międzywojennej Polsce.

Artykuł Smolskiej kończy się odezwą do polskiego duchowieństwa muzułmańskiego, którego głową był mufti Jakub Szynkiewicz, o wprowadzenie prawa ubezpieczeń małżeńskich:

Niechaj duchowieństwo nasze, bo to jest w jego interesach, i kobiety dążą do zastosowania i wykorzystania tego prawa w całej pełni [...]¹⁴⁹.

Szynkiewicz w swoich sprawozdaniach poświęca niewiele miejsca charakterystyce statusu społecznego kobiety; nie pojawia się u niego również kontekst historyczny, bez którego trudno jest porównywać sytuację kobiety

¹⁴⁶ A. Smolska, dz. cyt., s. 88-89.

¹⁴⁷ Por. Koran, rozdz. 2, wers 228.

¹⁴⁸ E. Machut-Mendecka, dz. cyt., s. 23, 30. Badaczka pisze: „Obraz szczęśliwej i pełnej cnót muzułmanki, jaki może powstać w umyśle czytelnika na podstawie lektury Koranu i *hadisów*, traci swoją pogodną wymowę w obliczu panujących stosunków patriarchalnych. Religia rozmija się w różnych miejscach z kulturą, a praktyka życia codziennego oddala się od modelu zaprezentowanego przez Koran. Prawo zwyczajowe, podtrzymując biologiczną koncepcję różnic płci, w wielu przypadkach odbiega od zasady muzułmańskiego egalitaryzmu i humanizmu. Podkreśla się, że nierówności płci powstają jako wynik oddziaływania dawnej tradycji czy też dążeń do męskiej dominacji” (tamże, s. 29).

¹⁴⁹ A. Smolska, dz. cyt., s. 89.

w Turcji i w państwach arabskich¹⁵⁰. Brak jest także odwołań do Koranu czy *hadisów*. Informacje dotyczące współczesnego autorowi położenia kobiet w krajach islamskich mają przeważnie charakter luźnych obserwacji. Chociaż Szynkiewicz nie tworzy nawet podwalin jakiegokolwiek projektu emancypacyjnego, temat kobiecy jest w jego twórczości ważnym kluczem interpretacyjnym.

Na początek chciałbym przyjrzeć się warstwie informacyjnej „sprawozdań z podróży”, zatrzymując się przy Turcji. W tym kraju stosunkowo liczna grupa kobiet otrzymała wykształcenie w Europie, gdzie przejęła niektóre zachowania europejskie, a podczas wojny kobiety brały udział w pracy społecznej. Problem kobiecy pojawia się również wówczas, gdy Szynkiewicz pisze o reformach religijnych przeprowadzonych przez Kemala Paszę, na przykład o zniesieniu wielożeństwa, czy też o organizacji transportu publicznego (oddzielne miejsca dla kobiet i mężczyzn). W związku z tym, że tylko niewielka część sprawozdań muftiego poświęcona jest Turcji (zdecydowanie przeważa tematyka arabska), brak pogłębionej analizy problematyki kobiecej w tym kraju nie jest niczym zaskakującym, a przytaczane fakty dotyczące emancypacji kobiet są rzeczowe i zgodne z rzeczywistością (co jest bardzo istotne, biorąc pod uwagę raczej negatywny stosunek muftiego do reform Atatürka). Dodam, że sytuacja kobiet w Turcji w początkach wieku XX wyglądała dobrze na tle innych państw muzułmańskich¹⁵¹.

O ile więc kobieta turecka uzyskała po pierwszej wojnie światowej i reformach Kemala Paszy nowe prawa i stała się równorzędną partnerką mężczyzny (dotyczy to wykształconych kobiet z ośrodków miejskich), o tyle kobieta arabska w Egipcie czy tym bardziej w Syrii, gdzie jej położenie było jeszcze gorsze, zaczynała dopiero upominać się o równouprawnienie. Tak się składa, że właśnie kobiecie arabskiej poświęca Szynkiewicz o wiele więcej uwagi.

¹⁵⁰ W samym tylko świecie arabskim na określony stosunek do kobiet miały wpływ różne tradycje przedislamskie. Sytuacja kobiety w poszczególnych krajach arabskich ma swoje źródło nie tylko w islamie, ale również w tak odmiennych tradycjach, jak kultura *dżahiliji* na Półwyspie Arabskim, tradycja starożytnego Egiptu w dolinie Nilu, czy też wpływy babilońskie i asyryjskie oraz bizantyjskie i perskie w Syrii. Szerzej na ten temat: L. Ahmed, dz. cyt., s. 11-37 (rozdz. *The Pre-Islamic Middle East*).

¹⁵¹ Czytelników zainteresowanych tym zagadnieniem odsyłam do prac: A. Inan, *L'émancipation de la femme turque*, Paris 1962; D. Chmielowska, *Emancypacja kobiety tureckiej*, „Przegląd Orientalistyczny” 1975, nr 1, s. 25-30; D. Chmielowska, A. Kiliç-Eryilmaz, dz. cyt.

O zakresie praw kobiet w społeczeństwie syryjskim pisze Szynkiewicz w relacji z podróży w 1932 roku:

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

Chwilę po tej uwadze autor informuje, że „o [...] ruchu emancypracyjnym w Syrii nie słyhać” [TSPE 1932, s. 161]. I chociaż sprawozdanie to zgodne jest z wynikami pracy współczesnej badaczki amerykańskiej Leili Ahmed, która pisze, że ruch feministyczny w tamtym czasie kształtował się na Bliskim Wschodzie właściwie tylko w Egipcie¹⁵², zastanawiające pozostaje, skąd Szynkiewicz posiadał taką informację. Jak sam w innym miejscu przyznaje, w ciągu swojego dwumiesięcznego pobytu w Syrii nie rozmawiał z żadną kobietą-muzułmanką. Tak się składa, że temat emancypracji kobiet pojawia się podczas niemalże wszystkich dyskusji, jakie prowadzi Szynkiewicz z muzułmanami-mężczyznami.

Sytuację kobiety muzułmańskiej w Syrii poznaje mufti wyłącznie z męskiego punktu widzenia, gdyż same kobiety, chociaż mogą wychodzić z domu i palić papierosy, nie mogą w Syrii wypowiedzieć się publicznie o swoich problemach. Pomimo tego, iż jest to sytuacja, która powinna raczej wzbudzać protest u muzułmanina z Polski, gdzie kobiety, również te wyznające islam, mogą głośno wypowiadać swoje zdanie na wszelkie tematy, Szynkiewicz sytuację kobiety syryjskiej zdaje się uważać za naturalną¹⁵³.

Zasygnalizowałem przed chwilą, że opis statusu społecznego kobiety muzułmańskiej w krajach arabskich i Turcji nie stanowi głównego wątku kobiecego w pismach podróźniczych Szynkiewicza. Jednakże o kobietach, szczególnie w krajach arabskich, pisze on stosunkowo często: kobiety stanowią jeden z głównych tematów rozmów muzułmańskich mężczyzn – bo-

¹⁵² Zob. L. Ahmed, dz. cyt. (przede wszystkim rozdz. *The First Feminists*).

¹⁵³ W niektórych miejscach w sprawozdaniach muftiego pobrzmiewa przekonanie, że o przebiegu procesu emancypracji kobiet muzułmańskich decydować powinni mężczyźni – np. ojcowie rodziny zobowiązani są zadbać o to, aby proces zrzucania zasłony nie wpłynął negatywnie na społeczeństwo arabskie [EHSP 1930, s. 78]. Z niektórych obserwacji Szynkiewicza może natomiast wynikać, że kobieta w krajach arabskich (nie tylko muzułmanka) nie dojrzała jeszcze społecznie do całkowitej emancypracji, gdyż brak jej ogłady i dobrego wychowania [TSPE 1932, s. 160].

haterów sprawozdań. Czego w takim razie dotyczą te rozmowy? Dotyczą – kobiecego wyglądu... To samo interesuje również Szynkiewicza:

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

Znamienny wywód czyni mufti również podczas zwiedzania szkoły mużłmańskiej w Jerozolimie, gdzie uczestniczy on w uroczystości rozdania dyplomów absolwentom liceum:

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

Chociaż trudno w XXI wieku poważnie i bez ironicznego dystansu traktować tego typu konstatacje dotyczące ról społecznych kobiet i mężczyzn, można powyższy cytat uznać za kolejny dowód na to, jak istotny w postrzeganiu płci żeńskiej jest dla Szynkiewicza wygląd.

Muftiego interesuje przede wszystkim problem zasłaniania kobiecej twarzy i zrzucania tej zasłony przez kobiety tureckie i arabskie oraz konsekwencje takiego gestu. Oczywiście, jest to bardzo ważne zagadnienie, gdyż zasłona pełni funkcję symbolu, który reprezentuje stosunek społeczeństwa patriarchalnego do kobiety jako jednostki. *Nikab* obok instytucji haremu traktowany jest przez badaczy kultury islamskiej jako środek w walce, jaką toczą rzecznicy starych tradycji z prawami przyznanymi kobiecie mużłmańskiej. „Nowa ranga kobiety, po tym co działo się z nią w *dżahiliji* – pisze Ewa Machut Mendecka – była zapewne dla patriarchy nieznośna, toteż należało jeszcze raz i możliwie definitywnie ograniczyć jej swobody. I to poniekąd się udało za pomocą dwóch skutecznych instrumentów, a mianowicie zasłony na twarzy i haremu”¹⁵⁴. Dlatego też w pierwszych dekadach XX wieku zrzucenie zasłony stało się gestem symbolicznym, wstępem do rzeczywistego równouprawnienia płci. Do historii przeszło wydarzenie z udziałem przywódczyni Egipskiej Unii Feministycznej („Jedności Kobiecej”);

¹⁵⁴ E. Machut-Mendecka, dz. cyt., s. 30.

po powrocie z kongresu kobiecego we Włoszech Egipcjanka demonstracyjnie zrzuciła zasłonę:

Pewnego wiosennego dnia 1923 r. na dworcu w Kairze fala kobiet w zasłonach i długich, czarnych szatach wysiadła z zaprzęgniętych w konie powozów, by powitać dwie swoje koleżanki, które właśnie wróciły z Rzymu, z międzynarodowej konferencji feministycznej. Huda Sha'rawi i Sajza Nabarawi stanęły na stopniu w drzwiach pociągu. Nagle Huda, a za nią i Sajza – ta młodsza z dwóch – zdjęły zasłony z twarzy. Wśród oczekujących kobiet podniósł się gromki aplauz. Niektóre poszły w ich ślady i uczyniły ten sam gest. Świadkowie zdarzenia podają, że służący, towarzyszący swoim paniom, skrzywili się na ów widok z oburzenia. Ten śmiały czyn oznajmił koniec epoki haremu w Egipcie¹⁵⁵.

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

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

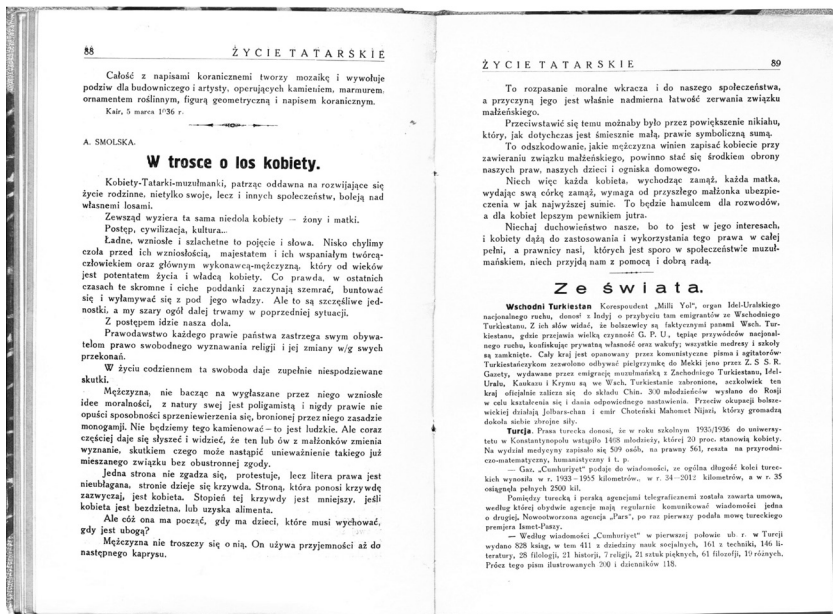
Kobieta w Syrii znajduje się jeszcze pod zasłoną. Prawda, czasami można widzieć elegantkę z zasłoną do tego stopnia przezroczystą, że widać rysy twarzy, ale to jeszcze zdarza się rzadko [...] [TSPE 1932, s. 160];

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

¹⁵⁵ M. Badran, *Introduction*, w: H. Sza'rawi, *Harem Years. The Memoire of an Egyptian Feminist*, translated and introduced by M. Badran, New York 1986, s. 7. Polski przekład cytowanego fragmentu podaje z: J. Brzezińska, dz. cyt., s. 135.

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

Mając na uwadze to, co zostało stwierdzone powyżej (brak osobistego kontaktu autora z kobietą muzułmańską i brak odniesień do konkretnych wydarzeń historycznych, na przykład do akcji działaczek Egipskiej Unii Feministycznej¹⁵⁶ czy też tureckich feministek, które wywalczyły reformy prawne gwarantujące równouprawnienie płci¹⁵⁷), można domniemywać, że dla Szynekiewicza problem zasłony jest jedynym, który mógł on zaobserwować osobiście, widząc na ulicy kobiety zarówno z zasłoniętą, jak i odsłoniętą twarzą. Dlaczego jednak właśnie ten aspekt emancypacji kobiet tak bardzo go interesował, skoro Tatarki z Krymu i Kazania zasłonę zrzuciły już przed pierwszą wojną światową (sam Szynekiewicz zresztą o tym wspomina), a polskie muzułmanki właściwie nigdy nie zasłaniały twarzy?



„Życie Tatarskie” z artykułem A. Smolskiej

¹⁵⁶ Zob. wspomnienia liderki tej organizacji: H. Sza'rawi, *Harem Years. The Memoire of an Egyptian Feminist*, translated and introduced by M. Badran, New York 1986.

¹⁵⁷ Zob. D. Chmielowska, A. Kiliç-Eryilmaz, dz. cyt., s. 53-55.

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

Po drugie, zaniechanie ustanowionego przez tradycję islamską obowiązku – zgodnie ze stanowiskiem konserwatywnych działaczy społeczno-politycznych – niosło ze sobą ryzyko odrzucenia innych elementów tradycji, w tym także niektórych muzułmańskich nakazów moralnych. Negatywnych procesów społecznych, związanych ze zrzuceniem zasłony bali się nie tylko Arabowie; ich lęki podzielał również Szynekiewicz, który w swoich sprawozdaniach opisał kilka tego typu sytuacji:

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

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

Stosunek Szynekiewicza do zasłony jest niejednoznaczny, a ponadto obecny w jego sprawozdaniach sposób przedstawienia kobiety muzułmańskiej bliski jest stereotypowym wyobrażeniom Europejczyków na temat „Orientu”. Jako

wszelkoniemnie wykkształcony mieszkaniem kraju europejskiego, rozumie on nieuchronność zachodzących na Bliskim Wschodzie przemian i zdaje się popierać procesy emancypacyjne (odrzucając tym samym wspomniany stereotyp). Jednakże jako potomek muzułmanów z dalekiej Północy, któremu jest dane przebywać w „sercu islamu” [EHSP 1930, s. 79], czuje częściowo żal, że zasłona przechodzi do historii (stereotyp zaczyna być przekształcany w mit). Odczytanie sprawozdania muftiego z innej perspektywy (a nie tylko przez pryzmat tematyki emancypacyjnej), prowadzi do wniosku, że podczas swoich podróży zagranicznych „głowa polskich muzułmanów” poszukuje złotego wieku islamu. Jaki to ma związek z zasłoną na kobiecej twarzy?

Szynkiewicz zawsze był lojalnym obywatelem: wpierw rosyjskim, później polskim, w końcu, po wybuchu drugiej wojny światowej, przyjął obywatelstwo litewskie i wyraził gotowość do współpracy z władzami Trzeciej Rzeszy¹⁵⁸. Jego tożsamość była przede wszystkim tożsamością religijną i w dobie budzenia się świadomości narodowej w krajach arabskich i turekiskich, w czasach po zniesieniu kalifatu, mufti coraz bardziej pogrążył się w marzeniach o złotym wieku islamu. Nigdy nie wyrażał tego wprost, ale warstwa stylistyczna jego sprawozdań odkrywa przed czytelnikiem tę problematykę bardzo wyraźnie.

Odiedzając historyczne centra islamu, miejsca przebywania proroka Muhammada i kalifów prawowiernych, a także na poły baśniowe państwo muzułmańskie króla Ibn Sauda, Szynkiewicz uwiedziony jest właśnie „bajkowością” Wschodu. Mufti, przybywając do krajów arabskich w poszukiwaniu „islam czystego”, „islam prawdziwego”, od jakiego mniej lub bardziej odeszli muzułmanie Północy, żyjący od kilku stuleci pośród chrześcijan, podświadomie nie potrafi zaakceptować tego, że również Bliski Wschód się zmienił, że czasy złotego wieku islamu minęły¹⁵⁹. Dlatego też autor kreuje niekiedy własny obraz „złotego wieku” i w partiach opisowych stwarza nastrój niezwykłości niczym z *Baśni tysiąca i jednej nocy* (bezpośrednie

¹⁵⁸ Nowe informacje na temat współpracy Szynkiewicza z władzami okupacyjnymi przynosi rozprawa białoruskiej badaczki Swietłany Gribowej: С. У. Грыбава, *Беларускія татары напярэдадні і ў гады Вялікай Айчыннай вайны*, дысертацыя на саісканне вучонай ступені кандыдата гістарычных навук, навуковы кіраўнік Г. Я. Галенчанка, Інстытут Гісторыі Нацыянальнай Акадэміі Навук Беларусі, Мінск 2016.

¹⁵⁹ Złoty wiek islamu – okres historyczny od połowy VIII w. do połowy XIII w., w którym kalifat muzułmański był jednym z najpotężniejszych państw, a islamscy uczeni, pisarze i artyści w ogromnym stopniu przyczynili się do rozwoju nauki i kultury światowej. Zob. G. Peyronnet, *L'Islam et la civilisation islamique VII-XIIIe siècle*, Paris 1992.

nawiązanie do zbioru legend arabskich pojawia się zresztą u Szynekiewicza dwukrotnie). W literackim modelu świata muftiego kobieta stanowi konstrukcję wyobrażeniową, jeden z elementów baśni. Funkcjonuje podobnie jak Ali-Baba, Aladyn czy Sindbad Żeglarz. I jako postać baśniowa powinna pozostać pod zasłoną i nie opuszczać haremu.

O ile Europejki oraz muzułmanki mieszkające w Europie nie są postrzegane przez autora przez pryzmat odrębności płciowej (na przykład pisząc o pisarce tureckiej Halide Edib Adivar, Szynekiewicz ani słowem nie wspomina, że ta działaczka feministyczna¹⁶⁰ nie nosi już zasłony i ubiera się po europejsku), o tyle mieszkanka Syrii czy Egiptu interesuje muftiego przede wszystkim właśnie jako kobieta (stąd ciągle powracający motyw zasłony, krótkich włosów, ubioru). Otóż Europejka lub mieszkanka Europy nie przynależy do poetyckiego modelu „złotego wielu islamu”, więc nad jej statusem autor sprawozdań się nie zastanawia. Kobieta orientalna jest z kolei elementem mitu i nie funkcjonuje w pismach omawianego autora jako realna istota.

Konflikt arabsko-żydowski na Bliskim Wschodzie

Drugim „gorącym tematem” pism polskich Tatarów w okresie międzywojennym jest konflikt arabsko-żydowski, który zrodził się na Bliskim Wschodzie po rozpoczęciu zasiedlania przez Żydów terenów historycznej Palestyny. Temat ten zainteresował zarówno tatarskich historyków (między innymi Emira Tuhana-Baranowskiego), jak też publicystów (Wassana-Gireja Dżabagiego) i literatów (Jakuba Szynekiewicza, Alego Woronowicza i Mustafę Aleksandrowicza). Teksty o cechach reportażowych, które odnoszą się do tego problemu, wyszły spod pióra Jakuba Szynekiewicza jako rezultat kilku podróży autora do Palestyny i państw sąsiednich. Szynekiewicz odwiedził Bliski Wschód w momencie, kiedy konflikt arabsko-żydowski był w fazie rozkwitu.

Pisząc na temat wydarzeń rozgrywających się na ziemiach palestyńskich, autorzy tatarscy wypracowali specyficzną poetykę. Jak zauważa Wojciech Wendland, historycy tatarscy¹⁶¹ analizowali i przedstawiali sytuację

¹⁶⁰ Zob. D. Chmielowska, *Twórczość Halide Edib Adivar wyrazem walki pisarki o emancypację kobiety tureckiej*, w: *Być kobietą w Oriencie...*, dz. cyt., s. 234-246.

¹⁶¹ Autor w swojej pracy „historykami” nazywa twórców piszących na tematy sobie współczesne, opisujących konflikt arabsko-żydowski rozgrywający się na ich oczach, a zatem właściwiej byłoby nazwać ich raczej politologami. Jednakże, zważywszy iż korzystam

na Bliskim Wschodzie poprzez strategię zderzania przeciwstawnych argumentów żydowskich i arabskich oraz przywoływania obydwu punktów widzenia, stosując dla ziem spornych zarówno nazwę 'Palestyna' (charakterystyczną dla dyskursu arabskiego w tamtym okresie), jak i 'Erec Israel' (termin utworzony przez Żydów). Zabieg ten, łączący dwa przeciwstawne sposoby narracji, stanowić miał próbę nawiązania dialogu pomiędzy zwaśnionymi stronami. Tatarzy zaś widzieli siebie w roli mediatorów, negocjatorów wskazujących słuszość roszczeń obydwu stron.

Charakter „pojednawczy” mają nie tylko prace historyczne i politologiczne z tamtego okresu, ale również teksty należące do literatury pięknej. Ten sam zabieg, który wykorzystywany był przez tatarskich historyków, stosował także niejednokrotnie w swoich *Sprawozdaniach z podróży* mufti Jakub Szynkiewicz. Przyjmując postawę neutralnego obserwatora oraz oddając głos zarówno przedstawicielom strony arabskiej, jak i żydowskiej, autor dążył do ukazania całościowego obrazu konfliktu z reporterską dokładnością, do odnalezienia odpowiedzi na pytanie o prawdziwe przyczyny sporu, jak również – i tu jego postawa bliska jest pracom historycznym omawianym przez Wojciecha Wendlanda – do przyjęcia tonu dialogu i poszukiwania płaszczyzny pojednania pomiędzy stroną arabską i żydowską.

Podstawową przyczyną konfliktu było zajmowanie arabskich ziem przez żydowskich osadników, obcych tuziemcom zarówno pod względem religijnym, jak i kulturowym. Sytuacja, choć na pierwszy rzut oka prosta (winni są więc osadnicy?), po bliższym przyjrzeniu się okazuje się niejednoznaczna z punktu widzenia odpowiedzialności za zaistniały spór. Jak pokazuje Szynkiewicz, ekspansji osadnictwa żydowskiego winni byli nie tylko Żydzi (jak chciałaby to widzieć strona muzułmańska), ale również Arabowie. Aby zrozumieć lepiej ten problem, zacznę moje rozważania od charakterystyki obydwu walczących ze sobą grup dokonanej przez muftiego Szynkiewicza. Oto, jak przybysz z dalekiej Polski postrzega nowo tworzące się osady żydowskie:

Bliżej Hajfy zaczynają się żydowskie kolonie. Dużo drzew, zewsząd uwidocznią się praca – pola obrobione, domy w stylu europejskim. Są nawet nasze wiatraki. Plantacje kukurydzy, bananów, plantacje pomarańczowe. Inny duch, inna kultura. Na polach traktory. Wyczuwa się działanie kapitału i sił z zewnątrz kraju [EHSP 1930, s. 122].

z wielu ustaleń W. Wendlanda, w dalszej części rozdziału zdecydowałem się na umowne nazywanie twórców tekstów Nieliterackich „historykami”, zgodnie z nazewnictwem wykorzystywanym przez autora rozprawy (por. W. Wendland, dz. cyt., s. 252-262).

W opisie kolonii żydowskich uwagę zwraca nie tylko „swojskość” tego krajobrazu („domy w stylu europejskim”, „nasze wiatraki”), ale – przede wszystkim – zaakcentowanie pracowitości nowych przybyszów, zmieniających dzikie dotąd i nieurodzajne pola w „plantacje kukurydzy, bananów, plantacje pomarańczowe”. „Praca” i „kapitał” staną się w relacji Szynekiewicza słowami kluczowymi, charakteryzującymi kolonistów żydowskich. Autor *Sprawozdań* niejednokrotnie zaznaczać będzie, że dobrobyt żydowski opiera się w równej mierze na pracy „syjonistów-idealistów” [EHSP 1930, s. 122], jak i na pochodzących od europejskich i amerykańskich diaspor żydowskich funduszach, umożliwiających szybki rozwój oraz nowe inwestycje na zasiedlanych terenach.

Argumenty porządkuje Szynekiewicz na zasadzie zderzenia oraz konfrontacji przeciwieństw. Stronę arabską opisuje w sposób następujący:

Drugi [Arab – przyp. aut.] w swym lenistwie walczący między nienawiścią do bogatego przybysza i pokusą proponowanych przez niego pieniędzy za ziemię, której on nie obrabia. Niezwykły urok pieniędzy... zwłaszcza u leniucha, żeby choć jakiś czas pożyć w słodkim nicnierobieniu. A tu wyrzuty sumienia, wstyd przed swymi współwyznawcami wzywającymi do niesprzedawania ziemi Żydom... I nienawiść rośnie jeszcze więcej [TSPE 1932, s. 171-172].

O ile w opisach strony żydowskiej dominują określenia wskazujące na pracowitość i umiejętność stworzenia dobrobytu na ubogiej, pustynnej ziemi, o tyle epitetami, którymi autor najczęściej określa Arabów, są przymiotniki „leniwy” oraz „zawistny”. Szynekiewicz surowo ocenia swoich współwyznawców, co nie oznacza jednak, że w sporze staje po stronie żydowskiej. Jego krytyka stanowi jednakże pewną odpowiedź na argumenty Palestyńczyków, uważających, iż ziemia jest im przez Żydów odbierana. Jak pokazuje mufti – sporne grunty są nie tyle zabierane Arabom, ile odkupowane od dawnych gospodarzy, którzy zresztą chętnie pozbywają się nieuprawianej ziemi. Za sytuację zaistniałą na terytoriach palestyńskich odpowiedzialni są zatem nie tylko osadnicy żydowscy, ale – także, a może przede wszystkim – sami Arabowie.

Zanim scharakteryzuję kolejną przyczynę bliskowschodniego konfliktu opisywaną przez Szynekiewicza, chciałbym jeszcze na chwilę wrócić do przytoczonego przed chwilą cytatu. Uwagę czytelnika zwraca w nim inny element opisu, mówiący o „wstydzie przed współwyznawcami”, którzy wzywają Palestyńczyków, aby ci nie sprzedawali ziemi żydowskim kolonistom. Z powyższego fragmentu wynika, że stronami sporu są nie tylko Ży-

dzi i Arabowie, ale ma on także innych uczestników – w tym wypadku są to „współwyznawcy”, czyli wyznawcy religii mahometańskiej, którzy, choć nie uczestniczą w konflikcie bezpośrednio, to swoimi wypowiedziami powodują eskalację nienawiści Palestyńczyków do Żydów. Wkrótce się jednak okaże, że nie są to jedyne „osoby trzecie” wmieszane w konflikt i zaogniające sytuację. Jak twierdzi Szynkiewicz, za sytuację na Bliskim Wschodzie odpowiedzialna jest także Wielka Brytania¹⁶²:

Wszędzie pomiędzy Żydami można zauważyć niezadowolenie z Anglików: to oni, Anglicy, są przyczyną ostatnich zamieszek i ofiar, Anglicy chcą władać krajem, sięjąc niezgodę pomiędzy Arabami i Żydami, ponieważ czują, że jeżeli nastąpi uzgodnienie, to Anglikom nie pozostanie nic innego, jak tylko zrezygnować z Palestyny [EHSP 1930, s. 122-123].

Szynkiewicz obwinia Anglików za sytuację wewnątrz kraju, zarzucając „synom Albionu”¹⁶³ podsycanie konfliktu, ale także daje do zrozumienia, że cała imigracja żydowska do Palestyny inspirowana jest po części przez Wielką Brytanię. „Kto ponosi odpowiedzialność za tę nieszczęśliwą ideę zrobienia z Palestyny «home» dla Żydów? Czy więcej fanatycy-syjniści, czy też wszechwładna Anglia, która dała nadzieję urzeczywistnić te marzenia?” [TSPE 1932, s. 174] – pyta Szynkiewicz. Określenie Palestyny angielskim słowem, jako „«home» dla Żydów”, wydaje się jednoznacznie wskazywać na pomysłodawcę żydowskiej kolonizacji oraz stronę odpowiedzialną za bliskowschodni konflikt. Bez udziału i pomocy mocarstwa syjniści nie mieliby sił samodzielnie wprowadzić w życie swoich planów.

Autor *Sprawozdań* nie jest jednak jednostronny w postrzeganiu obserwowanej sytuacji. Przyjmowanie różnych perspektyw narracyjnych, mieszanie się w tekście wielu punktów widzenia, pośpieszny charakter relacji

¹⁶² Autor *Sprawozdań* nie jest bynajmniej odosobniony w swoim sądzie. Jak pisze W. Wendland, również tatarscy historycy w swoich pracach nierzadko wskazywali na to, iż za bliskowschodni konflikt odpowiedzialna jest przede wszystkim polityka Wielkiej Brytanii względem zależnych terytoriów – osłabianie tego rejonu poprzez wspieranie konfliktu służyć miało interesom gospodarczym Zjednoczonego Królestwa (zob. W. Wendland, dz. cyt., s. 257).

¹⁶³ Określenie to wykorzystywane było w publicystyce tatarskiej dość często (pojawia się np. u Alego Woronowicza). W kulturze europejskiej wywołuje ono konotacje negatywne – według legendy nazwa Anglii wywodzi się od Albii – krwiożerczej córki króla syryjskiego, która dopuściła się morderstwa na swoim mężu w noc poślubną. Określenie to oznacza perfidię i podstępność polityki Zjednoczonego Królestwa wobec innych krajów/narodów (por. W. Wendland, dz. cyt., s. 259).

– wszystkie te zabiegi uzmysławiają czytelnikowi zawilość konfliktu trwającego na ziemiach spornych. I tak – jak się okazuje w kolejnym akapicie *Sprawozdania z podróży do Egiptu, Hidżazu, Syrii i Palestyny* – przyczyną wpływającą na zaognianie się sytuacji jest nie tylko polityka Anglii, lenistwo Arabów sprzedających nieuprawianą przez siebie ziemię i fanatyzm syjonistów, lecz podobieństwo rasowe i mentalne zwaśnionych stron, odróżniających się od siebie tylko pozornie:

Dwa światy, dwie spokrewnione rasy. Jedna – arabska – od tysiąca lat pozostała tu, pod gorącym słońcem – pasywna, siedząca cały dzień w kawiarniach, albo marząca pod cieniem drzew nie wiadomo o czym... ale jest to stary gospodarz ziemi. Druga rasa – żydowska – przewędrowawszy cały świat, z doświadczeniem, z pieniędzmi, pragnąca stałej ojczyzny w niegdyś straconym kraju. Energiczna, ambitna, zazdrosna. Swego nie daruje, odwrotnie – gotowa odebrać należne i nienależące do siebie, nawet gdy dotyczy to drobnostek.

Dwa narody spokrewnione, bliskie w swych zaletach i wadach i dlatego nienawidzące się wzajemnie. Jedyna różnica – jeden naród aktywny, drugi pasywny [TSPE 1932, s. 171].

Pomimo iż grupy te mają skrajnie różne doświadczenia, łączy je podobna mentalność oraz wspólne pochodzenie. Dopełniając opisu podobieństw obydwu stron konfliktu, autor dodaje na podsumowanie: „A tu jeszcze bliskość rasowa. I ci, i drudzy – semici, a wszak wiadomo, że spokrewnieni nienawidzą się zawsze więcej niż obcy” [TSPE 1932, s. 174]. Spostrzeżenia Szynekiewicza dotyczące podobieństw łączących Żydów i Arabów nie są zjawiskiem oryginalnym ani odosobnionym. Podobny sąd formułuje na przykład w jednym ze swoich tekstów publicystycznych Ali Woronowicz, pisząc, że „nienawiść Araba do Żyda, Żyda do Araba tłumaczy się wspólnotą pochodzenia, psychiki i mentalności, nigdy zaś różnicą wyznaniową”¹⁶⁴. Obaj autorzy zauważają, że spór nie ma charakteru religijnego – przyczyny nienawiści pomiędzy tymi dwoma grupami są zupełnie inne (choć momentami konflikt może przyjąć charakter religijny – tak jak na przykład w opisywanym przez Szynekiewicza sporze muzułmanów i Żydów o Ścianę Płaczu – jedni uważali to miejsce za „muzułmańskie” – jako część przynależącą do Meczetu Al-Aksa, drudzy – za miejsce modlitwy wyłącznie żydowskie).

¹⁶⁴ A. I. Woronowicz, *Arabowie i emigracja Żydów do Palestyny*, „Życie Tatarskie” 1935, nr 8, s. 4.

Jak zauważa Wojciech Wendland, tatarskie teksty historyczne tworzone były przy wykorzystaniu pojęć oraz metafor właściwych zarówno dla strony arabskiej, jak i żydowskiej¹⁶⁵. Kluczowym pojęciem dla teoretyków ruchu syjonistycznego była metafora „pustki”, zaś dla światopoglądu arabskiego – przeciwstawna do niej metafora „pełni”. W moich rozważaniach spróbuję przyjrzeć się, czy pojęcia te mają odzwierciedlenie w tekście Szynekiewicza i w jaki sposób autor wykorzystuje owe metafory.

Według Wendlanda, metafora „pustki” wykorzystywana chociażby w pismach Teodora Herzla czy Maxa Mandelstamma, opierała się o rozumienie ziem palestyńskich jako „pustej krainy”, czekającej „poza czasem i przestrzenią” na zagospodarowanie. Do jej rozwoju i „wypełnienia” mieli się dopiero przyczynić koloniści żydowscy. Drugą zmienną cechą narracji syjonistycznej jest określanie pierwotnych gospodarzy ziemi jako „ludy”, a nie „narody” (słowo „ludy” dotyczy zwykle zgrupowań o jednym pochodzeniu etnicznym mających charakter pierwotny, „narody” zaś to wspólnoty etniczne zdolne do stworzenia państwa)¹⁶⁶. Metafora „pełni” z kolei utworzona została przez autora rozprawy w celu scharakteryzowania punktu widzenia strony arabskiej, utrzymującej, iż Palestyna nie stanowiła „ziemi niczyjej”, gdyż zamieszkiwana była od wieków przez Arabów. Metafora ta opierała się o czynnik statystyczno-demograficzny, według którego na ziemiach spornych większość stanowili Arabowie¹⁶⁷.

Szynekiewicz dokonuje oglądu sytuacji przez pryzmat obydwu metafor. Niejednokrotnie nazywa Arabów „gospodarzami” opisywanej ziemi, wskazując tym samym na ich prawo historyczne do życia na własnym terytorium. Z drugiej strony ulega on również urokowi „stwarzania” przez Żydów państwa izraelskiego, które z dzikiej pustyni przemienia się w żyjącą oazę: „nie wierzy się, że to «goła», «szara Palestyna»” [TSPE 1932, s. 170] – zauważa autor zaraz po przejechaniu granicy syryjsko-palestyńskiej i ujrzeniu sadów, zaoranych pól oraz domów obsadzonych cyprysami. Szynekiewicz pokazuje niejednokrotnie pozytywne aspekty żydowskiej imigracji – między innymi postęp cywilizacyjny i rozwój dokonujący się na zacofanych terenach. W tym sensie jego punkt widzenia pokrywa się z żydowską metaforą „pustki” – choć autor nie uważa, że ziemie palestyńskie przed przybyciem Żydów były ziemią „niczyją”, to jednak były niezagospodarowane i niewykorzystane, były

¹⁶⁵ W. Wendland, dz. cyt., s. 254.

¹⁶⁶ Tamże, s. 254-255.

¹⁶⁷ Tamże, s. 255-256.

„dzikie” (a więc z cywilizacyjnego punktu widzenia – puste). Ale, jak zaraz podkreśla reportażysta, te pustynne terytoria miały już swoich mieszkańców – Arabów, po czym oddaje głos jednemu ze swoich arabskich rozmówców, tłumaczącemu przyczyny zacofania gospodarczego kraju. W rozmowie z muftim Jerozolimy autor dowiadyuje się, że nikły rozwój rolnictwa na ziemiach palestyńskich spowodowany był między innymi koniecznością wieloletniej służby wojskowej na rzecz władcy tureckiego, z powodu której mężczyźni – zamiast pracować na własnej roli – spędzali młodość w koszarach, a dopiero po wielu latach powracali do rodzinnych domów starzy i zdemoralizowani życiem wojskowym, niezdolni do wysiłku przy uprawie własnego pola.

Szynkiewicz niejednokrotnie wspomina własne próby udzielenia pomocy w nawiązaniu dialogu pomiędzy zwaśnionymi stronami. Podczas spotkania z duchowieństwem arabskim stara się rozpocząć rozmowę na temat warunków pojednania („Starałem się mówić w tonie pojednawczym, ale ostrożnie, aby od razu nie utworzyła się wroga dla mnie atmosfera” [EHSP 1930, s. 124]). Wspomina także o rozmowie z przedstawicielami żydowskiej inteligencji, którzy wykazują chęć do pojednania ze stroną arabską. Jego starania wydają się jednak nie odnosić należytych efektów, a wręcz przeciwnie – pojednawcze wypowiedzi na temat Żydów wywołują u arabskich rozmówców rozdrażnienie oraz niechęć do osoby muftiego. Wszak – co autor *Sprawozdań* zauważa, lecz chyba nie do końca rozumie – przyczyny tej zapiekłej nienawiści są tak różnorodne, iż w sporze nie zawsze stronami są tylko Arabowie i Żydzi, ale także inne nacje, albo – co gorsza – ta sama nacja, na przykład Arabowie i Arabowie. Jak wyjaśnia Szynkiewicz, głównym stronnikiem pojednania jest prezydent miasta Jerozolimy – Naszaszibi – Arab, wybrany „głosami żydowskimi”, zaś osobą podsycającą najbardziej konflikt – mufti jerozolimski z rodu al-Husajni: „Jak w operze *Romeo i Julia* dwa włoskie rody Montecchi i Capuleti nienawidzą się wzajemnie, w takim samym stosunku są w Jerozolimie rodziny al-Husajni i Naszaszibi” [TSPE 1932, s. 180]. W tak złożonej perspektywie nawiązanie dialogu arabsko-żydowskiego jest niezwykle utrudnione – musiałby go przecież uprzedzić dialog arabsko-arabski, żydowsko-angielski i arabsko-angielski. Starania podejmowane przez Szynkiewicza o pojednanie nie przynoszą więc żadnych rezultatów, poza rezerwą do polskiego muftiego ze strony arabskiego duchowieństwa, czym autor jest rozgoryczony¹⁶⁸.

¹⁶⁸ Wyraz tego daje, pośrednio, w *Sprawozdaniach*, ale przede wszystkim w wywiadzie udzielonym wileńskiemu „Słowo” z 3 sierpnia 1930 r. („Mufti Polski o sprawach Palestyny i swojej podróży do Mekki”, s. 1):



Mufti Jakub Szynkiewicz oraz dyplomata Edward Raczyński
podczas audiencji u króla Hidżazu Ibn Sauda

„Ostatnio w prasie żydowskiej, nie tylko polskiej, ale całego świata, ukazały się ostre napaści na stanowisko, jakie zajął Mufti Polski w Palestynie w sprawie słynnej Ściany Płacu. Prasa żydowska oskarżyła muftiego o dwulicową dyplomację i o wręcz nieprzychylnie stanowisko wobec Żydów. Współpracownik naszego pisma zwrócił się do muftiego dr. Szynkiewicza z prośbą o udzielenie wywiadu.

Jakie jest dokładne stanowisko Muftiego polskiego w sprawie Ściany Płacu – zapytujemy.

Ściana Płacu, odpowiada po krótkim namyśle dr Szynkiewicz, jest częścią składową świątyni. Na niej zbudowany jest Meczet Umara, jest ona jego podłożem, nierozdzielna częścią. Należy ona do muzułmanów, którzy pozwalają Żydom modlić się przy niej, nie znaczy to jednak, by mogłaby ona być uważana jako własność Żydów. Ziemia, na której stoi Ściana Płacu, od niepamiętnych czasów należy do muzułmanów i dlatego najlepszym wyjściem będzie utrzymanie *statusu quo*. Wiem, że niektórzy muzułmanie nie zgadzają się na to, aby Żydzi budowali pod Ścianą Płacu ławeczki, ja jestem za tym, żeby im to pozwolić.

Dlaczego jednak Żydzi napadają na Waszą Ekscelencję jako polskiego muftiego?

Tego nie rozumiem. Moja rola jako członka misji rządowej skończyła się 3 maja i od tego czasu byłem: pielgrzymem, muzułmaninem i muftim. Występowałem w Jerozolimie jako mufti muzułmański i nie należy z tego tytułu występować przeciwko rządowi polskiemu. Powtarzam, że w Jerozolimie występowałem jako muzułmański mufti, a nie delegat czy przedstawiciel Polski. Wyjeżdżając, zostawiłem swoje pełnomocnictwa przedstawicielowi Egiptu, Ahmadowi Zakiemu Paszy, najbardziej wpływowej osobistości i, muszę to teraz zaznaczyć, najbardziej, że tak powiem, ugodowo usposobionej do sprawy żydowskiej. Prasa żydowska mówi, że jestem dwulicowy, gdyż z jednej strony mówię o przestrzeganiu *statusu quo*, a z drugiej, biorę udział w walce o rzekome święte miejsce Arabów. Nie jest to święte miejsce Arabów, a muzułmanów, a ja jestem muftim muzułmańskim.

Chcielibyśmy wiedzieć, jakie jest prywatne zdanie Ekscelencji o najlepszym sposobie załatwienia konfliktu pomiędzy Żydami i Arabami w Palestynie?

Przed wszystkim i jedynie drogą obopólnych ustępstw, do tego ustępstw z własnej woli, bez interwencji kogoś trzeciego (Anglii – przyp. redakcji). Ze swej strony życzę, by doszło do porozumienia, gdyż jestem zwolennikiem zgody. Zaznaczyć jednak muszę, że absolutnie nie uznaję prawa Żydów do Palestyny. Żydzi zamieszkują w Palestynie 700 lat, Arabowie 1300 lat. Decydować musi prawo etniczne, a nie historyczne”.

Próby reportażu w czasach najnowszych

Tatarski reportaż, prawie nieobecny w czasach powojennych, odradza się dopiero po 1989 roku. Lata panowania ustroju komunistycznego w Polsce, ze względu na utrudnioną możliwość wyjazdów zagranicznych, nie sprzyjały rozwojowi tego gatunku. Powrót do reportażu zaobserwować można po przełomie, gdy Tatarzy, podobnie jak ich przodkowie w dwudziestoleciu międzywojennym, zaczynają odbywać podróże do krajów islamskich. Swoje relacje i spostrzeżenia autorzy publikują, tak samo jak przed wojną, przede wszystkim na łamach pism tatarskich: „Życia Tatarskiego” oraz „Rocznika Tatarów Polskich”. Ich artykuły mają na celu przekazanie czytelnikom informacji na temat krajów islamskich i ich tradycji, jak również zaprezentowanie głównych problemów żyjących w nich społeczności.

Do tekstów wyróżniających się poziomem artystycznym należą utwory Joanny Bocheńskiej dotyczące tureckiego Kurdystanu, będące owocem podróży autorki do wschodnich regionów Turcji¹⁶⁹. Bocheńska, która jest specjalistką w dziedzinie literatury oraz kultury kurdyjskiej¹⁷⁰, w swoich tekstach popularnonaukowych i reportażowych snuje refleksje na temat problematów tożsamościowych, spotkania z Innym, dialogu kultur.

Relacje Bocheńskiej są silnie spersonalizowane, autorka niejednokrotnie zwierza się ze swoich fascynacji oraz wskazuje te elementy kultury tureckiej bądź kurdyjskiej, z którymi się utożsamia. Najistotniejszym zagadnieniem

¹⁶⁹ Zob. J. Bocheńska: *Odkrywanie Kurdystanu*, „Życie Tatarskie” 2008, nr 17, s. 16-18; *Wieści z Kurdystanu. W obronie jaskiń*, „Życie Tatarskie” 2008, nr 18, s. 14-15; *Notatki spod Araratu*, „Życie Tatarskie” 2008, nr 19, s. 12-16.

¹⁷⁰ Zob. też: *Między ciemnością i światłem. O kurdyjskiej tożsamości i literaturze*, Kraków 2011; *What is the source of good and beauty? Ethic and aesthetic aspects of Kurdish fairy tales from Jalil's family collection*, „Folia Orientalia” 2013, vol. 50, s. 215-242.

poruszonym w tekstach polskiej Tatarki jest problem tożsamości, analizowany z różnych punktów widzenia. Wychodząc od opisu tożsamości kurdyjskiej, konstytuującej się w opozycji do dominującej kultury tureckiej, autorka dochodzi do problemu własnej tożsamości, cechującej się sprzecznościami. W tekstach Bocheńskiej zauważyć można wyczulenie na sprawy mniejszości, manifestujące się w przyjęciu dyskursu postkolonialnego w stosunku do opisywanych ludów: nobilitacja Innego, słabego, zepchniętego na margines społeczny przedstawiciela mniejszości oraz dostrzeżenie niszczącej (w stosunku do kultury mniejszości) siły kultury dominującej. Przyjęcie takiej optyki powoduje, że autorka bardziej utożsamia się z uciskanymi Kurdami, niż z narzucającymi swoją tradycję Turkami, choć to właśnie ci ostatni są jej bliżsi kulturowo oraz genetycznie, gdyż, jak sama mówi, ten sam step „wyrzucił nas ze swych otchłani”¹⁷¹. To właśnie step – najważniejszy archetyp poezji tatarskiej – stanowi dla autorki element, na podstawie którego buduje ona własną tożsamość. I choć, jak daje do zrozumienia Bocheńska, współcześni Turkowie niewiele już mają wspólnego z narodami stepowymi, to „są w prostej linii spadkobiercami polityki Czyn-giz Chana, nawet jeśli ich duchowy ojciec zwie się dziś Atatürk”¹⁷², a ich sposób patrzenia na świat nosi cechy spojrzenia mieszkańca stepu: „ich wzrok [...] pozostaje utkwiony gdzieś w nieznaną nikomu dal, bezkresną, odległą, lepszą, wymarzoną, ale nieobecną”¹⁷³. Bliskość kultur tatarskiej i tureckiej okazuje się jednakże niewystarczającym argumentem dla Bocheńskiej, aby doświadczyć poczucia wspólnoty ze współczesnymi Turkami.

O ile dwie pierwsze relacje autorki z pobytu w Kurdystanie (*Odkrywanie Kurdystanu* oraz *Wieści z Kurdystanu*) mają charakter bardziej informacyjny, o tyle ostatnia część cyklu artykułów, zatytułowana *Notatki spod Araratu*, stanowi raczej zbiór krótkich fragmentów-obrazków. Tekst ten, w odróżnieniu od dwóch wcześniejszych, charakteryzuje się dominacją elementów refleksyjnych oraz poetyzacją języka, zwłaszcza w opisach krajobrazów i przestrzeni. Autorka, będąca również poetką (o jej twórczości poetyckiej pisałem w rozdziale poświęconym liryce), rozpoczyna narrację od opisu majestatycznej góry Ararat, by następnie przejść do własnych obserwacji na temat języka, tureckiej edukacji i obecności wojsk tureckich w Kurdystanie, lecz w swoją opowieść wplata również niespodziewanie pe-

¹⁷¹ J. Bocheńska, *Notatki spod Araratu*, „Życie Tatarskie” 2008, nr 19, s. 15.

¹⁷² Tamże.

¹⁷³ Tamże.

łen humoru opis spotkanego po drodze rosyjskiego turysty-oryginała Witalika. Relacje Bocheńskiej „spod Araratu” mają formę luźnych notatek, obrazków, scenek rodzajowych zebranych przez turystkę w trakcie podróży. *Notatki* napisane są lekkim stylem, zaś autorka podchodzi do swoich spostrzeżeń z dystansem i humorem.

Zupełnie inaczej przedstawiają się relacje Aleksandra Alego Radeckiego, balansujące na granicy amatorskiego reportażu, notatek z podróży oraz, w przypadku tekstu dotyczącego Iranu, praktycznego przewodnika dla odwiedzającego ten kraj turysty¹⁷⁴.

Najbliższy reportażowi jest tekst zatytułowany *Spotkanie z Udmurcją*. Autor opisuje tam swój pobyt u zachodnich podnóży Uralu i spotkania z zamieszkującą ten region ludnością tatarską. Głównym wątkiem rozwijanym w reportażu jest kwestia zaniku tożsamości narodowej tamtejszych Tatarów, jak również podejmowane przez nich próby zachowania własnej tradycji. Autor zbiera ponadto informacje na temat dawnych zwyczajów tych ludów oraz ich tradycji i wierzeń, kreśląc paralelę pomiędzy procesem zachodzącym wśród Tatarów zamieszkujących Federację Rosyjską i Tatarów polskich (czy szerzej, Tatarów Wielkiego Księstwa Litewskiego). Przybliżając historię muzułmanów z Udmurcji, reportażysta dochodzi do wniosku, że za obecny stan ich kultury odpowiedzialna jest rosyjska polityka wynaradawiania małych grup etnicznych, mająca swoje korzenie jeszcze w XVI wieku, a osiągnąca apogeum w czasach Związku Radzieckiego. Szkicując obraz poduralskiej społeczności tatarskiej, autor stara się unikać uogólnień, podkreślając, że jego obserwacje dotyczą tylko tej niewielkiej grupy, nie zaś wszystkich Tatarów zamieszkujących w Rosji. Tekst ma charakter pisarstwa amatorskiego – cechuje go pewne nieuporządkowanie myśli i wynikające niekiedy z tego sprzeczności, jak również potknięcia w warstwie językowej.

Cykl artykułów Radeckiego zatytułowany *Wśród Persów* stanowi natomiast relację z podróży do Iranu. Autor rezygnuje tutaj z postawy reportażysty, czyniąc narratorem swej opowieści turystę odwiedzającego najważniejsze miasta i zabytki Iranu. Tekst jest dość wiernym chrono-

¹⁷⁴ Zob. A. A. Radecki: *Spotkanie z Udmurcją*, „Rocznik Tatarów Polskich” 1995, t. 3, s. 127-133; *Spotkanie z Udmurcją (cz. II)*, „Rocznik Tatarów Polskich” 1997, t. 4, s. 197-201; *Miesiąc wśród Persów*, „Życie Tatarskie” 1999, nr 3-4, s. 24-27; *Wśród Persów. Część II*, „Życie Tatarskie” 1999/2000, nr 5-8, s. 16-18; *Wśród Persów. Część III*, „Życie Tatarskie” 2000, nr 9, s. 16-18.

logicznie sprawozdaniem z odbytej podróży, w którym zamieszczone zostają zarówno informacje na temat pokonywanej trasy oraz środków transportu, jak również uwagi dotyczące odwiedzanych zabytków, czy też krótkie, encyklopedyczne notatki historyczne. Część „przewodnikowa” uzupełniana jest o własne obserwacje oraz lakoniczne opisy krajobrazów, architektury, a także ludności tubylczej. W swojej prezentacji autor dąży do jak najwierniejszego opisanego własnego doświadczenia, nie posiłkując się ani uogólnieniem, ani próbami obiektywizacji, lecz prezentując informacje ze stanowiska turysty obserwującego otaczający go świat niejako z zewnątrz.

Jeśliby spróbować w kilku zdaniach podsumować sytuację współczesnego reportażu tatarskiego, można powiedzieć, że główną cechą tekstów powstających po 1989 roku jest, po pierwsze, charakter podróżniczy i funkcja informacyjna, a po drugie – synkretyzm gatunkowy. Optyka sprawozdawczo-reporterska stanowi zwykle tylko punkt wyjścia w konstrukcji tekstów, które zawierają w sobie cechy gawędy, poradnika, przewodnika turystycznego i felietonu.

Na zakończenie rozdziału poświęconego reportażowi należy wspomnieć również o odwołującym się do korzeni tatarskich podróżniku, publicyście i pisarzu Witoldzie Stanisławie Michałowskim (ur. 1939), autorze kilkudziesięciu książek podróżniczych i publicystycznych¹⁷⁵, w tym kilku tomów zawierających teksty z pogranicza reportażu¹⁷⁶. Autor z wykształcenia jest inżynierem, specjalistą w dziedzinie budowy ruruciągów. Z zamiłowania zajmuje się geopolityką oraz historią Polaków na obczyźnie. Chociaż jest postacią kontrowersyjną¹⁷⁷, jego wiedza historyczna i umie-

¹⁷⁵ Zob. m.in. następujące książki autora: *Testament barona*, Warszawa 1973; *Spór o Bieszczady*, Warszawa 1979 [współautor: Janusz Rygielski]; *Tuaregowie i caterpillary*, Warszawa 1983; *Najemnicy wolności*, Białowieża 1991; *Hajże na Bieszczady*, Warszawa 1993; *Tranzytowy przekręt stulecia*, Warszawa 1997; *Skok na rurę*, Warszawa 1998; *Teki sarmatów*, Pruszków 2009; *Rury pod specjalnym nadzorem*, Warszawa 2010.

¹⁷⁶ W. S. Michałowski: *Wyprowa do pięciu bogów*, Warszawa 1971; *Z szerokiego świata*, Warszawa 1987; *Szi-Kun. Szkice z pięciu kontynentów*, Warszawa 1996; *Płonący Kaukaz*, Wrocław 2000; *Testament barona Ungerna. Sensacyjne poszukiwania zaginionego złotego skarbu*, Warszawa 2000; *Szamańskie safari. Przez Wielki Step, Kaukaz i Bieszczady*, Warszawa 2006; *Altajskie tropy*, Poznań 2010; *Niezwykłe safari Witolda M.*, Łomianki 2011; *My Eurosarmaty. Moje podróże na Wschód*, Warszawa 2014.

¹⁷⁷ Michałowski przyznał się m.in. z czeczeńskim bojownikiem Szamilem Basajewem (który wziął na siebie odpowiedzialność za szereg aktów terrorystycznych na te-

jętność docierania do źródeł budzą podziw (między innymi udało mu się odbyć kwerendę w archiwum KGB w Moskwie i zrealizować podróż śladami Ferdynanda Ossendowskiego). W historii literatury Michałowski zapisał się jednak nie jako reporter, lecz jako autor książek biograficznych poświęconych autorowi *Płomiennej Północy*¹⁷⁸.

W rezultacie poszukiwania własnej tożsamości oraz za sprawą fascynacji kulturą Czeczenii, do której podróżował w charakterze obserwatora wyborów prezydenckich i korespondenta wojennego, Michałowski decyduje się powrócić na łono religii swoich przodków i w 2009 roku przyjmuje islam. Jak udaje się wyjaśnić autorowi *Testamentu barona*, zmarły w 1894 roku jego „praszczur” Ali Mustafa Michałowski był jeszcze wyznania muzułmańskiego¹⁷⁹. Ostatnie publikacje pisarza podpisywane są imieniem, przybranym podczas konwersji – Witold Szirin Michałowski.

Książki omawianego pisarza należące do literatury artystycznej można umieścić na pograniczu reportażu literackiego oraz prozy podróżniczej. Poszczególne zbiory utworów są dość niejednorodne. Przeplatają się w nich fragmenty, które można uznać za reportaż (na przykład opis wojny w Czeczenii), jak również teksty, w których Michałowski kreśli historię danego kraju lub grupy etnicznej, w końcu fragmenty zbliżające książkę do prozy awanturniczej, gdzie w pierwszej osobie liczby pojedynczej – w duchu Ossendowskiego – opisywane są perypetie autora w trakcie odbywanych podróży.

Najpierw jednak warto odpowiedzieć na pytanie, jaką rolę odgrywa tatarskie pochodzenie dla identyfikacji reportażysty. Jak deklaruje sam autor, „mając w żyłach krew Tatarów, Żydów-Chazarów, Niemców i Rusinów zdaję sobie sprawę z siły genetycznego przekazu tchnienia Wielkiego Stepu”¹⁸⁰.

renie Czeczenii, Dagestanu i Rosji), był doradcą Andrzeja Leppera oraz współautorem podstaw ideologicznych Samoobrony RP. Obecnie jest komentatorem w „Radiu Maryja” oraz Telewizji Trwam. Wydał kilka książek zawierających wykładnię „spiskowej teorii dziejów”, m.in. *Elity III RP w służbie Gazpromu* [książka dedykowana o. Tadeuszowi Rydzykowi], przedm. S. Turczyński, Wydawnictwo Antyk Marcin Dybowski, [b.m.w.] 2012.

¹⁷⁸ W. S. Michałowski: *Tajemnica Ossendowskiego*, Montreal-Toronto 1983 (wyd. polskie: Warszawa 1990); *Wielkie safari Antoniego O. Kim był Antoni Ferdynand Ossendowski*, Warszawa 2004; *Ossendowski. Podróż przez życie*, Poznań 2015.

¹⁷⁹ O przyczynach przyjęcia islamu pisarz mówił niejednokrotnie w wywiadach. Zob. np. *Śladami Ossendowskiego – rozmowa z Witoldem Szirin Michałowskim*, „Tygodnik Przegląd”, wydanie on-line, <http://www.tygodnikprzeglad.pl/sladamio-ossendowskiego-rozmowa-witoldem-michalowskim> [dostęp: 25.04.2016].

¹⁸⁰ W. S. Michałowski, *Szamańskie safari...*, dz. cyt., s. 19.

Nie utożsamia się on zatem tylko z etnosem tatarskim, lecz za swoje korzenie uznaje wiele różnych kultur, dodając zaraz, że „zdecydowana większość moich rodaków [Polaków – G. Cz.] jest podobnymi «mieszkańcami»”¹⁸¹.

Z przytoczonego cytatu wynika, że samoidentyfikacja narodowościowa autora przypomina w pewnym sensie sytuację innych twórców tatarskich, którzy czują się jednocześnie Polakami. Używany w dalszym fragmencie tekstu zaimek osobowy „my” odnosi się nie do wąskiej grupy etnicznej, jaką są Tatarzy, lecz do Polaków. Zresztą, wysnuwając w *Szamańskim safari* hipotezę, iż Polacy również są dalekimi potomkami kultur Wielkiego Stepu, autor stawia znak równości pomiędzy kulturą swoich przodków a krajem, który zamieszkuje i z którym się utożsamia. Cechą łączącą jego pisarstwo z dwudziestowieczną twórczością tatarską jest pojmowanie Wielkiego Stepu jako dziedzictwa i pradawnej ojczyzny, miejsca mitycznego prapoczątku własnej kultury.

Fantazmat Wielkiego Stepu, silnie obecny w całej twórczości tatarskiej¹⁸² i mający swoją realizację w tekście Michałowskiego, nie jest jednak jedyną wskazówką w poszukiwaniach informacji na temat tatarskich korzeni autora. W innym miejscu *Szamańskiego safari* autor wspomina o swoich muzułmańskich przodkach, jak również o własnej sympatii do wyznawców Allaha oraz wyowiada się z uznaniem na temat praw i obowiązków wyznaczanych przez Koran:

Ta religia [islam – G. Cz.], którą wyznawali moi przodkowie, w wielu, bardzo wielu obszarach ludzkiej egzystencji jest dużo bliższa człowiekowi i proponuje lepsze rozwiązania podstawowych problemów towarzyszących naszej drodze życia niż jakakolwiek inna¹⁸³.

W swoich zainteresowaniach podróżniczych autor nie ogranicza się do krajów islamskich. Pasją Michałowskiego jest szeroko pojęty Wschód, a konkretnie te miejsca, które mają związek z kulturami Wielkiego Stepu, bądź związane są w jakiś sposób z historią Polaków na Wschodzie. Autor odbywa podróże głównie do krajów azjatyckich, a także na Kaukaz. Wspo-

¹⁸¹ Tamże.

¹⁸² Zob. M. Dajnowski, *Fantazmat Wielkiego Stepu we współczesnej poezji Tatarów polskich*, 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.)*, ed. by G. Czerwiński, A. Konopacki, Białystok 2015, s. 165–181.

¹⁸³ W. S. Michałowski, *Szamańskie safari...*, dz. cyt., s. 152.

mina o przejazdach koleją transsyberyjską, odwiedza Kraj Ałtajski, Republikę Tuwa, przemierza Mongolię, północno-zachodnią część Chin oraz Iran. Duża część jego podróży inspirowana jest lekturą książek Antoniego Ferdynanda Ossendowskiego – w szczególności wyjazd do Tuwy i Mongolii, gdzie Michałowski po części przemierza trasę, opisaną przez legendarnego podróżnika. Sporo miejsca zajmują w jego książkach dzieje barona von Ungern-Sternberga, którego Ossendowski spotkać miał w Mongolii i z którym podobno nawiązał bliską znajomość. Historię „krwawego barona” Michałowski opisuje zarówno w konwencji historiograficznej, jak i podróżniczej (między innymi książka *Testament barona*, utwór *Syberyjski Lawrence* z tomu *Szamańskie safari* oraz *Skarb stepowego barona* z tomu *My Eurosarmaty*).

Nieco inny charakter mają teksty poświęcone ogarniętej wojną Czeczenii, gdzie autor rezygnuje z postawy podróżnika, opisującego ciekawostki historyczne i osobliwości regionu, zmieniając się w reportażystę, utrwalającego na piśmie straszliwe zniszczenia kraju oraz zbrodnie rosyjskich wojsk federalnych dokonywane na ludności cywilnej (książki *Płonący Kaukaz* oraz *Szi-Kun*¹⁸⁴, reportaż *Szlak wahabitów* z tomu *Szamańskie safari* czy też zmieniona wersja tego ostatniego opublikowana pod tytułem *Kaukaz w płomieniach* w zbiorze *Ałtajskie tropy*). Autor nie stara się uchwycić rosyjsko-czeczeńskiego konfliktu w sposób obiektywny (taką optykę przyjął na przykład zawodowy reporter i pisarz Wojciech Jagielski¹⁸⁵), lecz wyraźnie solidaryzuje się ze stroną czeczeńską. Jego stanowisko jest motywowane nie tylko współczuciem i podziwem dla dzielnych górali, lecz także niechęcią do polityki rosyjskiej, dążącej do podporządkowania sobie narodów Azji i Kaukazu.

Obraz Rosji jako bezwzględnego kolonizatora pojawia się zresztą w książce *Szamańskie safari* przy innych okazjach – na przykład w opisach zajęć na terenach południowej i wschodniej Syberii rozgrywających się zarówno w epoce caratu, jak i po rewolucji bolszewickiej, czy też we współczesnej polityce moskiewskiej dotyczącej sprzedaży gazu oraz ropy naftowej. Rządowi moskiewskiemu zarzuca autor nie tylko bezwzględne traktowanie swoich kolonii, lecz również inicjowanie działań destabilizujących politykę międzynarodową. Michałowski twierdzi na przykład, że ataki terrorystyczne na World Trade Center inspirowane były właśnie przez Rosję i służyć miały wywołaniu konfliktu pomiędzy Wschodem i Zachodem.

¹⁸⁴ Książka dedykowana Dżocharowi Dudajedowi – prezydentowi nieuznawanej na arenie międzynarodowej Czeczeńskiej Republiki Iczerka.

¹⁸⁵ Zob. W. Jagielski, *Wieża z kamienia*, Warszawa 2004.

Wiele miejsca w swoich książkach poświęca Michałowski losom polskich zesłańców na Sybir, rekonstruując z dużą dokładnością biografie poszczególnych osób. Cechą charakterystyczną jego stylu jest przeplatanie fragmentów złożonych z informacji zebranych „na miejscu”, w trakcie podróży, z passusami zawierającymi rys historyczny, które wprowadzają czytelnika w dzieje życia opisywanego bohatera (w tym wypadku informacje zgromadzone zostały najprawdopodobniej jeszcze przed podróżą). Wydaje się, że autor jest dobrze przygotowany do każdego wyjazdu, a podróż poprzedzają poszukiwania w archiwach oraz szeroko zakrojona lektura z zakresu historii oraz obyczajowości panującej w odwiedzanym miejscu. Wszystkie książki Michałowskiego są niezwykle bogate pod względem informacyjnym. Zagadki historyczne (skarby zgromadzone przez barona Ungerna) przeplatają się z mitami (poszukiwanie Agharty), informacjami z zakresu kultury ludów stepu, jak również szczegółami dotyczącymi cen towarów, przygotowywania specjałów kuchni lokalnej, czy też metod leczenia stosowanych przez szamana, do którego udał się autor wraz z chorym towarzyszem podróży.

Swoje przygody oraz spotkania z tubylcami pisarz opisuje barwnie i niezadko z dużą dawką humoru. Stara się być wnikliwym obserwatorem, potrafiącym przeniknąć punkt widzenia swojego bohatera i próbującym zrozumieć prawa i zwyczaje panujące w odwiedzanej społeczności.

Opisy podróży perypetii autora noszą, jak już wspomniałem, rys awanturniczy, przypominający nieco styl pisarski Ossendowskiego. Fragmenty o charakterze reportażowym przeplatane są partiami tekstu dotyczącymi przygód piszącego, zawierającymi opisy sytuacji niebezpiecznych i autokreację pierwszoosobowego narratora, prezentującego siebie jako brawurowego włóczęgę. Co ciekawe, cechy przygodowe noszą także części tekstu poświęcone zbieraniu informacji źródłowych. Autor rekonstruuje na przykład proces poszukiwania danych na temat skarbu barona Ungerna, jak też tajemnice związane ze śmiercią Ossendowskiego, posiłkując się nie tylko danymi historycznymi, ale także fragmentami tekstów prasowych czy własnymi ustaleniami zebranymi w trakcie rozmów z krewnymi barona oraz osobami znającymi Ossendowskiego.

ROZDZIAŁ IV

**ESEJ TATARSKI.
ESTETYKA – HISTORIOZOFIA
– PUBLICYSTYKA**

Stanisław Kryczyński. Pisarz (wciąż) nieznany

Twórczości literackiej Stanisława Kryczyńskiego poświęciłem już jeden z podrozdziałów tej książki. Omówiłem tam między innymi okoliczności debiutu poety oraz rolę, jaką jego wiersze odegrały w procesie kształtowania się poetyki współczesnych twórców polsko-tatarskich. Najważniejszymi dokonaniem literackimi Kryczyńskiego są jednak jego teksty eseistyczne. Właśnie na ten aspekt twórczości pisarza zwrócił przed laty uwagę Wilhelm Mach, który opublikował na łamach „Nowej Kultury” artykuł dotyczący działalności literackiej Kryczyńskiego¹ oraz wybrał z rękopisów i podał do druku fragmenty jego *Wspomnień z poszukiwań naukowych*². Twórczość zapomnianego autora Mach rekomendował czytelnikom następującymi słowami:

Treść oszałamiająco różnorodna, charakter formalny też niejednolity. Autor był z wykształcenia i z zamiłowania historykiem, z instynktu – pisarzem. Demon Historii wodzi się za bary z demonem Sztuki. Rodzaje wypowiedzi splątane, przenikające się wzajemnie. Raz przemawia diariusz pamiętnikarski z obfitą, szeroko rozbudowaną dygresją historyczną, etnograficzną, dokumentarną, to znów esej wysublimowany z materiałów źródłowych, to znów *par excellence* literacka faktografia współczesności, „proza autentyczna”. [...] Bohaterami brulionów Kryczyńskiego są myśli, idee i konkret rzeczywistości³.

Przygotowany dla „Nowej Kultury” artykuł autor *Gór nad czarnym morzem* zatytułował pierwotnie *Stanisław Kryczyński – pisarz nieznany*⁴.

¹ W. Mach, *Stanisław Kryczyński, pisarz odnaleziony*, „Nowa Kultura”, 20 VII 1958, nr 29, s. 6-7.

² S. Kryczyński, *Z rękopisów*, wybrał i do druku podał W. Mach, „Nowa Kultura”, 20 VII 1958, nr 29, s. 6-7 oraz 27 VII 1958, nr 30, s. 7-8.

³ W. Mach, *Stanisław Kryczyński, pisarz odnaleziony*, dz. cyt., s. 6-7.

⁴ Taki tytuł posiada ten szkic w zachowanym rękopisie. Zob. W. Mach, *Stanisław*

Od czasu publikacji tego tekstu minęło już prawie sześćdziesiąt lat, a Kryczyński, jak wtedy, tak i dziś, pozostaje w szerszym odbiorze czytelnicznym pisarzem nieznanym. Dobrze rozpoznana przez współczesnych historyków została natomiast działalność badawcza Tatara oraz jego monografia, zaliczana obecnie do klasyki piśmiennictwa naukowego poświęconego polskim wyznawcom islamu.

Historyk jako pisarz

W tym miejscu chciałbym dokonać krótkiego oglądu pisarstwa historycznego autora *Tatarów litewskich*, przede wszystkim jego artykułów popularnonaukowych. W dalszej części tego rozdziału przejdę natomiast do wieloaspektowej analizy zapisków wspomnieniowych i dojrzałej twórczości eseistycznej.

Biorąc pod uwagę tematykę artykułów historycznych poety, można podzielić je na dwie grupy. W początkowym okresie działalności badawczej, a więc od 1929 roku, kiedy to powstała jego pierwsza praca naukowa dotycząca historii Mielca, do lat 1933–1934 autor pisał o kulturze staropolskiej. Od 1935 roku aż do śmierci głównym tematem jego eseistyki historycznej były dzieje Tatarów.

Estetyczne aspekty pisarstwa Kryczyńskiego ujawniają się przede wszystkim w artykułach publikowanych w czasie studiów na łamach „Kurier Literacko-Naukowy”. Pisarz drukował w tym periodyku pod pseudonimem A. Krystan⁵. Niektóre z tekstów podpisane były prawdziwym nazwiskiem autora⁶. Wszystkie one – podobnie jak wiele innych przykładów twórczości eseistycznej⁷ – sytuują się na pograniczu literatury i piś-

Kryczyński – pisarz nieznan, rękopis, Dział Rękopisów Muzeum Literatury im. A. Mickiewicza w Warszawie, sygn. 3623-27-7.

⁵ A. Krystan: *Metryka szkolnego ośla* („Kurier Literacko-Naukowy” 1932, nr 36); *Niedziela kwietna w staropolskiej dramaturgii ludowej* (tamże, 1933, nr 15); *Antrum Draconis, czyli przyczynek do historii smoków krakowskich* (tamże, 1936, nr 22). Pod tym samym pseudonimem odnajdujemy także artykuł *Gęś św. Marcina w wyludnionym Lwowie* („Nowy Wiek”, 12 XII 1933).

⁶ S. Kryczyński: *Karta z dziejów ruchu powstańczego w Galicji w r. 1863* („Kurier Literacko-Naukowy” 1932, nr 1); *Z królestwa Szwargotu* (tamże, 1932, nr 44); *Kraków pod Bachusem* (tamże, 1933, nr 1); *Pierwsi na świecie ułani* (tamże, 1933, nr 34).

⁷ Por. E. Mazur, *Wprowadzenie w problematykę eseju. Lektura „Rodzinnej Europy” Czesława Miłosza*, „Zeszyty Naukowe Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Rzeszowie.



Stanisław Kryczyński

miennictwa naukowego. Na szczególne zainteresowanie zasługuje w tych publikacjach narracja prezentująca wydarzenia historyczne, czyniąca z rozprawy naukowej o czasach dawno minionych atrakcyjną i niezwykle zajmującą współczesną opowieść przygodową⁸.

Eseje historyczne Kryczyńskiego charakteryzują się zawsze oryginalnym, zaskakującym tematem. Autor nigdy nie podejmuje „wielkich problemów” dziejów narodowych, lecz skupia się na sprawach marginalnych. Jego teksty stanowią krótką przypowieść lub anegdotę, nieznaną ciekawostkę z dawnych czasów.

Dzięki tym utworom dowiadujemy się na przykład, że krakowska Smocza Jama była pierwotnie „szynkiem, słynącym z dobrego, zimnego piwa i wina” [190] (*Antrum Draconis, czyli przyczynek do historii smoków krakowskich*)⁹, że nad rzeką Waką mieszkali niegdyś Tatarzy (*Odpust przy zbójcekim trakcie*), że Galicja również zapisała się w historii walk narodowowyzwoleńczych (*Karta z dziejów ruchu powstańczego w Galicji roku 1863*).

Nie tylko tematyka zasługuje na uwagę. Ważna w przypadku eseistyki historycznej Kryczyńskiego jest również forma dzieła. Warto przyrzeć się uważniej utworowi *Z Królestwa Szwargotu*, dotyczącemu żebraków oraz stosowanego przez nich słownictwa w Polsce oraz we Francji i Anglii. Tekst

Seria Filologiczna’ 1996, nr 21 (Dydaktyka 3), s. 163; M. Czerwińska, *Autobiograficzny trójkąt: świadectwo, wyznanie i wyzwanie*, Kraków 2000, s. 17-18.

⁸ Por. uwagi K. Kozłowskiego o eseistyce historycznej Jarosława Marka Rymkiewicza zawarte w książce *Podróże do piekieł. O eseistyce Bolesława Micińskiego*, Poznań 1996, s. 41.

⁹ S. Kryczyński, *Wspomnienia. Utwory poetyckie. Eseje, wstęp, wybór i oprac.* G. Czerwiński, Białystok 2014. Wszystkie cytaty z dzieł Kryczyńskiego, jeśli nie zaznaczono inaczej, pochodzą z tego wydania. Umiejscawiane są one poprzez podanie numeru strony w tekście głównym po cytowanym fragmencie.

zaczyna się w dość nieoczekiwany sposób. Zanim przejdzie autor do analizy subjęzyka „włóczęgów” i „dziadów”, wprowadza informację, że „dzień zaduszny, święto zmarłych, jest zarazem tradycyjnym świętem żebraków”:

Od wieków dzień zaduszny, święto zmarłych, jest zarazem tradycyjnym świętem żebraków, którzy u wrót cmentarnych najobfitszą wtedy otrzymują jałmużnę, po czym – podobno – odrzuciwszy szczudła i chusty, śpieszą na huczny, rozpasany bal dziadowski z muzyką, tańcami, jadłem i napitkiem... Zaduszki przywodzą więc na myśl dzieje tej starej kasty, tak pospolitej i szkodliwej, a przecież owianej (od czasów Waltera Scotta) mgłą tajemniczości i romantyzmu, jej dawną organizację i umowny język [182].

Inne eseje historyczne wprowadzają czytelnika w temat w sposób, który jeszcze bardziej przypomina pierwsze zdania utworu powieściowego. Tekst *Kraków pod Bachusem*, zawierający opis „bractw pijackich”, atmosfery panującej w krakowskich knajpach i gospodach, a także tradycji picia trunków alkoholowych w XVI i XVII wieku, rozpoczyna się od słów:

Śnieżna noc sylwestrowa, tak dziś, jak i dawniej, rozpoczynała pasmo rozkosznych, szalonych, huczących muzyką, śpiewem i tańcem dni, w których dymy były gęstymi słupami z kominów, okienka gospód tryskały bukietami świateł, żakowska pieśń *Largum vesper* mieszała się z wrzaskiem pijaków, a śnieg topniał pod gorącym tchnieniem ust tłustego Bachusa, siedzącego okrakiem na pękatej beczce wina [183].

Aby pokazać, że „powieściowe” konstruowanie narracji historycznej jest zabiegiem typowym dla Kryczyńskiego, zacytuję także początek *Odpustu przy zbójeckim trakcie*:

Ciężko, niby bryły ołowiu popękane, toczą się ciemne chmury ponad bezmierną pustką wrześnieowych ściernisk, ponad zielenią lasów przygasłą, w której przedjesień ogień swe zażęgać tu i ówdzie zaczyna, ponad białą taśmą traktu.

Idzie ten trakt kamieniem brukowany lub zwirem ubity, od Nowych Trok, gdzie w srebrnych taflach jezior przegląda się ceglana czerwień ruin, ku miastu wielkokościęcemu, Wilnu. Drogą tą starodawną, którą ongiś procesje wileńskiego ludu do cudownego obrazu Matki Boskiej w farze trockiej chodziły, jadę wózkiem chłopskim ku Wace.

Nad bystrym, przezroczym, wśród wzgórz lasami porosłych wijącym się nurtem rzeki Waki, dawniej, od czasów Witolda, mieszkali Tatarowie, naród rycerski, w koniach rozmiłowany, a tak ognistego temperamentu, że w roku 1560 pan Hans Jaeger, poważny kupiec z Wrocławia, jadąc do Wilna, przewodnika musiał wziąć sobie, któryby go przez wioski tatarskie przeprowadził. Mieszkali w drewnianych dworcach, bogato się stroili, oręż srebrem nabijali, czeladź i mamki chrześcijańskie mieli, z chrześcijankami nieraz się żenili, poddanym i jeńcom moskiew-

skim rozkazywali i... procesowali się zawzięcie z benedyktyńskim opactwem w Starych Trokach. Chłopi okoliczni, a także i szlachta, widzieli w nich głównie czarowników i wróżki, którzy „burtują”, czarują, uroki z ludzi odkurzaniem, zaklęciami i czytaniem modlitw arabskich wypędzają, chorych skutecznie leczą. Oni zaś najchętniej szli na wyprawy wojenne do Inflant przeciw Szwedom i do moskiewskiej ziemi [186-187].

Krzyżyński, oprócz narracji właściwej dla prozy beletrystycznej, stosuje chętnie również stylizację gawędową (gdy uogólnia potoczne wyobrażenia na jakiś temat), jak też techniki reportażowe (przede wszystkim w sytuacji, kiedy przytacza wypowiedź jednostkowego, choć zwykle anonimowego, informatora)¹⁰. W tok wywodu historycznego wpłata ponadto aluzje do swoich własnych doświadczeń. Z tą ostatnią sytuacją mamy do czynienia między innymi w cytowanym już *Krakowie pod Bachusem*. Czytając ten tekst w kontekście *Zapisków wspomnieniowych* tatarskiego pisarza, w których opisuje on szczegółowo własne ekscesy pijackie w czasach studiów na Uniwersytecie Jagiellońskim, rozumiemy, skąd wzięły się u niego zainteresowania takim tematem:

Takie to historyczno-pijackie wspomnienia nawiedzają u progu karnewału tego, kto choć raz przeżył go w Krakowie pod girlandą hejnału uwiecznionym niebem, snując się po zaśniewionych uliczkach i zaułkach od Kazimierza po Floriańską bramę, pijaną i tańczącą w wirze baszt, domów, murów i kościołów [186].

Uważna lektura eseistyki historycznej Krzyżyńskiego ujawnić może pewne podobieństwa jego twórczości do pism dziewiętnastowiecznych historyków, w tym przede wszystkim do książek Karola Szajnochy, którego czytywał autor już w czasach gimnazjalnych. Jak wspomina Stanisław Wasylewski, „Karol Szajnocha stworzył nową postać opowiadania historycznego”¹¹. Współczesny historyk, Marcei Kosman, pisze natomiast:

Szajnocha był mistrzem pióra, w jego obrazach można znaleźć przykłady ujęcia powieściowego, z reguły nad krytyczną analizę źródeł wyżej

¹⁰ Podobne ukształtowanie narracji miała np. pierwsza książka Pawła Jasienicy pt. *Wisła pożegna zaścianek* (1951). Władysław Bartoszewski pisze, że utwór ten był „wynikiem reporterskich penetracji ziemi kielecko-buskiej, badania stopnia rozwoju cywilizacyjnego tych rejonów, z niezmiernie charakterystycznym dla twórczości pisarza stałym sięganiem w przeszłość i w przyszłość” (W. Bartoszewski, *O eseistyce Pawła Jasienicy*, w: P. Jasienica, *Pamiętnik*, wstęp i zakończenie W. Bartoszewski, Warszawa 2007, s. 6).

¹¹ S. Wasylewski, *Pod kopułą lwowskiego Ossolineum. Pamiętnik stypendysty i asystenta Zakładu Narodowego im. Ossolińskich w latach 1905–1910*, Wrocław 1958, s. 61.

stawiał plastyczne opisy z elementami dramaturgii, co nie dało mu miejsca w rządzie najwybitniejszych badaczy, za to przysporzyło popularności pośród czytelników kolejnych pokoleń¹².

Charakterystyka stylu Szajnochy doskonale pasuje również do pisarstwa popularnonaukowego tatarskiego historyka. Autor „opowieści historycznej” o Jadwidze i Jagielle, jako pisarz będący w swoich czasach „nowatorem formy i treści”¹³, musiał i dla Kryczyńskiego stanowić wzór do naśladowania. Być może to właśnie trwająca jeszcze w dwudziestoleciu międzywojennym popularność Szajnochy sprawiła, że pisane w podobnym duchu eseje trafiały nieraz na pierwszą stronę „Kuriera Literacko-Naukowego”¹⁴. Teksty *stricto* naukowe Kryczyńskiego charakteryzują się już mniej wysublimowanym stylem.

Czytelników zadziwić może erudycja niespełna trzydziestoletniego autora, jego dojrzałość intelektualna, odczytanie oraz błyskotliwość w formułowaniu sądów. Cechą charakterystyczną eseistyki popularnonaukowej jest syntetyczność prezentowanych myśli. W jednym akapicie, w jednym zdaniu, a czasem nawet w jednym słowie Kryczyński potrafi przekazać całą gębię doświadczeń historycznych.

Literackość prac naukowych i popularnonaukowych autora *Krakowa pod Bachusem* nie mogła ująć uwadze jego współczesnych. Leon Kryczyński, widząc w swoim krewniaku jednocześnie i zdolnego uczonego, i utalentowanego pisarza, zachęcał go do pracy pisarskiej:

Ty byś stworzył nową epopeję à la Syrokomla lub Melchior Wańkowicz (ma się ukazać), bo potrafisz być i historykiem, i beletrystą, a nawet poetą¹⁵.

Na synkretyzm pisarstwa Tataru zwrócił uwagę również Wilhelm Mach, który pisał, iż Kryczyński nie rozdzielał swojej twórczości na poetycką, eseistyczną i naukową. On zawsze – jak podkreślał autor *Rdzy* – wypowiadał się „integralnie”, „całym sobą”:

¹² M. Kosman, *Wokół polskiej eseistyki historycznej XIX wieku*, w: *Publicystyka – literatura*, red. H. Ludorowska, L. Ludorowski, Lublin 2000, s. 20.

¹³ S. Kuczyński, „*Jadwiga i Jagiełło*” Karola Szajnochy na tle jego życia i twórczości naukowej, w: K. Szajnocha, *Jadwiga i Jagiełło 1374–1413. Opowiadanie historyczne*, wstęp S. Kuczyński, t. 1, Warszawa 1974.

¹⁴ Zob. np. S. Kryczyński, *Pierwsi na świecie ulani*, „Kurier Literacko-Naukowy” 1933, nr 34, s. 1.

¹⁵ List L. Kryczyńskiego do S. Kryczyńskiego z 27 marca 1937 r., BUW, Gabinet Rękopisów, sygn. 1680.

Jest bowiem charakterystyczną cechą autorską Kryczyńskiego wypowiedzenie się jak gdyby integralnie, całym sobą, wszystkimi dyspozycjami wewnętrznymi, duszą uczonego, gawędziarza i eseisty, na jeden raz, bez wykoncypowanych rozgraniczeń formalnych. Tak więc list do narzeczonej zawrzeć może szkic o barokowej dramaturgii Słowackiego, fiszka źródłowo-historyczna – współczesną obserwację obyczajową, kartka z kalendarza – kawał epiki. I takie właśnie są wszystkie zeszyty Kryczyńskiego, które przeczytałem. Jest to pisarstwo jakby mimo woli, jakby przy okazji – pisarstwo, stanowiące wtórny niejako, niezamierzony efekt jakiejś czynności pierwszej, której intencją był nie cel literacki, lecz... I tu się zawałęm: czy nazwać to podług stanu przedmiotowego, podług treści utrwalonych na papierze słów – czy też sięgnąć do wyczuwalnych motywów subiektywnych, psychologicznych? Może ta pierwsza inspiracja Kryczyńskiego zawierała nierozdzielnie i obiekt jego zainteresowań badawczych, i sekret introwertyka? Zdaje mi się, że Kryczyńskiemu nie zależało, a w każdym razie nie zależało przede wszystkim, na efekcie *par excellence* literackim i publicznym. Zależało mu na wyrażeniu, uzewnętrznieniu, czyli zobiektywizowaniu aż chyba bolesnego, tak intensywnego ciśnienia myśli, refleksji, idei, skojarzeń, koncepcji i projektów badawczych. Zależało mu na tym, by dać ujście wypelniającej go aktywności wewnętrznej¹⁶.

Przedwczesna śmierć nie pozwoliła Kryczyńskiemu zrealizować większości planów i zamierzeń tak artystycznych, jak i naukowych. Duża część jego dorobku, w tym także literackiego, przetrwała w formie manuskryptów, często w postaci brulionowych notatek czy wypisów z dzieł innych autorów. Choć ilość prac opublikowanych przez Tatara przed wojną jest imponująca (kilkadziesiąt artykułów naukowych i popularnonaukowych), jego łączny dorobek wciąż czeka na całościowe opracowanie.

Przyglądając się spuściznie pisarskiej Kryczyńskiego z perspektywy dzisiejszej, można dostrzec, że młodzieńcze obrazki prozatorskie oraz teksty popularnonaukowe odegrały bardzo ważną rolę w procesie szlifowania stylu pisarskiego, który osiągnął swoje wyżyny w drugim – obok *Tatarów litewskich* – życiowym dziele autora: we *Wspomnieniach z poszukiwań naukowych*.

Tajemnica zagubionych rękopisów

Jak już pisałem, w latach pięćdziesiątych XX wieku na rękopisy Kryczyńskiego natrafił Wilhelm Mach. Pisarz twierdził, że wydanie dzieł literackich

¹⁶ W. Mach, *Rękopisy Stanisława Kryczyńskiego*, rękopis, Dział Rękopisów, Muzeum Literatury im. A. Mickiewicza w Warszawie, sygn. 3623-27-7.

tatarskiego poety przygotowuje wydawnictwo „Czytelnik”. Autor *Rdzy* miał również rzekomo przygotować wybór dzieł Kryczyńskiego, który planowała opublikować w 1958 lub 1959 roku „*Twórczość*”¹⁷. Ani druk w czasopiśmie literackim, ani wydanie książki poetyckiej z niewiadomych powodów nie doszło do skutku. Spuścizna rękopiśmienna Kryczyńskiego przeleżała prawie 20 lat w mieszkaniu jego żony.

W latach siedemdziesiątych postacią Kryczyńskiego zainteresował się historyk Jan Tyszkiewicz. Między 1976 a 1982 rokiem zbierał on relacje rodziny i współpracowników autora *Tatarów litewskich* (między innymi Ireny Kryczyńskiej, prof. Adama Wolffa, prof. Ludwika Bazylowa), a także studiował jego rękopisy udostępnione przez żonę¹⁸. Badacz ten jako pierwszy zwrócił uwagę na poezję Kryczyńskiego i na łamach „*Życia Muzułmańskiego*” opublikował w 1988 roku siedem wybranych przez siebie wierszy¹⁹. Trzy wiersze wraz z komentarzem i krótkim biogramem poety Tyszkiewicz dołączył w postaci aneksu również do swojej książki *Z historii Tatarów polskich 1794–1944*²⁰.

Od czasu zakończenia drugiej wojny światowej o druk rękopisów zabiegała bezskutecznie Irena Kryczyńska, która w roku 1981 przekazała je w darze Bibliotece Uniwersyteckiej w Warszawie, gdzie zostały one starannie posegregowane i opisane w *Katalogu Rękopisów*²¹. Dziś udostępniane są one w Gabinetie Rękopisów BUW pod sygnaturami od 1666 do 1681²².

¹⁷ Mach pisał: „Rękopisy Stanisława Kryczyńskiego [...] wywołały u czytelników żywy oddźwięk. [...] Obszerniejszy wybór z brulionów Stanisława Kryczyńskiego przygotowuję dla miesięcznika „*Twórczość*” (druk, przypuszczam, w jednym z najbliższych numerów) [...]. Całością rękopisów zajmie się Sp. Wyd. „Czytelnik” – trudno mi jednak określić już dzisiaj termin druku; proszę zatem śledzić zapowiedzi wydawnicze” (tegoż, *W sprawie Kryczyńskiego*, „*Nowa Kultura*” 10 VIII 1958, nr 32).

¹⁸ Zob. J. Tyszkiewicz, *Zainteresowania i dorobek badawczy Stanisława Kryczyńskiego (1911–1941)*, w: *Słowiańszczyzna i dzieje powszechne. Studia ofiarowane Profesorowi Ludwikowi Bazylowowi w siedemdziesiątą rocznicę Jego urodzin*, Warszawa 1985, s. 363–384.

¹⁹ S. Kryczyński, *Obrazki literackie*, „*Życie Muzułmańskie*” 1988, nr 8, s. 11–14.

²⁰ Aneks 5: *Wiersze Stanisława Kryczyńskiego z lat 1939 do połowy 1941*, w: J. Tyszkiewicz, *Z historii Tatarów polskich 1794–1944*, Pułtusk 2002, s. 171–174.

²¹ *Katalog Rękopisów Biblioteki Uniwersyteckiej w Warszawie*, t. 5, oprac. J. Borysiak, E. Piskurewicz, M. Tyszkowa, przy współud. M. Kreta, Warszawa 1922, s. 13–19.

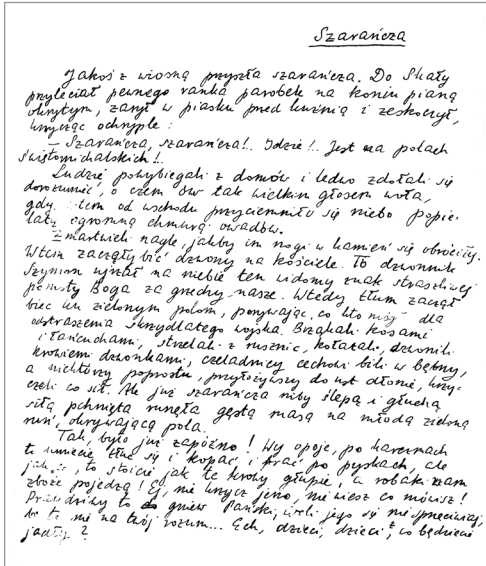
²² *Wspomnienia Stanisława Kryczyńskiego* (sygn. 1666); *Ariańska rodzina Lubienieckich w XVI i XVII w.* (praca magisterska, brak części kartek) (sygn. 1667); *Jazda tatarska w Polsce* oraz załącznik *Wysiół zbrojny Tatarów Rzeczypospolitej* (sygn. 1668); *Kronika wojenna Tatarów litewskich* (sygn. 1669); *Materiały do historii pułków tatarskich w Polsce. Seria trzecia. XVIII w.* (sygn. 1670); *Materiały warsztatowe do prac o Tatarach* (sygn. 1671); *Prace i fragmenty prac dotyczące Tatarów w Polsce i na Litwie* (sygn. 1672); *Uzupełnienia do pracy Stanisława Dziadulewicza „Herbarz rodzin tatar-*

W literaturze przedmiotu spotykamy jednak pewną nieścisłość co do ilościowej objętości spuścizny rękopiśmienniczej autora. Rzecz dotyczy właśnie interesującej mnie twórczości literackiej. Jan Tyszkiewicz podaje, najwidoczniej za Wilhelmem Machem, że oprócz teczek z utworami poetyckimi (zdeponowanej później w Gabinetie Rękopisów BUW przez Irenę Kryczyńską) było w posiadaniu rodziny jeszcze 9 lub 10 dodatkowych brulionów poetyckich²³. Józef Sulimowicz twierdzi z kolei, iż cała spuścizna (a więc łącznie z pracami historycznymi, wspomnieniami, wypiskami itd.) liczyła 11 brulionów. Nieścisłość może wynikać z tego, że Mach mógł mieć w rękach całość rękopisów, a nie tylko dzieła literackie, lecz należycie się z nimi nie zapoznał, gdyż – jak sam pisze – szybko musiał rękopisy zwrócić (jednakże nie wspomina – komu), a do druku podał wyłącznie te fragmenty *Wspomnień*, które jako jedne z nielicznych tekstów Kryczyńskiego zachowały się w formie nie rękopiśmiennej, lecz w postaci maszynopisu. Wielce prawdopodobne jest również to, że eseistykę historyczną i publicystykę Mach, jako artysta, potraktował jako rodzaj literatury (co było nie do przyjęcia dla historyka Tyszkiewicza). Trudno jest uwierzyć, iż żona, przekazując luźne notatki i wypisy z literatury, nie przekazałaby Bibliotece Uniwersyteckiej utworów literackich²⁴. Kolejne kwerendy archiwalne mogą przynieść nowe rewelacje,

skich” zebrane przez Stanisława i Leona Kryczyńskich (sygn. 1673); *Varia do prac o Tatarach* (sygn. 1674); *Materiały zebrane przez Stanisława Kryczyńskiego do pracy „Mielec i okolice”* (sygn. 1675); *Kartoteka Stanisława Kryczyńskiego obejmująca materiały do zagadnień historycznych i etnograficznych* (sygn. 1676); *Fragmenty utworów literackich Stanisława Kryczyńskiego* (sygn. 1677); *Varia dotyczące historii i literatury polskiej* (sygn. 1678); *Fragmenty opracowywanego przez Stanisława Kryczyńskiego zarysu dziejów powszechnych i polskich od starożytności do wojen napoleońskich, przeznaczonego dla dzieci* (sygn. 1679); *Korespondencja z lat 1935–1940* (głównie listy do S. Kryczyńskiego od Leona Bohdanowicza, Leona i Olgierda Kryczyńskich, Ireny Krudowskiej, muftiego Jakuba Szynkiewicza; brak listów autorstwa S. Kryczyńskiego) (sygn. 1680); *Wycinki prasowe i odbitki artykułów S. Kryczyńskiego i autorów różnych* (sygn. 1681). Z listami S. Kryczyńskiego można zapoznać się w zbiorach archiwalnych zawierających dokumenty innych osób – adresatów korespondencji autora *Tatarów litewskich*. W Bibliotece Litewskiej Akademii Nauk im. Wróblewskich w Wilnie znajdują się dwa listy S. Kryczyńskiego do Hadżiego Serai Szapszała, hachana karaimekiego (Fond 143–405, k. 1-2); w Archiwum PAN i PAU w Krakowie – korespondencja z profesorem Tadeuszem Kowalskim (sygn. K III–4).

²³ J. Tyszkiewicz, *Zainteresowania...*, dz. cyt., s. 367.

²⁴ Także kwerenda w Muzeum Literatury im. A. Mickiewicza w Warszawie, gdzie znajduje się spuścizna rękopiśmiennicza Macha, nie przyniosła żadnych nowych odkryć. Wśród dokumentów autora *Rdzy* znajdują się wprawdzie trzy artykuły poświęcone twórczości Kryczyńskiego, lecz utworów autorstwa Tatara nie znaleziono.



Rękopis Stanisława Kryczyńskiego

gdzj Kryczyński używał całego szeregu pseudonimów (J. Korycki, Stanisław Radwan, Piotr Czerep, Oleszkiewicz, A. Krystan), co w oczywisty sposób utrudnia poszukiwania publikowanych przed wojną w rozproszeniu utworów. Jednakże odnalezienie owych „zagubionych” 9–10 brulionów wydaje się raczej mało prawdopodobne (choćby chciałyby się mieć nadzieję, że przyszłość odkryje przed nami owe nieznanne utwory Kryczyńskiego).

Całość manuskryptów Kryczyńskiego jest tak obfita, że ich opis wykracza poza ramy monografii historycznoliterackiej poświęconej literaturze tworzonej przez Tatarów. Z uwagi na wagę zjawiska, warto jednak przywołać kilka najciekawszych faktów dotyczących spuścizny rękopiśmiennej autora.

Wśród dokumentów odnajdujemy napisane bardzo starannym piśmem (niekiedy też w formie maszynopisu) artykuły, które wydają się gotowe do publikacji. Taki charakter mają na przykład *Materiały do historii pułków tatarskich w Polsce*, zapisane piórem, jednostronnie na kartkach zeszytowych, z niewielką ilością skreśleń. *Jazda tatarska w Polsce* oraz *Wysięk zbrojny...* mają formę ukończonych maszynopisów i zawierają zaledwie kilka poprawek korektorskich. Do tej grupy zaliczyć należy również dokumenty z numerem sygn. 1672, przy czym przeważnie są to rzeczy opublikowane za życia autora lub złożone do druku; zapisane zostały w większości odręcznie na kartkach formatu zeszytowego.

Spuścizna Kryczyńskiego zawiera także niezliczoną ilość materiałów warsztatowych oraz notatek, które mają formę fiszek. W tym przypadku zapis dokonany został najczęściej ołówkiem, czasem piórem, nierzadko piśmem niestarannym, sprawiającym trudności w odczytaniu. W tej grupie tekstów najciekawsze wydają się uwagi dotyczące historii i literatury polskiej (sygn. 1678). Pokazują one, że historia kultury i literatury była dla Kryczyńskiego nie tylko pasją, ale również bardzo głęboko przeżywaną dziedziną

codziennosci. Na podstawie wspomnianych zapisów poznajemy sądy autora o twórczości Mickiewicza, Wyspiańskiego i Norwida, a także jego przemyślenia na temat zadań literatury i roli poety w społeczeństwie. Jeśli fiszki „warsztatowe” mają rzeczywiście charakter „materiałowy”, to fiszki dotyczące kultury, literatury i historiozofii dają się czytać jako spójna całość, jako dopełnienie utworów literackich i wspomnień. Przytoczmy dla przykładu zawartość jednej z takich fiszek. Co ciekawe, z dzisiejszej perspektywy możemy dostrzec pewną paralełę pomiędzy dziejami manuskryptów Wacława Potockiego i autora *Tatarów litewskich*:

Historię literatury powinno pisać się zawsze z pytaniem: czy i jaki wpływ miało dzieło na społeczeństwo?

Skarga był znany, ale który Skarga? Nie autor *Kazań sejmowych*, lecz autor *Żywotów świętych*.

Potocki Wacław co ogłosił drukiem? Tylko *Poczet herbów*. Wartościowe prace leżały w rękopisach²⁵.

Teczka zawierająca utwory literackie Kryczyńskiego (sygn. 1677) mieści 54 luźne kartki, najczęściej formatu zeszytowego, na których znajdujemy kilka wierszy i fragmentów pisanych prozą (analizowałem je w rozdziale poświęconym poezji). Z opisywanej teczki pochodzą opublikowane w „Życiu Muzułmańskim” utwory. Dziełem, które także bezsprzecznie możemy zakwalifikować do literatury artystycznej, są wspomnienia Kryczyńskiego. Numerem sygn. 1666 oznaczone zostały *Wspomnienia z poszukiwań naukowych* (obszerne fragmenty, jak już wspominaliśmy, były publikowane w „Nowej Kulturze”) oraz brulionowe zapiski autobiograficzne, dotyczące przede wszystkim dzieciństwa i czasów studenckich, ale też pracy autora w Archiwum Głównym Akt Dawnych w Warszawie (razem 114 kartek, z czego *Wspomnienia z poszukiwań...* mają formę maszynopisu).

Zatrzymajmy się jeszcze przy innych niż wymienione powyżej materiałach, dotyczących literatury lub posiadających wybitne walory literackie. W tej grupie ciekawie przedstawia się zbiór materiałów warsztatowych do prac o Tatarach. Rękopisy te (sygn. 1671) zostały podzielone na cztery działy: „Zwyczaj, obyczaj, tradycje tatarskie”, „Historia literatury tatarskiej (fragmenty)”, „Wojskowość”, „Tatarzy. Generalia”. Z perspektywy literaturoznawcy interesujący jest również dział poświęcony literaturze

²⁵ S. Kryczyński, *Varia dotyczące historii i literatury polskiej*, BUW, Gabinet Rękopisów, sygn. 1678, k. 22.

krymskotatarskiej (tutaj między innymi bardzo ciekawy i rzeczowy wywód dotyczący poezji chana krymskiego Gazi-Gireja II). Na uwagę zasługuje także opracowywany przez Kryczyńskiego podręcznik dla dzieci z dziejów powszechnych od starożytności do wojen napoleońskich (sygn. 1679). Utwór ten, niestety nie ukończony, charakteryzuje się oryginalną narracją łączącą w sobie przygodowość i dużą ilość faktów historycznych podanych w lekki, aczkolwiek rzeczowy sposób. W jakiej formie Kryczyński projektował całość dzieła, możemy się dowiedzieć z zachowanego spisu treści (konspektu). Podręcznik miał być podzielony na cztery części: „Dzieje starowiecza”, „Dzieje wieków średnich” (najbardziej kompletna część, ułożona w dokładnie przemyślane rozdziały), „Dzieje wieków nowych” (najbardziej obfita część, zawierająca spis rozdziałów) i „Wypisy z literatury polskiej i obcej”.

Inną ciekawostką wśród spuścizny Kryczyńskiego jest jego kartoteka zawierająca materiały do zagadnień historycznych i etnograficznych. Jest to pudełko w formie szufladki katalogu bibliotecznego z ułożonymi w niej fiszkami – rzecz bardzo ciekawa i mówiąca wiele o warsztacie pracy młodego historyka.

Między esejem a autobiografią. Genealogia i genologia

Za najwybitniejsze dzieło literackie Kryczyńskiego można uznać *Wspomnienia z poszukiwań naukowych*. Jest to tekst niezwykle erudycyjny i oryginalny, napisany żywym językiem, wyświetlający nie tylko wątki autobiograficzne, ale też zawierający refleksje autora na temat wielu różnych nurtujących go problemów. Utwór ma postać niejednorodną i otwartą²⁶; włącza w siebie fragmenty o cechach eseju, pamiętnika, dziennika, listu i notatki. Od innych tekstów wspomnieniowych autorstwa polskich Tatarów różni się już na poziomie postawy narratora. W zapisach wspomnieniowych autorów takich jak Jan Sobolewski czy Sulejman Mucharski przeważa postawa świadka, podczas gdy w dziele Kryczyńskiego dominuje postawa introspekcji i wyznania. I chociaż Małgorzata Czermińska twierdzi,

²⁶ Por. uwagi o otwartości eseju jako gatunku: K. Kozłowski, dz. cyt., s. 14; A. S. Kowalczyk, *Kryzys świadomości europejskiej w eseistyce polskiej lat 1945–1977*. (Vincenz – Stempowski – Miłosz), Warszawa 1990, s. 21–27; M. Wyka, *Esej – forma pojemna*, w: *Polski esej*, red. M. Wyka, Kraków 1991, s. 5–6.

że „poza tą skalą świadectwa, wyznania i wyzwania, określającą sytuację literatury dokumentu osobistego, pozostaje esej”²⁷, to twórczość eseistyczno-wspomnieniowa autora *Tatarów litewskich* nie daje się jednak zupełnie z tego szeregu wyłączyć.

Pierwszy rozdział *Wspomnień z poszukiwań naukowych*, zatytułowany *Monografia powiatu mieleckiego*, spełnia kryteria przypisywane tekstom wspomnieniowym (aczkolwiek w tym wypadku mamy do czynienia ze wspomnieniami pisanymi przez trzydziestolatka!) i dotyczy wydarzeń z lat 1928–1931 oraz z 1936 roku²⁸. Podobną perspektywą czasowo-narracyjną charakteryzuje się również następna część *Wspomnień* pod tytułem *Musa Kazim*, będąca opowieścią o lektorze języka tureckiego, na którego zajęcia uczęszczał Kryczyński w Instytucie Wschodnim w Warszawie²⁹.

Prawdopodobnie te fragmenty miał na myśli Józef Sulimowicz, który twierdził, że czas spisywania przez Kryczyńskiego wspomnień przypada na lata 1940–1941³⁰. Za hipotezą, że niektóre części omawianego dzieła mogły jednak powstać wcześniej, a dopiero później zostać włączone w tok narracji wspomnieniowej, przemawia charakterystyczna dla nich forma dziennika³¹. Są to zapisy posiadające zamiast tytułu datę prawdopodobnego powstania (czasem również określone jest miejsce); brak jednak układu chronologicznego. W przeciwieństwie do dwóch pierwszych rozdziałów utworu, w częściach „dziennikowych” autorski punkt widzenia jest ograniczony do teraźniejszości – nie występuje właściwa dla pamiętnika, a obecna na przykład w *Monografii powiatu mieleckiego* czasowa wielopiętrowość narracji,

²⁷ M. Czermińska, dz. cyt., s. 17.

²⁸ Informacja z 1936 r. dotyczy śmierci Stanisława Zakrzewskiego (zm. 1936) i wizyty Kryczyńskiego w jego gabinecie na Uniwersytecie we Lwowie kilka miesięcy po zgonie profesora. Stanowi ona zakończenie opowieści o studiach autora pod kierunkiem S. Zakrzewskiego i nie należy do głównego toku narracji wspomnieniowej.

²⁹ Na temat działalności Instytutu Wschodniego zob. I. P. Maj, *Działalność Instytutu Wschodniego w Warszawie 1926–1939*, Warszawa 2007; M. Kornat, *Polska szkoła socjologiczna 1930–1939*, Kraków 2003; S. Mikulicz, *Prometeizm w polityce II Rzeczypospolitej*, Warszawa 1971.

³⁰ J. Sulimowicz, *Kryczyński Stanisław*, w: *Polski Słownik Biograficzny*, t. 15, Wrocław 1970, s. 457.

³¹ Z podobną sytuacją mamy do czynienia w przypadku *Życia na niby* Kazimierza Wyki. Autor spisywał pierwotnie zapiski wspomnieniowe, na bazie których opublikowany został przywołany tom (wyd. 1957). Jednakże przygotowując do druku *Pisma* Wyki pod redakcją Henryka Markiewicza i Marty Wyki wydawnictwo włączyło do *Życia na niby* owe zapiski brulionowe, nadając im wspólny tytuł *Pamiętnik po kłęsce* (zob. *Nota wydawcy*, w: K. Wyka, *Życie na niby. Pamiętnik po kłęsce*, Kraków 1984, s. 301).

ujawniająca się w procesie modelowania zróżnicowanego dystansu czasowego³². Fragmenty te, obejmujące lata 1937–1939, sąsiadują z rozdziałkami o strukturze tekstu wspomnieniowego sięgającymi roku 1930, które kształtem formalnym bliższe są *Monografii...* i *Musie Kazimowi*, oraz z erudycyjnymi esejami traktującymi o sztuce, architekturze, literaturze i polskości³³. *Wspomnienia* kończą się kilkoma rozdziałami o charakterze typowego dziennika. Te ostatnie zapisy powstawały nieregularnie między 16 czerwca 1940 roku a 1 maja 1941 roku.

Obok zachowanych w formie maszynopisu *Wspomnień z poszukiwań naukowych*, w których forma eseju zdaje się przeważać nad autobiografią, w dokumentach pozostałych po Kryczyńskim znajdują się również rękopiśmienne zapiski wspomnieniowe, opowiadające perypetie szkolne i studenckie (w tym rozpisany w punktach konspekt wspomnień³⁴), a także fragment dotyczący pracy pisarza w Archiwum Głównym Akt Dawnych w Warszawie, oraz opis ucieczki autora we wrześniu 1939 roku ze stolicy do Lublina. O ile jednak maszynopis robi wrażenie eseistycznego pamiętnika intelektualnego (autor opisuje w nim swoje badania naukowe, studia na uniwersytecie, a przede wszystkim dzieli się przemyśleniami na temat literatury, historii, muzyki, spraw narodowych i egzystencjalnych), o tyle część rękopiśmienna stanowi w dużej mierze raczej typowy tekst wspomnieniowy (opowiadane są historie z wczesnej młodości i okresu dojrzewania, pojawia się opis pierwszych wtajemniczeń uczuciowych i erotycznych, pijaństwa z kolegami ze studiów, bijatyk podczas ulicznych manifestacji i tym podobne).

³² Por. uwagi teoretyczne zawarte w pracach: R. Lubas-Bartoszyńska, *Style wypowiedzi pamiętnikarskiej*, Kraków 1983, s. 12-13. Problem ten w odniesieniu do eseistyki omawia A. S. Kowalczyk w książce *Kryzys świadomości...*, dz. cyt., s. 132.

³³ Innego rodzaju tekstem, włączonym w postaci odrębnego rozdziału do *Wspomnień z poszukiwań naukowych*, jest list Kryczyńskiego do narzeczonej napisany 15 lipca 1939 r. we Lwowie. Problem różnorodności gatunkowej eseju porusza A. S. Kowalczyk: „Włączanie do książek eseistycznych utworów reprezentujących odmienne gatunki literackie jest praktyką równie starą, jak sam esej. Montaigne nie waha się włączyć do drugiego tomu *Prób* liczącej ponad dwieście stron rozprawy poświęconej uzasadnieniu stanowiska sceptycznego (*Apologia Rajmunda Sebonda*). W książce Miłosza *Prywatne obowiązki* z esejami o Gombrowiczu, Apollonie Korzeniowskim czy o Marianie Zdziechowskim sąsiadują recenzje, pamflet, artykuł polemiczny, przekłady (podobnie jest w *Ogrodzie nauk*). Również w książkach Zygmunta Kubiaka obok esejów spotykamy teksty takie jak tłumaczenia wierszy, komentarze itp.” (tegoż, *Kryzys świadomości...*, dz. cyt., s. 125).

³⁴ Zob. *Wspomnienia Stanisława Kryczyńskiego*, BUW, Gabinet Rękopisów, sygn. 1666, k. 3R.

Co jednak istotne, również w tym drugim przypadku nie mamy do czynienia z klasycznym opisem historii życiowej, lecz z opowieścią o przełomowych wydarzeniach biograficznych, połączoną z refleksją (a właśnie refleksja jest powszechnie uznawana przez badaczy za istotę eseju³⁵) nad fenomenem kształtowania się osobowości autora³⁶.

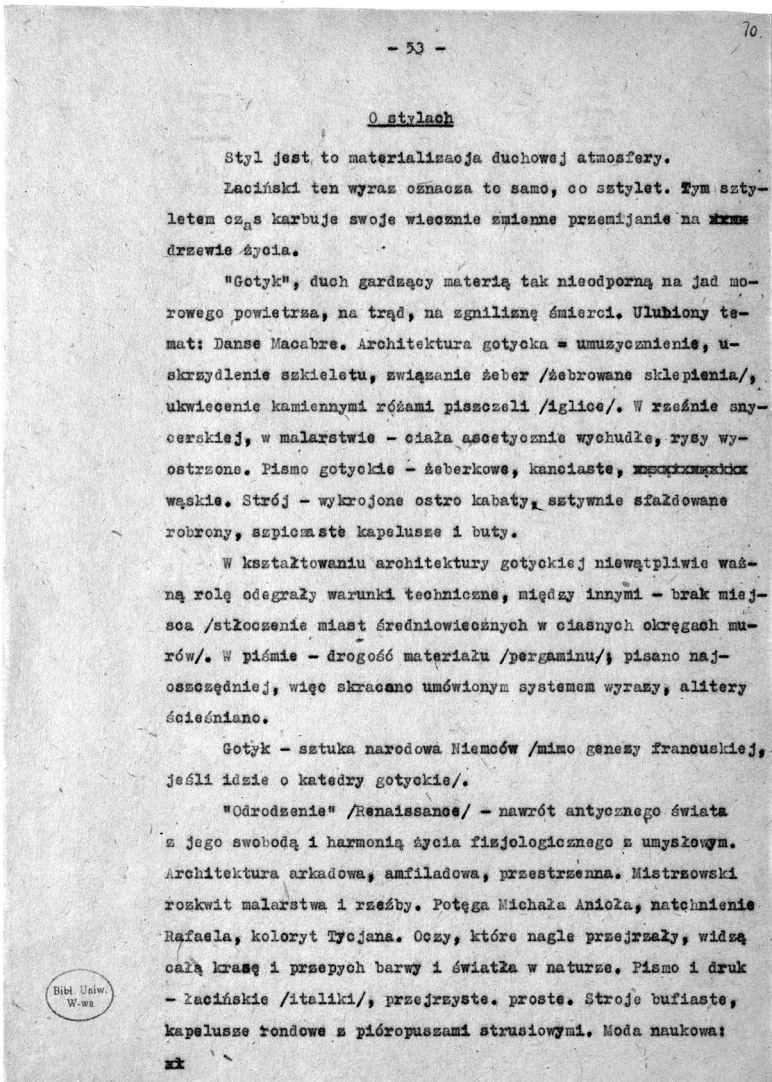
Z definicji słownikowej eseju dowiadujemy się, że jest to „szkic filozoficzny, naukowy, publicystyczny lub krytyczny [...], swobodnie rozwijający interpretację jakiegoś zjawiska lub dociekanie problemu, eksponujący podmiotowy punkt widzenia oraz dbałość o piękny i oryginalny sposób przekazu. Wywód myślowy zawarty w eseju w małym na ogół stopniu respektuje standardowe metody rozumowania. Obok związków logicznych występują w nim nie skrepowane rygorami naukowymi skojarzenia pomysłów, a obok zdań weryfikowalnych – poetyckie obrazy, paradoksalne sformułowania [...], błyskotliwe aforyzmy, nierzadko elementy narracyjne lub liryczno-refleksyjne”³⁷. Powyższa definicja, jak zresztą wszystkie niemalże próby klasyfikacji gatunkowej eseju³⁸, wskazuje szereg właściwości, jakimi charakteryzuje się esej, jednakże nie precyzuje obligatoryjnych cech tego gatunku. Powodem – copodkreślają badacze tego zagadnienia – jest sama materia eseju, która poprzez swoją płynność wymyka się jednoznacznym klasyfikacjom,

³⁵ Zob. np. W. Głowała, *Próba teorii eseju literackiego*, w: *Genologia polska. Wybór tekstów*, wybór, oprac. i wstęp E. Miodońska-Brookes, A. Kulawik, M. Tatar, Warszawa 1983, s. 490.

³⁶ Por. uwagi A. S. Kowalczyka o *Rodzinnej Europie Miłosa* (tegoż, *Kryzys świadomości...*, dz. cyt., s. 150, przypis 3).

³⁷ J. Sławiński, *Esej*, w: *Słownik terminów literackich*, red. J. Sławiński, wyd. 4, Wrocław 2002, s. 140. Por. też: D. Heck, *Esej*, w: *Słownik literatury polskiej XX wieku*, red. A. Brodzka i in., Wrocław 1992.

³⁸ Dyskusja dotycząca cech gatunkowych eseju wydaje się nie być zakończona. Wśród najważniejszych prac omawiających teoretyczne aspekty eseistyki można wskazać następujące: A. Witkowska, *W poszukiwaniu formuły gatunkowej eseju*, Kraków 1980; W. Głowała, dz. cyt.; T. Wroczyński, *Esej – zarys teorii gatunku*, „Przegląd Humanistyczny” 1986, nr 5–6, s. 101–113; A. S. Kowalczyk, *W kręgu poetyki eseju*, w: tegoż, *Kryzys świadomości...*, dz. cyt.; M. P. Markowski, *Cztery uwagi o eseju*, w: *Polski esej*, dz. cyt.; M. Krakowiak, *Polskie spory wokół eseju*, „Przegląd Humanistyczny” 1994, nr 6, s. 71–82; M. P. Markowski, *Czy możliwa jest poetyka eseju?*, w: *Poetyka bez granic*, red. W. Bolecki, W. Tomasik, Warszawa 1995, s. 109–119; A. Zawadzki, *Nowoczesna eseistyka filozoficzna w piśmiennictwie polskim pierwszej połowy XX wieku*, Kraków 2001; K. Chmielewska, *Jak możliwa jest poetyka (eseju)?*, „Teksty Drugie” 2001, nr 3–4, s. 134–138; D. Heck, *Esej – gatunek uwikłany w paradoksy*, w: *Kosmopolityzm i sarmatyzm. Antologia powojennego eseju polskiego*, red. D. Heck, Wrocław 2003; R. Sendyka, *Nowoczesny esej. Studium historycznej świadomości gatunku*, Kraków 2006.

Fragment *Wspomnień* Stanisława Kryczyńskiego

tak substancjalnym, jak i genologicznym. Te same problemy napotyka się podczas prób klasyfikacji gatunkowej *Wspomnień* Kryczyńskiego. Z jednej strony tekst ma charakter wyraźnie refleksyjny, przepełniony jest dużą ilością błyskotliwych skojarzeń, sądów o charakterze sentencjonalnym, rozważań interpretujących dane zjawiska kulturowe i społeczne. Z drugiej jednak strony punktem wyjścia, a także centralną osią wypowiedzi jest autobiografia - rozpięta pomiędzy pamiętnikiem a dziennikiem.

Na brak ścisłej granicy pomiędzy literaturą dokumentu osobistego a esejem zwracali uwagę badacze szeroko rozumianej literatury niefikcjonalnej³⁹. Również praktyka badawcza pokazuje, że teksty w intencji autorskiej zakrojone jako autobiograficzne można z powodzeniem omawiać jako esei-stykę⁴⁰. Możliwe jest także działanie odwrotne – odczytywanie eseju jako autobiografii⁴¹.

W przypadku Kryczyńskiego mamy do czynienia z podobną sytuacją. Przeszłość, w tym również własna biografia, stanowi w jego eseistyce – co nie jest zresztą przypadkiem odosobnionym, gdyż tak bywało już w *Próbach* Montaigne'a⁴² – punkt wyjścia do snucia refleksji o kondycji współczesności. Analiza indywidualnych doświadczeń zawodowych, osobistych i rodzinnych, a także zaduma nad przeszłymi dziejami Polski wiedzie tatarskiego eseistę ku obserwacjom otwartym na przyszłość, stając się niekiedy przeowiednią powojennych przemian, które zajdą wkrótce po śmierci autora w polskim społeczeństwie.

Warto zatem przyjrzeć się, jak w dziele Kryczyńskiego zachodzą na siebie plan eseistyczny i plan wspomnieniowy. Jako egzemplifikacja posłużą w tym miejscu *Zapiski*, charakteryzujące się o wiele większym stopniem nasycenia aspektami autobiograficznymi. Taki wybór pozwoli lepiej uchwycić nadrzędny wobec innych sposobów modelowania tekstu wymiar eseistyczny pisarstwa autora *Tatarów litewskich*.

W *Zapiskach wspomnieniowych* pisarz kreśli charakterystykę swojego ojca, akcentując jego despotyczną i wybuchową naturę. Relacje syna z ojcem oparte są na zasadzie ciągłego ścierania się dwóch przeciwstawnych osobowości: konformisty i rewolucjonisty. Kością niezgody były w rodzinie Kryczyńskich również odmienne poglądy społeczno-polityczne: „endecki

³⁹ Zob. W. Głowała, dz. cyt., s. 493; M. P. Markowski, *Cztery uwagi...*, dz. cyt., s. 172; M. Czermińska, dz. cyt., s. 17-18. Zob. też uwagi poczynione w eseju: T. W. Adorno, *Esej jako forma*, w: *Sztuka i sztuki. Wybór esejów*, przeł. K. Krzemień-Ojak, Warszawa 1990, s. 86-99.

⁴⁰ Taki charakter mają np. rozważania A. S. Kowalczyka o *Rodzinnej Europie* Miłosa. Zob. A. S. Kowalczyk, *Kryzys świadomości...*, dz. cyt., s. 127-149.

⁴¹ Zob. M. Wyka, *Esej jako autobiografia (o Jerzym Stempowskim)*, w: *Literatura źle obecna. (Rekonesans)*, Londyn 1984, s. 109-122; M. P. Markowski, *Miłosz: dylemat autoprezentacji*, w: *Polski esej*, dz. cyt.; A. Galant, *Prywatne, publiczne, autobiograficzne. O dziennikach i esejach Jana Lechonia, Zofii Nałkowskiej, Marii Kuncewiczowej i Jerzego Stempowskiego*, Warszawa 2010 (rozdz. III i IV, zwłaszcza s. 145-152).

⁴² Zob. na ten temat: I. Sikora, *U źródeł eseju*, „Przegląd Humanistyczny” 1974, nr 3, s. 93-103; A. S. Kowalczyk, *Kryzys świadomości...*, dz. cyt., s. 8-9, 16-21.

konserwatywizm” dyrektora gimnazjum okazał się dla młodego rzecznika demokracji i idei ludowej nie do przyjęcia:

[...] Ojciec mój miał konserwatywne zapatrywania polityczne: przez całe życie z dumą mówił o sobie, że jest „endekiem”. Kompleks endecki w naszej zbiorowej duchowości zaczął mi wtedy być specjalnie nienawistny. Już przed maturą dochodziło do ostrych scysji słownych między ojcem moim a mną; teraz wybuchły one ze zdwojoną siłą. Kończyły się zwykle tym, że trzaskając ordynarnie drzwiami, wybiegałem z domu i obiecywałem nigdy już nie powrócić [128].

Plan wspomnieniowy zawiera w sobie opis relacji rodzinnych. Jednak warstwa autobiograficzna jest równocześnie punktem wyjścia do rozważań natury ogólnej. Już w przywołanym cytacie pojawia się informacja o „kompleksie endeckim” i o stosunku autora do polskiego nacjonalizmu. Tematy te mają swoje rozwinięcie w formie wywodów dotyczących klerykalizmu i religijnej hipokryzji (tak ojca, jak i ogólnie mieszkańców Małopolski Wschodniej):

Ojciec, chociaż – dzisiaj wiem to z całą pewnością – nie był naturą religijną, uważał się jednak za dobrego katolika. Nie widziałem nigdy, co prawda, aby się modlił, spowiadał czy przyjmował komunię; praktyki religijne zastępował lojalnością wobec kleru (pamiętam jeden tylko wypadek lokalnego i personalnego nieporozumienia z księdzem) i przyjaźnią z niektórymi księżmi. Ale znam wielu takich katolików wśród inteligencji; chodzą do kościoła, aby zrobić przyjemność księdzu, u którego zjadają dobre kolacje z winem i z którym grają w karty, albo – po nieważ „tak wypadła” [127-128].

Zapis wspomnieniowy, który wprawdzie przechodzi od wymiaru *stricte* autobiograficznego (relacje poety z ojcem) do syntetyzującego (stosunek inteligencji do kleru), połączony jest z ciągiem refleksji dotyczących przyczyn „odrębności mentalnej” Galicji i prowadzi do sformułowania tezy, że „galicyjskość” w swoim przywiązaniu do tradycji i odwoływaniu się w ramach niej „więcej do form niż do treści” [86], jest współczesną odmianą „saskości” [83]. To stanowisko najpełniej wybrzmiewa we *Wspomnieniach z poszukiwań naukowych* (między innymi w rozdziale o znamienym tytule *Saskość = galicyjskość*), jednakże i w *Zapiskach* jest wyraźnie obecne:

Otoczała mnie atmosfera klerykalizmu i tromtadacji, polskości godzącej kontusze magnaterii i sukmany chłopskie z czarno-żółtymi barwami „trafik” i Haydnowskim hymnem w dzień urodzin „sędziwego i dobrotliwego naszego Monarchy, Franciszka Józefa I”. Klerykalizm i tromtadacja galicyjska pochodziły z epoki saskiej jeszcze. Galicja nie

przeżyła swego wieku Oświecenia, swej epoki stanisławowskiej. W roku 1763 umarł król August III Sas, w pięć lat później wybuchła wojna szlacheckiej ultrakatolickiej – „konfederacja barska”, a w roku 1772, po upadku konfederacji, Ruś Czerwona wraz z krakowsko-karpaccim Pogórzem przeszła pod panowanie austriackie. Jezuityzm saskich czasów i płytki, krzykliwy patriotyzm w kontuszowych szmatkach zakonserwował się dobrze [124].

Tematyka saska pojawia się w eseistyce wspomnieniowej Kryczyńskiego wielokrotnie⁴³, stanowiąc jeden z problemów kluczowych jego twórczości (również akcja niektórych obrazków fabularnych osadzona została w czasach Augusta II). W epoce Sasów dopatruje się autor stanu współczesnej mu kondycji polskiego społeczeństwa oraz źródeł wyobraźni symbolicznej polskiej sztuki i literatury (zagadnienie to omówię szczegółowo w kolejnym podrozdziale). Widać zatem, jak plan autobiograficzny pokrywa się z planem problemowym (dopełniając go, bądź stanowiąc jego pretekst narracyjny), jak biografia autora kształtuje jego zainteresowania i tematykę dzieła.

Niemniej jednak – co zauważa w ujęciu teoretycznym Małgorzata Czermińska, a co świetnie przystaje do twórczości Kryczyńskiego – „eseista, nawet jeśli pisze o zdarzeniach, których był świadkiem, jeśli podkreśla osobisty charakter sądu i zwraca się ku czytelnikowi, na przykład wymagając jego zaangażowania w odczytanie ironii, nie robi tego, by po prostu opisać świat, złożyć wyznanie lub wytworzyć interakcję z czytelnikiem. Esej rozwija refleksję, jego domeną jest myśl, ponadindywidualna rzeczywistość kultury, świat ducha”⁴⁴. „Ośrodek każdego eseju – twierdzi Andrzej Stanisław Kowalczyk – stanowi podmiotowa świadomość, historycznie i psychologicznie ukonkretniona świadomość eseisty dążącego do wypowiedzenia siebie”⁴⁵. Z tego właśnie powodu decyduję się na odczytywanie pisarstwa wspomnieniowego Kryczyńskiego w sposób właściwy dla analizy twórczości eseistycznej.

⁴³ Przypomina to sytuację, z jaką mamy do czynienia w *Próbach* Montaigne’a. Pisze o tym K. Kozłowski: „Montaigne podejmuje często te same problemy, tyle tylko, że nasświetla je z różnych stron – nawet wtedy, gdy na pozór oddala się od przedmiotu swych rozważań. Logika jego rozumowania – to logika asocjacji; a to, co jawi się jako nielogiczne – to nic innego, jak tylko ścisłość niedyskursywnego myślenia. A przeto słusznie można by określić istotę eseju Montaigne’a terminem refleksyjności, jeśli rozumieć przez pojęcie „refleksji” swobodną medytację, powracającą jak zarys natarczywego, żądającego konkretyzacji obrazu” (K. Kozłowski, dz. cyt., s. 23).

⁴⁴ M. Czermińska, dz. cyt., s. 17.

⁴⁵ A. S. Kowalczyk, *Kryzys świadomości...*, dz. cyt., s. 25.

Sztuka, polskość i... chłopkość

„Pisał o wszystkim, sięgał po tematy pozornie od siebie odległe, zestawiał je kapryśnie i dowolnie”⁴⁶. Zacytowane słowa, jakie Marta Wyka odniosła do twórczości Jerzego Stempowskiego, doskonale pasują również do określenia charakteru eseistyki wspomnieniowej autora *Tatarów litewskich*, w której wachlarz tematów jest nad wyraz szeroki i obejmuje problematykę autobiograficzną, historyczną, literacką, prawną, dotyczącą architektury, malarstwa i muzyki. Ujmowane jest to wszystko raz w perspektywie diachronicznej, innym razem synchronicznej, zazwyczaj w kluczu, jaki dziś mógłby być nazwany interdyscyplinarno-komparatystycznym. Muzyka Chopina i Schuberta, dramaty Słowackiego i Wyspiańskiego, rzeźba Thorvaldsena – zestawiane są z refleksjami na temat Bernarda z Clairvaux, Cyrana de Bergeraca, Mauriaca, Dostojewskiego. Pojawiają się informacje o polskich królach, wiejskich nauczycielach, profesorach uniwersytetów, polsko-litewskich Tatarach i wiele innych kontekstów myślowych. Szerokie spektrum zagadnień przywołuje Kryczyński właściwie w jednym celu – aby zmierzyć się z dręczącymi go problemami dotyczącymi sfery symbolicznej sztuki polskiej i europejskiej, a przede wszystkim, aby dokonać wiwisekcji polskiego charakteru narodowego, którego sztuka jest, jak zdaje się twierdzić autor *Wspomnień z poszukiwań naukowych*, najpełniejszym odzwierciedleniem. Różnorodność tematyczna, odczuwana szczególnie mocno podczas pierwszego kontaktu z dziełem, jest zatem zogniskowana wokół jednego problemu nadrzędnego.

Rozważania Kryczyńskiego w tym zakresie charakteryzują się wyczuwaniem społecznym. Nie tyle „klasowym”, gdyż ludowo-socjalistyczne poglądy z czasów przyjaźni z Wojciechem Skuzą straciły dla autora *Tatarów litewskich* dość szybko swoją atrakcyjność, ile odwołującym się do chłopsko-wiejskiej tradycji kultury polskiej. Jednocześnie ów aspekt społeczny myślenia Kryczyńskiego zawierał w sobie echa poglądów Stanisława Brzozowskiego o szlachetczyźnie jako balaście polskiej tradycji kulturowej⁴⁷.

⁴⁶ M. Wyka, *Esej jako autobiografia...*, dz. cyt., s. 109.

⁴⁷ Por. jedną z radykalniejszych wypowiedzi Brzozowskiego: „Jeżeli istnieje zaś dla naszej kultury społecznej – zadanie, sformułowane aż nazbyt jasno – to polega ono na doszczętnym złamaniu znaczenia społecznego szlachty, na wytrzebieciu w sobie samych – w składzie moralnym naszej kultury, w wartościach – na jakich kultura ta się wspiera – wszelkich szczytków szlachetczyzny” (S. Brzozowski, *Likwidacja szlachetczy-*

Na tym właśnie polega istota myślenia tatarskiego pisarza o Polsce, która jest – według niego – „wiejska, jak Niemcy są miejskie” [91], a „twórczość Goethego jest w tym samym stopniu mieszczńska, jak twórczość Mickiewicza – wiejska” [91]. Do wniosków takich nie dochodzi jednak Kryczyński poprzez obserwacje o charakterze społecznym, lecz poprzez obcowanie ze sztuką. W kontakcie z literaturą, teatrem, malarstwem i architekturą rekonstruuje on istotę polskiego ducha narodowego.

Autor zaczyna od muzyki. Pod datą 21 lutego 1939 roku, w trzecim rozdziale *Wspomnień z poszukiwań naukowych*, zapisuje swoje myśli dotyczące koncertu niemieckiego trio z Monachium, w jakim uczestniczył w Konserwatorium Muzycznym w Warszawie. Nie dowiadujemy się jednak niczego więcej o przebiegu samej imprezy nad to, że w programie rozpisany na fortepian, skrzypce i waltornię znalazły się utwory Beethovena, Schuberta i Brahmsa.

Pisarz przechodzi niespodziewanie do refleksji o samej idei muzyki, o jej związkach z kulturą narodową:

Dawałem się porwać muzyce [...], myślałem, marzyłem o napisaniu czegoś, co by wydobyło na jaw z barłogu słomianego dawnej Polski jej czar muzyczny, jej patos tragiczny i jej słodycz (Chopin – motywy kołęd). Przypomniałem sobie starą broszurę satyryczno-paszkwilancką z XVII wieku, w której odmalowano typ opoja z krakowskiego bruku: jak to ze snopkiem słomy lub kądzielą w ręku, niby z berłem jakim błazeńskim, włóczy się od karczmy do karczmy. [...] Berenta Diogenes szlachecki symbolicznie wylegujący się w barłogach, w mierzwie słomianej, po karczmach. Dla mnie zawsze jest cudem ta przemiana: owych opojów saskich, rubasnych, głupich, cuchnących dziegiem i piwem, w tragicznych ludzi nocy listopadowej, manifestacji warszawskich, ludzi grotgerowskich [68-69].

Już w powyższym fragmencie zawarte są pewne motywy, które będą powracać w różnych konstelacjach w dalszych partiach *Wspomnień*. Mamy tutaj „barłóg słomiany”, który symbolizować może błazeńskiego szlachcica-opoja (proweniencji tego obrazu dopatruje się autor w czasach saskich) oraz kojarzyć się z życiem codziennym polskiego chłopa. Owo zestawienie chłopskości i szlacheckości z kolei pokazuje dwoistość narodu polskiego (jak się później okaże, będą to jednak tylko dwa aspekty tego samego fenomenu). Poeta pisze o chęci „wydobycia na jaw” istoty Chopinowskiej

muzyki, która jest dla niego jakby fizycznym (określonym przez dynamikę dźwięków) wyrazem cech narodowych. Dlaczego jednak duch muzyki ukrywa się w barłogu, w słomianej mierzwie?

Ciekawa wydaje się myśl Kryczyńskiego, że „o Polsce można «myśleć» tylko muzyką” [69]. Jest ona zdumiewająca w kontekście wyznania pisarza, że muzyki on nie rozumie, a słuchając koncertu po prostu daje się porwać dźwiękom i zagłębia się we własnym świecie wewnętrznym. W ten sposób zarysowuje się pewien właściwy Kryczyńskiemu sposób myślenia o Polsce, który w dalszej części *Wspomnień* będzie przez niego na różne sposoby rozwijany, a którego istotą jest związek polskości z irracjonalizmem i działaniem opartym na instynkcie⁴⁸.

Cechą polskiej muzyki – jak twierdzi pisarz – jest jej rytm taneczny. Kryczyński dostrzega go w *Mazurku Dąbrowskiego*, w polskich kolędach o brzmieniu polonezów, mazurków i krakowiaków. Zgadza się z Norwidem, który pisał w jednym ze swoich listów, że „to, co Polacy nazywają liryką, jest zawsze mazurkiem”, że „oni by radzi lirykę Ezechiela na nutę «3 maja» podrygać w butach palonych – ram tam tam! ram tam tam!”⁴⁹. Snując tego typu myśli, autor *Wspomnień* dochodzi do przekonania, że taniec jest narodową sztuką Polaków, a ich usposobienie oparte jest na dynamice i ruchu, co pociąga za sobą daleko idące konsekwencje natury tak kulturowej (tradycja kuligu, jazda konna), jak i politycznej (prowadzenie określonego typu „wojny ruchowej” [71]). Z tych samych pobudek Kryczyński, wychodząc z założenia, że „styl jest to materializacja duchowej atmosfery”, za polską sztukę narodową uznaje barok, z jego umiłowaniem do ruchu i płynności, upadku i wznoszenia się. Z kolei „polski teatr narodowy – według pisarza –

⁴⁸ W ciekawy sposób zagadnienie irracjonalizmu w twórczości innego eseisty, Stanisława Vincenza, omawia Andrzej Stanisław Kowalczyk. Zob. tegoż, *Irracjonalizm, mit, mistyka w eseistyce Stanisława Vincenza*, w: *Stanisław Vincenz. Humanista XX wieku*, red. M. Ołdakowska-Kuflowa, Lublin 2002. Badacz łączy postawę irracjonalną z mistyką i religijnym przeżywaniem rzeczywistości, wymieniając obok Vincenza innych pisarzy-irracjonalistów: Konińskiego, Elzenberga, Miłosza, Bocheńskiego, Kołakowskiego, Kijowskiego, Salija i Tischnera (tamże, s. 27). Należy podkreślić, że Kryczyński inaczej rozumie pojęcie irracjonalności, łącząc je nie tyle z poznaniem pozarozumowym, ile z popędowością i instynktem.

⁴⁹ Cytuję z wydania, z którego korzystał Kryczyński: C. K. Norwid, *Listy*, cz. 2, wydał Z. Przesmycki, Warszawa 1937, s. 103. Zob. również wydanie krytyczne: C. Norwid, *List do Władysława Bentkowskiego* [z listopada 1867 r.], w: tegoż, *Pisma wszystkie*, t. 9: *Listy 1862–1872*, zebrał, tekst ustalił, wstępem i uwagami krytycznymi opatrzył J. W. Gomułcki, Warszawa 1971, s. 331.

to jasełka, szopkowy teatr marionetek, w którym przewijają się w nieustannym ruchu i tańcu drewniane figurynki” [71]. W przekonaniu o ludowej genezie polskiego teatru utwierdzają autora *Tatarów litewskich* klasycy romantycznej i młodopolskiej literatury – Słowacki i Wyspiański:

Gdy Słowackiemu zabłysła myśl napisania polskiego dramatu narodowego, stworzył ze wspomnień dziecinnych *Złotą Czaszkę*, nadając jej w wielu scenach rytm i styl dialogów szopkowych, bo, jak się sam przyznaje w liście do matki, źródłem pierwszych natchnień dramatycznych był dlań „wertep” (z ruska – jasełka), oglądany w dzieciństwie w Krzemieńcu. Wyspiański świadomie ujął dramat polskiej rzeczywistości w formę jasełkowego przedstawienia, zamykając go akordem tańca-czasu, tańca-śnienia, któremu przygrywa na badyłach słomiany Chochół – potencjalny entuzjazm: „Tańcuj, tańczy szopka cała!” [71].

Przywołanie w takim kontekście *Złotej Czaszki* i *Wesela* może świadczyć o szczególnym uwrażliwieniu autora na sprawy chłopskie. Choć akcję nieukończonego dramatu Słowacki osadził na tle związanej przez szlachtę konfederacji tyszowieckiej, utwór ten wyrósł z ludowych inspiracji poety⁵⁰. Z kolei Wyspiański rozlicza się w *Weselu* z młodopolską chłopotomanią, a przede wszystkim ukazuje uśpienie i marazm narodu, głównie warstw oświeconych, beczynn timerzekających na historyczny cud, podczas gdy chłopcy wyrażają gotowość do wzięcia udziału w ogólnonarodowym czynie. Właśnie poprzez przykłady *Złotej Czaszki* i *Wesela* stara się Kryczyński przekonać czytelników, że sztuka polska również jest wiejska, ludowa. Ma ona swoje źródło we wrażliwości chłopskiej i tanecznej dynamice polskiego charakteru narodowego.

Jednocześnie warto podkreślić, że słomiany Chochół Wyspiańskiego – na to również zwraca uwagę Kryczyński – przygrywa do sennego tańca niemocy. W scenie finałowej *Wesela* nie ma ani odrobiny dynamiki, jaką łączy tatarski eseista z istotą kultury polskiej. Skąd zatem ten dysonans w porządku myślowym autora? Aby wyjaśnić problem, postaram się wskazać pewne paralele interpretacyjne, które pozwolą zrozumieć rolę Chochóło oraz – w szerszym sensie – „słomianej” metafory w koncepcji polskiej „narodowej psychiki” Kryczyńskiego⁵¹.

⁵⁰ Zob. na ten temat: T. Makowiecki, *W kręgu Słowackiego*, „Arkona” 1947, nr 11–12, s. 5 (tam m.in. o wpływie *Złotej Czaszki* na *Wesele* Wyspiańskiego); S. Makowski, *Krzemień w „Złotej Czaszce” Juliusza Słowackiego*, „Prace Polonistyczne” 2003, nr LVIII, s. 79–89.

⁵¹ Tego typu sformułowań używa Kryczyński nad wyraz często. We *Wspomnieniach z poszukiwań naukowych* spotyka się zwroty takie jak: kultury polskiej „nietknięte złoza

Przywołana nieco wcześniej myśl autora *Wspomnień* dotycząca ducha muzyki ukrywającego się w słomianym barłogu wykazuje wyraźne podobieństwo do słów jednego z Mickiewiczowskich bohaterów:

[...] Nasz naród jak lawa,
Z wierzchu zimna i twarda, sucha i plugawa,
Lecz wewnętrzznego ognia sto lat nie wyziębi;
Plwajmy na tę skorupę i zstąpmy do głębi

[A. Mickiewicz, *Dziady*, cz. III, sc. VII, w. 227-230]⁵².

Zarówno u Mickiewicza, jak i u Kryczyńskiego istota charakteru narodowego znajduje się „w głębi”. Autor *Dziadów* posłużył się metaforą lawy, w dziele tatarskiego poety mamy do czynienia z symbolem słomy. Jest jednak jeszcze jeden kontekst romantyczny, o którym nie powinno się zapominać, a mianowicie barokowość polskiego romantyzmu⁵³. Dzielać się

psychiczne” [69], „psychiczna atmosfera” Polski [69], „polski potencjał psychiczny” [73], „psychicznie Polska zawsze była wiejska” [75], „odnowa psychiczna” [76], „psychika zachodnia” [82], „psychiczna treść baroku” [92], „psychika zdrowa” Mickiewicza [92], „porozumienie psychiczne” [101], „polska natura psychiczna” [105]. Sposób stosowania powyższych określeń nasuwa skojarzenia z pismami Stanisława Brzozowskiego. W *Legendzie Młodej Polski* słowa takie jak „psychika” i „psychiczny” stanowią jeden z filarów myśli społecznej filozofa. Określenia: „psychika europejska”, „psychika polska”, „psychiczny rezultat życia”, „ubóstwo psychiczne Młodej Polski”, „bunt psychiczny” pojawiają się w *Legendzie* kilkaset razy. Zob. S. Brzozowski, *Legenda Młodej Polski. Studia o strukturze duszy kulturalnej*, w: tegoż, *Eseje i studia o literaturze*, t. 2, wybór, wstęp i oprac. H. Markiewicz, Wrocław 1990.

Podobnymi określeniami posługiwał się w późniejszym okresie Stanisław Vincenz, jednakże u Kryczyńskiego chodzi nie tyle o psychikę w nowoczesnym, freudowskim sensie, lecz raczej o *psyche* – duszę. Dość podobny jest też sposób, w jaki Vincenz opisuje kulturę ludową. Problematykę tę omawia A. S. Kowalczyk: „Spontaniczna kultura ludowa jest podświadomością kultury oficjalnej. Podobnie mistyka – czytamy w *Uwagach o kulturze ludowej* – sięga do podświadomości, by przebić się przez nią «ku jasności». Eseista dostrzega tu wyraźną analogię między złożami podświadomości w psychice jednostki, niedostępnymi lub słabo dostępnymi dla rozumu, a złożami kultury kryjącymi się «w podświadomości duszy narodowej» [...]. Twórczości ludowej obca jest teoretyczna refleksja nad sobą [...]” (A. S. Kowalczyk, *Irracjonalizm...*, dz. cyt., s. 20). Zob. też: M. Ołdakowska-Kuflowa, *Stanisław Vincenz wobec dziedzictwa kultury*, Lublin 1997.

⁵² A. Mickiewicz, *Utwory dramatyczne*, kom. red. J. Krzyżanowski i in., fragmenty fr. przeł. z rękopisu A. Górski, oprac. S. Pigoń, Warszawa 1955, s. 210.

⁵³ Zob. na ten temat: J. Krzyżanowski, *Barok na tle prądów romantycznych*, w: tegoż, *Od Średniowiecza do Baroku. Studia naukowo-literackie*, Warszawa 1938; C. Backvis, *Słowacki i barokowe dziedzictwo*, przeł. J. Prokop, w: tegoż, *Szkice o kulturze staropolskiej*, wybór tekstów i oprac. A. Biernacki, Warszawa 1975; W. Weintraub, *O niektórych problemach polskiego baroku*, w: tegoż, *Od Reja do Boya*, Warszawa 1977; S. Makowski,

refleksjami dotyczącymi polskich pisarzy barokowych (barok rozumiany jest w dziele Kryczyńskiego jako styl, a nie epoka w historii sztuki), dziewiętnastowiecznego spadkobiercę tej estetyki dostrzega autor w Słowackim i wplata w tok swoich rozmyślań następujące zdanie⁵⁴:

Słowacki [...] pierwszy wydobył na jaw ze złóż podświadomości owe skarby mistycyzmu, jakie spoczywały pod rubaszną powłoką kontuszowego szlachcica, tak jak Chopin z prostego tonu karczemnej lub pastuszej piosenki wywiódł beżmiernie piękną i bogatą muzykę narodu [94].

Znów jest więc mowa o „wydobyciu na jaw”, choć tym razem zewnętrzną formą bytu jest „rubaszną powłoką kontuszowego szlachcica”, formą, która zarówno w czasach staropolskich i romantycznych, jak również w XX wieku, staje się przeszkodą do narodowej samorealizacji oraz transformacji sfery fizycznej w duchową. Jest ona ponadto wyrazem martwoty, bierności i statyczności. Pisał o tym Słowacki już w *Grobie Agamemnona*:

O Polsko! póki ty duszę anielską
 Będziesz więziła w czerepie rubasznym,
 Póty kat będzie rąbał twoje cielsko,
 Póty nie będzie twój miecz zemsty strasznym,
 [J. Słowacki, *Podróż do Ziemi Świętej z Neapolu*,
 Pieśń VIII: *Grób Agamemnona*, w. 91-94]⁵⁵.

Wtórował mu Krasiński w liście do ojca, pisanym z Florencji 26 stycznia 1836 roku. Fragment tego właśnie listu cytuje Kryczyński:

Krzemieńskie źródła twórczości Juliusza Słowackiego, „Rocznik Towarzystwa Literackiego im. Adama Mickiewicza” 2005, t. 40, s. 87-98; W. Bałus, P. Krasny, *Wiek XIX wobec baroku. Dwie strony medalu*, w: *Barok i barokizacja. Materiały sesji Oddziału Krakowskiego Stowarzyszenia Historyków Sztuki. Kraków 3-4 XII 2004*, red. K. Brzezina, J. Wolańska, Kraków 2007.

⁵⁴ Kryczyński postrzega historię sztuki (w tym historię literatury) nie jako następstwo kolejnych epok, lecz jako powstawanie, współistnienie, modyfikowanie się i rozwój poszczególnych stylów. Tematyce tej poświęca jeden z rozdziałów *Wspomnień* pt. *O stylach* [87-90]. W czasach najnowszych w pracach historyków sztuki i literaturoznawców obserwujemy podobne tendencje do „scalania” epok literackich. Szczególnie rozwinięta jest refleksja dotycząca literatury XIX w. Zob. na ten temat: J. Bachórz, *O potrzebie scalania polskiego wieku XIX*, „Wiek XIX. Rocznik Towarzystwa Literackiego im. Adama Mickiewicza” 2008, rok I (XLIII).

⁵⁵ J. Słowacki, *Dzieła*, red. J. Krzyżanowski, t. 4: *Poematy*, oprac. J. Pelc, wyd. 3, Wrocław 1959, s. 77. W tym kontekście por. M. Kryszczuk, *Juliusz Słowacki wobec tradycji szlacheckiej*, Warszawa 2011.

Czyśmy mieli kiedy co polskiego na świecie prócz rubasności? [...] U nas było ogromne nic. Ni cnota, ni niegodziwość, ale *mezzo termino*: b ł a z e ń s t w o. Ni sroga tragedia, ni idylla niewinna, ale *mezzo termino*: f a r s a. I tak leżąc na kożuchu, pijąc małmazję i piwo, trefnując dziwnie krotofilnie, zesłiśmy do grobu⁵⁶.

Historyzm w myśleniu o charakterze narodowym, sama idea charakteru narodowego oraz rozważania o kulturogenezie prowadzone przez pryzmat kultury wiejskiej – wszystkie te rzeczy są w jakimś stopniu wspólne dla Kryczyńskiego i romantyków. Kreśląc jednak paralelę między poglądami Tantara a koncepcjami romantyków, nie należy zapominać, że niektóre aspekty istoty narodowości oraz „sprawy polskiej” były postrzegane zupełnie inaczej w romantyzmie, a inaczej w drugiej połowie XIX wieku. Romantycy formułowali swoje diagnozy i przewidywania w oparciu o koncepcje historiozoficzne, podczas gdy w epokach późniejszych, wśród przedstawicieli młodszego pokolenia, bardziej powszechne było już myślenie o historii i społeczeństwie oparte w większym stopniu na ideach takich, jak socjologizm, genetyzm i historyzm (idee te, w odróżnieniu od romantyków, postrzegali twórcy epoki pozytywizmu jednakże w kluczu scjentystycznym). Dlatego „ława” u Mickiewicza, czy „dusza anielska w czerepie rubasnym” u Słowackiego w głębszym planie znaczeniowym wyrażają nieco inne zjawisko niż słoma w koncepcji Kryczyńskiego⁵⁷.

Skonfrontowane ze sobą statyczność i ruch, zdaniem Kryczyńskiego, funkcjonują w polskiej „psychice narodowej” obok siebie. Statyczność wy-

⁵⁶ Z. Krasieński, *Listy do ojca*, oprac. i wstęp S. Pigoń, Warszawa 1963, s. 311-312, 315.

⁵⁷ Istotą historiozofii Mickiewicza był mesjanizm, providencjalizm (wiara w opatrnościowy plan dla każdego narodu, historii) oraz przekonanie o boskim pierwiastku w każdym człowieku (a więc również w całych narodach). Mickiewicz pisał o tym, jak wydobyć ów boski pierwiastek ze skamieniałych form nie tylko w *Dziadach*, lecz także w *Prelekcjach paryskich* (zob. szczególnie wykład III czwartego kursu). Słowacki z kolei mniej więcej w czasie pisania *Złotej Czaszki* konstruował swoją koncepcję genezyjską, według której każda forma materialna jest tylko przebraniem form duchowych; wszystko, co żyje, stanowi w swej istocie coś w rodzaju „ducha w przebraniu”, przyobleczonego w ciało, materię roślinną, formy podlegające degradacji etc. „Dusza anielska w czerepie rubasnym” to jeszcze nie jest ten etap, ale z pewnością stanowić może już załączek pewnego sposobu myślenia o Polsce jako o formacji duchowej, która musi porzucić niektóre przebrzmiały, skostniałe formy swojego bytowania, przemienić się, choćby nawet poprzez katastrofę. Uogólniając można powiedzieć, że ta ukryta „podławą” czy „w czerepie rubasnym” wartość jest zarówno u Słowackiego, jak i Mickiewicza jakością duchową, pochodzącą od Boga, powiązaną z jego planem dziejowym (ziszczanie się Królestwa Bożego na ziemi).

raża się w przyzwyczajeniach, ruch – w popędach. Esencją ruchu jest muzyka, a także związany z nią taniec (frywolny, nieskrępowany i dynamiczny), który „jest wyzwoleniem instynktu, jest ruchem ujętym w wiązadła rytmu. [...] Taniec = instynkt wolności” [70]. Dlatego też naród polski, tak miłujący wolność, upodobał sobie taniec, w którym wyraża się jego „popędowa”, „od-ruchowa” tęsknota do hulactwa w rytm skocznych, wiejskich przyspiewek i kuligowych dzwoneczków:

Ekspansywność niemiecka jest zorganizowana z góry i przemyślana, obliczona, systematyczna. Ekspansywność polska – odruchowa, popędowa, ku przestrzeniom stepowym, aby się wyhulać do woli bez kontusza, szaleć i pić na umór, dla zagłuszenia rzewnej nuty żalu, skarżącego się wieczyście w polskiej duszy [...]. Niemcy zamykali się w kamiennych okręgach miast, w kwadratach porządnie zabudowanych, murowanych domów. Polacy kuligami na słomą wybarłożonych saniach przy dzwoneczkowej muzyce koni i błazeńskich kapturów mknęli w stepy, popasając tu i ówdzie pod słomianymi strzechami. Prawo niemieckie wystawiło sobie pomnik w „Zwierciadle Saskim”. Prawo polskie – w ziemiańsko-szlacheckich sejmowych konstytucjach [73].

W miarę lektury kolejnych rozdziałów *Wspomnień* coraz częściej natrafiamy na pozytywne określenia dotyczące polskiego dynamizmu (dotąd zazwyczaj była mowa o „ślepych dynamizmie”, nie mającym związku z czynem). Kryczyński zdaje się nie tyle akceptować ów „niezorganizowany”, instynktowny charakter Polaków, ile dostrzega jego potencjalną siłę, jaką można by przekuć na wielki czyn narodowy. Taki charakter może spowodować wyzwolenie się z „rubasznej powłoki kontuszowego szlachcica” [94], gdyż „w dynamizmie polskim drzemie [...] potencjalnie piorunująca moc aktywizmu” [73]:

Wieczna tymczasowość, wojażowanie od sąsiada do sąsiada, z jarmarku na jarmark, głód egzotyizmu, rozplodzenie się włóczykijów, cygaństwa, pielgrzymek do Jasnych Gór, Poczajowów i Rzymów, zajazdy i bałagulstwo.

Wszędzie szopy, prowizoria. Elekcje królów w szopie, zebrania w szopie, teatry po szopach i zajazdach. Mierzwa na drogach, suche żdźbła pędzone wiatrem, słomiane strzechy, słomiane barłogi po karczmach, na których rechotał rozpustnie polski diabeł w kontuszu i przy karabeli. Słomianym powróślem owijali sobie ramiona żołnierze polscy pod Wiedniem, aby ich Niemcy nie brali za jedno z Turkami (tak podobne były stroje obu narodów) – słomianym powróślem omotany krzak róży polnej na czas śnieżyc i burz uczynił Wyspiański demonem polskiego życia.

Szopy elekcyjne – polskie mosty, ileż wszędzie tymczasowości! (sejmiaki po kościołach i klasztorach).

Poczucie wolności = poczucie swobody ruchu. W niewoli kiśnieje dynamiczny duch polski. Nie wiecznym rewolucjonistą, ale wiecznym tanecznikiem-wodzirejem jest Polak. Rewolucja – przewrót to czyn, to stwarzanie faktów nowych, nowego życia. Polak wyzwolony nie przewraca istniejącego porządku, lecz tylko przywraca formy sobie właściwe i ulubione. Ślepy dynamizm zaczął stawać się czynem, gdy wyszli ludzie z Kołłątajowskiej Kuźnicy, z Kościuszkowskiej insurekcji [72].

Nie tylko charakter narodowy Polaków opiera się na dynamizmie, również polska sztuka jest – według Kryczyńskiego – sferą działania żywiołów. Najbardziej nieokiełznaną formę wyrazu stanowi oczywiście muzyka. Pisarz zagadnienie żywiołowości muzyki łączy z pojęciem instynktu, ze zwierzęcością. Fizycznym wymiarem tego zagadnienia jest dla niego kształt i forma instrumentów muzycznych, które zostały wykonane „ze skóry, kości, kiszek lub włosia zwierząt” [82] i przez to „zachowały naturę zwierząt” [82].

Niecierpliwy, dziki, namiętny głos bębna podnieca do rytmicznego ruchu, do tupania i skoków. Warkotem swym podrywa nogi i ręce. Brzmi w nim paniczny stukot racic i kopyt rozszalałego stada.

Brzuszne, synkopowane dudnienie bębna przewodzi w skwarne czerwcowe południe procesji Bożego Ciała, gdy okrąża kolegiatę. Oczadzony kadzidłami, nieprzytomny od piskliwego i chrapliwego śpiewu tłum kobiet i mężczyzn prze hipnotycznie naprzód, następując bezładnie na siebie, niosąc swe złocone idole, dzwoniąc febrycznie dzwonekami, chwiejąc czerwonymi i brunatnymi płachtami chorągwi. Chłop w pasiastych czarno-żółtych portkach i długiej, czarnej kapocie, stary, wygolony czarownik wiejski, postępuje sakralnie za wielkim bębniem niesionym na pasach przez dwóch księżaków. Idzie z głową opuszczoną posepnie, z rękami opadłymi po bokach, jak gdyby drzemiąc wsłuchiwał się w przytłumiony ryk instynktów, obudzonych w pieczarach podświadomości. Nagle, w natchnieniu niespodzianym prostuje się, podnosi twarz drapieżną i czarną jak drewno i uderza raz jak gromem w napiętą skórę kotła; przerywa na sekundę, aby spuścić na nią raptownie i zajadle chaotyczny grad ciosów we wściekłym tempie. W rozżarzonej, spiekłym powietrzu ten werbel brutalny dudni ponuro i głucho, jak wojenny sygnał w murzyńskiej puszczy.

Kością puszczoną wydrążoną w zwierzęcej puszczeli wydaje głos ostry, jędrny i kościsty.

Wierzbowa fujarka czy trzciniowa fletnia pastucha pasącego krowy ma naturę roślinną, jej łagodność, uległość i monotonię.

Ze skrzypiec, z trzewi zwierzęcego i drzewnego bytu, wydobywa się najprawdziwszy głos ustrojowego życia [82-83].

Opis transu, jakiemu ulega katolicka procesja, przypomina archaiczne techniki ekstazy i szamańskiego kamłania, omówione w monumentalnym

dziele Eliadego pod tytułem *Szamanizm*⁵⁸. Ale warto przypomnieć, że podobnego stanu doświadczył sam Kryczyński podczas koncertu, na którym grano Schuberta. Doświadczenie *katharsis* wywołane podczas słuchania utworów Chopina przypadło także w udziale Oscarowi Wilde'owi, cytowanemu przez tatarskiego pisarza⁵⁹. Muzyka posiada, według autora *Wspomnień*, moc hipnotyzującą. „Werbel brutalny” zaprasza nie do „chocholego tańca”, ale do wielkich dokonań i powstańczych zrywów, wydobywając na powierzchnię drzemiący w narodzie dynamizm.

Stanowisko Kryczyńskiego mówiące, że dynamika jest podstawowym czynnikiem kształtującym polski charakter narodowy, sąsiaduje w jego dziele z gorzkimi słowami pod adresem formacji szlacheckiej. Autor tę warstwę społeczną obarcza winą między innymi za upośledzenie polskiego (a także białoruskiego) chłopstwa:

Typy ze szlachty zaściankowej, mazowieckiej czy wileńskiej, psychopatyczne: chorobliwa ambicja, śmieszne pretensje, napuszone oracje, nieustanne krygowanie się przed obcym, pogarda dla „chamów”, brak życiowego realizmu. Ludzie wykołejeni. Są niby czymś (według tradycyjnych wzorów), a faktycznie są niczym. [...] Świat szlachecki rozpadł się, gdy nastąpiła wielka przemiana ekonomiczna: uwolnienie chłopów od pańszczyzny i industrializacja. Część szlachty zamieniła się na klasę urzędniczo-miejską, część uległa pauperyzacji (szlachta zaściankowa), schodząc ekonomicznie do poziomu chłopskiego, ale zachowując stanowe przywileje, zniesione dopiero w Polsce odrodzonej. Natomiast chłopci pozostali sobą, żyjąc nadal w tym samym kręgu jak przed setkami lat. Przemiany wewnętrzne zaczęły się po uwłaszczeniu i odbywały się niesłychanie powoli. Proces odnowy psychicznej polskiego chłopstwa jeszcze nie jest ukończony [76].

Jak zatem rozumieć ową fascynację kulturą staropolską oraz jednocześnie niechęć do szlachty? Dlaczego epoka saska, która utożsamiana jest

⁵⁸ Zob. na ten temat: M. Eliade, *Szamanizm i archaiczne techniki ekstazy*, przeł. K. Kocjan, Warszawa 2011. Por. w tym porządku interpretacyjnym także uwagi E. Kiślak o stosunku Miłosza do muzyczności języka poetyckiego. Noblista muzyczność Słowackiego uważał – zdaniem badaczki – za celowo wprowadzającą w trans, zacierającą konkret, uwodzącą (E. Kiślak, *Walka Jakuba z Aniołem. Czesław Miłosz wobec romantyczności*, Warszawa 2000, s. 476-479).

⁵⁹ Jeden z krótkich rozdziałików o charakterze sentencyjnym *Wspomnień* Kryczyńskiego [74] stanowi cytat z książki Wilde'a: „Ilekróć gram Chopina, doznaję wrażenia, jakobym opłakiwał grzechy, których nigdy nie popełniłem, i odczuwał mękę tragedii, których nigdy nie przeżyłem. Zdaje mi się, że muzyka zawsze tak działa” (O. Wilde, *Dialogi o sztuce*, przeł. M. Feldmanowa, Warszawa 1923, s. 92).

przez pisarza z „zatechłą atmosferą”, klerykalizmem, galicyjską tromtadracją oraz tłumieniem ruchów chłopskich i robotniczych, okazuje się jednocześnie czasem powstania niezwykle ciekawych dzieł sztuki?

Po pierwsze, Kryczyński nie odrzuca całkowicie dziedzictwa szlacheckiego, lecz krytycznie osądza tylko czasy rządów dynastii Wettynów – Augusta II Mocnego (1697–1733) i Augusta III Sasa (1733–1763). Po drugie, barok wytworzył bardzo zróżnicowane prądy estetyczne i umysłowe: Kryczyński, chociaż potępia zdecydowanie katolicyzm sarmacki, nie wchodzi w polemikę z późnobarokowym racjonalizmem czy też mistycyzmem, czerpiąc inspiracje z naukowych dokonań epoki i fascynując się pochodzącymi z tych czasów dziełami malarskimi, rzeźbiarskimi i architektonicznymi. Tym samym autor poszukuje staropolskiej alternatywy dla modelu sarmacko-szlacheckiego. Udaje mu się to, gdyż przełom XVII i XVIII wieku był epoką niejednorodną i wewnętrznie sprzeczną. Na ten dwoisty charakter epoki baroku zwraca uwagę Janusz Pelc:

Była to epoka wzrastającej nietolerancji wyznaniowej i dramatycznych prób ochrony tolerancji, epoka stosów, na których katolicy i niekatolicy inkwizytorzy palili heretyków, myślicieli pragnących zgłębić tajemnice wszechświata, oraz epoka ciągłych narodzin przeróżnych herezji, epoka powstania wielu wybitnych teorii naukowych, wielu znakomych dzieł literatury i sztuki, epoka triumfu różnego typu dogmatów [...]. Była to epoka straszliwych wojen, wyniszczających dorobek ludzkości i ludzkość samą i epoka budowania wielkich dzieł architektury, tworzenia nowożytnych, scentralizowanych organizmów państwowych, instytucji społecznych; rozdrabniania i łączenia⁶⁰.

„Degeneracja” szlachty w czasach saskich doprowadziła również do zahamowania emancypacji chłopów: warstwy wyższe odcięły się od ludu, zapominając o wspólnych z nim korzeniach. A przecież wcześniej – jak udowodnia Kryczyński – chłopów i szlachtę łączyło wiele wspólnego:

W epoce potęgi polskiej, przy całym systemie poddańczym, istniała jednak piechota chłopska, wybraniecka, obok szlacheckiej kawalerii, i na równi z nią wywalczała świetne zwycięstwa.

W owej epoce świat szlachecki uznawał te same autorytety, które podtrzymywały tradycyjny krąg wierzeń wśród chłopów. Nie tylko chłop, ale i szlachcic – jak zaświadczały kościelne metryki chrztów – prosił na kuma chrzestnego wędrownego dziada-żebraka. Te same zwyczaje obrzędowe, ta sama szkołka parafialna, ten sam kościół, te same kołеды i żale, ta sama muzyka wysnuta z nuty wiejskiej, ludowej [76].

⁶⁰ J. Pelc, *Zbigniew Morsztyn na tle poezji polskiej XVII wieku*, Warszawa 1973, s. 6.

Zarówno szlachta, jak i chłopi wyrastają, zdaniem autora, z tradycji wiejskiej. Nawiązuje on tym samym do rozpowszechnionych nie tylko w romantyzmie, ale też i w drugiej połowie XIX wieku poglądów o wspólnym pochodzeniu wszystkich stanów społecznych w Polsce. Istotą polskości jest, według Tatara, wiejskość⁶¹. Kryczyński przyznaje to bez żadnych kompleksów, upatrując w prężnej warstwie chłopskiej przyszłości odrodzonej Polski. Myśl ta, prezentowana wcześniej na przykład w pismach Zygmunta Glogera – który dostrzegał nierozzerwalną więź szlachty i chłopstwa, przekonując, że to przedstawiciele stanu wyższego porzucili ideały szlacheckie, a prawdziwa istota szlachetczyzny (szlachetności?) przetrwała w kulturze ludowej – ma swoją genezę w koncepcjach Kazimierza Brodzińskiego, Jana Czeczota i Kazimierza Wóycickiego⁶². Podobnie więc jak jego poprzednicy w czasach zaborów, tak w rzeczywistości okupacyjnej nadzieje na przyszłość narodu polskiego pokłada Kryczyński w warstwie chłopskiej:

Przyszłość nasza leży w zrozumieniu roli warstwy chłopskiej w życiu i strukturze narodu. Psychicznie Polska zawsze była wiejska, niegdyś była wiejsko-szlachecka, w przyszłości będzie wiejsko-chłopska. Zło współczesnej rzeczywistości tkwi w fakcie, że tamta Polska zamarła, ale siłą nawyku nie dopuszczała nowej Polski, chłopskiej, do głosu. Duch Polski chroniczny, krajobraz ten sam, wierzbowy [75-76];

Narodowości polskiej uderzającą cechą jest jej wiejskość. Jej kultura jest nie szlachecka, ani chłopska, ale wiejska, w przeciwstawieniu do kultury zachodniej – miejskiej. Ale w strukturze społecznej po okresie preponderancji szlacheckiej – szlachetczyzna jest luzowana przez chłopskość. Krzyżują się obecnie dwa prądy: tradycyjny, grawitujący ku „pańskości” i „szlacheckości” (przerabianie nazwisk prostych na nazwiska na „-ski”, mania tytułacyjna, na przykład dozorca, pomocnica domowa

⁶¹ W myśleniu Kryczyńskiego o wiejskim rodowodzie narodu polskiego odnaleźć można echa koncepcji Kazimierza Brodzińskiego, który twierdził, że rolnictwo było naturalnym zajęciem Polaków i to właśnie ono ukształtowało ich charakter narodowy. Problem ten opisała przed laty Alina Witkowska w książce *Sławianie, my lubim sielanki...*, Warszawa 1972. Badaczka zauważa, że „prostota i łagodność, przywiązanie do ziemi i zrozumienie dla natury stanowią kapitał cech narodowych, które współcześni Polacy odziedziczyli po swych rolniczych przodkach” (tamże, s. 78), a „po upadku niepodległości rolnictwo – jak wielokrotnie wskazywał [Brodziński – G. Cz.] – winno stać się ostoją życia” (tamże).

⁶² Por. A. Witkowska, *Sławianie...*, dz. cyt., s. 90-98; G. Kowalski, *O czym czytać na wsi? Refleksje lekturowe Zygmunta Glogera*, w: *Bibliotheca mundi. Studia bibliologiczne ofiarowane Janowi Leończukowi*, red. J. Ławski, Ł. Zabielski, Białystok 2016, s. 503-504, 511-514; J. Ławski, *Zygmunt Gloger i wiek XIX*, w: Z. Gloger, *Pisma rozproszone*, t. 1: 1863-1876, red. J. Ławski, J. Leończuk; wstęp J. Ławski, G. Kowalski, Białystok 2014, s. 19-37.

etc., zamiast nazw, które nabrały znaczenia ujemnego społecznie) i prąd drugi, demokratyczny, wyrażający się znamienne choćby w nazwiskach postaci występujących w powieściach nowoczesnych [77].

W tym miejscu warto po raz kolejny wrócić do motywu „słomy”. Otóż nie będzie chyba przesadą stwierdzenie, że skrywa się w tej metaforze istota polskości (słoma przykrywająca prawdziwe wartości duchowe narodu). W związku z tym, że w czasach saskich warstwy wyższe uległy moralnemu rozkładowi, a dwudziestolecie międzywojenne stara się przywracać szlacheckość w formach skrajnie karykaturalnych, jedyną ostoją ducha narodowego wydają się Kryczyńskiemu chłopci:

Pamiętam takich płowych wąsaczy zaściankowych, przychodzących do archiwum w sprawie akt potrzebnych do procesów o grunta, ich pełen godności i pretensjonalności sposób wyrażania się („tak się będzie lepiej numerowało” = składało, i tym podobne). Wykolejenie społeczne tej szlachty zagrodowej. Uderzające jest, że ostatni rząd Polski przedwojennej zaczął popierać ruch szlachty zagrodowej, zaczął organizować kompanie szlacheckie w wojsku, wygrywać śmieszne pretensje herbowo-szlacheckie, słowem – zaczął faworyzować zanikającą szlachetczyznę, zamiast oprzeć się na budującej się do życia, potężnej, wielomilionowej masie chłopskiej [76].

Chłopskość stanowić może również antytezę galicyjskości, charakterystycznej dla środowisk małomiasteczkowych. Kryczyński przypomina, że tereny Małopolski południowo-zachodniej wraz z Rusią Czerwoną i częścią Podola zostały odłączone od Korony już w 1772 roku, a więc nie doświadczyły ani „odświeżającego ruchu kołłątajowskiej Kuźnicy”, ani „rewolucji kościuszkowskiej” [85], trwając „w zatęchłej atmosferze saskiej” [85] do czasów drugiej wojny światowej. Zakonserwował się na tych terenach – jak dodaje Kryczyński – anachroniczy patriotyzm, klerykalizm, serwilizm, oportunizm i hipokryzja⁶³. Co więcej, w tego typu postawach dopatrywał się pisarz niebezpieczeństw, zagrażających dalszemu rozwojowi myśli humanistycznej w Polsce.

⁶³ Por. w tym kontekście uwagi M. Brackiej o trwałości – archaicznego już po 1864 r. – mitu Kresów w świadomości polskich mieszkańców Galicji: tejeż, *Cezura 1864 roku a późnoromantyczna proza pogranicza polsko-ukraińskiego*, w: *Pogranicza, cezury, zmierzchy Czesława Miłosza*, red. A. Janicka, K. Korotkich, J. Ławski, Białystok 2012, s. 267-268. O konserwatyzmie Wołynia pisze w ciekawy sposób również W. Jerszow w artykule *Polska literatura Ukrainy Prawobrzeżnej w dobie romantyzmu*, w: *Piękno Juliusza Słowackiego*, t. 2: *Universum*, red. J. Ławski, G. Kowalski, Ł. Zabielski, Białystok 2013, s. 29-40.

Zaprezentowane powyżej stanowisko tatarskiego autora bliskie jest poglądom Jerzego Stempowskiego, który opisywał Berdyczów w podobnym tonie, jak Kryczyński odmalowuje mieszczaństwo galicyjskie. We wspomnieniu przedwojennego miasta na wschodnim Wołyniu Paweł Hostowiec opowiada o swoich przeczuciach katastroficznych oraz o ich materializacji w czasach powojennych. Być może podobnie spojrzalby na Galicję Kryczyński, gdyby nie jego przedwczesna śmierć podczas okupacji. Wizyjny katastrofizm Stempowskiego opisywała Marta Wyka:

Berdyczowska prowincja, zamknięta i samowystarczalna, żyła wyłącznie problemami szlacheckiego zaścianka. Kupowała, handlowała, spłacała weksle, bawiła się, chroniła swoją prowincjonalną niezależność. Stempowski dostrzega w niej, z odległości doświadczenia, groźną prefigurację Europy po pokoju w Jałcie. Status jej mieszkańca zrównał się z berdyczowskim wzorem, ukształtowało go bowiem samozadowolenie z osiągniętego stanu rzeczy. Europa zaś? Stała się prowincją, pozbawioną organicznie do niej przynależnych obszarów, stała się potulną zabawką w rękach tych, którzy ją przykrawali do nowych granic. Stempowski potwierdza tutaj [...] swój międzywojenny katastrofizm [...]⁶⁴.

Katastrofizm Stempowskiego ma naturę historiozoficzną⁶⁵. U Kryczyńskiego wynika on z kolei z wewnętrznych sprzeczności, jakie zadomowiły się w polskiej „psychice społecznej” (a więc ma charakter społeczny, klasowy). W dziele Hostowca brak jest fatalizmu, co odróżnia jego stanowisko od filozofów takich jak Oswald Spengler, Gustaw Le Bon czy Ortega y Gasset⁶⁶, a zbliża do postawy Kryczyńskiego. Jest jednak zasadnicza różnica pomiędzy tatarskim eseistą a autorem *Eseju berdyczowskiego*. Otóż o ile dla Stempowskiego upadek kultury poprzez jej „umasowienie” jest zjawiskiem, które choć zagrażające ciągłości rozwoju cywilizacyjnego, niekoniecznie musi się dokonać⁶⁷, o tyle dla Kryczyńskiego masowość nie łączy się z degradacją kultury wysokiej, a samo jej „umasowienie” musi i powinno się dokonać, aby społeczeństwo polskie mogło się wyrzucić balastu przeszłości i dalej się rozwijać.

W społeczeństwie mieszczańskim funkcjonowało rozwinięte prawo kontroli społecznej. Jak wynika z dzieła Kryczyńskiego, było ono szczególnie

⁶⁴ M. Wyka, *Esej jako autobiografia...*, dz. cyt., s. 111.

⁶⁵ Tamże, s. 115. Warto dodać, że Wołyń już w pierwszej połowie XIX w. postrzegany był jako symbol rosyjskiego zagrożenia, co mogło w jakimś sensie wpłynąć również na światopogląd katastroficzny Stempowskiego. Zob. W. Jerszow, dz. cyt., s. 30.

⁶⁶ A. S. Kowalczyk, *Kryzys świadomości...*, dz. cyt., s. 97.

⁶⁷ Tamże.

uciążliwe w Galicji. Wśród mieszkańców wsi wciąż żyło natomiast poczucie sprawiedliwości, które samo w sobie stanowiło prawo chłopą (pisarz wskazuje, że dla rolnika istotą sprawiedliwości są spory o miedzę). Argumentując powyższe stanowisko, Kryczyński nawiązuje do *Samuela Zborowskiego* Słowackiego, do utworu, który nazywa „dramatem prawniczo-palestranckim” [81]⁶⁸. Autor *Wspomnień* pisze, że wieszcz romantyczny, z wykształcenia prawnik (Tatar mocno podkreśla ten fakt), „głęboko rozumiał żywotność polskich form ustrojowo-prawnych jako produktu polskiego wolnego ducha” [81]. Dlatego też ukazany w *Zborowskim* proces dotyczy kwestii wolności jednostki i powinności społecznych.

Kryczyński daleki jest jednak od młodopolskiej chłopomanii. Nie interesują go aspekty etnograficzne ani rustykalność wsi. Wychodząc od myśli Norwida („my jesteśmy narodem, ale społeczeństwem żadnym” [74]), dochodzi do przeczucia, że właśnie z warstwy chłopskiej może się w przyszłości ukształtować nowoczesne społeczeństwo. Tymczasem mieszkańcy wsi stanowią skarbnicę „zdrowej psychiki” narodowej. W ich zachowaniach i stylu życia dostrzega Kryczyński pierwotne rysy polskie, a w chłopskim umiłowaniu ruchu, tańca i muzyki – instynkt oraz idee wolności i humanitaryzmu. Jak pisze: „Sens Polski nie jest i nie może być materialistyczny: wierzę głęboko, że jest to potężna treść duchowa” [69]. Poszukiwać tej treści można jednak tylko za pomocą instynktu, który zachował się wyłącznie pod „rozmierzwionymi strzechami chałup” [162]. „Nasz naród jak lawa” – można by jeszcze raz przytoczyć słowa Wysockiego z III części *Dziadów*. U Kryczyńskiego przykryta jest jednak ona z wierzchu słomą.

Niemniej jednak autor *Wspomnień* spogląda na przyszłość z pewną nadzieją. Na przykładzie rozwoju druku w czasach średniowiecza pokazuje on rozwój ogólnej idei demokratycznej (w znaczeniu nie ustroju państwowego, lecz powszechnej dostępności dóbr kultury). Bankructwo ideałów szlachecko-ziemiańskich jest dla niego faktem niezaprzeczalnym, tym bardziej w obliczu trwającej wojny światowej, która wstrząsnęła Europą, i która – przeczująca Kryczyński – diametralnie zmieni w przyszłości stosunki społeczne. Wojna, choć jawi się autorowi jako konsekwencja kryzysu kultury i wielki dramat osobisty, nie stanowi jednak przejawu całkowitej zagłady. Symbolizuje ona raczej ostateczną śmierć świata ziemiańsko-szlacheckiego,

⁶⁸ Por. uwagi zawarte w artykule I. Szczepankowskiej, *Prawo i sąd w dramatach Juliusza Słowackiego*, w: *Piękno Juliusza Słowackiego*, t. 2: *Univerzum*, red. J. Ławski, G. Kowalski, Ł. Zabielski, Białystok 2013, s. s. 245-254.

który i tak od dłuższego czasu znajdował się w stanie przedłużającej się agonii. Odchodzącego świata broni autor omawianej przez Kryczyńskiego broszury, Henryk Skirmuntt⁶⁹:

- ...Myśli broszury można by ująć szerzej w taki na przykład dialog:
- Milcz, chamie, chłopie białoruski, ja się mowy swojej dla zachodniej kultury wyrzekłem, mitrę swoją Polsce pod nogi rzuciłem, a ty co?
 - Chcę stworzyć nową własną kulturę narodową.
 - Nie stworzyłeś jej dawniej, to milcz teraz!
 - Chłopem pańszczyźnianym byłem!
 - Tym gorzej dla ciebie, buntujesz się, wichrzycielem byłeś i jesteś, prawa nie uznajesz. A prawo moje historyczne bić ciebie po mordzie. Wzniosłeś to jaki kościół? Jezuickie kolegium? Pijarski konwikt? Dziada mego prababka, kasztelanka, dom boży wzniosła, a ty? Cóżże ty robił wtedy, chamie jeden?
 - Kościoła nie wzniosłem, bo jasny pan pieniądze trzymał. W karczmie z rozpaczy piłem, kultury nie miałem, bo mi jasnie pan jej nie dał, choć sam posiadał.

– Więc uznaj zasługi moich dziadków i babek, milcz, podziwiał i słuchaj! Bo pan zawsze panem, a cham chamem na wieki wieków amen.

Do siebie mrużąc:

- A, chamy, skurczybyki, krzywdzić mnie chcą, majątek zabierać, równymi mnie, com mitrę swoją książęcą Polsce ofiarował, czynić się będą! A do chlewa, a do gnoju, a do wideł!

Broszurka Skirmuntta jest tym znamiennejsza, że według zapewnienia autora, przytoczone w niej poglądy i przekonania występujących tu postaci «są najczęściej zaczerpnięte słowo w słowo z pozostałych po nich listów». Są to zatem poglądy nie tylko samego autora, ale i tej warstwy, do której on się zalicza.

Całą broszurkę przenika ton melancholii, zjadliwej niechęci do teraźniejszości, wpatrzenie się w umarłą na zawsze przeszłość, pragnienie galwanizacji archaicznych i anachronicznych stosunków społecznych [...].

Niezmiernie ciekawy dokument życiowego bankructwa kasty szlachecko-ziemiańskiej, która, jak francuska arystokracja, niczego nie zapomniała i niczego się nie nauczyła. Bankructwo to, rozpoczęte w drugiej połowie XIX wieku procesem uwłaszczenia chłopów, dzisiaj znajduje się w ostatniej fazie rozwoju. Obrona straconych pozycji: rozbitkowie armii hrabiego Henryka, której słabość przeczuli i widział genialnie hrabia Zygmunt Krasieński, choć w wyciągnięciu z niej wniosków ostatecznych stchórzył. Wyrodnienie postępuje: w ostatnich latach przed zniesieniem poddaństwa chłopów szlachta miała jeszcze Krasieńskiego. Dzisiaj broni jej grafoman Skirmuntt [95-96].

⁶⁹ H. Skirmuntt, *Żywe fotografie*, Płock 1927.

Kryczyński pragnie „słuchać głosu życia” [96]. Głos ten nie pochodzi jednak ze wsi postrzeganej w duchu chłopomanii, lecz obserwowanej z perspektywy postępowego ludowca, w dojrzały sposób przekształcającego młodzieńcze ideały zapożyczone od przyjaciela Wojciecha Skuzy i kolegów z redakcji „Znicza”. Katastrofizm Kryczyńskiego ma w konsekwencji wymiar ocalający – *Wspomnienia z poszukiwań naukowych* kończą się następującą konstatacją: „Może ta wojna, którą przeżywamy, będzie dla nas zbawienną, choć straszną katastrofą” [121]. Należy od razu wyjaśnić, że nie wojna jednak sama w sobie zbawi Polaków, lecz będąca skutkiem ubocznym tej wojny przemiana struktury społecznej i zniszczenie postaw ideowych, które nie tylko ukształtowały się, ale też zdążyły się już zdegenerować w czasie dwudziestoletniej niepodległości.

Poeta w świecie książek i dokumentów źródłowych

Jeszcze jeden problem dotyczący *Wspomnień z poszukiwań naukowych* wymaga odrębnego potraktowania. Otóż z eseistyki Kryczyńskiego wyłania się obraz człowieka oczarowanego tekstem pisanym i drukowanym, dla którego książka, gazeta, starodruk czy rękopis są źródłem doznań estetycznych oraz czysto zmysłowych. Problem ten wydaje się istotny nie tylko w kontekście biografii twórczej pisarza, lecz także z perspektywy zagadnień przedstawionych w poprzednim podrozdziale (przeszość jako zwierciadło teraźniejszości, literatura i sztuki przestrzenne jako skarbnica symboli i stereotypów narodowych).

Świat starodruków i rzadkich książek odkrył przed młodym Stanisławem jego ojciec, Bronisław Kryczyński. Łatwy dostęp do dzieł klasyków literatury światowej i atmosfera intelektualna panująca w rodzinnym domu sprawiły, że przyszedł autor pierwszej monografii poświęconej Tatarom polsko-litewskim rozkochał się w lekturze, pracy z tekstem oraz w kolekcjonerstwie książek. Oprócz ojca, który uczył i wychowywał młodzież oraz współredagował w latach 1913–1914 „Polską Gazetę Kresową” i publikował prace naukowe, ludźmi pióra w rodzinie Kryczyńskich byli też stryj Stanisława, Władysław (krajoznawca zajmujący się historią regionalną) oraz dalsi krewni Leon i Olgierd Kryczyńscy. Bronisław, chcąc rozwijać w synu zainteresowania naukowe, umożliwił mu kontakt z Leonem i Olgierdem (a także między innymi z hrabią Reyem, który pomógł młodemu pasjonatowi historii w zdobyciu akt miejskich w Przecławiu),

kupował książki, wydobywał z archiwów szkolnych zapomniane dokumenty. Pomimo późniejszych konfliktów syna z ojcem, wpływ Bronisława Kryczyńskiego na Stanisława jako przyszłego naukowca, poetę i bibliofila jest nie do przecenienia. Do pisania zachęcali najbardziej młodego historyka bracia Leon i Olgierd, a także kolega uniwersytecki Wojciech Skuza, jednak namiętnością bibliofilską zaraził Stanisława najprawdopodobniej właśnie ojciec. Sam pisarz tak oto wspomina atmosferę domową, która rozbudziła w nim pasje naukowe i literackie:

Wyjeżdżałem ze Skierniewic naładowany pragnieniami twórczymi w dziedzinie literackiej i naukowej – historycznej. Nie umiałem jeszcze znaleźć tematu dla kielkujących od dawna zainteresowań historycznych, które były niewątpliwie rezultatem atmosfery domowej [45].

W innym miejscu pisze o swoich pierwszych fascynacjach książkami z biblioteki ojca:

W poszukiwaniach naukowych już wówczas odczuwałem wibrującą we mnie, obok ciekawości umysłowej, żyłkę czysto zmysłowego bibliofilstwa. Już w dzieciństwie, gdy miałem lat sześć czy siedem, sprawiała mi rozkosz *Dola i niedola Sobieskiego* Korzona⁷⁰ wśród książek mego ojca. Jej treść była to dla mnie całkowicie niezrozumiała abrakadabra dźwięków i układów literowych, w których, jak zaklęcia czarodziejskie („hokus pokus dominokus”), brzmiały słowa: konfederacja, rokosz, Astrea, Sylwander, kampania, *amour*, ekspatriacja... Za to książka ta miała cudownie gładkie, pożółkłe karty i nieopisaną dziwną woń, właściwą takim księgom. Nie umiem powiedzieć dlaczego, ale ta woń właśnie dawała mi przecucie nieznanego mi jeszcze świata nauki, przecucie rozkoszy umysłowej, jaka mi kiedyś przypadnie w udziale. I teraz, gdy wertowałem w książkach w szafie bibliotecznej stojącej w kancelarii mego ojca, budziły się we mnie instynkty bibliofilskie, chęć pieszczenia książki dotykiem, napawania wzroku jej graficznym układem, doborem czcionek, okładkami i grzbietem [48].

Miłość do słowa drukowanego sprawiła, że Kryczyński już jako piętnastoletni chłopak sam zaczął kupować książki. Jak pisze w swoich wspomnieniach, obok klasyków literatury – Tołstoja, Dostojewskiego, Sałtykowa-Szczedrina, Londona – na jego półce pojawiły się między innymi rozprawy naukowe Kazimierza Dobrowolskiego i Mariana Ku-

⁷⁰ T. Korzon, *Dola i niedola Jana Sobieskiego 1629–1674*, t. 1–3, Kraków 1898.

kiela⁷¹. Książki stanowiły dla Stanisława nie tylko źródło doświadczeń intelektualnych (zawartość woluminów) i zmysłowych (forma fizyczna danego wydania), ale również pokusę, otchłań nieokiełznanych żywiołów i namiętności. „Czarodziejska góra książek” hipnotyzowała go, przyciągała, brała go w swoje posiadanie, kusiła:

Myśli moje leciały wszystkie w jedną tylko stronę, jak w legendarnej powieści gwoździe z okrętu ku magnetycznej górze. Była to istotnie góra, czarodziejska góra książek spiętrzonych dość bezładnie na jednym ze stołów w moim pokoju. Książki te zostały ofiarowane bibliotece gimnazjalnej przez miejscowego notariusza. Ojciec mój kazał je wydobyć z piwnic, gdzie butwiały od czasów jego poprzednika. Czasowo, zanim miały ulec inwentaryzacji, znajdowały się w moim pokoju. Przejrzałem wszystkie od deski do deski [50];

W tej górze papierowej odkryłem kopalnię wiadomości. Namiętność twórcza i zdobywcza drżała we mnie coraz silniej [...] [50].

Motywy kuszenia/uwodzenia przez książkę powraca często w twórczości eseistyczno-wspomnieniowej Kryczyńskiego. Nie zawsze musi to być książka w znaczeniu odrębnego woluminu wydanego przez konkretną oficynę lub drukarnię. U Kryczyńskiego – nie jako historyka, lecz jako bibliofila i poety – granice semantyczne pomiędzy pojęciami takimi jak rękopis, starodruk, książka, a nawet „pisane źródło historyczne” czy wręcz styl pisma wydają się być dość płynne. Wszystkie wymienione fenomeny składają się u niego na obraz archetypicznej Praksięgi, źródła wiadomości „dobrego i złego”. Z pisarstwa tatarskiego autora wyłania się wizja nauki (a więc obcowania z Pismem) jako „kłębowiska syczących żmij zwanych teoriami naukowymi” [47] oraz porównywanie przypisów (cecha tekstu naukowego) do węży – „wijących się” i „syczących” [57]. W ten sposób reinterpretowany jest biblijny motyw kuszenia: książka, reprezentując figurę węża-kusiciela, uwodzi swojego czytelnika, który, oddając się bez reszty studiom naukowym i lekturom, zaprzepaszcza szansę na normalne funkcjonowanie w społeczeństwie (por. uwagi autora o jego wyobcowaniu i alienacji), lecz poznaje jednocześnie tajemnicę „ksiąg zbójceckich”, istotę dobrego i złego. W owo „kłębowisko żmij” wpadł Kryczyński już we wczesnym dzieciństwie: młody samotnik o usposobieniu romantycznym [101] wiele czasu spędzał na idealistycznych próbach naukowych.

⁷¹ Chodzi o prace: K. Dobrowolski, *Dzieje kultu św. Floriana w Polsce do połowy XVI w.*, Warszawa 1923; M. Kukiel, *Historia wojskowości w Polsce*, Kraków 1929.

W wieku kilkunastu lat zaczął opracowywać „słownik numizmatyczny, pogrążył się w lekturze *Larousse’a* i *Wielkiej encyklopedii powszechnej*, unikał zbyt częstych kontaktów z rówieśnikami:

Niosłem te tomiska [*Wielkiej encyklopedii powszechnej* – G. Cz.] z wypiekami na twarzy. Paliła mnie równocześnie i ciekaw[osć, że coś] dla siebie w tych książkach znajduję, i wstyd, że zamiast j[ak] wszyscy chłopcy w moim wieku biegać po słońcu i kopać pi[łkę], zaszywam się w dżunglę papierowej abstrakcji. Przechodziłem więc na mniej uczęszczaną stronę ulicy i chyłkiem, nie patrząc na nikogo, ugięty pod ciężarem woluminów, pod parkanami pałacowego ogrodu przemyskałem jak szczur do domu [46].

Książka kusi Kryczyńskiego również nawoływaniem (motyw głosu wzywającego do codziennej wytężonej pracy), a idea kolekcjonerstwa niekiedy przestaje odnosić się tylko do woluminu lub sterty zakurzonych rękopisów z doby staropolskiej, a zaczyna obejmować również samą informację ukrytą (podstępnie, jak żmija w stercie chrustu) w tekście (pisarz wspomina zresztą również o swojej pasji brachygraficznej – rozszyfrowywania skrótów). Owo kuszenie wynika z określonej predyspozycji psychicznej Kryczyńskiego. Autor sam ironicznie odnosi się do słyszanego przez siebie „głosu”, który zachęca go do nieprzerwanej pracy (nazywa go „łajdakiem”). Motyw ten świadczy dobitnie o tym, iż młody naukowiec był typem tytana pracy, poświęcającego się bez reszty poszukiwaniom wiedzy i bibliofilskiej rozkoszy obcowania z – drukowanym lub pisanym – pięknem. Nie chodzi jednak o piękno w sensie platońskim, lecz raczej o znany z literatury młodopolskiej zmysłowy związek z kobietą, związek, który z chłopięcej fascynacji pięknem przemienia się z czasem w relację toksyczną (por. sformułowania „nienasycona chciwość”, „sucha gorączka”) i zaczyna mieć rysy demoniczne, wklajając bohatera w system zależności i manipulując nim. W początkowych fragmentach eseistycznych opisy kontaktu z książką przypominają sceny obcowania z piękną kobietą. W dalszych partiach *Wspomnień* – z kobietą fatalną – „wysłinioną”, z „wyszarżałym grzbietem”, „myszką cuchnącą” [99].

Zwróćmy uwagę na fakt, iż oderwany nagle od swych zajęć Kryczyński wstawał – jak pisze – „zupełnie oszołomiony, jak ze snu” [59].

Piszę to w późną noc (niedługo chyba zaczniesz szarżyć za oknami)... Od czasu, gdy zdałem maturę, to jest od ośmiu lat, pracuję dzień w dzień. Nawet jeśli przypadkiem nic nie robię, to nie mogę z czystym sumieniem powiedzieć: „ten dzień jest mój i wolno mi nie myśleć o niczym”... Ileż godzin przesiedziałem w ciągu tych lat ośmiu w bibliotekach, archiwach, ile słonecznych dni zmarnotrawiłem, pożerany suchą gorączką kolekcjonera, myszką cuchnących wiadomości, przypadający jak szczur-księ-

gojad do wytartych, wyślinionych kartek, do wyszarżałych grzbietów – z rozognioną twarzą, z jakąś nienasyconą chciwością [...].

Miałem tylko cztery dni w ciągu owych lat ośmiu, kiedy czułem się wolny od tego demona, który mi szepce wciąż: „masz robić to, masz robić tamto, bój się Boga, popatrz, która godzina i ty jeszcze tego nie zrobiłeś! A pamiętaj, jutro rano masz pójść do biblioteki. A po południu do Instytutu. A wieczorem masz skończyć tamto. I napisz do tego lub owego, że owszem, że bardzo chętnie podejmiesz się tej roboty! Cóż ci szkodzi wziąć tę robotę? Przecież i tak żadnej naprawdę jeszcze nie skończyłeś. Robisz cztery prace równocześnie, weź i piątą!”

Te cztery dni, w których nie słyszałem głosu tego łajdaka, były w zeszłym roku, w lipcu, w Zaleszczykach [99-100].

Alienacja, będąca skutkiem namiętności obcowania z tekstem, zależna była od wieku czytanych tekstów. Im starszy druk lub rękopis udało się Kryczyńskiemu zdobyć, tym większą miał on ochotę zamknąć się w swoim pokoju i oddawać się naukowo-bibliofilskim rozkoszom. Kontakt z kolejnym elementem archetypicznej Praksięgi „uskrzydłał” młodego historyka: nie tylko inspirował do dalszych badań, ale również rozpałał jego zmysły. Zacytuję w tym miejscu fragment opisujący scenę, w której Kryczyński, biegnąc do domu z „rękopisemnymi” księgami cechowymi, chce „śpiewać i tańczyć z radości”:

Nie wiem, kto mi wskazał drogę do warsztatu stolarskiego pana Franciszka Olszewskiego, piastującego godność cechmistrza Cechu Wielkiego w miasteczku. Cechmistrz wyjął ze skrzynki trzy rękopisemne książki cechowe z dawnych wieków i statut pięknie kaligrafowany czarnym i czerwonym inkaustem. Wszystko to chętnie wypożyczył mi celem przejrzenia. Chciałem śpiewać i tańczyć z radości. Leciałem do domu jak na skrzydłach. Serce waliło w mej piersi jak młot, wypieki paliły mi twarz. W swoim pokoju zabrałem się natychmiast do odcyfrowywania zapisek i statutu. Pierwszy raz w życiu miałem przed sobą rękopisy liczące kilka wieków, sięgające najdawniejszymi kartami epoki Batorego, pierwszy raz mogłem je oglądać nie za szklaną gablotką i obracać własnymi palcami karta za kartą [50-51].

Każde kolejne „odkrycie” jest dla tatarskiego pisarza wydarzeniem niezwykłym, zaś opisana inicjacja w „życie ksiąg” przypomina pierwsze doznania erotyczne. Autor w dokonanej przez siebie deskrypcji kładzie nacisk na fizyczność kontaktu oraz na uwodzenie cielesne. Lekturze towarzyszy bicie serca i wypieki na twarzy, a dotyk skupia się na rękopisie ogołocionym z szat ochronnych, nagim. Sceny ukazujące obcowanie z książką niejednokrotnie stylizuje Kryczyński na opis doznań miłosnych (oczywiście, z lekką autoironią), czyniąc tego typu obrazowanie symbolem procesu dojrzewania intelektualnego. O ile więc powyższa deskrypcja ukazuje pierwsze spotkanie

ze starodrukiem (inicjacja), o tyle kontakt z dokumentami znalezionymi w magistracie w Mielcu to „miłość” bardziej dojrzała, budząca emocje, ale już innego rodzaju niż ów „pierwszy raz”:

W krótki czas potem od nauczyciela gimnazjum, polonisty, pana Tadeusza Zawadzkiego, dowiedziałem się, że podobno w magistracie mieleckim mają znajdować się jakieś stare księgi miejskie i dokumenty. Udaliśmy się obaj do magistratu i tu powiedziano mi, że owszem, a jakże, są stare księgi... na strychu. Wdrapaliśmy się tedy na strych magistracki. Pomiędzy belkami, pod grubą warstwą pyłu, częściowo zawilgocone i nadgryzione przez myszy, rozrzucone leżały tu istotnie dwie stare księgi, jedna z XVI wieku, druga z XVIII wieku, oraz plik papierzysek z czasów austriackich.

O, była to zdobycz znacznie poważniejsza, niż owe zapiski cechowe i emocja moja nie miała granic. Stary sekretarz magistratu pozwolił mi zabrać znalezione skarby do domu. Nie przykładano tam, w tym zatęchłym urzędzie, większej wagi do tych rupieci.

Nigdy nie opiszę, ile najdziwniejszych wzruszeń i olśnień przeżyłem dzięki owym rupociom, jakie fantastyczne podróże odbyłem, jakich poznałem ludzi ze świata umarłych i jakie przyszło mi oglądać wydarzenia [52].

We *Wspomnieniach z poszukiwań naukowych* Kryczyński pisze o wykreowanej przez Wyspiańskiego postaci Lelewela, który w czasie, gdy na ulicach miasta trwają walki, bada pod lupą piastowski denar [47]. Postać dziewiętnastowiecznego historyka, numizmatyka i bibliografa⁷² wprowadza eseista, aby z dystansem do własnej osoby i autoironią opowiedzieć o tym, że i on sam podczas przewrotu majowego zagłębiony pozostawał w lekturze francuskiej encyklopedii. Autor *Tatarów litewskich* pochyła się nad tekstami z namiętnością i pasją z jednej strony, a kompetencjami paleografa i bibliologa – z drugiej. Chłonie informacje zawarte w starych dokumentach „jak francuski chciwiec przeliczający pieniądze i klejnoty w znalezionym skarbie” [59]. Trzeba jednak podkreślić, że Kryczyński we *Wspomnieniach* często zaznacza dystans do własnej osoby sprzed lat, tak jakby chciał wręcz pokazać: „patrzcie, jakim wariatem byłem w młodości, nieprawdaż?”⁷³.

⁷² Zob. materiały międzynarodowej konferencji zorganizowanej przez Bibliotekę Uniwersytecką oraz Instytut Bibliotekoznawstwa i Informatyki UW w 1986 r.: *Joachim Lelewel – księgoznawca, bibliotekarz, bibliograf*, red. M. M. Biernacka, Warszawa 1993. Zob. też m.in.: H. Więckowska, *Joachim Lelewel. Uczony – polityk – człowiek*, Warszawa 1980; D. Zawadzka, *Lelewel i Mickiewicz. Paralela*, Białystok 2013.

⁷³ Z podobnym zjawiskiem spotykamy się w eseistyce wspomnieniowej Miłosza. A. S. Kowalczyk pisze: „Ironia stale towarzyszy narratorowi *Rodzinnej Europy*. Jej przedmiotem są zarówno sytuacje, jak ludzie, głównego bohatera nie wyłączając. Jeżeli

Obraz żyjącego w przestrzeni pisma skrajnego samotnika, wykreowany w tekście Kryczyńskiego, nie jest do końca prawdziwy. Młody historyk przynajmniej od czasów studenckich był osobą bardzo towarzyską. Uczestniczył w spotkaniach akademickich. Nie stronił od alkoholu, związany był ze środowiskiem lewicowych kontestatorów i przedstawiceli krakowskiej bohemy artystycznej, brał udział w ulicznych manifestacjach i bójkach z policją. Jego „ciemna” strona egzystencji nie została jednak opisana we *Wspomnieniach z poszukiwań naukowych*. Udało się ją zrekonstruować dopiero na podstawie *Zapisków wspomnieniowych*. Można zatem stwierdzić, iż dla autora *Tatarów litewskich* świat książek nie był dziedziną eskapizmu, lecz świadomie kształtowaną przestrzenią intelektualną oraz emocjonalno-zmysłową.

Jakie książki posiadał Kryczyński w swojej bibliotece? Na to pytanie można spróbować odpowiedzieć, sięgając do notesu autora *Tatarów litewskich* zatytułowanego *Zbiór książek Stanisława Kryczyńskiego. Katalog* (Warszawa 1936). Ów „katalog” zawiera 334 pozycje, z których część została skreślona. Jak ustalili Jan Tyszkiewicz, usunięte pozycje pisarz sprzedał przed rokiem 1940⁷⁴. Spis książek Kryczyńskiego jest ciekawym dokumentem źródłowym, wymagającym dalszych badań⁷⁵. W tym miejscu przyjrzymy się jednak nie książkom z katalogu, lecz dziełom, na które powołuje się i o których wspomina historyk w swoich esejach.

określmy ironię jako niemożność brania na serio świata takim, jakim jest w danym momencie dziejowym, to okaże się ona koniecznym składnikiem autobiografii. Piszący z perspektywy czasu narrator-eseista odczuwa wyższość nad swoim bohaterem; trudno nie mieć dystansu do siebie sprzed dziesięciu czy dwudziestu lat. Ironista podważa obowiązujące w otoczeniu konwencje, sposób myślenia i hierarchię wartości, gdy dostrzeże ich nieadekwatność. Jednocześnie rezygnuje z roli moralisty czy proroka. Wznosząc się ponad widnokrąg swoich współczesnych pozostaje we własnej epoce jako uczestnik i obserwator” (A. S. Kowalczyk, *Kryzys świadomości...*, dz. cyt., s. 140). W tym kontekście por. także uwagi M. P. Markowskiego zawarte w artykule *Miłosz: dylemat autoprezentacji*, dz. cyt., s. 159-170.

⁷⁴ J. Tyszkiewicz, *Dorobek historyczny Leona i Stanisława Kryczyńskich*, w: *Środowiska historyczne II Rzeczypospolitej. Część II. Materiały konferencji naukowych w Cedzynie i Białymstoku w 1986 i 1987*, red. J. Maternicki, Warszawa 1987, s. 387.

⁷⁵ Znamienne jest również zainteresowanie Stanisława rękopisami tatarskimi, jakie gromadził Leon w prowadzonym przez siebie Muzeum Tatarskim. Były to m.in. kitaby (zbiory muzeum zaginęły podczas drugiej wojny światowej). W latach, w jakich współpracował Stanisław z Leonem Kryczyńskim, uczył się on też języków orientalnych – tureckiego i arabskiego. Gdyby nie wybuch wojny, pasje bibliofilskie młodego historyka mogłyby objąć również rękopiśmienne dziedzictwo religijne polskich Tatarów. Tak się jednak nie stało. Przed wojną w prywatnym posiadaniu Stanisława nie znajdował się ani jeden rękopis tatarski.

Pisarstwo Kryczyńskiego, zarówno naukowe, jak i eseistyczne, jest wybitnie erudycyjne. W swoich tekstach eseista rzadko cytuje prace innych autorów⁷⁶; również cytaty z literatury pięknej pojawiają się nieczęsto. Tatarski autor lubuje się w aluzjach, nawiązaniach i porównaniach. Przywołuje dzieła klasyków – Wyspiańskiego, Słowackiego, Mickiewicza, Malczewskiego, Norwida, Krasińskiego, Prusa, Żeromskiego, Tołstoja, Dostojewskiego, Mauriaca, Gide'a i wielu innych – by lepiej zobrazować własne myśli. Co istotne, Kryczyński potrafi w kilku słowach bardzo trafnie wyrazić istotę danego dzieła literackiego czy też główne założenia filozofii jego autora. Odwoływanie się do poszczególnych tekstów literackich nie stanowi dla Tatara wyłącznie chwytu stylistycznego. Czytając jego wspomnienia możemy się przekonać, iż literatura jest dla niego dogłębnie przeżywaną sferą rzeczywistości, stymulatorem intelektualnym i źródłem bodźców sensualistycznych. Poszczególne dzieła klasyków powracają na kartach *Wspomnień z poszukiwań naukowych* wielokrotnie, w różnych kontekstach. Kryczyński wydobywa z nich za każdym razem inne problemy, motywy, wątki. Świadczyć to może o tym, iż z literaturą obcował on stale. Wiadomo, że robił z książek wypisy, wynotowywał cytaty⁷⁷.

Problematyka związana z książką i dokumentami źródłowymi wiąże się jednak w przypadku eseistyki Kryczyńskiego również z określoną postawą egzystencjalną i epistemologiczną. Literatura, a co za tym idzie i cały świat nauki, jawi się w dziele tatarskiego autora jako jego życiowa podróż oraz rodzaj zadomowienia, zamieszkiwania w świecie. Znamienna może być tutaj konstatacja dotycząca znalezionej podczas spaceru podkowy, którą człowiek posiadający dom przybija na prog, a którą Kryczyński umieszcza w bagażu wyładowanym książkami:

⁷⁶ Spośród prac naukowych, o jakich wspomina w swej eseistyce Kryczyński, warto wskazać chociażby książki Wacława Nałkowskiego (*Jednostka i ogół*, Kraków 1904), Stanisława Brzozowskiego (*Legenda Młodej Polski. Studia o strukturze duszy kulturalnej*, Lwów 1910) i Wincentego Lutosławskiego (*Nieśmiertelność duszy i wolność woli*, Warszawa 1909; tegoż, *Jeden łatwy żywot*, Warszawa 1933; *Eleusis. Towarzystwo poczwórnej dożywotniej wstrzemięźliwości: od alkoholu, tytoniu, kart i rozpusty*, Kraków 1903; *Logika ogólna czyli Teoria poznania i logika formalna*, oprac. W. Lutosławski, Londyn–Kraków 1907). Ze *Wspomnień z poszukiwań naukowych* dowiadujemy się, że ich autor rozczytywał się również m.in. w dziełach Karola Szajnoch, Franciszka Piekosińskiego, Tadeusza Wojciechowskiego, Karola Potkańskiego.

⁷⁷ Por. S. Kryczyński, *Varia dotyczące historii i literatury polskiej*, BUW, Gabinet Rękopisów, sygn. 1678; *Kartoteka Stanisława Kryczyńskiego obejmująca materiały do zagadnień historycznych i etnograficznych*, BUW, Gabinet Rękopisów, sygn. 1676.

Trudno, idźmy więc dalej, do Tatarów. Wśród pól pachnących latem skręcamy na drogę wiodącą ku rzece. Coś błysnęło w koleinach drogi: podkowa, i do tego z gwoździkiem, odwieczny symbol i czynnik szczęścia. Nad Niemnem podkową, znalezione, tak jak ta oto – przypadkiem, przekuwają na pręt do poszukiwania skarbów zakopanych w ziemi. Znalezione podkową trzeba przybić na progu domu, a przyniesie nam szczęście i przed złem ochroni. Nie mam swego domu i swojego progu, więc niosę podkową w rękę – i później obciążą mi ona moje skromne bagaże, w których więcej książek niż bielizny [79].

Opisana w zacytowanym fragmencie scena stanowić może metaforę życia i działalności naukowej Kryczyńskiego, który podróżował bardzo dużo. Były to wyjazdy na kwerendy archiwalne i badania terenowe, a także turystyczne zwiedzanie miejsc ważnych dla kultury polskiej i polsko-tatarskiej. Jednak podróże intelektualne przedsiębrane w świecie książek niosły dla Kryczyńskiego dużo cenniejsze doświadczenia i stanowiły istotę jego poszukiwań naukowych oraz – jak w przypadku zafascynowanego mitem Odyseusza Bolesława Micińskiego⁷⁸ – metaforę odkrywania własnej osobowości. Należy zatem pamiętać, iż autor *Wspomnień z poszukiwań naukowych* nie był artystowskim typem estety cechującym się sensualizmem poznawczym, lecz – jak Miłosz w *Rodzinnej Europie* – empirykiem i racjonalistą, który „przyznaje wartość tylko poznaniu intersubiektywnemu, komunikowalnemu i kontrolowanemu”⁷⁹. Jednocześnie otwarty był na czynniki irracjonalne, chociaż, jak dziewiętnastowieczny scjentyista, unikał emocjonalnego zaangażowania⁸⁰. Jego stosunek do książek i dawnych rękopisów pokazuje jednak, że mamy do czynienia z autorem nieprzeciętnym, wymykającym się jednoznacznym klasyfikacjom i zaszeregowaniom.

Wobec „polskiego eseju”

Czesław Miłosz w *Historii literatury polskiej* nazwał pisarstwo Stempowskiego mianem „gawędy”, wskazując na spokojny rytm staropolskich dziarusz i meandrycznie skonstruowanych gawęd⁸¹. Do myśli noblisty nawiązała

⁷⁸ Zob. K. Kozłowski, dz. cyt., s. 12-13.

⁷⁹ A. S. Kowalczyk, *Kryzys świadomości...*, dz. cyt., s. 128.

⁸⁰ Por. tamże, s. 133.

⁸¹ Korzystam z przekładu polskiego: Cz. Miłosz, *Historia literatury polskiej do roku 1939*, przeł. M. Tarnowska, Kraków 1996, s. 503.

następnie Marta Wyka w przywoływanym już przeze mnie artykule *Esej jako autobiografia*⁸². Badaczka, idąc za myślą Miłosza, stawia hipotezę o istnieniu szkoły „polskiego eseju”. Koncepcja ta zostanie nieco później rozwinięta w redagowanej przez Wykę monografię zbiorowej poświęconej temu zagadnieniu, a szczególnie we włączonym do tomu szkicu jej autorstwa pod tytułem *Uwagi o polskim eseju*⁸³.

Czym się charakteryzuje, według Wyki, ten typ twórczości? Po pierwsze, jego narracja osadzona jest na doświadczeniu prowincjonalności⁸⁴, postrzeganym przez pisarzy takich jak Miłosz czy Vincenz w kategoriach historycznych. Ów historyzm kresowy wywodzi z kolei badaczka w prostej linii z myśli romantycznej⁸⁵. Po drugie, stylistycznym wyróżnikiem tego „gatunku” jest odniesienie do tradycji gawędowej w taki sposób, że współczesny utwór eseistyczny zawiera w sobie „tę szczególną, zwolnioną jakby opowieść o czasie minionym”⁸⁶. Marta Wyka podkreśla ponadto fabularność „polskiego eseju”, który próbuje odtworzyć nieistniejącą rzeczywistość przedwojenną:

Spróbujmy określić jaka to forma. Otóż stoi ona na fundamencie powtarzających się zespolów wątków (jest to bowiem esej silnie fabularyzowany i refleksja stanowi pochodną fabuły). Wątki owe prowadzą nas ku tradycji polskości mającej swój początek na kresach, w ziemiaństwie, w polskim dworze (ale też w polskim ludzie kresowym, jak u Vincenza). Zespół ten postrzegany jest z czasowej perspektywy, nabiera zatem cech epickich, realistyczne kontury są już zamazane, lecz promieniają ku czytelnikowi niby symboliczny znak ustawiony w trakcie jego polskiej przeszłości i polskiej mentalności⁸⁷.

Szczytowy rozwój polskiej eseistyki przypada na lata powojenne. Większość wybitnych eseistów XX wieku, rozpoczynających swoją karierę pisarską w latach trzydziestych, przeżyła czasy wojennej zawieruchy i kontynuowała twórczość na emigracji. Marta Wyka podkreśla jednak,

⁸² M. Wyka, *Esej jako autobiografia...*, dz. cyt.

⁸³ M. Wyka, *Uwagi o polskim eseju*, w: *Polski esej*, dz. cyt.

⁸⁴ Por. w tym kontekście: J. Olejniczak, *Arkadia i małe ojczyzny. Vincenz, Stempowski, Wittlin, Miłosz*, Kraków 1992.

⁸⁵ M. Wyka, *Uwagi o polskim eseju*, dz. cyt., s. 14-16.

⁸⁶ Tamże, s. 16. Wyka powołuje się na klasyczną rozprawę Mariana Maciejewskiego pt. *„Choć Radziwiłł, ałem człowiek...”. Gawęda romantyczna prozą*, Kraków-Wrocław 1985.

⁸⁷ M. Wyka, *Uwagi o polskim eseju*, dz. cyt., s. 7-8.

że „również eseje Bolesława Micińskiego, choć nie są efektem programowo eksponowanej przeszłości, dadzą się bez specjalnego trudu włączyć do tej samej rodziny”⁸⁸. Badaczka ukazuje, na czym polega podobieństwo twórczości autora *Podróży do piekieł* do dzieł Stempowskiego, Vincenza i Miłosza. Interesują ją również elementy różniące pisarstwo Micińskiego w stosunku do dokonań eseistycznych Irzykowskiego i Brzozowskiego. Autorka wyróżnia przy tym dwa sposoby konstruowania struktury tekstu eseistycznego. Pierwszy sposób, który można by nazwać personalistycznym⁸⁹, preferowany przez Stempowskiego, Vincenza i Micińskiego, stanowi rodzaj rozmowy z czytelnikiem jako pełnoprawnym podmiotem dyskusji; drugi, charakterystyczny dla Irzykowskiego i Brzozowskiego, łączy się natomiast z prezentacją subiektywnych poglądów autora, które czytelnik może bądź zaakceptować, bądź odrzucić:

Wydaje się [...], że przemiany gatunku widoczne zarówno u Stempowskiego, jak Vincenza, jak młodszego od nich Micińskiego, ukierunkowane są podobnie: kluczem do nich jest wyróżnienie nowego i niezbędnego elementu strukturalnego. Uznać zaś za ten element wypadnie słuchacza, odbiorcę, słowem drugą osobę, której się „opowiada” swoje eseistyczne przygody, relacjonuje myślowe podróże. Jest to czynnik istotny i właśnie strukturalny, współtworzący eseistyczną budowę, ponieważ wyznaczona mu została rola czynna. Forma dialogu, listu, *quasi*-pamiętnika wypiera formę zobiektywizowanej relacji. Oczywiście, esej jest wypowiedzią z natury swojej bardziej osobistą niż rozprawa krytyczna. Ale eseści tak wybitni, jak na przykład Irzykowski czy Brzozowski przedstawiali czytelnikowi pewien proces myślowy u podstaw swoich subiektywnych, ale potem swoiście, w toku dyskursu (czy może wykładu) zracjonalizowany, zaś czytelnik sam już musiał rozstrzygać czy go akceptuje, czy odrzuca. Czysta gra myśli mogła, rzecz jasna, budzić reakcje emocjonalne, ale były one zapewne innej natury niż te, które w procesie porozumienia z odbiorcą chcieli osiągnąć „polscy eseści”. W ich formie tkwiło utajone pewne żądanie wobec czytelnika – żądanie współuczestnictwa⁹⁰.

Określenie, choćby w zarysie, miejsca pisarstwa Kryczyńskiego w historii literatury polskiej wymaga wskazania cech wspólnych oraz różnic w stosunku do polskiej eseistyki międzywojennej. W postępowaniu takim pomocne okazać się może dostrzeżone przez Martę Wykę rozróżnie-

⁸⁸ Tamże, s. 11.

⁸⁹ Por. A. Sulikowski, *Tradycja personalistyczna we współczesnej eseistyce polskiej*, w: *Polski esej*, dz. cyt., s. 19-34.

⁹⁰ M. Wyka, *Uwagi o polskim esej*, dz. cyt., s. 11.

nie dwóch sposobów modelowania struktury eseju. A zatem, czy eseistyka Kryczyńskiego zbliża się do wczesnych odmian „polskiego eseju”, czy raczej pozostaje w orbicie wpływów Stanisława Brzozowskiego, którego zresztą przywołuje w swych tekstach tatarski pisarz kilkukrotnie?⁹¹

Miłosz o debiucie Micińskiego pisał: „Jego eseje przyjmowałem dość nabożnie, skoro ich zasada raczej poetycka i myślę, że moje eseje wtedy pisane dowodzą jego wpływu, bo w polskim nie było wtedy innego wzoru”⁹². Przypomnę, że autor *Podróży do piekieł* jako eseista zadebiutował w 1937 roku⁹³. Rok wcześniej ukazał się pierwszy tom dzieła *Na wysokiej połoninie* Stanisława Vincenza⁹⁴ (dzieło to, choć formalnie nieprzynależące do tego gatunku, odegrało ważną rolę w kształtowaniu się polskiej eseistyki). Rozwijała się ponadto wczesna twórczość Jerzego Stempowskiego⁹⁵.

Styl eseistyki Kryczyńskiego daleki jest od jakichkolwiek związków z gawędą. Chociaż wywód w tekstach Tataru zostaje zawsze sfabularyzowany, a głównym ich bohaterem jest nierzadko sam pisarz, istotę *Wspomnień z poszukiwań naukowych* stanowi wartka narracja, dynamika, kategoryczność sądów. Dialog jest wykorzystywany wyłącznie jako ele-

⁹¹ Należy jednak zaznaczyć, iż Kryczyński pozostawił po sobie zbyt skąpą spuściznę eseistyczną, aby móc porównywać jego twórczość z autorami, którzy opublikowali kilka lub kilkanaście odrębnych woluminów. Nawet niewielki dorobek Micińskiego w porównaniu z eseistyką tatarskiego pisarza wydaje się duży. W każdym razie jest na tyle znaczący, że pozwala na różnorodne ujęcia monograficzne (zob. K. Kozłowski, dz. cyt.; S. Janowski, *Świat wartości. Problematyka aksjologiczna w eseistyce Bolesława Micińskiego, Jerzego Stempowskiego i Czesława Miłosza*, Wrocław 2002; Z. Ambrozewicz, *Esej filozoficzny Bolesława Micińskiego jako sposób poszukiwania podstaw realności świata*, Opole 2003; K. Salamon-Krakowska, *Malowanie słowami. Rzecz o filozofii Bolesława Micińskiego*, Wrocław 2007). Badacz twórczości Kryczyńskiego ma do dyspozycji kilkadziesiąt stron prozy eseistyczno-wspomnieniowej. Dlatego też wszelkie odniesienia twórczości tatarskiego autora do dzieł Micińskiego, Miłosza, Stempowskiego i Vincenza nie mogą rościć sobie prawa do kompleksowych porównań dwóch (i nieważne w tym momencie, czy podobnych, czy różnych) światopoglądów czy też stylów pisarskich. Będą stanowić one wskazanie dostrzeżonych punktów wspólnych, nieraz także tylko tych potencjalnie możliwych.

⁹² Cz. Miłosz, *Rok myślowy*, Kraków 1991, s. 103.

⁹³ B. Miciński, *Podróże do piekieł*, Warszawa 1937.

⁹⁴ S. Vincenz, *Prawda starowieku. Obrazy, dumy i gawędy z Wierchowiny Huculskiej*, Warszawa 1936.

⁹⁵ B. Serafin [J. Stempowski], *Pielgrzym*, Warszawa 1924; J. Stempowski, *Pan Jowialski i jego spadkobiercy. Rzecz o perspektywach śmiechu szlacheckiego. Szkic literacki*, Warszawa 1931; tegoż, *Nowe marzenia samotnego wędrowca*, Warszawa 1935; tegoż, *Literatura w okresie wielkiej przebudowy. Szczęść feljetonów drukowanych w kolumnie literackiej „Kurjera Wileńskiego”*, Wilno 1935; tegoż, *Pełnomocnictwa recenzenta*, Warszawa 1938.

ment struktury narracji, brak natomiast dialogiczności samego tekstu. Kryczyński nie cieniuje wypowiedzianych przez siebie sądów, nie stawia pytań, nie waha się dopowiedzieć wszystkiego do końca. Przy czym widać, że jego poglądy na określone tematy są ugruntowane, a sposób ich wyrażania jest bardzo przekonujący. Na poziomie językowym postawa autorska wyraża się w użyciu dużej ilości zdań pojedynczych oraz równoważników zdań. Wypowiedzenia bardzo często przybierają formę ciekawych i trafnych sentencji. Niekiedy dłuższy wywód na jakiś temat przechodzi nagle w szereg aforyzrów lub skrótów myślowych w formie skondensowanej notatki. Tak jest na przykład we *Wspomnieniach* w rozdziale zatytułowanym *Malarstwo – Architektura*:

Gotyk = ostrołuk – żebra – cienkie, kolczaste laski – motyw róży i jej kolców – kanciastość – zasada oszczędności w wykorzystaniu miejsca.

Gotyk = ludowość – karykatura i szyderstwo w ujęciu postaci ludzi, zwierząt i duchów (maskary) – filozof Arystoteles ujeżdżany przez żonę.

Religijność ludowa = pierwiastki parodystyczne – głupi diabeł w interpretacji chłopskiej – tańcząca Śmierć – opowiadania góralskie (Sabały) o śmierci głupiej – opowiadanie o świętym Piotrze.

Prymitywizm – jego istota – „szaleństwo Boże” – obłąkanie świętością – błazen NMP – „mocny i drastyczny styl ludowy” – styl kolęd i pastorałek.

Ludowość gotyku – cezaryzm italskiego antyku i renesansu.

Antyk i renesans = cezaryzm, imiennosc twórców (Bramante, Michał Anioł).

Gotyk stworzony przez Francję, która w stosunku do rzymskiego cezaryzmu zawsze reprezentowała kierunek separatystyczno-heretyjny.

Templariusze (budowniczości gotyku) – niewola awiniońska papieży – jansenizm – gallikanizm – katolicyzm mauriacowski.

Na Północy germańskiej – ruch protestancko-ludowy – sztuka dla społeczeństwa: druk – obrazy flamandzkie Brouwera, Fransa Halsy i innych, karykaturujące sztukę barokowo-dworską i kościelno-katolicką [79-80].

Podobnie przedstawia się rozdział *O stylach*:

„Barok” – pijany sen Michała Anioła. Nieokiełznana bachiczność, namiętność; żar mistycyzmu kruszący harmonijne monolity; marmurowe kolosy, które zatęskniły za przygodą; Diogenesowa wędrówka z latarnią; zuchwałemu objawieniu się urody świata, rozszerzonego odkrywczymi podróżami okrętów. Architektura = wzbogacenie zdobnictwa, rozkołysanie linii. Rzeźba = dynamika, niepokój, gwałtowność. Strój zachodniej Europy – hiszpański, etykieta – hiszpańska. W Polsce ustala się egzotyczny strój turecko-czerkieski (kontusz). Pismo bujne, florycyjne, zamaszyste. Triumfy sztuczności i mechanizmów [88].

Warto powiedzieć również parę słów o relacji Kryczyńskiego do tradycji „polskiego eseju” w aspekcie tematycznym. Marta Wyka wskazuje na hybrydyczność problemową tej twórczości:

Co składałoby się zatem na tę szczególną formę eseistyczną? Anegdoty i historie rodzinne; historia regionu, prowincji i zamieszkującego ją ludu; obserwacje zdystansowanego uczestnika tej wspólnoty, znajdującego się jak gdyby na jej pograniczu; domowe biblioteki i bliskie podróże; plotki sąsiedzkie; dalekie podróże potwierdzające wyjątkowość perspektywy rodzinnej⁹⁶.

Rozpatrywana w tym kontekście eseistyka wspomnieniowa Kryczyńskiego wpisuje się w zespół zagadnień charakterystycznych dla „polskiego eseju”. A więc pojawiają się u tatarskiego autora zabawne historie z życia rodzinnego, szkolnego i uniwersyteckiego (szczególnie w *Zapiskach wspomnieniowych*), informacje o historii regionu mieleckiego i całej Galicji oraz o mieszkańcach południowej i południowo-wschodniej Polski (problem ten ukazywany jest przez pryzmat chłopskości i polskiej „duszy narodowej”). Co istotne, Kryczyński prezentuje się jako członek opisywanej przez siebie wspólnoty, który jednak spogląda na siebie i swoje najbliższe otoczenie z ironią i dystansem. Opisuje oprócz tego biblioteki (domowe, szkolne, miejskie), podróże przedsięwzięte z Leonem Kryczyńskim, a także rolę, jaką odegrało w kształtowaniu jego osobowości środowisko rodzinne.

Jak widać, na poziomie tematycznym twórczość Stanisława Kryczyńskiego jest bardzo bliska „polskiemu esejowi”. Na głębszych poziomach struktury tekstu zaczyna się jednak od tej szkoły oddalać. Uwidoczniają się zarówno inne inspiracje filozoficzne, jak też odmienna problematyka podejmowanych zagadnień.

Istotą „polskiego eseju” jest diagnoza kondycji kultury, a także obrona ładu i wartości uważanych za konstytutywne⁹⁷. Autorzy tacy jak Stempowski, Vincenz czy Miłosz opowiadają się po stronie tradycyjnych norm, tak moralnych, jak i społecznych. Ich dzieło przepięknie jest patriarchalnością, ich myśli ocierają się o tematy fundamentalne – transcendencję, sacrum, Boga⁹⁸. Ważne miejsce w eseistyce wymienionych pisarzy zajmuje

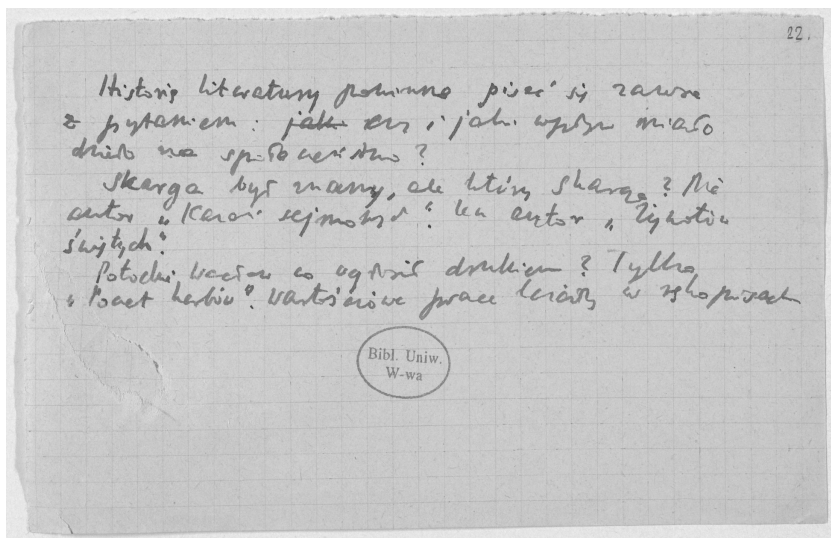
⁹⁶ M. Wyka, *Uwagi o polskim esej*, dz. cyt., s. 16.

⁹⁷ A. S. Kowalczyk, *Kryzys świadomości...*, dz. cyt.

⁹⁸ Zob. tegoż, *Nieśpieszny przechodzień i paradoksy. Rzecz o Jerzym Stempowskim*, Wrocław 1997; J. Breczko, *Poglądy historyozoficzne pisarzy z kręgu „Kultury” paryskiej*.

problematyka aksjologiczna⁹⁹. Miłosz, dla przykładu, przeciwstawił pierwotnemu łaadowi światopogląd naukowy. Na ten aspekt myślenia noblisty zwracał uwagę Andrzej Werner:

Tak więc szkielet owej sytuacji kryzysowej, a jednocześnie osnowa myśli eseistycznej Miłosza są przejrzyste: interwencja naukowego światopoglądu zabija Boga, powodując ontologiczne wydziedziczenie istoty ludzkiej. Punkt rodny kryzysu ma więc charakter metafizyczny. Skutki bezpośrednie [...] stwarzają dotkliwe poczucie pustki, degradacji, zawieszenia. Skutki pośrednie wynikają z prób przezwyciężenia kryzysu, przezwyciężenia, które za punkt wyjścia bierze rozpad wartości transcendentnych i posiłkując się zwycięskim światopoglądem naukowym ustanawia nowe wartości, realizowane w historii mocą ludzkiego prawodawcy. Skutki te wyrażają się w innej sferze, w społeczno-politycznej organizacji świata ludzkiego¹⁰⁰.



Zapiski Stanisława Kryczyńskiego

Przezwyciężenie katastrofizmu, odrzucenie mesjanizmu, Lublin 2010; D. Sieroń-Galussek, *Moment osobisty*. Stempowski, Czapski, Miłosz, Katowice 2013.

⁹⁹ Zob. D. Heck, *Spór czy lament? Wokół problemów aksjologicznych w eseistyce polskiej (1957–1986)*. Stanisław Ossowski, Jan Strzelecki, Antoni Kępiński, Henryk Elzenberg, Leszek Kołakowski, Zygmunt Kubiak, Mieczysław Jastrun, Zbigniew Herbert, Andrzej Kijowski, Ludwik Flaszen, Jan Błoński, Wrocław 1996.

¹⁰⁰ A. Werner, *Świadomość kryzysu a kryzys świadomości*. (O esejach Czesława Miłosza), w: *Poznanwanie Miłosza. Studia i szkice o twórczości poety*, red. J. Kwiatkowski, Kraków 1985, s. 533–534.

W pisarstwie Kryczyńskiego problematyka aksjologiczna i teologiczna nie pojawiają się zupełnie. Poza tym autor, chociaż dostrzega kryzys wartości w przedwojennej Polsce, nie stara się ich bronić, a jego diagnozy mają charakter społeczny, nie transcendentny. Trzeba jednak podkreślić, że inny wymiar ma „kryzys” postrzegany z perspektywy dwudziestolecia międzywojennego i pierwszych lat wojny, a inny – z punktu widzenia czasów „po Auschwitz i Kołymie” oraz z perspektywy przymusowej emigracji. Podstawowe ustalenia badaczy, na które się powołuję, dotyczą późnej eseistyki pisarzy takich jak Miłosz czy Stempowski, a przecież myślenie tych twórców z biegiem czasu bardzo ewoluowało i jeśli Kryczyński bliski jest na przykład młodemu Miłoszowi, to już w stosunku do dojrzałej twórczości noblisty sytuowałby się w wielu aspektach prawdopodobnie w opozycji. W jaką stronę ewoluowałoby myślenie samego Kryczyńskiego, gdyby przeżył wojnę? Trudno jednoznacznie stwierdzić, chociaż można przypuszczać, że bliższe mogłoby być ono powojennej postawie Kazimierza Wyki¹⁰¹ niż pisarzy emigracyjnych.

Dzieło Kryczyńskiego warto zestawić również z eseistyką jego rówieśnika Bolesława Micińskiego, który także nie dożył zakończenia wojny i zmarł dwa lata po pisarzu tatarskim. Autor *Portretu Kanta* odróżniał się od pozostałych „polskich eseistów” między innymi tym, że jako „zawodowy” filozof poruszał się na pograniczu filozofii i literatury. I chociaż jego twórczość eseistyczna przepełniona była obrazami poetyckimi, rdzeń pisarstwa Micińskiego osadzony został na siatce pojęciowej wywiedzionej z filozofii rozumianej jako nauka, podczas gdy u Miłosza czy Stempowskiego poglądy filozoficzne wyrażane były za pomocą języka literatury pięknej. Za inną cechę charakterystyczną dla twórczości Micińskiego można uznać odniesienia mitologiczne oraz fascynację kulturą antyczną, w której dostrzegał autor *Podróży do piekieł* nie tylko oparcie w trudnych czasach wojennych, ale też odtrutkę na zniechęconą przez siebie rzeczywistość Polski przedwojennej (zob. esej *O nienawiści, okrucieństwie i abstrakcji* oraz listy pisane do Stempowskiego i Iwaszkiewicza¹⁰²).

¹⁰¹ Na temat twórczości K. Wyki wiele ważnych informacji przynosi praca zbiorowa: *Kazimierz Wyka. Charakterystyki, wspomnienia, bibliografia*, red. H. Markiewicz, A. Fiut, Kraków 1978.

¹⁰² Zob. B. Miciński, *Pisma. Eseje, artykuły, listy*, wybór i oprac. A. Micińska, przedm. J. Błoński, Kraków 1970; B. Miciński, J. Stempowski, *Listy*, oprac. A. Micińska, J. Klejnocki, A. S. Kowalczyk, wprowadzenie H. Micińska-Kenarowa, K. Régamey, Warszawa 1995.

W dziele Kryczyńskiego nie spotykamy ani odniesień do mitologii i antyku, ani dłuższych nawiązań do klasyków filozofii. Autor, chociaż nie rezygnował ze stanowiska pisarza filozofującego, nie odwoływał się do filozofii jako zespołu systemów myślowych, pozostawając na terytorium duchowym i psychologicznym. Kulturę antyczną zastąpiła natomiast w jego dziele kultura ludowa (rozumiana jednak nieco inaczej niż u autora *Na wysokiej połoninie*, o czym za chwilę).

Koncepcja sztuki Kryczyńskiego – i tutaj zbliża się tatarski eseista zarówno do Micińskiego, jak i do Vincenza¹⁰³ – nosiła pewne cechy psychoanalizy, stąd też autor *Wspomnień z poszukiwań naukowych* pisał o literaturze, malarstwie i muzyce jako o dziedzinie instynktów, archetypów i symboli. Drugi biegun twórczości Kryczyńskiego to tematyka społeczna, zarówno współczesna, jak i historyczna. Te właśnie zainteresowania zadecydowały zapewne o skupieniu się pisarza na zjawisku kultury masowej, w której dostrzegął on – w przeciwieństwie do Micińskiego, Vincenza i Stempowskiego – transformację kultury ludowej¹⁰⁴.

Andrzej Stanisław Kowalczyk zauważył, że dla Vincenza kultura ludowa była „glebą europejskiej cywilizacji”¹⁰⁵, a umasowienie stanowiło dla niej zagrożenie (choć kwestii kultury masowej pisarz nie rozpatrywał¹⁰⁶). Kryczyński, podobnie jak Vincenz, postrzegwał rolę kultury ludowej w rozwoju „duszy narodowej”, inaczej jednak widział jej przyszłość. Nie bał się nadchodzących zmian – były one dla niego koniecznością dziejową. Demokratyzacja

¹⁰³ Por. A. S. Kowalczyk, *Irracjonalizm...*, dz. cyt., s. 21; R. Kwiecień, *Bolesław Miciński i psychoanaliza*, „Teksty Drugie” 1998, nr 1–2. Należy jednak zaznaczyć, że autora *Podróż do piekieł* interesowały tajniki psychiki ludzi wpięrow w aspekcie jednostkowym, a dopiero potem społecznym. Kryczyńskiego natomiast zajmuje temat jednostki uwarunkowanej kulturowo i społecznie oraz „psychika narodu”. Miciński w relacji „jednostka – zbiorowość” zawsze stawał w obronie jednostki. Cała zresztą jego twórczość – jak twierdzi Sławomir Janowski – była „próbą określenia zakresu swojej podmiotowości” (S. Janowski, dz. cyt., s. 30; na temat relacji jednostki i społeczeństwa zob. tamże, s. 29–39). Cytowany badacz przytacza następujące słowa eseisty: „[...] człowieka nie można zrozumieć poprzez innego człowieka, poprzez inną jednostkę. [...] Trzeba odnaleźć jego własny, jednostkowy, niepowtarzalny «język», jego «szyfr»” (B. Miciński, *Pisma...*, dz. cyt., s. 189–190). U Kryczyńskiego poznać jednostkę można w wielu aspektach poprzez naród, poprzez system symboliczny wytworzony przez literaturę i sztukę tego narodu.

¹⁰⁴ Najbardziej radykalną postawę wobec kultury masowej przyjął Bolesław Miciński, który całkowicie to zjawisko negował. Zob. na ten temat: S. Janowski, dz. cyt., s. 32–34.

¹⁰⁵ A. S. Kowalczyk, *Kryzys świadomości...*, dz. cyt., s. 55.

¹⁰⁶ Tamże, s. 56.

cja sztuki miała przynieść wyzwolenie, uwolnić naród polski od demonów Polski szlacheckiej¹⁰⁷.

Jak wynika z powyższego zestawienia tematyki pisarstwa Kryczyńskiego i „polskich eseistów”, twórczość autora *Wspomnień z poszukiwań naukowych* sytuuje się poza tym nurtem eseistyki, której istotą było przywiązanie do tradycji i zachowanie ciągłości rozwoju kultury, a w który to nurt wpisywali się Stempowski, Vincenz, Miciński i Miłosz¹⁰⁸.

Dla Kryczyńskiego wzorem estetycznym były prawdopodobnie pisma Stanisława Brzozowskiego (1878–1911)¹⁰⁹, a przede wszystkim wydany w 1913 roku *Pamiętnik* filozofa¹¹⁰. Choć Brzozowski, posiadający podobnie jak Kryczyński wielostronne zainteresowania twórcze¹¹¹, należał do innej generacji niż autor *Wspomnień*, to światopogląd obydwu twórców ma ze sobą wiele

¹⁰⁷ Postulat demokratyzacji jest drugim biegunem (obok sfery żywiołowej) myślenia Kryczyńskiego o kulturze i sztuce. Tatarski autor bardzo często postrzega kulturę w perspektywie socjologicznej. Przypomina to znów myślenie Stanisława Brzozowskiego, dla którego „kultura jest [...] fenomenem z istoty swej społecznym; w sztuce, moralności, prawie, religii wyraża się nie «człowiek pojedynczy», lecz społeczeństwo jako swoiście ukształtowana przez historię całość. Co więcej, «samo powstanie jednostki psychicznej, ludzkiego ja, w tym stopniu i znaczeniu, jakie ono dziś posiada, jest faktem społecznym uwarunkowanym». Jednostka to tylko medium, przez które działa zbiorowość jako «właściwy podmiot», to «punkt przejścia», w którym spotykają się różnorakie «prądy» przenikające tkankę życia społecznego” (T. Szkołut, *Estetyka Stanisława Brzozowskiego*, w: S. Brzozowski, *Wybór pism estetycznych*, wprowadz., wybór i oprac. T. Szkołut, Kraków 2008, s. XIV). Zob. też: S. Brzozowski, *Sztuka i społeczeństwo*, w: tegoż, *Wczesne prace krytyczne*, wstęp A. Mencwel, Warszawa 1988, s. 240-241.

¹⁰⁸ Por. A. S. Kowalczyk, *Kryzys świadomości...*, dz. cyt., s. 29-31.

¹⁰⁹ Zob. najważniejsze pisma S. Brzozowskiego: *Legenda Młodej Polski. Studia o strukturze duszy kulturalnej*, Lwów 1910; *Idee*, Lwów 1910; *Sam wśród ludzi*, Lwów 1911; *Głosy wśród nocy. Studia nad przesileniem romantyzmem kultury europejskiej*, wyd. i przedm. poprzedził O. Ortwin, Lwów 1912.

¹¹⁰ S. Brzozowski, *Pamiętnik*, fragmentami listów aut. i objaśn. uzup. O. Ortwin, Lwów 1913. *Pamiętnik* Brzozowskiego odróżnia się na tle jego „studiów” i „esejów”; zaliczyć go można do autobiografii duchowej. Autor pisze w nim wiele o literaturze, a swoje własne odczucia oddaje poprzez analizę emocji i doświadczeń bohaterów literackich. Autor, piszący swoje wspomnienia u kresu życia, przewartościowuje wiele wcześniejszych sądów i stanowisk. Szerzej na ten temat zob. M. Czermińska, dz. cyt., s. 72-76.

¹¹¹ Znamienne jest to, że słowa Tadeusza Szkołuta charakteryzujące Brzozowskiego prawie idealnie pasują też do Kryczyńskiego: „Kiedy zatem opisywał, analizował i oceniał sztukę, która na przestrzeni prawie całego jego życia była przezeń traktowana jako rdzeń kultury, jej duchowe jądro konkurencyjne względem religii, filozofii, nauki, to w sposób niejako naturalny stosował różne perspektywy, łączył różne role – krytyka artystycznego, filozofa kultury, publicysty społeczno-politycznego, który był przy tym dramaturgiem, poetą i powieściopisarzem” (T. Szkołut, dz. cyt., s. XI).

wspólnego, na co wpływ miał zapewne fakt, iż tatarski eseista ukształtował się w środowisku intelektualnym swojego ojca – rówieśnika autora *Legendy Młodej Polski*. Pisma Brzozowskiego Kryczyński znał i regularnie czytywał¹¹². Nie bez znaczenia jest też fakt, że Brzozowskiego również łączyły silne więzi z Galicją – w latach 1905–1906 przebywał on we Lwowie, gdzie występował na wiecach, publikował w lokalnej prasie, wygłaszał odczyty i wykłady¹¹³.

Wybrane podobieństwa ideowe tatarskiego pisarza i autora *Legendy* omawiałem już na przykładzie problemu szlachetczyzny. Dzieła tych dwóch twórców łączy jednak także stylistyczne ukształtowanie samych tekstów. Henryk Markiewicz we wstępie do wyboru *Esejów i studiów o literaturze* Brzozowskiego wskazał wiele istotnych figur retorycznych, stosowanych przez młodopolskiego krytyka. Dużą część z nich odnaleźć można również w pismach Kryczyńskiego. Przede wszystkim narzuca się skrótowość myśli w tekście Tatara. Markiewicz zauważył, że z takim zjawiskiem mamy do czynienia właśnie u Brzozowskiego, który charakterystykę danego pisarza sprowadza często do jednego rysu. „Rys ten – kontynuuje Markiewicz – uznawał [Brzozowski – G. Cz.] za nadrzędny i wyprowadził z niego chciał wszystkie cechy inne. Stąd te stanowcze, definicyjne sformułowania [...]”¹¹⁴. Warto przypomnieć, że w taki właśnie sposób charakteryzował Kryczyński „duszę narodową” Polaków i Niemców, style w sztuce lub istotę czyjegoś pisarstwa. Równie trafne w odniesieniu do autora *Wspomnień z poszukiwań naukowych* okazują się następujące słowa Markiewicza wypowiedziane pod adresem Brzozowskiego:

Brzozowski ustawicznie wyrokuje, narzuca autorytatywnie swe przekonania w formie ogólnych tez, opatrzonych słowami «zawsze» i «nigdy», quasi-definicji, aforyzmów i nakazów¹¹⁵.

¹¹² Poza tym osobowość filozofa wywarła przeogromny wpływ na wielu innych przedstawicieli pokolenia 1910, a więc lektura klasycznych dzieł autora *Ideji* musiała przynależeć też do doświadczenia pokoleniowego. Zob. na ten temat: L. Fryde, *Trzy pokolenia literackie*, w: tegoż, *Wybór pism krytycznych*, Warszawa 1966, s. 222; Cz. Miłosz, *Człowiek wśród skorpionów. Studium o Stanisławie Brzozowskim*, Paryż 1962, s. 44; M. Wyka, *Miłosz i Brzozowski*, w: *Poznanwanie Miłosa...*, dz. cyt., s. 550-552; teźże, *Miłosz i rówieśnicy. Domknięcie formacji*, Kraków 2013, rozdz. „Brulion z Gwoździ”, czyli *Miłosz i Brzozowski. (Krótka historia pewnego wpływu)*, s. 55-102.

¹¹³ Zob. T. Szkołut, dz. cyt., s. VIII-IX. Teksty publicystyczne Brzozowskiego z tego okresu zostały zebrane w tomie: S. Brzozowski, *Opętane zegary. Wybór publicystyki społeczno-politycznej z lat 1905–1907*, wybór i słowo wstępne A. Mencwel, Warszawa 1986.

¹¹⁴ H. Markiewicz, *Wstęp*, w: S. Brzozowski, *Eseje i studia o literaturze*, t. 1, wybór, wstęp i oprac. H. Markiewicz, Wrocław 1990, s. IX.

¹¹⁵ Tamże, s. XI.

Tego typu tendencja do pisarstwa stylistycznie syntetycznego wiąże się ponadto z postawą twórczą, obserwowaną zarówno u Brzozowskiego, jak i Kryczyńskiego, którą, za Henrykiem Markiewiczem, można by określić jako „dokumentację gorączkowej i pośpiesznej pracy intelektualnej”¹¹⁶, a także z obserwowanym w dziełach obydwu pisarzy dążeniem do prawdy artystycznej i moralnej:

Brzozowski pożąda pewności światopoglądowej, domaga się prawdy bezwzględnej, tęskni za takim światopoglądem i taką prawdą, które byłyby „środkiem ochronnym przeciwko wszelkim prawdom i światopoglądom z nimi niezgodnym” [cytat z artykułu Brzozowskiego pod tytułem *Współczesne kierunki w literaturze polskiej* – G. Cz.]¹¹⁷.

Styl Kryczyńskiego jest jednak bardziej uporządkowany, nie zawiera tautologii i wewnętrznych sprzeczności. Jego teksty są krótkie, posiadają przejrzystą strukturę, nie zawierają powtórzeń¹¹⁸. Cechą pisarstwa Tatarsa jest również humor¹¹⁹ i sentencjonalność¹²⁰.

Na zakończenie rozważań dotyczących relacji prozy Kryczyńskiego z utworami wpisującymi się w nurt „polskiego eseju” wypada wspomnieć, iż tatarski pisarz dobrze odnajdował się także na gruncie krytyki literackiej. Wśród rękopisów zachowało się jednak za mało fragmentów dotyczących samej literatury, by móc omawiać je odrębnie, w sposób kompleksowy. Odnalezione zapiski zebrane zostały w rozdziale *Myśli o literaturze* w wydaniu krytycznym dzieł Kryczyńskiego [139-144]. Tatarski autor, podobnie jak Brzozowski¹²¹, cenił literaturę społecznie zaangażowaną, ujmowaną w szerokim kontekście społeczno-kulturalnym. Pisarz, co pobrzmiwia w słowach Kryczyńskiego, powinien być wychowawcą narodu. Badania w zakresie historii prowadzone przez autora *Tatarów litewskich* obejmowały również dzieje literatury, prądów umysłowych i stylów zachowań w studiowanych przez niego epokach. Jednym z aspektów działalności historycznoliterackiej pisarza jest pozostająca w rękopisach nieukończona rozprawa zatytułowana *Historia literatury tatarskiej*, która miała przybliżyć

¹¹⁶ Tamże, s. IV.

¹¹⁷ T. Szkołut, dz. cyt., s. XIX.

¹¹⁸ Por. H. Markiewicz, dz. cyt., s. VIII-XVIII.

¹¹⁹ Por. uwagi o humorze zawarte w: S. Brzozowski, *Legenda Młodej Polski...*, dz. cyt., s. 876-926 (rozdz. XI – *Humor i prawo*).

¹²⁰ Brzozowski jest także autorem aforyzmów. Zob. S. Brzozowski, *Aforyzmy*, wybór i słowo wstępne A. Mencwel, Warszawa 1979.

¹²¹ Por. T. Szkołut, dz. cyt., s. XIX-XXII, LXXXV.

dzieje piśmiennictwa turkijskiego rozwijającego się na łonie Złotej Ordy oraz na Krymie¹²².

Wspomnienia Kryczyńskiego a eseistyka wojenna

Urodzony w 1911 roku Kryczyński należał do formacji kulturowej pokolenia 1910. Zasadnicza część eseistyki autora powstała na kilka lat przed jego śmiercią (przypomnę – zmarł w 1941 roku), stąd też logiczne wydaje się zestawienie jej z twórczością wojenną innych przedstawicieli „przekłętego pokolenia”¹²³, gdyż zapiski tatarskiego autora, tak samo jak jego rówieśników, „mogą aspirować do miana wstępnej diagnozy czasu zmiany”¹²⁴. Hanna Gosk tak oto pisze o pokoleniu twórców urodzonych w okolicach 1910 roku:

Formacja 1910 towarzyszy XX wiekowi, z nim wchodzi w dojrzałość. Opowiadając o XX wieku, opowiada o sobie i odwrotnie. Wraz z XX wiekiem doświadcza wielkiej zmiany przyniesionej przez II wojnę światową. Bohaterowie mojego wyvodu [K. Wyka, Cz. Miłosz, J. Andrzejewski, J. Kott, A. Sandauer – G. Cz.] – rówieśnicy XX stulecia w latach 40. owego wieku byli mniej więcej trzydziestolatkami. To młodzi intelektualiści, ukształtowani światopoglądowo w niepodległej II Rzeczypospolitej, którzy spróbowali na gorąco dać wyraz odczuciu owej zmiany zapoczątkowanej 1 września 1939 roku. Oczywiście, trudno mówić o jednakowym zbiorowym doświadczeniu czasu okupacji. W latach II wojny światowej na ziemiach polskich żyło się różnie, w zależności od tego, gdzie się mieszkało i kim się było. Zauważył to już Kazimierz Wyka, pisząc o klęsce wrześniowej: „wstrząs ten nie był równomiernie rozłożony na wszystkie klasy społeczne [...] inaczej przebiegał u chłopów, inaczej u robotników, a wygląd klasycznego zawodu i rozczarowania nie otwierającego żadnych perspektyw posiadał tylko u inteligencji”¹²⁵.

¹²² Biblioteka Uniwersytetu Warszawskiego, Gabinet Rękopisów, sygn. 1671.

¹²³ Cz. Miłosz, *Wam, w: tegoż, Wiersze wszystkie*, wyd. 2. uzupeł., Kraków 2015, s. 35.

¹²⁴ H. Gosk, *Diagności czasu zmiany (in statu nascendi)*. K. Wyka, Cz. Miłosz, J. Andrzejewski, J. Kott, A. Sandauer wobec doświadczenia lat 40. XX wieku, w: *Formacja 1910. Świadkowie nowoczesności*, red. D. Kozicka, T. Cieślak-Sokołowski, Kraków 2011, s. 88. Por. także: M. Wyka, *Miłosz i rówieśnicy*, Kraków 2013 (tutaj szczególnie rozdział: *Czytanie w głąb okupacyjnej fotografii – Andrzejewski, Miłosz, Wyka*, s. 105-157).

¹²⁵ H. Gosk, dz. cyt., s. 87. Zacytowane przez badaczkę słowa Kazimierza Wyki pochodzą z jego książki zatytułowanej *Życie na niby. Szkice z lat 1939–1945* (wyd. 1: Warszawa 1957).

Autorka w dalszej części cytowanego artykułu próbuje odpowiedzieć na pytanie, do jakich skutków prowadzi zmiana, którą obserwują pisarze formacji 1910. Badaczka dostrzega trzy zasadnicze kręgi problemowe: nieadekwatność języka do zapisu rzeczywistości wojennej, dylematy etyczno-moralne oraz rewizję „sensów świata społecznego” i historii¹²⁶. Co ciekawe, Kryczyński – w odróżnieniu na przykład od Miłosza, Andrzejewskiego i Wyki – nie tylko nie podejmuje próby wypracowania nowego języka czy też dostosowania dotychczasowych form przekazu do nowej rzeczywistości, lecz nawet nie zauważa problemu odhumanizowania okupacyjnej rzeczywistości, kruchości ludzkiego istnienia oraz kwestii łatwości popełniania zbrodni¹²⁷. Nie nurtują go również dylematy natury etycznej. Nie zastanawia się nad możliwościami przystosowania się człowieka do życia w warunkach wszechobecnej przemocy i zbrodni. W końcu nie próbuje odnaleźć stałych wartości, które mogłyby się oprzeć opresji czasów okupacji¹²⁸. Wybuch wojny konstataje tatarski autor zaledwie jednym zdaniem: „1 września 1939. Wybuch wojny polsko-niemieckiej” [70]. Informacja o drugiej wojnie światowej pojawia się we *Wspomnieniach* jeszcze tylko jeden raz i, co znamienne, jako remedium na krytykowaną przez pisarza rzeczywistość przedwojenną:

Nasza młodzież – widzę to jasno na niejednym przykładzie – nie jest zdolna ani do porywu, ani do pracy. Z tępą rezygnacją szlifuje bruki, zabija czas w kawiarniach i szynkach, ogląda ze znużeniem paznokcie, za leniwa nawet na poszukiwanie niebezpiecznych przygód miłosnych. Nie istnieje dla niej ani sport, ani nauka, ani poezja, ani kościół – wszystko określa wzgardliwie złodziejskim żargonem jako „lipę”. Nie jest ani zła, ani dobra – najstraszniejsza prognoza na narodową przyszłość. W świecie, który dotąd – do wybuchu wojny – głosił hasło „życia ułatwionego” i życie to istotnie ułatwiał (w naszych podręcznikach gimnazjalnych do historii z lat ostatnich starannie wyplewiano daty i łamano ustalone konstrukcje chronologiczne, aby nie obarczać pamięci ucznia – a skutek? – kompletna jałowość umysłowa młodzieży) – musiała skruszeć wola, zwiotczały mięśnie, spleśniał mózg, zanikał charakter i samodzielność umysłu. Odbiło się to z przerażającą dokładnością w nauce (dyletantyzm profesorów uniwersyteckich nowszej daty, ich oportunistyczny, groszorbstwo dziennikarsko-podręcznikowe i tak dalej), w sztuce (najdzikszy snobizm), w literaturze (rozłożenie chemiczne charakteru, zastąpienie go beładną kupą „stanów podświadomych”, żądz, niesko-

¹²⁶ H. Gosk, dz. cyt., s. 88-96.

¹²⁷ Por. tamże, s. 89.

¹²⁸ Por. tamże, s. 90.

ordynowanych odruchów etc., wyniesienie na szczyt Prousta, zdegradowanie Victora Hugo i Prusa). Świat idzie naprzód tylko siłą ludzkich charakterów. Rządzi historią wola. Kto niszczy charakter i wolę, ten niszczy przyszłość cywilizacji. Przystosowanie naukowych teorii fizycznych (Einsteina teoria względności) czy psychologicznych (Freuda teoria podświadomości) do użytku codziennego, używanie ich jako wytrychów wyłamujących wiązadła społecznej i indywidualnej dyscypliny jest głupotą i zbrodnią. Złoty wiek ludzkość przeżywała wtedy, gdy chłopcy brali baty i mimo to uciekali na okręty. Ostre zęby są przywilejem zdrowia i młodości. Może ta wojna, którą przeżywamy, będzie dla nas zbawienną, choć straszną katastrofą [120-121]¹²⁹.

Aby lepiej ukazać odmiennosć pisarstwa Kryczyńskiego, zatrzymam się jeszcze na chwilę przy *Życiu na niby*¹³⁰ Kazimierza Wyki oraz jego niesfinalizowanym *Pamiętniku po klęsce*¹³¹. Wydany w 1957 roku zbiór esejów historyka literatury jest książką ukończoną, poddaną wielokrotnej redakcji autorskiej, uzupełnioną o źródła. Opublikowany pośmiertnie *Pamiętnik* jest natomiast zbiorem spisywanych na gorąco myśli, które zostały rozwinięte w *Życiu na niby* (niektóre fragmenty zapisków zostały nawet w nowej redakcji włączone do tego tomu). Tego rodzaju „dokumentaryzm” i piętno chwili, w której tekst był pisany, zbliża wspomnienia Wyki do esejów Kryczyńskiego. Nawet w niektórych partiach *Pamiętnika po klęsce* można się natknąć na podobny krąg tematyczny (tak jest w przypadku opisu losów hrabstwa tenczyńskiego pod Krakowem, gdzie Wyka starał się uchwycić, chociaż nie tak dobitnie jak Tatar, istotę galicyjskości). Wnioski wysnuwa jednak autor *Życia na niby* zupełnie inne niż Kryczyński; inny jest też styl jego pisarstwa (analityczny u Wyki, sentencjonalny u Kryczyńskiego). Najbardziej różni jednak porównywane zapiski ukształtowanie podmiotu mówiącego.

Narrator tekstu Wyki jest zanurzony w rzeczywistości okupacyjnej i ta perspektywa określa zarówno wybór tematyki, jak też wpływa na sposób jej ujęcia. Na każdym kroku wprowadzane są realia czasu wojny i okupacji: autor opisuje życie codzienne pod władzą niemiecką (godzina policyjna, dzia-

¹²⁹ Warto dodać, że sposób krytyki rzeczywistości II RP w tekście Kryczyńskiego przypomina w dużym stopniu *Uwagi o polityce* Bolesława Micińskiego, a przede wszystkim niektóre myśli zawarte w *Notatniku* tegoż autora. „Gdybym miał określić jednym słowem kulturę przedwojenną – pisał Miciński – powiedziałbym: infantyilizm. [...]. Dadaizm, surrealizm, «oficjalnie» infantylnie rysunki à la ślady siusiu na pieluszkach, karykatury naśladujące rysunki dzieci, i pismo, pismo infantyilizujące! To był okres kultury infantylniej” (B. Miciński, *Z notatnika*, w: tegoż, *Pisma...*, dz. cyt., s. 194).

¹³⁰ K. Wyka, *Życie na niby. Szkice z lat 1939–1945*, Warszawa 1957.

¹³¹ Tegoż, *Życie na niby. Pamiętnik po klęsce*, Kraków 1984, s. 223-300.

łałość urzędów państwowych w Generalnym Gubernatorstwie), poszukuje przyczyn upadku kampanii wrześniowej (słabe przygotowanie polityczne państwa polskiego, a przede wszystkim przewaga militarna i techniczna Trzeciej Rzeszy), analizuje reakcje Polaków wywołane zajęciem Polski przez Hitlera, a następnie Francji (kilkukrotnie pisze Wyka o przeżywanym przez rodaków szoku), a także postawy różnych grup społecznych wobec wojny. Autor *Pamiętnika po klęsce* stara się ukazać różnice pomiędzy pierwszą i drugą wojną światową oraz wpisać wojnę 1939 roku w kontekst kampanii wojennych prowadzonych przez Polaków w wiekach wcześniejszych.

O historii pisze Wyka przede wszystkim w odniesieniu do klęski wrześniowej. Sytuacja społeczno-polityczna w Drugiej Rzeczypospolitej nie wydaje się jednak być dla niego ani wynikiem wielowiekowych uwarunkowań historycznych (ukształtowanej przez historię mentalności narodowej), ani objawieniem się ducha romantycznego (te dwa aspekty stanowiły punkt wyjścia do rozważań o naturze polskości u Kryczyńskiego, przez ich pryzmat opisywał on przeszłość i prorokował przyszłość). Działania władz sanacyjnych autor *Życia na niby* ocenia krytycznie, lecz trzeźwo i racjonalnie. Autor *Wspomnień z poszukiwań naukowych* przyjmuje inną optykę: nie analizuje przyczyn wojny, nie opisuje też rzeczywistości okupacyjnej. Porusza się w świecie myśli, obcuje z dziełami sztuki i zgłębia istotę polskiej duszy narodowej. Jego pisarstwo jest przesycone ogromną dawką ironii i autoironii. Być może był to rodzaj eskapizmu, choć mogło również chodzić tatarskiemu autorowi o poszukiwanie prawd (mechanizmów, obrazów, idei) uniwersalnych.

Bolesław Miciński napisał w latach 1941–1942 kilka notatek, które można by usytuować pomiędzy dziennikiem intymnym a pamiętnikiem. Fragmenty te odnalezione zostały w spuściźnie rękopiśmiennej pisarza i włączone do wydanych w 1970 roku *Pism*¹³². Tematem przewodnim tych utworów, jak zaznacza pisarz, miała być epoka przedwojenna – „epoka ohydna”¹³³. Jednak sprawy społeczno-polityczne dotyczące dwudziestolecia przysłonięte zostają wyznaniem otwartym na Transcendencję, rozmyślaniami o zbawieniu, w których swoje życie postrzega pisarz w perspektywie eschatologicznej. Zaledwie dwa fragmenty – o „stylu filozoficznym”¹³⁴

¹³² Zob. B. Miciński, *Z notatnika...*, dz. cyt., s. 189-202.

¹³³ Tamże, s. 192.

¹³⁴ Tamże, s. 194-195.

i o eseju¹³⁵ – posiadają szereg punktów wspólnych z pisarstwem Kryczyńskiego. Narzuca się w tym wypadku kategoryczność stwierdzeń, styl sentencjonalny, pobrzmiewają echa Brzozowskiego. Utwór Micińskiego, chociaż niewielkich rozmiarów, projektuje potencjalny kierunek rozwoju intymistyki autora *Podróży do piekieł*. Można domniemywać, że jego droga twórcza odeszłaby całkiem daleko od tej, jaką podążałby Kryczyński.

Powyższe obserwacje ukazują odmiennosć *Wspomnień* Kryczyńskiego od eseistyki wojennej pokolenia 1910, a jednocześnie uświadamiają istnienie powinowactwa twórczości Tataru z dokonaniem niektórych pisarzy starszego pokolenia. Mam tu na myśli przede wszystkim *Zapiski z lat 1938–1944* Stanisława Vincenza (1888–1971)¹³⁶.

Podobieństw, występujących w książce *Outopos. Zapiski z lat 1938–1944* oraz w pisarstwie Kryczyńskiego, jest wiele: bogactwo tematów (literatura, malarstwo, obserwacja natury ludzkiej), forma (częste fragmenty o charakterze sentencjonalnym, wplatanie listów do przyjaciół i znajomych w tok narracji, wielość cytatów z przeczytanych książek), sposób konstruowania myśli (zwięzłość, celność, próba uchwycenia esencji w jednym zdaniu) oraz charakter narratora – nie zdeterminowanego przez rzeczywistość wojenną intelektualisty zamieszkującego zarówno w przestrzeni rzeczywistej (Krzywórnica, Węgry), jak też w przestrzeni symbolicznej określonej przez wielowiekowe dziedzictwo kulturalne Europy. Niektóre fragmenty *Zapisków z lat 1938–1944* wykazują wybitne podobieństwo do utworu Kryczyńskiego tak w aspekcie tematycznym, jak i stylistycznym:

Malarstwo jest domeną trwania. Gdyby ktoś namalował miłośnie modrzew w Krzywórnicy, może jeszcze bardziej by uwidocznił znaczenie jego trwałości, niż gdy się przyjeżdża i widzi się go niby niezmiennym¹³⁷.

¹³⁵ Tamże, s. 195–197.

¹³⁶ S. Vincenz, *Outopos. Zapiski z lat 1938–1944*, autograf odczytał A. Vincenz, oprac. J. A. Choroszy, Wrocław 1992. Całkiem odmienne są natomiast wojenne zapiski Jarosława Iwaszkiewicza (1894–1980). Z Kryczyńskim łączy wprawdzie autora *Brzeziny* podobny opis ucieczki z Warszawy w pierwszych dniach wojny, jednakże forma i tematyka dziennika skamandryty jest całkowicie odmienna od *Wspomnień* tatarskiego pisarza. U podstaw *Notatek 1939–1945* leży obserwacje życia codziennego w okupowanej Warszawie. „Bezpretensjonalne wymyki z dziennika” (s. 6) – jak nazywa swoje zapiski Iwaszkiewicz – opisywały przede wszystkim obyczajowe aspekty wojennej rzeczywistości. Zob. J. Iwaszkiewicz, *Notatki 1939–1945*, aneks A. Iwaszkiewiczowa, przygot. do druku, uzup. przypisy i opatrzył posł. A. Zawada, Wrocław 1991.

¹³⁷ S. Vincenz, *Outopos...*, dz. cyt., s. 79–80.

Mickiewicz: *Pan Tadeusz*, dzieciństwo /genialnego/ dziecka.
Słowacki – wspaniały i /ludzki/, ale mniej z jednego odlewu.
Życiorys idei /Polski/ jako tej formy platońskiej.
„Gody” w *Panu Tadeuszu*; w braku wyzwolenia, oczyszczenie
i wzniesienie, [poemat] prześwietlony pobbżaniem i rezygnacją¹³⁸.

Książka Vincenza została wydana na podstawie jego zapisków brulionowych, nie przeznaczonych do druku, co przypomina losy rękopisów Kryczyńskiego. U autora *Na wysokiej połoninie* – jak czytamy w nocie edytorskiej – „mamy [...] do czynienia [...] z tekstem «drugiego planu», z notatnikiem-brulionem, w którym znajdują się zarówno pierwsze rzuty fragmentów wyrażenie literackich, jak i swobodne refleksje, wrażenia, spostrzeżenia, lotne słowa, jak i skrupulatnie sporządzony wyciąg z dzieła jednego z najwybitniejszych filozofów nowoczesnych; obok wierszyka piętnastoletniej córki, obrazów nieba i drzew, mamy erudycyjne komentarze do Dantego”¹³⁹. Słowa te odnieść można również do eseistyki wspomnieniowej Tatara.

¹³⁸ Tamże, s. 96-97.

¹³⁹ J. A. Choroszy, *Nota edytorska*, w: S. Vincenz, *Outopos...*, dz. cyt. s. 5.

Eseistyka etnohistoryczna (Leon i Olgierd Kryczyńscy)

W odróżnieniu od Stanisława Kryczyńskiego, który poruszał się w sferach problematyki estetycznej, artystycznej i społecznej, pozostali eseiści tatarscy swoje pióra poświęcili wyłącznie tematyce etnicznej. Podejmowali oni zagadnienia związane z historią i współczesnością swojej wspólnoty, próbując zmierzyć się z własną tatarskością i określić miejsce własnej grupy etnicznej w kulturze polskiej, ogólnoturkijskiej (przede wszystkim w odniesieniu do dziedzictwa krymsko- i kazańskotatarskiego) oraz mużłmańskiej.

W ramach nauk politologicznych i historycznych tatarskie pisarstwo etnohistoryczne analizował Selim Chazbijewicz, pisząc o ideologiach polskich wyznawców islamu w dwudziestoleciu międzywojennym¹⁴⁰, oraz Wojciech Wendland, autor książki dotyczącej myśli historycznej Tatarów polskich w Drugiej Rzeczypospolitej¹⁴¹. Badaczy tych interesowała przede wszystkim warstwa ideologiczna omawianych tekstów.

Warto spojrzeć jednak na spuściznę eseistyczną polskich mużłmanów również z punktu widzenia antropologii literackiej. Takie podejście wymagać będzie ograniczenia się do analizy tylko tych tekstów o tematyce historycznej (etnohistorycznej), w których wyraźnie zaznaczona jest osobowość twórcy i/lub język wywodu cechuje się nadorganizacją estetyczną.

Najważniejsze eseje etnohistoryczne polskich Tatarów wyszły spod pióra braci Leona i Olgierda Kryczyńskich. Ich pisarstwo można scharakteryzować słowami Wielanda Schmieda: „eseista żyje w punkcie przecięcia czasów [...]”.

¹⁴⁰ S. Chazbijewicz, *Ideologie mużłmanów polskich w latach 1918–1939*, „Rocznik Tatarów Polskich” 1993, t. 1, s. 15–42.

¹⁴¹ W. Wendland, *„Trzy czoła proroków z matki obcej”*. *Myśl historyczna Tatarów polskich w II Rzeczypospolitej*, Kraków 2013.

Zwraca się ku przeszłości, a jednocześnie patrzy przed siebie. Bada to, co już się zdarzyło, aby poznać to, co dopiero nadejdzie”¹⁴².

Leon Najman Mirza Kryczyński (1887–1939) był prawnikiem i historykiem, aktywnym działaczem ruchu tatarsko-muzułmańskiego w Drugiej Rzeczypospolitej. Pełnił również funkcję redaktora naczelnego „Rocznika Tatarskiego”. W historii literatury polskiej zapisał się jako autor – analizowanego przeze mnie w rozdziale poświęconym reportażowi – utworu zatytułowanego *Pod słońcem Maroka*. Z kolei jego starszy brat, Olgierd (1884–1942), również prawnik i działacz tatarsko-muzułmański, pełnił funkcję przewodniczącego Rady Centralnej Związku Kulturalno-Oświatowego Tatarów RP. Ich losy są jaskrawym przykładem tragicznych dziejów Polski w XX wieku: Leon zamordowany został podczas zbiorowej egzekucji przez hitlerowców, Olgierd – aresztowany przez NKWD, a następnie skazany na podstawie spreparowanych dowodów i rozstrzelany¹⁴³.

Leon Kryczyński był autorem szeregu publikacji o tematyce historycznej¹⁴⁴ oraz eseju *Tatarzy polscy a Wschód muzulmański*¹⁴⁵, w którym przedstawił swój pogląd na relacje własnej grupy etnicznej z dziedzictwem kulturowym innych narodów wyznających religię proroka Muhammada. Utwór ten w całości poświęcony jest związkom polsko-litewskich Tatarów z szeroko pojętym Wschodem (głównie z Turcją, ale też – w późniejszym okresie – z krajami arabskimi) od początku osadnictwa tatarskiego na ziemiach litewsko-polskich aż do czasów współczesnych autorowi.

¹⁴² Cyt za: A. S. Kowalczyk, *Kryzys świadomości...*, dz. cyt., s. 28.

¹⁴³ Zob. J. Tyszkiewicz, *Olgierd, Leon i Stanisław Kryczyńscy – działacze kulturalni i badacze przeszłości Tatarów*, „Rocznik Tatarów Polskich” 1993, t. 1, s. 5-14; tegoż, *Leon Kryczyński jako redaktor „Rocznika Tatarskiego”*, w: tegoż, *Z historii...*, dz. cyt., s. 129-137; A. Jakubauskas, *Nieznane losy Olgierda Kryczyńskiego*, „Życie Tatarskie” 2008, nr 18, s. 19-26.

¹⁴⁴ Zob. najważniejsze jego artykuły historyczne: *Dobra łostajskie (1600–1789)*, Wilno 1930; *Arabowie, Persowie i Turcy w dziejach muzulmańskiego Wschodu*, „Kurier Wileński” 1930, nr 110; *Tatarzy litewscy w wojsku polskim w powstaniu 1831 roku*, „Rocznik Tatarski” 1932, t. 1; *Aleksander Sulkiewicz (Czarny Michał) (1867–1916)*, „Rocznik Tatarski” 1932, t. 1; *Generał Maciej Sulkiewicz – czołowy bojownik sprawy tatarskiej (1865–1920)*. *Szkieł biograficzny*, Wilno 1932; *Selim i Hania jako symbole*, „Kurier Wileński” 1932, nr 288; *1300-na rocznica śmierci Mahometa*, „Kurier Wileński” 1932, nr 292; *Historia meczetów w Łowczycach i Nowogródku*, „Przegląd Islamski” 1934, z. 3–4; *Jak carat zwalczał polskość w życiu religijnym Tatarów litewskich*, „Przegląd Islamski” 1936, z. 4; *Historia meczetu w Wilnie. Próba monografii*, „Przegląd Islamski” 1937, z. 1–3.

¹⁴⁵ L. Kryczyński, *Tatarzy polscy a Wschód muzulmański*, „Rocznik Tatarski” 1935, t. 2, s. 1-130.

Tekst nosi cechy zarówno eseistyki (subiektywny punkt widzenia autora, który niekiedy ujawnia się w narracji, jak również „estetyzacja” narracji wyrażająca się poprzez konstruowanie wyводу na podobieństwo gawędy, a także używanie w tekście pierwszej osoby liczby mnogiej, co ma na celu zbliżenie punktu widzenia narratora i czytelnika¹⁴⁶), jak i rozprawy historycznej (autor szczegółowo omawia poszczególne okresy historyczne, tekst obfituje ponadto w liczne przypisy i odesłania do literatury przedmiotu, co w eseistyce raczej nie występuje).

W wizji dziejów Leona Kryczyńskiego relacja Tatarów polsko-litewskich ze Wschodem kształtowana była poprzez poczucie wspólnoty etnicznej z ludami tureckimi oraz wspólnoty duchowej z całym światem muzułmańskim. Celem nadrzędnym rozprawy jest ukazanie „dwoistości” tożsamości tatarskiej, która od początku osadnictwa aż do czasów współczesnych autorowi nosiła w sobie zarówno pierwiastek Wschodu, jak i Zachodu. Kryczyński prezentuje Tatarów jako obywateli polskich, którzy jednak nigdy nie zapomnieli o swoich tureckich korzeniach etnicznych:

Tatarzy nasi mieli zawsze dwa obowiązki, dwie misje ideowe do spełnienia: obowiązek względem przybranej ojczyzny, która ich przygarnęła i za synów własnych uznała, i obowiązek względem własnej indywidualności narodowej i religijnej. Stąd ta dwoistość ich psychiki, która zastanawiała największych pisarzy polskich¹⁴⁷.

Związki łączące Tatarów ze Wschodem wpływały również na politykę polską – okresy tolerancji, jak dowodzi autor, skutkowały nierzadko ociepleniem stosunków Rzeczypospolitej z krajami Wschodu, zaś polscy posłowie i tłumacze pochodzenia tatarskiego mieli większe szanse na osiągnięcie porozumienia, gdyż wyznawali tę samą religię i posiadali zbliżone obyczaje do swoich rozmówców (Kryczyński w swoim tekście podaje liczne przykłady delegacji i rokowań zakończonych sukcesem, w których jako delegaci ze strony polskiej występowali Tatarzy). Z drugiej strony, współwyznawcy polskich muzułmanów mieli wpływ na sytuację ludności tatarskiej w Polsce i w przypadkach, gdy ludność ta była dyskryminowana, przedstawiciele państw islamskich stawali w ich obronie (autor omawia zainteresowanie posła sułtana Sulejmana Wspaniałego warunkami życia Tatarów w Rzeczy-

¹⁴⁶ Por. J. Sławiński, dz. cyt., s. 140-141.

¹⁴⁷ L. Kryczyński, *Tatarzy polscy a Wschód...*, dz. cyt., s. 2.

pospolitej, jak również wstawiennictwo chanów kazańskich i krymskich o starszeństwo niektórych rodów tatarskich na Litwie¹⁴⁸).

Leon Kryczyński zwraca uwagę na szczególną trwałość tatarskiej tradycji. Fakt zamieszkiwania przez Tatarów od stuleci w Europie wśród ludności chrześcijańskiej nie przyczynił się do „wchłonięcia” tej małej grupy etnicznej przez dominującą większość. Jak podkreśla autor, Tatarzy, choć utracili rodzimy język i jako własną mowę traktują już od dawna język polski, nigdy nie odeszli od swojej religii i tradycji. Łącznikiem polskich wyznawców Allaha ze światem muzułmańskim były pielgrzymki do Mekki i Medyny, jak również małżeństwa polskich Tatarów z przedstawicielami innych narodów muzułmańskich. Kryczyński formułuje także tezę, iż rewolucja w Rosji przyczyniła się, paradoksalnie, do rozszerzenia kontaktów polskich Tatarów z muzułmanami Związku Radzieckiego, zaś powstanie Republik Krymskiej oraz Azerbejdżańskiej, w czym mieli swój udział również Tatarzy polscy, przyczyniło się nie tylko do nawiązania nowych więzi polskich Tatarów z ludami Wschodu, ale także odcisnąć się miało na polskiej polityce zagranicznej. W trakcie Konferencji Republik Zakaukaskich w 1920 roku padł wniosek, aby Polska w sprawie sporów terytorialnych zaistniałych pomiędzy republikami odegrała rolę arbitra¹⁴⁹, do czego jednak nie doszło, ponieważ Republika Azerbejdżańska już miesiąc później została zajęta przez bolszewików¹⁵⁰.

Jako przykład związków łączących Tatarów ze Wschodem w dwudziestolecie międzywojennym autor podaje podejmowane przez polskich muzułmanów podróże zagraniczne – przypomina podróż Jakuba Szynkiewicza do krajów Orientu i do Jugosławii, podróż Olgierda Kryczyńskiego do Egiptu, pobyt Alego Woronowicza i Mustafy Aleksandrowicza w Kairze, jak również własną podróż do Maroka. W celu pogłębienia więzi ze Wschodem i religią muzułmańską polscy Tatarzy, według słów Kryczyńskiego, poświęcali się nauce, a ich zainteresowania skierowane były głównie na studia teologiczne oraz poszerzanie wiedzy historyczno-społeczno-kulturowej na temat krajów Orientu (tutaj zwraca autor uwagę między innymi na zjawisko pobierania nauk przez tatarskich studentów na uczelniach Wschodu).

Cechą charakterystyczną tekstu L. Kryczyńskiego jest pozorne zachowanie obiektywizmu – autor stosunkowo rzadko (zwłaszcza jeśli rozpatrujemy

¹⁴⁸ Tamże, s. 19-20.

¹⁴⁹ Tamże, s. 91.

¹⁵⁰ Tamże, s. 92.



Leon Kryczyński

utwór w kategoriach eseistyki) ujawnia się w tekście osobowo, przez co możemy mieć wrażenie bezstronnego relacjonowania wydarzeń. Z drugiej jednak strony zapatrywania autora poznajemy poprzez wypowiedzi bądź fragmenty tekstów należące do innych autorów, tudzież urywki z artykułów prasowych. Chwył retoryczny polegający na zabiegu cytowania, wykorzystywany nader często przez Kryczyńskiego w *Tatarach polskich...*, ma na celu nie tylko przybliżenie danego fragmentu historii tatarskiej w jak najbardziej różnorodny sposób, ale również ukazanie pew-

nej wizji dotyczącej roli Tatarów w dziejach Polski. Eseista, będąc jednak wierny założeniu, iż jego praca powinna nosić cechy rozprawy naukowej, a więc dążyć do zachowania bezstronności, rezygnuje z wyłożenia owych tez w sposób bezpośredni.

Autor, ukrywając się za cytowanymi tekstami, przywołuje na przykład program redakcyjny „Rocznika Tatarskiego” zakładający, iż „Tatarzy polscy odegrają w przyszłości tradycyjną rolę łącznika między Polską a światem islamu i wzmocnią węzły przyjaźni przed wiekami pomiędzy nimi związane”¹⁵¹, następnie przybliży myśl historiozoficzną Olgerda Kryczyńskiego, według której Tatarzy, stanowiący syntezę Wschodu i Zachodu, mają do odegrania dziejową misję¹⁵², a także cytuje słowa ludzi kultury i polityki świata muzułmańskiego (na przykład literata Ayasa Ishakiego i ministra spraw zagranicznych Republiki Krymskiej Dżafara Sejdamera) dotyczące roli polskich Tatarów w dziejach Polski i Europy oraz w dziejach narodów turkij-skich (w cytowanym przez Kryczyńskiego fragmencie tekstu Ayasa Ishakiego

¹⁵¹ Tamże, s. 114.

¹⁵² Tamże.

tatarsko-nadwożański publicysta postuluje, iż polscy Tatarzy mogliby stać się „pośrednikami w sprawie rozciągnięcia na Tiurków kultury europejskiej, stanowiącej przedmiot gorących aspiracji całego świata tiurckiego”¹⁵³). Autor nie ogranicza się jednak do prezentowania stanowiska samych Tatarów oraz przedstawicieli świata muzułmańskiego, lecz swoje wywody popiera tezami zaczerpniętymi również z tekstów twórców europejskich niebędących Tatarami (między innymi przytacza fragment tekstu Adama Czartkowskiego dotyczący psychiki tatarskiej, jak również spostrzeżenia Francuza, André Bonamy¹⁵⁴, na temat specyfiki polskich muzułmanów).

Olgierd, w przeciwieństwie do brata, pisał niewiele. Do historii literatury przeszedł jako autor jednego, lecz fundamentalnego eseju dotyczącego dziejowej roli Tatarów polsko-litewskich. Utwór ten, zatytułowany *Ruch nacjonalistyczny a Tatarzy litewscy*¹⁵⁵, jest najważniejszym manifestem ideowym Tatarów polskich.

Olgierd Kryczyński stwarza w tym eseju wizję syntetycznej kultury światowej, w której ważną rolę do odegrania mają – obok innych, mniejszych lub większych, narodów – również polscy wyznawcy islamu. Wojciech Wendland pisze:

[...] punktem wyjściowym tatarskiej refleksji historiozoficznej było doświadczenie I wojny światowej i konstatacja „zmięczenia cywilizacji europejskiej”. Kryzys, w jakim znalazła się Europa, stanowił w opinii tatarskich historyków jedynie kulminację, zwieńczenie długiego procesu oddalania się od ewangelicznej nauki Chrystusa, czyli „zasad, na których oparta była cywilizacja europejska”. Postęp Zachodu, zdaniem myślicieli tatarskich, nie polegał na rozwoju moralnym, ale „na kulcie materii i siły”, który wywarł również negatywne skutki na kondycję powojennego ładu¹⁵⁶.

Wielka Wojna osłabiła tożsamość europejską, a także pokazała, że rozwój cywilizacyjny na wzór zachodni, oparty na wyjątkowym rozkwicie nauk przyrodniczych (co przyczyniło się do postępu medycyny i techniki), niekoniecznie oznacza najlepszą drogę. Kryczyński dochodzi do wniosku,

¹⁵³ Tamże, s. 114-115.

¹⁵⁴ André Bonamy (1880-1943) – urzędnik francuski we władzach kolonialnych w Indiach (1908) i Gwinei (1910); uczestnik Misji Transsaharyjskiej (1917), zarządca kolonialny w Maroku (1926) i Indochinach (1927); odpowiedzialny za kwestie informacyjne i propagandowe w Vichy; zabity przez członków francuskiego ruchu oporu.

¹⁵⁵ O. Kryczyński, *Ruch nacjonalistyczny a Tatarzy litewscy*, „Rocznik Tatarski” 1932, t. 1, s. 5-20.

¹⁵⁶ W. Wendland, dz. cyt., s. 173.

iz największym błędem leżącym u podstaw tej cywilizacji jest zaniedbanie duchowości, co w konsekwencji prowadzić ma, w wizji autora, do samoza-głady, której przejawem była właśnie wojna totalna oraz niestabilna sytuacja polityczna już po niej. Według tatarskiego eseisty, aby przywrócić w materialistycznej i rozdarłej konfliktami Europie równowagę, konieczne jest dokonanie wyboru pomiędzy dwoma ścieżkami rozwoju – odbudową wartości chrześcijańskich lub uzupełnieniem brakującego elementu duchowości poprzez zaczerpnięcie go od innych kultur. Ponieważ jednak, jak pisze autor, wprowadzenie miłości chrześcijańskiej do praktyk polityki międzynarodowej jest raczej wizją utopijną, to realniejszą jest w tym wypadku druga droga – czyli poszukiwanie inspiracji w filozofii, tradycji oraz historii innych narodów. I tutaj O. Kryczyński upatruje szczególną misję szeroko pojętego Wschodu¹⁵⁷, którego myśl ma odnowić ducha Starej Europy. W tym miejscu autor po raz pierwszy formułuje tezę, na której opiera się dalszy wywód, mówiącą, iż każdy naród ma do spełnienia pewną misję dziejową.

Cały ten ruch myśli, spowodowany we wszystkich krajach przez wojnę, ustalił jedną wielką prawdę, że idea o wyższości romano-germańskich narodów była fikcją i że nie ma narodów wyższych i niższych; są tylko narody różne, które mają równe prawo i obowiązek do udziału w ogólnoludzkiej cywilizacji. [...] Z tego wynika, iż narody azjatyckie mogą być powołane do uzupełnienia zachwianej cywilizacji europejskiej celem stworzenia nowej syntezy Wschodu i Zachodu¹⁵⁸.

Myśl Kryczyńskiego inspirowana jest pracami filozoficznymi i historiozoficznymi tamtego okresu – autor przytacza nazwiska Oswalda Spenglera, Friedricha Wilhelma Foerstera, René Guénona, Hermanna Keyserlinga oraz księcia Mikołaja Trubeckiego. W „odbudowie ducha Europy” oraz w stworzeniu nowej cywilizacji syntetyzującej wartości Wschodu i Zachodu tatarski autor dostrzega misję dziejową dla własnego narodu – polskich Tatarów, jako że „Tatarzy litewscy, będący poniekąd w miniaturze jakby tą syntezą, powołani są do odegrania skromnej lecz zaszczytnej roli”¹⁵⁹.

¹⁵⁷ W tym miejscu O. Kryczyński nie ogranicza się do zaprezentowania kultury islamu jako najważniejszego wzorca rozwoju (co ma miejsce w dalszej części tekstu), ale przytacza szerszy kontekst „myśli Wschodu”, wspominając postać „wielkiego mędrca indyjskiego Rabindranatha Tagora” oraz Mahatmy Gandhiego (O. Kryczyński, dz. cyt., s. 6).

¹⁵⁸ Tamże, s. 7.

¹⁵⁹ Tamże, s.11.

W *Ruchu nacjonalistycznym* Olgierd Kryczyński definiuje kulturę syntetyczną, przeciwstawiając ją nacjonalistycznej koncepcji narodu, która po pierwszej wojnie światowej nie może już, według tatarskiego filozofa, stanowić czynnika wyznaczającego kierunki rozwoju cywilizacji ludzkiej:

Kultura każdego narodu, o ile jest zdolna do życia, tylko wygrywa na sile, kiedy styka się z obcą sobie kulturą. Jest to tak, jak z ogrodem owocowym, który dla doskonałego owocowania swych drzew wymaga, aby one należały do różnych odmian. Takie zetknięcie się obcych sobie kultur narodowych nie tylko sprzyja ich rozwojowi, lecz jest konieczne do wytworzenia harmonii w ogólnoludzkim koncercie duchowym¹⁶⁰.

Kultura stanowi dla Kryczyńskiego sumę wartości wytwarzanych przez wszystkie narody, a cywilizacja – „sumę poszczególnych kultur narodowych”¹⁶¹. Fundamentem kultury syntetycznej miałyby być, jak twierdzi Kryczyński, między innymi religia. Głęboka wiara w Jedyne Boga, jakiej pozostali wierni dalecy potomkowie chanów Złotej Ordy, jest tą wartością, którą mogą oni zaoferować wyznającemu kult materii i rozerwanemu wewnątrz Zachodowi:

W tym wielkim ruchu ideowym, który poszukuje syntezy Wschodu i Zachodu celem stworzenia nowej cywilizacji, mającej zapoczątkować nową erę w historii ludzkości, Tatarzy litewscy, będący poniekąd w miniaturze jakby tą syntezą, powołani są do odegrania skromnej, lecz zaszczytnej roli.

Tatarzy litewscy mogą być przewodnikami na Wschód tych rzeczywistych wartości, które wytworzyła cywilizacja zachodnia, jak zmysł organizacyjny, pracowitość, energia, wysokie zdobycze kultury materialnej i tym podobne, a jednocześnie interpretatorami dla Zachodu tych wszystkich pierwiastków duchowo-twórczych, które zawiera w sobie wielka i piękna dusza Wschodu, nie znająca tych głębokich przeciwieństw i rozdzwieńków, które szarpią światem zachodnim¹⁶².

Autor *Ruchu nacjonalistycznego* wskazuje na uniwersalne przesłanie religii muzułmańskiej, twierdząc, że islam uznający wszystkich proroków (w tym nie tylko muzułmańskich, ale i żydowskich oraz chrześcijańskich), proponuje właśnie podejście syntetyczne do monoteizmu oraz „wzywa wszystkie narody świata mimo różnic religijnych do współzawodnictwa

¹⁶⁰ Tamże, s. 10.

¹⁶¹ Tamże, s. 9. Zagadnienie to omawia szeroko W. Wendland (dz. cyt., s. 175).

¹⁶² O. Kryczyński, dz. cyt., s. 11.

w dobrych czynach”¹⁶³. Eseista dowodzi, że wiara muzułmańska łączy w sobie („stanowi ich syntezę”¹⁶⁴) judaizm i chrześcijaństwo, które są zresztą jej źródłem i podstawą. „Islam łączy sprawiedliwość, która jest istotą etyki Mojżesza z miłosierdziem, które jest istotą etyki Chrystusa, wytwarzając z nich jedność”¹⁶⁵. Najlepszą drogę dla przyszłego rozwoju Europy Olgierd Kryczyński widzi poprzez islam, gdyż według niego religia ta zawiera w sobie pierwiastki, których brak spowodował upadek Starego Kontynentu – tolerancję, umiłowanie pokoju oraz równość międzyludzką i równość w obliczu Boga niwelującą wszelkie różnice klasowe i podziały społeczne¹⁶⁶. To właśnie dzięki tym wartościom Tatarzy litewscy, zamieszkujący od wieków ziemie należące do innowierców, pozostali wierni własnej religii.

Tatarski eseista przedstawia wizję nowej cywilizacji, która miałaby stanowić sumę oraz syntezę wielu kultur. Jednakże taka cywilizacja zbudowana być może tylko pod warunkiem, że najważniejszym celem poszczególnych narodów stanie się nie stworzenie własnego państwa, lecz rozwój kulturalny.

Nie państwo, a tylko własna kultura jest najwyższym celem każdego narodu; państwo zaś jest tylko jednym ze środków i to bardzo kosztownym w rękach narodu do tworzenia swej kultury¹⁶⁷.

Ambicje niepodległościowe małych narodów oraz pojawienie się nowych państw na mapie powojennej Europy tatarski filozof ocenia w sposób negatywny – jako niewłaściwe ukierunkowanie wysiłków tych narodów. Według niego, najwyższą wartością dla danej zbiorowości powinien być rozwój kulturalny oraz kontynuowanie rodzimej tradycji, które możliwe jest

¹⁶³ Tamże, s. 16.

¹⁶⁴ Tamże, s. 14.

¹⁶⁵ Tamże, s. 14.

¹⁶⁶ Jako potwierdzenie tych słów autor przytacza wybrane wersety Koranu oraz dzieje historii państw muzułmańskich, którym „walki narodowościowe i klasowe są obce” (O. Kryczyński, dz. cyt., s. 15). Przyznać jednak musimy, iż wizja jedności i tolerancji świata islamu ma charakter utopijny. Wydaje się, iż autor *Ruchu nacjonalistycznego* przedstawia rzeczywistość krajów muzułmańskich nie tyle taką, jaka ona jest w rzeczywistości, ile taką, jaką chciałby on widzieć (Kryczyński nie wspomina np. o walce Arabów przeciwko Turcji w czasie pierwszej wojny światowej, o rozkwicie nacjonalizmów w państwach arabskich w okresie międzywojennym, zaś stwierdzając całkowitą równość społeczną panującą w państwach islamskich zapomina o różnicach dzielących chociażby dwór sułtański od ubogiego tureckiego chłopca).

¹⁶⁷ O. Kryczyński, dz. cyt., s. 8.

(czego przykładem są Tatarzy litewscy) bez posiadania własnego państwa¹⁶⁸. Stwarzanie nowych państw jest zaś, w myśli Kryczyńskiego, jednym z objawów „choroby Europy” – z jednej strony rozwój nacjonalizmów świadczy o rozbiciu, a więc i słabości kultury europejskiej, a z drugiej strony – o niewłaściwym obrazie „narodów państwowych” (autor określa w ten sposób narody posiadające własne organizmy państwowe), które tworząc monokulturę narodową, nie pozwalają na rozwój kultur poszczególnych grup etnicznych zamieszkujących dane państwo. Autor *Ruchu nacjonalistycznego* stwarza koncepcję państwa modelowego, którego kultura składa się z kultur narodów je zamieszkujących¹⁶⁹. Kultury „narodów niepaństwowych” stanowią nie tyle przeszkodę dla rozwoju kultury „dominującej”, ile ją wzbogacają i uzupełniają, wszystkie zaś one wchodziły w skład „ogólnoludzkiej cywilizacji” i każda ma w dziejach ludzkości szczególną rolę do odegrania¹⁷⁰.

W tym miejscu przechodzi Kryczyński do charakterystyki narodu tatarskiego i poszukuje odpowiedzi na pytanie, jakie wartości wnosi dziedzictwo tatarskie do polskiej kultury¹⁷¹. Po pierwsze, autor eseju wskazuje,

¹⁶⁸ Ciekawym stwierdzeniem, które pojawia się u O. Kryczyńskiego, jest zdanie mówiące, iż rozbicie jedności Tatarów polsko-litewskich po pierwszej wojnie światowej, spowodowane powstaniem nowych granic, nie okazało się destrukcyjne dla tej niewielkiej zbiorowości etnicznej. Sąd ten sprzeczny jest ze stanowiskiem historyków zajmujących się dziejami Tatarów polsko-litewskich. Twierdzą oni, że wojny światowe, a co za tym idzie, podział społeczności tatarskiej, spowodował rozbicie tej społeczności. Kryczyński pisze: „Aczkolwiek wojna światowa rozdzieliła Tatarów na trzy części tak, iż ich główne ośrodki (Wilno, Mińsk i Kowno) znalazły się w trzech państwach [...], to jednak ta sama wojna przyniosła im takie zdobycze, które całkowicie wynagrodziły ich straty” (O. Kryczyński, dz. cyt., s. 10). Zdobyczą tą jest, jak dalej czytamy, zwrot Europy „w stronę Azji”, który Tatarów, jako przedstawicieli szeroko pojętego Orientu, napawa „dumą narodową” (tamże, s. 11), a także potwierdzenie wartości ich kultury jako kultury „narodu niepaństwowego”, wywołane zachwianiem podstaw silnych organizmów państwowych stworzonych przez narody romano-germańskie. W tym zachwianiu widzi autor moment dziejowy dla kultur małych narodów, w tym również dla kultury Tatarów.

¹⁶⁹ Jako przykład takiego tolerancyjnego „narodu państwowego” podaje autor naród polski. Polska, według słów Kryczyńskiego, „od najdawniejszych czasów wytworzyła kult swobody religijnej i tolerancji wyznaniowej oraz zapewniła zamieszkałym w jej granicach narodom prawo nieskrępowanego rozwoju swych odrębności narodowych” (O. Kryczyński, dz. cyt., s. 17).

¹⁷⁰ Podobne stanowisko prezentuje Maciej Tuhan-Baranowski w kontekście historycznym twierdząc, że rzeczywisty postęp w dziejach odbywa się w sytuacji interakcji polegającej na negocjacji, nie zaś na narzuceniu wzorców kulturowych (na ten temat zob. W. Wendland, dz. cyt., s. 82).

¹⁷¹ Odpowiedź na to pytanie w historiozofii tatarskiej jest sprawą kluczową. W. Wendland zauważa, że prezentowanie w tekstach tatarskich autorów osiągnięć ich narodu

o czym pisałem już wcześniej, na sam charakter narodu Tatarów litewskich, którzy łączą w sobie zarówno cechy Wschodu, jak i Zachodu, mogą więc pełnić rolę pośrednika dla polskiej kultury, wyrosłej na gruncie kultury europejskiej, do świata wartości Wschodu. Po drugie, Tatarzy wyznający religię muzułmańską, przeszczepić mogą do polskiej myśli te wartości, które dominują w ich tradycji, nieobecne zaś są w chrześcijańskiej kulturze polskiej. Zetknięcie różnych od siebie tradycji przyczynić się ma do przyspieszenia rozwoju



Olgierd Kryczyński

obydwu grup, gdyż, jak pisze Kryczyński, przytaczając fragment widzenia księdza Piotra z III części *Dziadów* Adama Mickiewicza, „geniusz wytryska z zetknięcia się zarówno różnych światopoglądów („trzy czoła”), jak i obcych ras („z matki obcej”)”¹⁷². Najlepszym tego przykładem dla autora *Ruchu nacjonalistycznego* jest swoista dla Kresów Wschodnich Rzeczypospolitej, łączących w sobie pierwiastek polski, rusko-litewski oraz tatarski, płodność w wydawaniu bohaterów narodowych oraz wieszczów¹⁷³. Wizję wymiany kulturowej jako najsilniejszego motoru rozwoju duchowego autor rozszerza na inne narody. Przywołując najważniejsze postacie historyczne oraz najwybitniejszych twórców literatur narodowych, Olgierd Kryczyński zwraca uwagę na ich mieszane pochodzenie: Napoleon posiadał domieszkę krwi włoskiej, Garibaldi – francuskiej, Puszkין – „murzyńsko-niemieckiej”, zaś Turgieniew – tatarskiej¹⁷⁴. Według teorii tatarskiego

dla Rzeczypospolitej ma na celu dyskusję na temat modelu polskości (który według nich powinien być pluralistyczny), jak również legitymizację Tatarów w Drugiej Rzeczypospolitej (tegoż, dz. cyt. s. 205).

¹⁷² O. Kryczyński, dz. cyt., s. 18.

¹⁷³ Tatarscy historycy nierzadko w swoich pracach podkreślają, że „polska dusza” od wieków kształtowana była pod wpływem różnych kultur i grup społecznych (na ten temat zob. W. Wendland, dz. cyt., s. 214).

¹⁷⁴ O. Kryczyński, dz. cyt., s. 19.

filozofa, synteza Wschodu i Zachodu może mieć nie tylko wymiar kulturowy, ale również, w pewnym sensie, genetyczny. Fizyczne krzyżowanie się ras i narodów prowadzi, według autora tekstu, do wytworzenia „nowych i nieoczekiwanych wartości”¹⁷⁵.

Misja cywilizacyjna Tatarów litewskich w rozwoju narodu polskiego (a, co za tym idzie – cywilizacji europejskiej)¹⁷⁶ ułatwiona jest, według O. Kryczyńskiego, dzięki wysokiemu odsetkowi inteligencji wśród tej mniejszości. Autor przypomina historię Tatarów na ziemiach Rzeczypospolitej, którzy od początku związani byli z polską wojskowością i uczestniczyli w najważniejszych starciach zbrojnych¹⁷⁷. Wierność Tatarów wobec przybranej ojczyzny, choć nie jest to powiedziane wprost, sprzyja wypełnieniu misji tej grupy etnicznej wobec narodu polskiego, gdyż potomkowie Złotej Ordy jako oddani obywatele polscy wydają się być w sprzyjającej sytuacji i obdarzeni są większym kredytem zaufania niż inni przedstawiciele Wschodu – przybysze z zewnątrz. Wyjątkowo wysoki odsetek inteligencji w narodzie tatarskim świadczyć zaś ma o „ogromnym napięciu ich wysiłków kulturalnych, które może służyć rękojmią, iż wcześniej czy później powinni oni dać człowieka na miarę geniuszu”¹⁷⁸.

Mit geniusza, bohatera mającego wypełnić misję dziejową, stanowi niewątpliwie przekształcenie wzorców zaczerpniętych z literatury romantycznej – sam autor przy kreśleniu swej koncepcji wykorzystuje fragmenty Mickiewiczowskich *Dziadów*. Geniusz ten, co jednak ciekawe, w „tatarsko-mesjanistycznej” wizji Olgierda Kryczyńskiego, nie nosi imienia „czterdzieści i cztery” ani nie zostaje nazwany Gustawem, lecz przynależy do niewielkiej grupy polskich muzułmanów zamieszkujących wschodnie tereny Rzeczypospolitej.

¹⁷⁵ Tamże.

¹⁷⁶ „Misję cywilizacyjną Tatarów” opisywaną przez Kryczyńskiego odczytać można również przez pryzmat tatarskiego mesjanizmu, opartego na założeniu, że wychodzący ze Złotej Ordy są kontynuatorami idei noahidzkiej. Zob. W. Wendland, dz. cyt., s. 181-182.

¹⁷⁷ Przypomnienie zasług tatarskich dla Rzeczypospolitej stanowi jedną z charakterystycznych cech tekstów tatarskich (zarówno historycznych, jak i publicystycznych) – wierność Tatarów wobec nowej ojczyzny i ich waleczność na polu bitwy uznać można za swego rodzaju „topikę tatarską”. Wydaje się, iż zabieg ten ma na celu m.in. konstruowanie tożsamości narodowo-etnicznej Tatarów, jak również potwierdzenie nierozdzielności związku Tatarów polsko-litewskich ze swoją przybraną ojczyzną.

¹⁷⁸ O. Kryczyński, dz. cyt., s. 20.

Esej publicystyczny

W dwudziestoleciu międzywojennym pisarstwo etnohistoryczne rozwijało się także na pograniczu eseju i publicystyki. Artykuły publikowane w prasie, w zależności od talentu twórcy, ciążyły bądź ku pierwszemu, bądź ku drugiemu z wymienionych typów piśmiennictwa. Wspólną cechą tekstów, które skłonny byłbym nazwać „esejami publicystycznymi”, była podbudowa naukowo-intelektualna oraz zawartość jasno sformułowanej tezy, udokumentowanej w toku wywodu. Jeśli jednak istotą typowego artykułu publicystycznego jest „trzymanie się paranaukowego logicznego toku rozumowania”¹⁷⁹, to teksty publikowane w periodykach interesującej mnie mniejszości, przede wszystkim w „Życiu Tatarskim”¹⁸⁰, odznaczały się emocjonalnym podejściem do prezentowanych tematów, a punktem odniesienia dla sposobów analizy opisywanych faktów było pochodzenie etniczne autorów i wyznawana przez nich religia. Stąd też ponownie przychodzi na myśl skojarzenie z eseistyką literacką.

Tatarska „eseistyka publicystyczna” omawianego okresu wyróżnia się na tle publicystyki polskiej specyficzną tematyką oraz szczególnym ujęciem

¹⁷⁹ K. Wolny-Zmorzyński, A. Kaliszewski, W. Furman, *Gatunki dziennikarskie. Teoria, praktyka, język*, Warszawa 2006, s. 85.

¹⁸⁰ Obok naukowego periodyku, jakim był „Rocznik Tatarski”, w 1934 r. powstało czasopismo noszące tytuł „Życie Tatarskie”. Wydawcy tego miesięcznika zakładali przybliżenie jak najszerszego kręgu odbiorców, dlatego też drukowano w nim teksty dotyczące różnych dziedzin – od historii i religii po porady gospodarskie. Pismo miało spełniać zadania edukacyjne, a także integrować Tatarów żyjących w oddalonych wsiach i miasteczkach z innymi członkami tej mniejszości. Drugim pismem o szerokim spektrum tematycznym i problemowym był redagowany przez Wassana Gireja Dżabagiego „Przegląd Islamski”. Od „Życia Tatarskiego” periodyk ten różnił się tym, iż adresowany był do wszystkich muzułmanów zamieszkujących Rzeczpospolitą – jego czytelnikami i współtwórcami byli także emigranci z Turcji i ZSRR. Różnice ideowe pomiędzy periodykami tatarskimi omawia W. Wendland (dz. cyt., s. 114-121).

niektórych problemów. Autorzy artykułów podejmują zwykle zagadnienia dotyczące polityki w świecie muzułmańskim, religii, jak również historii. Teksty mają charakter informacyjno-dydaktyczny lub polemiczny¹⁸¹, przy czym polemika toczona jest tutaj głównie z tak zwanym „zachodnim punktem widzenia”. Specyficzne „umiejscowienie międzykulturowe” publicystów tatarskich sprawia, że ich artykuły łączą nierzadko obydwa punkty widzenia, bądź polemizują z którymś z nich. Choć nie jest to regułą, to w większości tekstów autorzy podważają wyobrażenia i stereotypy Europejczyków na temat islamu, starając pokazać swą religię w pozytywnym świetle. Ów rys „dyskusji z Europą” i ukazywania innego punktu widzenia na te same problemy jest jednym z ważniejszych czynników wyróżniających teksty tatarskie na tle publicystyki polskiej tamtego okresu.

Najczęściej podejmowanym tematem jest konflikt arabsko-żydowski w Palestynie. Stanowiska autorów w tej kwestii są dosyć zbliżone¹⁸², jednak poszczególni publicyści ujmują ten problem na różne sposoby, akcentując inne czynniki, które, według nich, leżą u podstaw konfliktu.

Uwagę temu zagadnieniu poświęca w swych artykułach redaktor naczelny „Życia Tatarskiego” Stefan Tuhan-Baranowski¹⁸³. Autor wnikliwie

¹⁸¹ Por. na temat ukształtowania punktu widzenia w tekstach publicystycznych: M. Szulczewski, *Publicystyka. Problemy teorii i praktyki*, Warszawa 1976, s. 84-88; K. Wolny-Zmorzyński, A. Kaliszewski, W. Furman, dz. cyt., s. 13-14, 85-86.

¹⁸² Zob. W. Wendland, dz. cyt., s. 252-261. Autor przywoływanej rozprawy, omawiając zarówno publicystykę, esej, jak i prace naukowe autorstwa Tatarów, dokonał syntetycznego opisu stanowiska polskich muzułmanów w sprawie palestyńskiej. Badacz, analizując międzywojenne piśmiennictwo Tatarów z pozycji historii historiografii dostrzega, że w kwestii żydowsko-arabskiej odwoływali się oni do pojęć przynależnych zarówno do żydowskiej, jak i arabskiej narracji historycznej, starając się jednak zachowywać obiektywizm i neutralność. Wnioski Wendlanda przytaczałem w szerszym kontekście omawiając reportaże Jakuba Szynkiewicza poświęcone kwestii palestyńskiej. W tym miejscu przypomnę tylko, że autor *Mysli historycznej...* odwołuje się do dwóch figur narracyjnych – metafory „pustki” (używanej przez Żydów) i metafory „pełni” (właściwej narracji arabskiej). Wendland dostrzega, że stanowisko Tatarów w wielu sprawach zbliża się do punktu widzenia ich współwyznawców, a mimo to polscy muzułmanie postulują pojednanie i dialog. Analiza dyskursu tatarskiego pokazuje jednak również, że nie mniej ważnym celem ich publikacji była prezentacja arabskiego punktu widzenia, który przeciwstawiony został nie tyle optyce żydowskiej, ile kolonialnej, a jednocześnie był to sposób pisania przeciwko europejskim stereotypowym wyobrażeniom o świecie islamu.

¹⁸³ Zob. wybrane artykuły S. Tuhana-Baranowskiego na ten temat: *Żydzi i Arabowie w Palestynie*, „Życie Tatarskie” 1934, nr 1; *Żydzi a Palestyna*, „Życie Tatarskie” 1934, nr 5; 1934, nr 8; 1936, nr 4; *Palestyna*, „Życie Tatarskie” 1936, nr 6-7; *Polityka mocarstw*

analizuje sytuację w Palestynie, poszukując genezy konfliktu oraz dostarczając ciekawych informacji na temat rozgrywającego się sporu¹⁸⁴. Publicysta przedstawia ponadto własny punkt widzenia na sprawę palestyńską, zbliżając się w swoich poglądach do stanowiska strony arabskiej. Tuhan-Baranowski twierdzi, iż żydowskie roszczenia w stosunku do ziem palestyńskich są bezpodstawne, gdyż Żydzi dawno już utracili prawa do tego terytorium:

Mówić o prawach Żydów do Palestyny w obecnych czasach nie można, liczymy się teraz jeno z warunkami terytorialnymi i nacjonalnymi. Gdyby było inaczej, musiałaby Europa urządzić wielkie przesiedlenie narodów. Jeżeli z tego punktu tę sprawę rozpatrywać, to Żydzi do Palestyny dawno już utracili wszelkie prawa¹⁸⁵.

Autor jest zdania, że konflikt rozjątrza Wielka Brytania, planując niesprawiedliwy, z arabskiego punktu widzenia, podział terytorium. Jednocześnie Tatar pokazuje dwulicową politykę angielską również w stosunku do Żydów, którym mocarstwo ogranicza migrację na wielką skalę, bojąc się zaostrzenia sytuacji w Palestynie oraz wrogiej reakcji całego świata muzułmańskiego. Publicysta uważa, że to działanie jest jedynie rozciąganiem migracji w czasie, nie zaś faktycznym jej ograniczeniem i wyraża obawę, że Żydzi z czasem zajmą całą Azję Mniejszą, wypychając stamtąd, przy udziale mocarstw europejskich, obecnych gospodarzy, Arabów. W tym kontekście autor wskazuje, że prawdziwą przyczyną wrogości Arabów do Żydów oraz radykalizacji ich stanowiska w stosunku do osadników jest strach przed utratą własnego terytorium, tym bardziej, że przywódcy ruchu syjonistycznego wydają się zupełnie ignorować prawa Arabów do zamieszkiwanej przez nich ziemi¹⁸⁶.

na *Wschodzie muzułmańskim*, „*Życie Tatarskie*” 1938, nr 2; *Polityka Wielkiej Brytanii na tle projektu podziału Palestyny*, „*Życie Tatarskie*” 1934, nr 8.

¹⁸⁴ W tekście *Żydzi a Palestyna* opisuje np. przyswajanie przez nacjonalistyczny ruch arabski założeń hitleryzmu i wykorzystywanie przez Palestyńczyków hitlerowskich haseł antysemitycznych (zob. S. Tuhan-Baranowski, *Żydzi a Palestyna*, „*Życie Tatarskie*” 1934, nr 8, s. 8).

¹⁸⁵ Tegoż, *Żydzi a Arabowie...*, dz. cyt., s. 7.

¹⁸⁶ S. Tuhan-Baranowski (tegoż, *Żydzi a Palestyna*, „*Życie Tatarskie*” 1936, nr 4, s. 83-84) omawia fragment projektu żydowskiego syjonisty Israfiła Zangwila, według którego Arabowie są nomadami, nie ma więc dla nich miejsca w Palestynie. Traktowanie strony arabskiej jako „słabo rozwiniętej”, „dzikiej” i prowadzącej koczowniczy sposób życia, a zatem nie zasługującej na posiadanie ziemi, charakterystyczne jest dla retoryki syjonistycznej tamtego okresu (por. W. Wendland, dz. cyt., s. 254).



Artykuł M. Aleksandrowicza w „Życiu Tatarskim”

wskazuje, autora interesuje najbardziej stosunek Arabów do żydowskiej emigracji), to Woronowicz dba o zachowanie bezstronności. Krytyka syjonistów nie pochodzi w tekście z komentarzy odautorskich, lecz zostaje zamieszczona w streszczeniu mowy muftiego Jerozolimy skierowanej do delegacji angielskiej¹⁸⁸. Pojawiają się informacje o tym, że imigranci żydowscy są dla kraju pożyteczni, gdyż ożywiają ekonomię i zwiększają dochód krajowy.

Główną oś narracji stanowią jednak zaczerpnięte z arabskiej prasy tezy mówiące o utrudnieniach wywołanych przez masową emigrację żydowską. Dziennikarze arabscy twierdzą – przywołuje ich stanowisko Woronowicz – że w zamian za pomoc Arabów w walce z Turcją w czasie pierwszej wojny światowej Anglia przyrzekła krajom arabskim suwerenność, deklaracja Balfoura jest zaś jawnym dowodem na niespełnienie tej obietnicy. Innym problemem podejmowanym przez prasę arabską jest czynnik statystyczny

Zagadnienia związane z kolonializmem, relacjami arabsko-żydowskimi w Palestynie, a także problematykę geopolityczną na Bliskim Wschodzie i w muzułmańskiej Afryce poruszają w swoich artykułach publicystycznych także Ali Woronowicz i Mustafa Aleksandrowicz.

Woronowicz w publikacji zatytułowanej *Arabowie i emigracja Żydów do Palestyny*¹⁸⁷ skupia się na omówieniu informacji przemawiających za wstrzymaniem dalszej emigracji żydowskiej, prezentując tym samym punkt widzenia świata muzułmańskiego. Choć akurat ten tekst nie ma charakteru wyraźnie pojednawczego (jak sam tytuł

¹⁸⁷ A. I. Woronowicz, *Arabowie i emigracja Żydów do Palestyny*, „Życie Tatarskie” 1935, nr 8, s. 2-5.

¹⁸⁸ W kwietniu 1935 r. w związku z nasilającym się konfliktem arabsko-żydowskim do Palestyny przybywa delegacja parlamentu angielskiego w celu zbadania sytuacji. Delegaci spotykają się m.in. z Wielkim Muftim Jerozolimy.

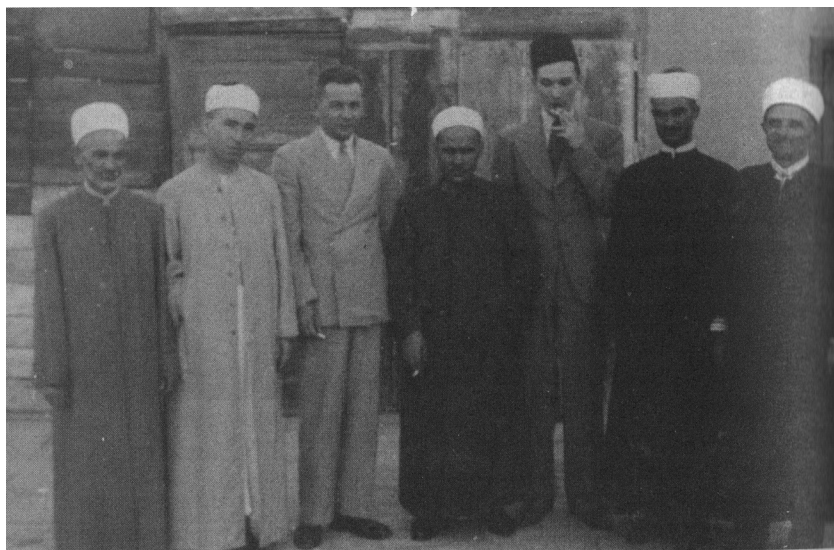
(gazety podają, że ziemia palestyńska może wyżywić zaledwie pięć milionów mieszkańców, a Żydów było w tamtym czasie około 17 milionów). Europejskie plany przesiedlenia całej populacji i tym samym rozwiązania problemu żydowskiego w Europie (co niewątpliwie było jedną z przyczyn wspierania ruchu syjonistycznego przez Anglię) i tak nie jest możliwe do zrealizowania. Arabskie gazety pisały ponadto o niewystarczającej ilości ziemi na półwyspie dla żyjących koczowniczo Beduinów, którzy byli zmuszeni sukcesywnie przemieszczać się w stronę Iraku. Zajmowanie kolejnych terenów przez przybyszów spowodować miałyby całkowite wyparcie tych ludów z ziem, na których żyły one do tej pory. Gazety arabskie były zdania (i zgadza się z tym polsko-tatarski publicysta), iż przybywanie nowych osadników żydowskich tylko pogłębi narastający konflikt.

Woronowicz wylicza, że jeśli emigracja postępować będzie w takim samym tempie, co w roku 1935 i w latach wcześniejszych, to za 50 lat dojdzie do zrównania liczebności Arabów i Żydów, co może, według tatarskiego publicysty, doprowadzić już nie do zamieszek ulicznych i protestów, lecz do otwartej walki zbrojnej oraz do zachwiania równowagi politycznej na całym półwyspie arabskim. Autor wskazuje na krótkowzroczność polityki brytyjskiej. Choć osłabienie narodów arabskich oraz przyciągnięcie kapitału żydowskiego w tamte rejony jest na rękę europejskiemu mocarstwu (zarówno z politycznego, jak i ekonomicznego punktu widzenia), to zmiany demograficzne w przyszłości mogą wywołać bardzo niebezpieczne sytuacje.

Problemy krajów arabskich Woronowicz analizuje także, biorąc pod uwagę kontekst historyczny. Ciekawym przykładem takiej narracji jest trzyczęściowy artykuł pod tytułem *Kapitulacje a Egipt*¹⁸⁹, drukowany w 1936 roku na łamach „Życia Tatarskiego”. Publicysta przybliży tutaj historię tak zwanej kapitulacji, czyli traktatów ustalających przywileje państw europejskich w krajach islamskich, ukazując ewolucję tego zjawiska (pierwszy taki układ zawarty został pomiędzy sultanem tureckim Sulejmanem a Francją w 1535 roku), które z biegiem czasu zmieniło się w narzędzie ucisku ze strony państw kolonialnych. Początkowo akty te, dające swobodę wyznania obcokrajowcom zamieszkującym ziemie muzułmańskie oraz gwarantujące ich bezpieczeństwo, były wynikiem dobrej woli władców islamskich oraz przejawem tolerancji (jak przy-

¹⁸⁹ A. I. Woronowicz, *Kapitulacje a Egipt*, „Życie Tatarskie” 1936, nr 9, s. 185-188; tegoż, *Kapitulacje a Egipt. Ciąg dalszy*, „Życie Tatarskie” 1936, nr 10, s. 209-212; tegoż, *Kapitulacje a Egipt. Dokończenie*, „Życie Tatarskie” 1936, nr 11, s. 233-237.

pomina Woronowicz, „kapitulacji” uznających swobody muzułmanów lub innych grup wyznaniowych nigdy nie podpisała Europa). W swojej pierwotnej formie „kapitulacje”, pisze autor, nie miały więc charakteru ustępstw strony słabszej, gdyż w XVI i XVII wieku państwo osmańskie było ogromnym i silnym imperium. Dokumenty te były raczej aktami łaski i tolerancji, zaś narzędziem opresji stały się dopiero po upadku imperium osmańskiego. W początkach XX wieku wyjęcie obcokrajowców pochodzących z europejskich krajów kolonialnych spod lokalnego prawa (ich sprawy przekazywane były tak zwanym „Trybunałom konsularnym” i sądom mieszanym niezależnym od lokalnego ustawodawstwa) powodowało, że swą uprzywilejowaną pozycję wykorzystać mogli oni w celu eksploatacji ziem Wschodu. Ponadto kapitulacje, które w XX wieku oznaczały *de facto* przejście władzy przez kraje kolonialne nad niektórymi sferami polityki państw zależnych, uniemożliwiły rządowi egipskiemu przeprowadzenie ważnych reform (na przykład zmiany wysokości ceł, podniesienie produkcji rolnej oraz ograniczenie eksportu niektórych towarów). Autor tekstu twierdzi jednakże, iż po rewolucji egipskiej z 1922 roku wpływy Anglii zostały w Egipcie nieco ograniczone. Analiza historyczno-politologiczna dokonana przez Woronowicza pokazuje rolę mocarstw europejskich w inicjowaniu konfliktów i problemów zaistniałych w krajach arabskich.



Ali Woronowicz i Mustafa Aleksandrowicz wraz z innymi studentami Al-Azhar w Kairze

Skomplikowane relacje Europy ze Wschodem przedstawia w swoich tekstach również Mustafa Aleksandrowicz¹⁹⁰. Publicysta rozpatruje genezę arabskich ruchów nacjonalistycznych. W drukowanym w odcinkach artykule pod tytułem *Kwestia arabska* pisze, że zjawisko nacjonalizmu było w świecie arabskim nieznane aż do XIX stulecia. Studenci z krajów muzułmańskich, wracający z nauki pobieranej na uniwersytetach Zachodu, zafascynowani Europą i rozwijającą się w niej myślą, przywożą ze sobą idee nacjonalistyczne. Nowa filozofia społeczna najszybciej przyjmuje się w Turcji (zastępując dominującą tam dotychczas ideę panislamizmu ideą panturkizmu), po czym przeszczepiona zostaje również do krajów arabskich. Artykuł Aleksandrowicza pokazuje, iż arabski (a zwłaszcza egipski) ruch nacjonalistyczny charakteryzuje się dwubiegunowością – z jednej strony zwrócony jest przeciwko Anglii i jej polityce kolonialnej, z drugiej zaś – przeciw lokalnej arystokracji tureckiej, elementowi obcemu w świecie arabskim i będącemu pozostałością po imperium osmańskim. Dwulicowość brytyjskiej polityki względem Egiptu (między innymi zignorowanie w trakcie konferencji wersalskiej próśb dotyczących odzyskania niezależności, pomimo złożonej wcześniej obietnicy¹⁹¹), leży, według autora, u przyczyn rewolucji egipskiej z 1919 roku, która po raz pierwszy w historii połączyła Egipcjan należących do różnych stanów społecznych oraz wyznających różne religie. Niezadowolenie z brytyjskiej polityki oraz postanowień wersalskich jest, według Aleksandrowicza, podstawową przyczyną rozbudzenia się nacjonalizmów arabskich po pierwszej wojnie światowej. Jak jednak pokazuje autor, na kształtowanie się postawy opozycyjnej muzułmańskiego Wschodu w stosunku do Europy wpływ ma także propaganda komunistyczna oraz popierane przez Zachód zapatrywania syjonistów względem ziem palestyńskich. Analizując zjawisko arabskiego nacjonalizmu, publicysta zauważa, że najważniejszą cechą różniącą nacjonalizmy wykwitające na Wschodzie od ich odpowiedników zachodnich jest charakter religijny tych pierwszych, przyjmujący w niektórych krajach Orientu formę (wypartego z początku) panislamizmu – dzieje się tak na przykład w Egipcie¹⁹². Niepokoje panujące

¹⁹⁰ M. Aleksandrowicz, *Kwestia arabska*, „Życie Tatarskie” 1936, nr 2, s. 27-32; nr 3, s. 49-51; nr 4, s. 74-78; tegoż, *Walka o niepodległość Egiptu*, „Życie Tatarskie” 1936, nr 1, s. 11-13.

¹⁹¹ Anglicy mieli zwrócić Egiptowi niezależność w ramach „odpłaty” za udzielenie wsparcia zbrojnego ze strony Arabów w trakcie pierwszej wojny światowej.

¹⁹² Sytuację w Egipcie autor omawia szczegółowo w artykule *Walka o niepodległość Egiptu*, dz. cyt., s. 11-13.

na Bliskim Wschodzie po pierwszej wojnie światowej sprawiają, że autor postrzega przyszłość w czarnych barwach. Katastroficzne wizje dotyczą zarówno krajów kolonialnych, których sytuację Aleksandrowicz określa jako „wulkaniczną”¹⁹³, jak również krajów muzułmańskiego Wschodu, które na skutek polityki Zachodu pogrążone zostały na długie lata w konfliktach.

Artykuły Tatarów stanowią dyskusję z europocentrycznym punktem widzenia, głoszącym nadrzędność kulturalnie i technicznie rozwiniętej Europy nad resztą świata. Pogląd o wyższości europejskiej kultury poddany zostaje wątpliwości – zabiegiem najczęstszym w tatarskich tekstach jest zde-rzanie faktów dotyczących brutalnej polityki europejskiej na Wschodzie z występującymi w cudzysłowie określeniami (na przykład „humanitarny”, „kulturalny”), nadającymi wypowiedzi charakter ironiczny. Analizując publicystykę tatarską zauważyć można, iż ironia ta wynika nie tylko z chęci pokazania „podwójnych standardów” wprowadzonych przez Europę (humanitaryzm obowiązuje w państwach europejskich, a poza ich granicami można uprawiać wyzysk), ale stanowi też replikę polskich wyznawców islamu na ataki Europejczyków skierowane w stronę „dzikiego” świata muzułmańskiego. Co również ciekawe, dyskusje te nie przybierają nigdy charakteru religijnego i nie stanowią próby wykazania przewagi islamu nad chrześcijaństwem. Do czynienia mamy raczej z sytuacją odwrotną – jako przyczynę współczesnej „bezdusznosci” Europy polscy Tatarzy wskazują odwrócenie się Północy od wartości chrześcijańskich (oznaczonych przez Tatarów znakiem dodatnim) i zwrócenie się w stronę materializmu¹⁹⁴.

¹⁹³ Tegoż, *Kwestia arabska (III)*, „Życie Tatarskie” 1936, nr 4, s. 78.

¹⁹⁴ Na ten charakter tatarskiego piśmiennictwa w nieco innym kontekście zwraca uwagę W. Wendland (dz. cyt., s. 173).

ROZDZIAŁ V

**MIĘDZY ŚWIADECTWEM PRZESZŁOŚCI
A RODZINĄ LEGENDĄ.
O WSPOMNIENIACH TATARÓW POLSKICH**

Literatura dokumentu osobistego

Literatura dokumentu osobistego – obok literatury faktu, eseistyki i poezji – stanowi podstawowy typ wypowiedzi literackiej polskich Tatarów w XX i XXI wieku. Ten typ twórczości rozwija się szczególnie intensywnie w ostatnich kilku dekadach, to jest od drugiej połowy lat 80., i związany jest z powstaniem pierwszych powojennych periodyków tatarskich – „Życia Muzułmańskiego” (1986–1989) i „Rocznika Tatarów Polskich” (1993–2006; seria 2 od 2014 roku). Głównym gatunkiem z tego obszaru są wspomnienia, pisane przede wszystkim przez autorów w podeszłym wieku, dotyczące czasów przed drugą wojną światową, okresu wojennego i pierwszych lat po wojnie. Pomimo faktu, iż nurt ten wciąż się rozwija (publikacja kilku najważniejszych pozycji przypada na lata 2011–2016), wydaje się, że już dziś warto podjąć próbę uogólnienia niektórych zagadnień dotyczących wspomnień tatarskich oraz wpisać je w wybrane konteksty literatury polskiej.

W niniejszym rozdziale będę zajmować się utworami wspomnieniowymi, czyli pisanymi z pewnego dystansu czasowego¹ i zawierającymi relacje o zdarzeniach, których świadkiem lub uczestnikiem był autor (tożsamy z narratorem i głównym bohaterem oraz zawierający z czytelnikiem tak zwany „pakt autobiograficzny”²).

Powyższe stanowisko wymaga jednak pewnego dopełnienia, gdyż w przypadku syntetycznych ujęć literatury polsko-tatarskiej (biorąc pod uwagę małą ilość dzieł przynależących do niektórych gatunków) zdefiniowane powyżej „wspomnienie” powinno się omawiać łącznie z innymi ga-

¹ M. Głowiński, *Pamiętnik*, w: *Słownik terminów literackich*, red. J. Sławiński, wyd. 4, Wrocław 2002. Zob. też: R. Lubas-Bartoszyńska, *Style wypowiedzi pamiętnikarskiej*, Kraków 1983, s. 10-13; A. Cieński, *Z dziejów pamiętników w Polsce*, Opole 2002, s. 11-40.

² Ph. Lejeune, *Wariacje na temat pewnego paktu: o autobiografii*, red. R. Lubas-Bartoszyńska, przekł. W. Grajewski, Kraków 2001.

tunkami literatury dokumentu osobistego, takimi jak list, wywiad i dziennik (zgodnie z terminologią Andrzeja Cieńskiego będę więc zajmować się tak zwanym „pamiętnikarstwem”³ lub, jak problem ten postrzega Regina Lubas-Bartoszyńska, z „szeregiem genologicznym”, obejmującym „gatunki w różny sposób spokrewnione lub współżyjące z pamiętnikiem”⁴). W danym wypadku warto ponadto wyróżnić i omówić razem z powyższymi gatunkami tak zwany „pamiętnik etniczny” (tekst pograniczny na styku eseju historycznego i zapisków wspomnieniowych), wymagający umiejscowienia raczej w obrębie autobiografii, a nie ogólnie – w granicach literatury niefikcjonalnej. Chodzi tutaj o przekazy rodzinne, w których autobiografia spleta się z biografią jakiegoś przodka/przodków autora lub zostaje całkowicie przez nią zastąpiona. Otóż historia rodu/przodków opisana w takim „pamiętniku” jest częścią składową życia jednostki (autora), stanowiąc jak gdyby pre-historię autobiografii. W przypadku Tatarów ich utwory wspomnieniowe mają za zadanie nie tyle opowiedzieć o życiu danej jednostki (czyli o sobie bądź o swoich bliskich) lub dać własne świadectwo historyczne, ile ocalić od zapomnienia „dzieje tatarskie”. W związku z tym autor takiego wspomnienia kładzie często duży nacisk na rekonstrukcję swoich korzeni etnicznych i dawnych tradycji narodowych.

Dokonując klasyfikacji wspomnień tatarskich według klucza tematycznego, można wyróżnić trzy zasadnicze ich typy: 1. wspomnienia wojenne, 2. wspomnienia zesłańcze, 3. wspomnienia prywatne i „etniczne” (w tym wspomnienia o życiu społeczno-kulturalnym mniejszości tatarskiej). Dwa pierwsze typy reprezentowane są przez teksty, które (choć nie zawsze) sytuują się na pograniczu literatury i dokumentu osobistego. Utwory należące do typu trzeciego są z reguły pozbawione walorów artystycznych, a uwaga autora zostaje nakierowana na suchą faktografię i sprawozdawczość. Natomiast podział pamiętników uwzględniający biografię twórczą autora (dzieła pisane przez ludzi pióra, dla których pamiętnik jest jednym z typów wypowiedzi literackiej; wspomnienia jednostek wybitnych na innych polach działalności; zapiski wspomnieniowe pozostałych świadków ważnych wydarzeń historycznych⁵), zważywszy na niewielkie rozmiary literackiej

³ A. Cieński, dz. cyt., s. 13.

⁴ R. Lubas-Bartoszyńska, *Style wypowiedzi...*, dz. cyt., s. 9.

⁵ W podobny sposób podziału wspomnień łączących i zsyłkowych dokonuje I. Sariusz-Skąpska (teksty pisarzy i publicystów – teksty wojskowych, polityków i dyplomatów – teksty innych autorów nieprofesjonalnych). Zob. I. Sariusz-Skąpska, *Polscy*

spuścizny Tatarów, jest w tym przypadku nieprzydatny. Wśród autorów wspomnień za literatów można uznać jedynie Mustafę Aleksandrowicza, autora reportaży i „esejów publicystycznych”, oraz Stanisława Kryczyńskiego⁶. Pozostali twórcy, chociaż nierzadko utalentowani, są autorami jednego lub kilku utworów o charakterze dokumentu osobistego; przy czym w niektórych przypadkach pamiętnik jest utworem o oryginalnej stylistyce i od momentu jego opublikowania należałoby traktować autora takiego tekstu również jako literata.

Z powodu niewielkiej liczebności tekstów tatarskich fundamentalne dla badań nad pamiętnikarstwem typologie teoretycznoliterackie oparte na kryterium dystansu autora/narratora wobec świata przedstawionego (aczkolwiek samo rozróżnienie – pozycja dystansu dużego/pozycja dystansu małego⁷ – może być pomocne w analizie niektórych utworów) nie dadzą się wykorzystać w syntetycznych ujęciach tej twórczości.

świadkowie GUŁagu. *Literatura łagrowa 1939–1989*, Kraków 2002 (tamże: *Bibliografia. Układ systematyczno-chronologiczny*, s. 369-375). Typologia taka wydaje się bardzo użyteczna, jednakże należy pamiętać o umowności przeprowadzonych rozgraniczeń – rzeczą niekiedy dyskusyjną jest zaliczenie kogoś z autorów do twórców nieprofesjonalnych (u Sariusz-Skapskiej np. tak określona została Hanka Ordonówna) lub zakwestionowanie „wspomnień” jako debiutu literackiego o wysokich walorach artystycznych.

⁶ *Wspomnienia* Stanisława Kryczyńskiego omawiałem w rozdziale IV tej książki.

⁷ Por. R. Lubas-Bartoszyńska, *Style wypowiedzi...*, dz. cyt., s. 12-13.

Wspomnienia wojenne

Najważniejszymi utworami podejmującymi temat drugiej wojny światowej z pozycji uczestnika działań zbrojnych są niepublikowane jak dotąd anglojęzyczne wspomnienia Mustafy Aleksandrowicza (1911–2000?)⁸ oraz pamiętniki Jana Sobolewskiego (ur. 1925)⁹, Sulejmana Mucharskiego (1900–1986)¹⁰ i Mustafy Abramowicza (ur. 1916)¹¹. Ten typ wspomnień decyduję się omówić na przykładzie dzieł Aleksandrowicza i Sobolewskiego. Pierwszy z nich był człowiekiem pióra, co wpłynęło na artystyczny sposób porządkowania materiału biograficznego. Drugi autor natomiast zaprezentował ciekawą książkę przygodową, czerpiącą obficie z tradycji prozy wojennej (choć raczej białoruskiej niż polskiej).

Obaj pisarze, Aleksandrowicz i Sobolewski, doświadczyli tragicznych wydarzeń ostatniej wojny, uczestniczyli w wielkich historycznych bataliach, byli świadkami różnych zachowań swoich towarzyszy broni i dowódców. Aleksandrowicz wstąpił na ochotnika do działającej na terenie Francji 2 Dywizji Strzelców Pieszych. Jako żołnierz piątego pułku tej formacji dotarł w okolice Belfortu, gdzie dywizja generała Prugara-Ketlinga miała bronić tak zwanej bramy burgundzkiej. Internowany, spędził kilka lat w Szwajcarii, by po wojnie wyemigrować do Brazylii. Natomiast Sobolewski, będąc mieszkańcem Kresów Wschodnich/Zachodniej Białorusi, w wieku osiemnastu lat został

⁸ M. Aleksandrowicz, [*Pamiętnik 1933–1946*], maszynopis, Archiwum Akt Nowych, zespół: Krajowa Grupa Pracowników Polskiej Służby Zagranicznej lat 1918–1945, sygn. 10.

⁹ J. Sobolewski, *Żołnierskie wspomnienia*, Białystok 2014.

¹⁰ S. Mucharski, *Niedokończona tatarska opowieść*, Wrocław 2015. Drugiej wojnie światowej poświęcony jest jeden z rozdziałów książki, w której opisane zostały m.in.: dzieciństwo i młodzieńcze podróże po Kaukazie w czasach Imperium Rosyjskiego i podczas pierwszej wojny światowej oraz służba wojskowa w II RP i w PRL.

¹¹ M. Abramowicz, *Droga mojego życia*, Wrocław 2016.

powołany do Armii Czerwonej. Odbił przeszkolenie w Sielcach nad Oką, a następnie wcielono go do 33 Gwardyjsko-Sewastopolskiej Dywizji Piechoty. Brał udział w walkach o Königsberg (Królewiec), podczas których został ciężko ranny. Po hospitalizacji w Wystruciu (Czerniowcach) powrócił do rodzinnego Iwanowa pod Kleckiem. W 1946 roku był repatriowany do Polski.

Swoje perypetie wojenne Mustafa Aleksandrowicz opisał na kartach pamiętnika pierwotnie przeznaczonego dla synów¹². Nestor polskiej dyplomacji, Zbigniew Czczot-Gawrak, przygotowując zbiór wspomnień byłych pracowników MSZ, opublikował w przekładzie na język polski przerecypowany przez siebie fragment pamiętnika Tatar¹³.

W 1939 roku Aleksandrowicz, jako pracownik Konsulatu Generalnego RP w Jerozolimie, został wezwany do Warszawy w celu ukończenia kursu doszkalającego z zakresu dyplomacji¹⁴. Niestety, zamiast uczestniczyć w wykładach, zobaczył pierwsze bombardowanie miasta. Piątego września wraz z innymi urzędnikami MSZ ewakuował się do Krzemieńca, gdzie zorganizowano tymczasowy punkt wydawania paszportów dla obywateli polskich. Działalność krzemienieckiej placówki została zakończona z chwilą przekroczenia wschodniej granicy RP przez Armię Czerwoną. Aleksandrowicz i jego współpracownicy musieli uciekać do Rumunii. Polski Tatar ojczyznę opuścił 16 września. Na terytorium rumuńskim został internowany w miasteczku Slănic, skąd dwukrotnie wyjeżdżał do Ankarę i Stambułu, przewożąc radiostację i dokumenty archiwalne Wojska Polskiego. Po drugim pobycie w Turcji wyjechał do Jerozolimy, a następnie do Grecji, gdzie pomagał w pracach polskiej placówki dyplomatycznej. W charakterze kuriera tej placówki wysłano go do Paryża z informacjami dla rządu RP na uchodźstwie. W taki sposób autor pamiętnika znalazł się we Francji. Tam, jak to planował jeszcze w Rumunii, wstąpił do 2 Dywizji Strzelców Pieszych, w szeregach której uczestniczył między innymi w dramatycznym boju w obronie twierdzy zamykającej bramę burgundzką.

¹² Zob. list M. Aleksandrowicza do Z. Czczota-Gawraka z 24 maja 1995 r., AAN, KGPPSZ, sygn. 10.

¹³ M. Aleksandrowicz, *Garść wspomnień*, w: *Przed Wrześniem i po Wrześniu. Ze wspomnień młodych dyplomatów II Rzeczypospolitej*, red. Z. Czczot-Gawrak, Warszawa 1998, s. 225-235.

¹⁴ Życiorys autora omawiam w artykule: *Wojenne i powojenne losy Mustafy Aleksandrowicza*, „Życie Tatarskie” 2014, nr 1, s. 61-69. Na temat M. Aleksandrowicza zob. także: A. Miśkiewicz, *Tatarzy polscy 1918-1939. Życie społeczno-kulturalne i religijne*, Warszawa 1990, s. 53, 84-85, 139-144; U. Wróblewska, *Oświata Tatarów w Drugiej Rzeczypospolitej*, Warszawa 2012, s. 68-74.

Podczas tej batalii Aleksandrowicz był świadkiem wielu tragicznych sytuacji – nie tylko heroicznych, gdyż opisał również skrajne wyczerpanie fizyczne i psychiczne polskich żołnierzy, panikę, samowolne opuszczenie pozycji bojowych przez oficerów i podobne sytuacje (potwierdzając tym samym świadectwa innych członków 2 Dywizji). Z powodu braku możliwości kontynuowania walki, w nocy z 19 na 20 czerwca 1940 roku dywizja na rozkaz generała Władysława Sikorskiego ewakuowała się do Szwajcarii. Tam polscy żołnierze trafili do obozów internowania, a od wiosny 1941 roku wykonywali prace na rzecz gospodarki szwajcarskiej (budowa umocnień polowych dla armii szwajcarskiej, budowa dróg, prace w rolnictwie). Mustafa Aleksandrowicz był kilkakrotnie przenoszony z jednego obozu do drugiego. Dzięki jego pamiętnikowi dowiadujemy się, w jakich budynkach rozlokowano polskich żołnierzy (opuszczone szkoły i gmachy użyteczności publicznej) i jakie panowały tam warunki mieszkaniowe (na przykład Aleksandrowicz i jego towarzysze spali na rozścielonej na podłodze słomie). Autor pamiętnika opisał również szczegółowo sposób działania obozów poprawczych dla „najgorszego elementu” dywizji – polskich żołnierzy, którzy zostali odizolowani z powodu łamania zasad dyscypliny. W jednym z takich obozów (w St. Urban) Aleksandrowicz pełnił przez pewien czas obowiązki tłumacza.

Z tego okresu autor wspomina przede wszystkim atmosferę spokoju, piękny alpejski krajobraz i dobre traktowanie przez Szwajcarów, którzy liczyli na udział Polaków w odparciu ewentualnej agresji niemieckiej na ich kraj. Reakcje miejscowej ludności na wojskowego w polskim mundurze były bardzo przyjazne. Pojawienie się Aleksandrowicza w miejscu publicznym wzbudzało zainteresowanie i sympatię: na przykład podczas wizyt w kawiarni przed Tatarem nieraz pojawiała się bezpłatna butelka wina – prezent od kelnerki lub gościa siedzącego przy sąsiednim stoliku.

Po niedługim czasie, zgodnie z rozkazem generała Prugara-Ketlinga i decyzją władz szwajcarskich, polscy żołnierze mogli rozpocząć studia na uczelniach wyższych w Winterthur, Fryburgu i St. Gallen. Aleksandrowicz zapisał się na uniwersytet we Fryburgu, gdzie przygotował rozprawę doktorską pod tytułem *Tolstoï et son idée de la vie* [Tołstoj i jego idea życia]. Praca ukazała się drukiem w 1945 roku w Genewie¹⁵. Z okresu „uniwersyteckiego” Tatar wspomina nie tylko pozytywne relacje z miejscową ludnością,

¹⁵ Mustapha Alexandrowicz, *Tolstoï et son idée de la vie. Thèse présentée à la faculté des lettres de l'Université de Fribourg (Suisse) pour obtenir le grade de docteur ès lettres*, Genève 1945.

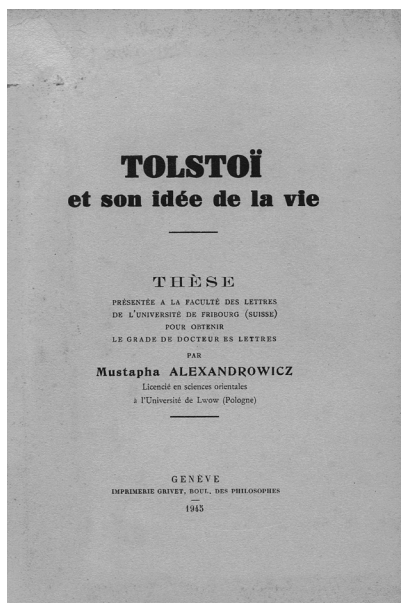
warunki mieszkaniowe czy też obozową kuchnię, ale również opisuje swoje osobiste przeżycia, na przykład przedsiębrane wraz z przyjaciółką wypadki w góry na narty (autor nie zdradza jednak, kim była owa „przyjaciółka” i jaka łączyła go z nią relacja).

Pamiętnik Aleksandrowicza jest dokumentem osobistym i historycznym zarazem. Przynosi wiele informacji na temat działań polskiego MSZ w czasie drugiej wojny światowej, życia codziennego żołnierzy podczas internowania w Szwajcarii, pracy w delegaturze Polskiego Czerwonego Krzyża (w 1941 roku Aleksandrowicz został zwolniony z obozu internowania i mógł podjąć pracę w PCK w Genewie) i w American-Polish War Relief w amerykańskiej strefie okupacyjnej w Niemczech (od zakończenia wojny do wiosny 1946 roku). Wpisanie w konstrukcję pamiętnika konkretnego adresata (synowie autora) zdecydowało zapewne o wyborze określonej strategii pisarskiej: w prosty sposób przekazać informacje o sobie i o wydarzeniach historycznych, w których brało się udział. I chociaż wiele fragmentów dotyczących dziejów Polski i Europy zostało napisanych dla czytelnika, który, jak się wydaje, nie za dobrze zna historię tego regionu, to pamiętnik tatarskiego autora, ze względu na rozbudowaną warstwę faktograficzną i reporterski sposób prezentowania faktów (przede wszystkim próbę obiektywizacji świata przedstawionego), może stanowić cenne źródło informacji zarówno dla historyków dyplomacji i wojskowości, jak też dla badaczy polskiego życia kulturalnego w Szwajcarii w latach 1940–1945¹⁶.

Literaturoznawcę powinno zainteresować również to, że wspomnienia Aleksandrowicza stanowią niezwykle zajmujące studium psychologiczne człowieka postawionego przed koniecznością dokonywania, dramatycznych nieraz, wyborów. Autor pamiętnika analizuje swoje postępowanie oraz dzieli się wątpliwościami co do podejmowanych przez siebie w tamtych latach decyzji. Polski Tatar nie interpretuje swoich dawnych odczuć z perspektywy „po latach”, nie osądza, czy jego ówczesne decyzje były dobre czy też złe; stara się po prostu uchwycić jak najdokładniej stan swojej

¹⁶ Zob. wybrane prace na temat internowania polskich żołnierzy w Szwajcarii: W. Drobny, *Walka bez oręża: polskie obozy uniwersyteckie dla internowanych w Szwajcarii w latach 1940–1946*, Warszawa–Poznań 1985; J. Smoliński, *Polacy internowani w Szwajcarii (1940–1945). Dokumenty prawno-organizacyjne, wykaz internowanych*, Warszawa 2003; M. Matyja, *Niespełnione nadzieje. Losy polskiej 2. Dywizji Strzelców Pieszych w latach 1940–1945*, Toruń 2013.

psychiki w czasie wojny, internowania i pierwszych lat powojennych. W takiej optyce ukazuje między innymi sytuację byłego dyplomaty i żołnierza walczącego o wolność kraju, który chociaż należał do koalicji zwycięzców, przegrał swą przyszłość na kolejne pół wieku; sytuację człowieka, który musi zdecydować o własnym losie w obliczu rozpoczynającej się bezpardonowej walki politycznej i ekonomicznej na gruzach starej Europy (to właśnie hipokryzja Zachodu, według Aleksandrowicza, wpłynęła na jego decyzję o opuszczeniu „europejskiego teatru”¹⁷ i emigracji do Brazylii¹⁸).



Okladka książki doktorskiej M. Aleksandrowicza

¹⁷ M. Aleksandrowicz, [Pamiętnik 1933–1946], dz. cyt., k. 64.

¹⁸ Aleksandrowicz zamieszkał w Rio de Janeiro i pracował w dużej firmie handlowej jako kierownik działu zagranicznego. W ramach obowiązków służbowych odwiedził kilkakrotnie Polskę. Podczas pierwszego po latach pobytu w Warszawie uczestniczył w podpisaniu traktatu handlowego pomiędzy Brazylią i PRL. Co ciekawe, mimo iż na początku lat czterdziestych nawiązał kontakty z byłymi pracownikami polskiej przedwojennej dyplomacji (w zjeździe koleżeńskim dawnych pracowników MSZ, organizowanym przez Zbigniewa Czczota-Gawraka w 1992 r. w Warszawie, nie mógł jednak wziąć udziału z powodu pogorszenia się stanu zdrowia), nie podjął prób współpracy ani z Muzułmańskim Związkiem Religijnym, ani ze Związkiem Tatarów RP. We wspomnieniach autor zaznacza wprawdzie, iż pochodzi z rodziny tatarskiej, która, jak podkreśla odnosząc się do ustaleń Stanisława Dziadulewicza zawartych w *Herbarzu rodzin tatarskich*, mieszkiała na kresach od XV w. Jednakże tematyka tatarska w innych kontekstach nie pojawia się już więcej w powojennych pismach Aleksandrowicza. Wątki islamskie obecne są o tyle, o ile rzecz dotyczy bądź jego studiów na Al-Azhar, bądź pracy dyplomatycznej na Bliskim Wschodzie. W listach do Czczota-Gawraka Mustafa Aleksandrowicz wspomina przede wszystkim swoją pracę w MSZ i perypetie wojenne, a także wymienia ze swoim adresatem myśli na temat przygotowywanej do druku publikacji pod tytułem *Przed Wrześniem i po Wrześniu*. Czasem też dzieli się informacjami dotyczącymi swojego życia w Brazylii. Z listów bije niekiedy rozgoryczenie wynikające z faktu, iż współczesna, demokratyczna Polska nie zawsze chce pamiętać o bohaterach Września. Omówienie korespondencji Aleksandrowicza i Czczota-Gawraka oraz wydanie krytyczne listów zawarte zostało w artykule: G. Czerwiński, J. Dragańska, *W kręgu wspomnień dyplomatycznych. Korespondencja Mustafy Aleksandrowicza i Zbigniewa Czczota-Gawraka*, „Rocznik Tatarów Polskich” 2015, seria 2, t. 2, s. 251–272.

Jeśli chodzi o warstwę stylistyczną omawianego tekstu, warto zwrócić uwagę na fakt, iż autor konsekwentnie zapisuje swoje wspomnienia w czasie przeszłym i prezentuje wydarzenia w porządku chronologicznym; nie wprowadza dialogów, nie operuje mową pozornie zależną. Jego utwór pod względem formalnym bardziej przypomina sprawozdanie świadka i uczestnika niż fabularyzowaną prozę autobiograficzną¹⁹.

„Literacką” formą wyróżniają się natomiast *Żołnierskie wspomnienia* Jana Sobolewskiego²⁰, opowiadające o losach autora w latach 1944–1945. Sobolewski pochodzi z Iwanowa, wsi która do 1939 roku znajdowała się w granicach województwa nowogródzkiego. Zarówno okupację radziecką, jak i niemiecką przetrwał w rodzinnej miejscowości. Do czasu wcielenia go do wojska sowieckiego współpracował z miejscowymi oddziałami Armii Krajowej. O wydarzeniach z jego życia w latach 1939–1944 z *Żołnierskich wspomnień* nie dowiadujemy się jednak nic. Pierwszy rozdział książki (*Prolog*) rozpoczyna się słowami:

Urodziłem się 11 września 1925 roku we wsi Iwanowo, w gminie łańskiej należącej do powiatu nieświeskiego. Kiedy brano mnie do wojska, miałem zaledwie osiemnaście lat [s. 11].

Dalej następuje opis podróży ze Stołpc przez Mińsk i Moskwę do Sielc nad Oką, gdzie znajdował się obóz szkoleniowy Moskiewskiego Okręgu Wojskowego Armii Czerwonej, w którym od lipca 1944 do stycznia 1945 roku przebywał Sobolewski. W Sielcach autor dowiedział się, iż tam była formowana Pierwsza Warszawska Dywizja Piechoty im. Tadeusza Kościuszki (Armia Berlinga). Sobolewski pisze, iż zaraz po przybyciu na miejsce dyslokacji i przeprawie przez most pontonowy na Ocie widział obóz „na [którego] branie widniał, jeszcze nie do końca zatarty, napis w polskim ję-

¹⁹ W tym sensie warto zestawić omawiany utwór ze wspomnieniami innych Polaków internowanych w Szwajcarii, gdyż ich teksty właśnie charakteryzują się często strategią świadka i strategią uczestnika: L. Marchwicki, *Szwajcaria i my: garść spostrzeżeń i uwag z internowania w Szwajcarii*, Genewa 1942; R. Jasiński, *Płonące piaski: z notatnika żołnierza*, Warszawa 1969; E. Thielmann, *Żołnierska odyseja*, Warszawa 1971; A. Vetulani, *Poza płomieniami wojny: internowani w Szwajcarii 1939–1945*, Warszawa 1976 (o książce tej i jej autorze wspomina w swoim pamiętniku Aleksandrowicz); J. Rucki, *Na ziemi Wilhelma Tella*, Warszawa 1993; A. Blum, *O broń i orły narodowe... Z Wilna przez Francję i Szwajcarię do Włoch*, Pruszków 1997 (wyd. 1 krajowe); J. J. Korabiowski, *W rogatywce i w berecie*, Warszawa 2004; W. Krzyściak, „*Wśród wojennej nawałnicy*”. *Wspomnienia oficera z lat 1939–1945*, Katowice 2014.

²⁰ J. Sobolewski, *Żołnierskie wspomnienia*, dz. cyt.

zyku” [s. 13]. Polski Tatar nie wspomina natomiast o tym, iż również w Sielcach w okresie od stycznia do marca 1944 roku była formowana 3 Dywizja Piechoty im. Romualda Traugutta (może to świadczyć o tym, iż stara się on zredukować czasowo-przestrzenny „punkt widzenia” narracji do „punktu widzenia” uczestnika, który w 1944 roku nie wiedział jeszcze nic o „Armii Traugutta”). Kilkustronicowy „Prolog”, będący krótkim sprawozdaniem z okresu od wcielenia do armii do przybycia na front, kończy się słowami: „Powracają do mnie tamte obrazy. Widzę je jak dziś” [s. 15].

Przywołane słowa rozpoczynają właściwą narrację wojenną. „Tamte obrazy” powracają na kartach pamiętnika, w którym autor od formy sprawozdawczej przechodzi do form powieściowych, ukazując „życie w okopach” nie mniej wyraziście niż klasycy tego nurtu w literaturze rosyjskiej i białoruskiej z Wasilem Bykawem na czele²¹. Rozdział *Frontowe zmagania* stanowi zapis przeżyć i doświadczeń wyniesionych z uczestnictwa w działaniach zbrojnych w charakterze szeregowego żołnierza. Interesująca jest w tym wypadku forma narracji, jaką stosuje Sobolewski; jest ona adekwatna dla „powieści antywojennej”; za jaką można uznać, przynajmniej częściowo, *Żołnierskie wspomnienia*. Krótkie zdania proste, wplatanie w relację w czasie przeszłym czasu teraźniejszego, zamierzony „chaos narracji” – takimi środkami opisuje autor stan psychofizyczny żołnierzy, działających niczym automaty, bez jakiegokolwiek refleksji, którym doświada zmęczenie, głód, chłód, otępienie, odniesione rany. Sobolewski

²¹ Na paralelę pomiędzy pamiętnikiem Sobolewskiego a prozą Bykawa zwróciła uwagę Teresa Zaniewska (*Kronikarz żołnierskiego losu*, w: J. Sobolewski, *Żołnierskie wspomnienia*, dz. cyt., s. 5). Jest to niezwykle trafne porównanie. Zestawienie książki polskiego Tatara (urodzonego, przypomnijmy, w 1925 r. na „Zachodniej Białorusi”) oraz powieści Wasila Bykawa (urodzonego w 1924 r. we wsi Byczki, w rejonie uszackim obwodu witebskiego) ukazuje wyraźne podobieństwo zarówno w konstruowaniu narracji (szczególnie jeśli wziąć pod uwagę powieści białoruskiego autora pisane w pierwszej osobie, przede wszystkim *Trzecią rakieta* i *Przekłętą wzgórze*, w znacznie mniejszym stopniu *Obelisk* i *Pokochaj mnie, żołnierzyku*), jak i w związkach pomiędzy fikcją literacką a doświadczeniem biograficznym twórców. Można nawet powiedzieć, iż *Żołnierskie wspomnienia* Sobolewskiego są, tak samo jak *Trzecia rakiet*a, zmontowane „z małych części frontowych wspomnień” i „wspomnień o towarzyszach broni” (Ю. Залоска, *Дыялогі з Васілём Быкавым*, Мінск 1995, s. 78). Akcja obydwu powieści rozgrywa się (przynajmniej częściowo) w okopach, narrator w obydwu przypadkach przyjmuje postawę przede wszystkim sprawozdawczą; opis postaci nie zawiera charakterystyki psychologicznej, lecz dopełniany jest szeregiem zarejestrowanych przez narratora zachowań zewnętrznych; niezwykle istotne jest częste podkreślanie naoczności opisywanych zdarzeń.

nie analizuje własnych uczuć w okopach ani emocji swoich towarzyszy. Podczas opisu walk czas narracji i czas opisywanych zdarzeń stają się tożsame – strzelając do wroga i chowając się od jego uderzeń, „nie mam czasu na rozmyślanie”. To powracające w wielu wariantach sformułowanie staje się słowem-kluczem opowieści frontowych Sobolewskiego. Inną cechą postawy autora jest pełne pogodzenie się z losem, poddanie się fatalizmowi historii.

„Momentałość” narracji „wydłuża się” jednak w chwilach odpoczynku pomiędzy kolejnymi fazami wymiany ognia. Pojawiają się wtedy dialogi, a autor kreśli wartościowy artystycznie katalog osobowości – portrety współtowarzyszy broni (Igor, starszyna odpowiedzialny za opiekę nad krowami, Białorusin spod Witebska, porucznik). Sobolewski tworzy też nieraz rozbudowane opisy śmierci swoich przyjaciół – są to jakby zatrzymane lub spowolnione kadry, w których widzimy sceny umierania zapomnianych już dziś bohaterów (między innymi Elsztejna [s. 54]).

Ostatnie rozdziały książki – *W szpitalu* oraz *W domu* – posiadają już zupełnie inny charakter. Nie są pozbawione humoru, zawierają dużą ilość dialogów, pojawiają się w nich rozmyślania o przyszłości. Fakt, iż autorowi udało się wyrwać z piekła wojny, w wyraźny sposób wpływa na ton narracji, który staje się dużo bardziej pozytywny; pojawia się także nieobecna dotąd nadzieja.

Sobolewski nie ubolewa z powodu niemożności dołączenia do wojska polskiego. Co więcej, pisarz utożsamia się ze swoimi współtowarzyszami broni i armią sowiecką, pojawia się nawet informacja o sympatyzowaniu polskiego Tatara z Komsomołem [s. 34]. Znacząca jest również scena, w której Sobolewski wraz z innymi czerwonoarmistami zatrzymuje na terenie Prus Wschodnich polskiego Ślązaka w niemieckim mundurze, który tłumaczy, że Niemcy wzięli go do wojska siłą [s. 70]. Wydawać by się mogło, że wspomnienie tego zdarzenia powinno sprowokować autora pamiętnika do złożenia podobnej deklaracji, jednak o okolicznościach wcielenia do Armii Czerwonej Sobolewski nie pisze.

Nie znaczy to jednak, że tatarski autor akceptuje polityczny wymiar udziału wojsk sowieckich w drugiej wojnie światowej. Chociaż kilkakrotnie na łamach *Żołnierskich wspomnień* pojawia się informacja, że walczy on o wolność ZSRR i Polski, wojnę postrzega nie jako obowiązek patriotyczny, lecz jako dzieło diabła. Widok pierwszych martwych żołnierzy, jaki zaobserwował z okna wagonu kolejowego gdzieś na granicy Litwy z Prusami, wywołał w nim następujące refleksje:

Na poboczu torów leżeli martwi niemieccy i nasi żołnierze, zabite konie, rozbite i wywrócone wagony.

Wszędzie panowało królestwo śmierci, która pogodziła zwaśnione strony. [...]

Przedtem w wagonach było gwarno, teraz zapanowała głucha cisza. [...] Rozmyślałem nad tym, że wojna jest całkowitym bezsenssem, bezmyślnym marnowaniem istnień ludzkich oraz ich wielowiekowego dorobku. Wojnę mógł rozpętać jedynie diabeł, gdyż stanowi ona zaprzeczenie ludzkiego bytu [s. 14].

Podobne myśli pojawiają się na kartach książki dość często. Tatar, choć zdaje się wierzyć w przeznaczenie, nie może nie wypowiedzieć protestu, jaki wzbudza w nim bezsensowna śmierć. Wojna jawi się w jego pamiętniku jako potwór, który musi każdego dnia pożywić się określoną liczbą poległych [s. 31].

Wspomnienia Sobolewskiego łączą w sobie pisarską strategię uczestnika i świadka z elementami powieści przygodowo-awanturniczej. Autor opisuje nieraz swoje nadludzkie wyczyny, ponadprzeciętną odwagę i brawurę. Z drugiej strony taka koncepcja narratora nie przysłania warstwy faktograficznej. Sobolewski regularnie podkreśla, że wszystkie opisywane przez niego zdarzenia są prawdą. Wielokrotnie zaświadcza też o swojej doskonałej pamięci („utkwiał mi w pamięci” [s. 33], „pamiętam doskonale” [s. 35]); niepamięć wykorzystuje autor jako argument za prawdziwością relacjonowanych faktów, dodając w odniesieniu do wybranych szczegółów sformułowania takie jak na przykład: „nie pamiętam” [s. 36], „dziś już nie wiem” [s. 106]. Zastosowanie tego typu figur i strategii narracyjnych decyduje o tym, że osobisto-historyczna opowieść przybiera lekką formę gatunkową, angażując czytelnika i trzymając go w ciągłym napięciu.

Druga wojna światowa odbiła się echem także we wspomnieniach innych autorów tatarskich. Zapiski z czasów wojny i okupacji opublikowali między innymi Ewa Woronowicz (żona Alego Ismaila Woronowicza)²² i Tamerlan Półtorzycki²³. Ich kilkustronicowe utwory wspomnieniowe, choć napisane w tonie bardzo osobistym, potraktować należy jednak nie jako teksty literackie, lecz materiały źródłowe do badań historycznych nad dziejami Tatarów

²² E. Woronowicz, *Wspomnienie o imamie miasta stołecznego Warszawy, „Życie Muzułmańskie”* 1988, nr 8, s. 26-28; *Moja droga do Mińska*, „Rocznik Tatarów Polskich” 2000, t. 6, s. 202-203.

²³ T. Półtorzycki, *Moje przeżycia z dzieciństwa w czasie okupacji i z pierwszych lat po zakończeniu II wojny światowej*, „Przegląd Tatarski” 2011, nr 4, s. 21-22.

w latach 1939–1946. Ewa Woronowicz tworzy quasi-życiorys męża, poczynając od jego urodzin w 1902 roku, poprzez edukację powszechną i uniwersytecką, pobyt na studiach w Egipcie, do czasów okupacji sowieckiej (aresztowanie męża przez NKWD w 1941 roku). Następnie wspomina swoją repatriację do Polski oraz bezskuteczne próby otrzymania wiadomości o małżonku w czasach powojennych. Z kolei Tamerlan Półtorzycki kreśli obrazy z dzieciństwa spędzonego z rodziną w okupowanym Wilnie, opisuje ukrywanie się na prowincji, repatriację w 1946 roku do Polski, pracę ojca w leśnictwie w Poczopku pod Krynkami na Wschodniej Białostocczyźnie oraz przeprowadzkę do Gdańska (tam Półtorzycki był między innymi świadkiem dokonanej przez władze komunistyczne deportacji pomorskich Niemców).

Jeśli chodzi natomiast o wspomnienia z działań zbrojnych rozgrywających się w dwudziestoleciu międzywojennym, warto zwrócić uwagę na niezwykle ciekawy utwór Iskandera Achmatowicza (1896–1941) dotyczący obrony Płocka podczas wojny polsko-bolszewickiej, opublikowany na łamach pierwszego tomu „Rocznika Tatarskiego” (1932)²⁴. Autor tekstu, urodzony na Wileńszczyźnie absolwent Korpusu Paziów, dosłużył się w wojsku carskim stopnia porucznika²⁵. Uczestniczył w pierwszej wojnie światowej oraz w wojnie domowej w Rosji (przeciwko bolszewikom walczył między innymi na Kaukazie i w Azji Centralnej). Podczas walk w szeregach Ochotniczego Oficerskiego Oddziału Kraju Terskiego awansowano go do rangi sztabkapitana (podrotmistrza). Z regionu Morza Kaspijskiego Achmatowicz przedostał się na Ukrainę, gdzie wstąpił do Armii Denikina – dowodził tam konnicą pułkową i awansował do stopnia kapitana (rotmistrza). W okolicach Kamieńca Podolskiego przedostał się wraz ze swoim oddziałem na stronę polską. W lipcu 1920 roku w stopniu porucznika wcielony został do Tatarskiego Pułku Ułanów im. Mustafy Achmatowicza, który wkrótce skierowano do obrony Płocka. Jak ustalił Grzegorz Gołębiewski, „Achmatowicz dowodził w tym czasie 3 szwadronem, który łącznie z 4 szwadronem tworzył II dywizjon pułku [...]. Jednostka ta [...] była

²⁴ I. Achmatowicz, *Obrona Płocka w roku 1920. (Wspomnienia uczestnika)*, „Rocznik Tatarski” 1932, t. 1, s. 241-246.

²⁵ Opieram się na danych zawartych w artykule G. Gołębiewskiego, *Por. Iskander Achmatowicz – Tatar muzułmanin w obronie Płocka w 1920 r.*, „Rocznik Muzułmański” 2009, t. 7, s. 35-43. Autor opracował szkic biograficzny Achmatowicza przede wszystkim na podstawie dokumentów znajdujących się w Centralnym Archiwum Wojskowym (akta personalne I. Achmatowicza, sygn. 98).

używana do prowadzenia wypadów zwiadowczych na przedpole. Dzięki temu dowództwo Grupy Dolnej Wisły i odcinka płockiego otrzymywało informacje o zbliżaniu się do miasta oddziałów Armii Czerwonej. O jednym z takich wypadów pisze I. Achmatowicz w swoich wspomnieniach²⁶. Ze wspomnień krewniaczki Iskandera, Miry Achmatowicz, dowiadujemy się, iż w latach trzydziestych podjął on pracę w charakterze prawnika. W 1941 roku został aresztowany przez NKWD podczas próby przejścia z radzieckiej strefy okupacyjnej do niemieckiej²⁷.

Wspomnienia Iskandera Achmatowicza na tle historycznym omawia w cytowanym artykule Gołębiewski²⁸. W tym miejscu chciałbym zwrócić uwagę na stylistyczne i narracyjne ukształtowanie tekstu tatarskiego porucznika. W liczącym zaledwie kilka stron utworze autor opisał szczegółowo przebieg wydarzeń rozgrywających się pomiędzy 16 a 19 sierpnia 1920 roku: od wyjazdu z misją zwiadowczą na przedmieścia Płocka, poprzez swój udział w dramatycznym, trwającym 21 godzin, boju na ulicach miasta, aż do zwycięstwa nad bolszewikami i ocalenia grodu na Wisłę. Bez popadania w dygresje, Achmatowiczowi udało się stworzyć nie tylko kronikę obrony Płocka (działania wojenne zaobserwowane osobiście przez autora dopełnione zostały faktami dotyczącymi aktywności innych jednostek broniących miasta; przywołanie nazwisk walczących oficerów, żołnierzy i sanitariuszy; ukazanie bitwy o Płock w kontekście walk polsko-bolszewickich na Mazowszu), ale również sugestywną opowieść o poświęceniu, odwadze i waleczności polskich wojsk i cywilnej ludności miasta. Opowieść Achmatowicza nie nosi jakichkolwiek znamion patosu. Autor włączył do swojej narracji również opisy zdarzeń haniebnych (na przykład ucieczki z pola bitwy jednego z oficerów piechoty), a także kilka akcentów humorystycznych (na przykład spotkanie ze śpiącym na stole podporucznikiem czy też przespanie wyznaczonej godziny wyjazdu). Całość utrzymana jest w konwencji przygodowej. Autor stymuluje wzrost napięcia u czytelników za pomocą konsekwentnego posługiwania się czasem terażniejszym oraz wprowadzając kilkakrotnie krótkie opisy zbliżających się przeciwników – „grasujących” dookoła miasta „hord” bolszewickich.

²⁶ G. Gołębiewski, dz. cyt., s. 37.

²⁷ M. Achmatowicz, *Tu są nasze korzenie...*, „Przegląd Tatarski” 2011, nr 2, s. 29.

²⁸ Zob. G. Gołębiewski, dz. cyt., s. 37-40.

Wspomnienia zesłańcze

Tatarską literaturę zesłańczą reprezentują wspomnienia Ajszy Szabanowicz (ur. 1930)²⁹ i Zuli Janowicz-Czaińskiej Drotlew (1912–2011)³⁰. Relacje te różnią się nie tylko rozmiarem; odmienna jest też ich geneza oraz forma gatunkowa. W przypadku utworu Szabanowicz mamy do czynienia z kilkustronicowym tekstem opublikowanym w prasie. Jej wspomnienia zostały zarejestrowane w 2007 roku w Centrum Kultury Tatarów RP w Gdańsku i przygotowane do druku przez Michała Łyszczarza. Jest to zatem tak zwany pamiętnik mówiony, chociaż całkowicie odmienny (ze względu na skrótowość i sprawozdawczość oraz brak rozważań filozoficzno-egzystencjalnych) od klasycznych dzieł z tego gatunku, takich jak na przykład wspomnienia Aleksandra Wata³¹ czy Oli Watowej³². Motywację dla opublikowania pamiętnika Ajszy Szabanowicz stanowiła chęć przypomnienia tragicznych dziejów społeczności tatarskiej na Kresach wschodnich.

Janowicz-Czaińska Drotlew jest natomiast autorką ponad stustronicowej książki, napisanej na emigracji w Wielkiej Brytanii w 1987 roku. Publikacja przeznaczona była – jak wyznaje autorka – „nie tylko dla najbliższej rodziny, krewnych i znajomych, ale także dla wszystkich tych, szczególnie młodych ludzi, pragnących poznać życie polskich zesłańców w Związku Radzieckim, a także ich tułaczkę po Azji Środkowej, Iranie i Bliskim Wschodzie” [s. 14]. Swoją przedmowę kończy Janowicz-Czaińska słowami, które stanowią esencję jej pisarskiego przesłania: „Oby mój los nie stał się losem innych” [s. 14]. Życzenie to sytuuje książkę tatarskiej autorki pomiędzy światodectwami pobytu „na nieludzkiej ziemi” autorstwa Józefa Czapskiego, Beaty Obertyńskiej, Jerzego Gliksmana, Waława Grubińskiego, Anatola Kra-

²⁹ A. Szabanowicz, *Mród był wtedy tęgi...*, „Przegląd Tatarski” 2009, nr 4, s. 16-19.

³⁰ Z. Janowicz-Czaińska Drotlew, *Przez lasy Syberii do Wielkiej Brytanii*, Gdańsk 2001.

³¹ A. Wat, *Mój wiek. Pamiętnik mówiony. Rozmowy z Czesławem Miłoszem*, t. 1–2, Londyn 1977.

³² O. Watowa, *Wszystko, co najważniejsze... Rozmowy z Jackiem Trznadlem*, Londyn 1984.

kowieckiego, Gustawa Herlinga-Grudzińskiego oraz wielu innych pisarzy i autorów nieprofesjonalnych, którzy spisali swoje wspomnienia, by „powiedzieć Zachodowi”³³, lub po prostu dać świadectwo prawdy o zbrodniczym systemie ZSRR³⁴. Wymienieni pisarze wydali jednak swoje książki zaraz po wyjściu z „Sowietów” (pomiędzy 1944 a 1953 rokiem). Janowicz-Czaińska utrwała wspomnienia po latach, co w perspektywie czasowej zbliża jej tekst do utworu Barbary Skargi, autorki *Po wyzwoleniu...*³⁵, gdzie – tak samo jak w prozie Tatarki – obserwujemy o wiele mniej emocjonalny sposób prowadzenia narracji niż w tekstach pisanych zaraz po wyjściu z „domu niewoli”. Na przykład u Beaty Obertyńskiej emocje wymykają się nieraz spod kontroli, co prowadzi z kolei do nieuzasadnionych w wielu wypadkach postaw antyrosyjskich i antysemitkich³⁶.

Oba utwory wspomnieniowe autorstwa polskich Tatarok stanowią zapis osobistego doświadczenia zesłania w głąb ZSRR. Pomimo tego, iż nie są to teksty *stricte* literackie, nie wydają się pozbawione walorów artystycznych – charakteryzuje je żywa i barwna mowa potoczna, a snuta opowieść w silny sposób oddziałuje na czytelnika, nie tylko zachęcając go do dalszej lektury, ale też „zmuszając” poniekąd do współodczuwania emocji i współuczestnictwa w zdarzeniach, które stały się udziałem autorek.

Pewne aspekty świadectw Szabanowicz i Janowicz-Czaińskiej wyróżniają je na tle innych zapisów zesłańczych i łagrowych. Swojej gehenny nie włączają one w tradycję polskiego pisania o Rosji, ukształtowaną w pismach romantyków³⁷, a doprowadzoną do form najbardziej bodające radykalnych u Zofii Kossak-Szczuckiej i Marii Dunin-Kozickiej (jeśli poprzestać na lite-

³³ J. Gliksman, *Tell the West*, New York 1948 (wersja polskojęzyczna, skrócona i zmieniona: *Powiedz Zachodowi*, New York [b.r.]).

³⁴ Zbiór wspomnień autorów nieprofesjonalnych zawarty jest w tomie: „*W czterdziestym nas matko na Sybir zesłali...*”. *Polska a Rosja 1939–1942*, wybór i oprac. J. T. Gross, I. Grudzińska-Gross, wstęp J. T. Gross, Londyn 1983.

³⁵ B. Skarga [pseud. Wiktoria Kraśniewska], *Po wyzwoleniu... (1944–1956)*, Paryż 1985.

³⁶ Obertyńska zaczęła spisywać swoje wspomnienia jeszcze w 1942 r. w Palestynie, a książkę ukończyła podczas ostatnich miesięcy wojny w Londynie (zob. B. Obertyńska [pseud. Marta Rudzka], *Posłowie Autorki do drugiego wydania*, w: tejże, *W domu niewoli*, Warszawa 1991, s. 356).

³⁷ Zob. np.: E. Kiślak, *Car-trup i Król-Duch. Rosja w twórczości Słowackiego*, Warszawa 1991; J. Fiečko, *Rosja Krasińskiego. Rzecz o nieprzejednaniu*, Poznań 2005; *Obraz Rosji w literaturze polskiej*, pod red. J. Fiečki i K. Trybusia, Poznań 2012; В. А. Хорев, А. Мицкевич и польский канон восприятия России, w: *Восприятие России и русской литературы польскими писателями (Очерки)*, Москва 2012.

raturze międzywojennej). Zadziwia także w tych pamiętnikach (szczególnie w *Przez lasy Syberii...*) akcentowany wielokrotnie pozytywny stosunek do Rosjan i Rosji.

Zarówno Szabanowicz, jak i Janowicz-Czaińska wywiezione zostały wraz z rodzinami 10 lutego 1940 roku. Tak jak większość obywateli II RP zesłanych pierwszym transportem, wywodziły się one z kręgu osadników wojskowych (Ajsza była córką oficera ochrony Piłsudskiego, Zula – żoną majora Pułku Tatarskiego, aresztowanego w pierwszych dniach okupacji przez NKWD³⁸). Ton ich wspomnień jest jednak zupełnie odmienny niż większości pamiętników spisywanych przez członków rodzin osadniczych. Znow kwestią różniącą tamte utwory od zapisów polskich Tatarów jest wizja Rosji i ujęcie historycznych relacji polsko-rosyjskich³⁹.

Janowicz-Czaińska Rosję poznała już w dzieciństwie. W czasie pierwszej wojny światowej jej rodzina, tak jak wiele innych rodzin białoruskich i tatarskich z terenów byłego Wielkiego Księstwa Litewskiego, została ewakuowana w głąb Rosji (taki los spotkał również między innymi rodzinę Mustafy Aleksandrowicza). Szczęsnowiczowie, bo tak brzmiało nazwisko pańskich autorki, zamieszkali w Penzie. Dziadek Zuli otrzymał pracę w tamtejszym magistracie; ojciec i stryj również objęli posady urzędnicze – w pierw w Penzie, następnie w Petersburgu. Dzieci – Zula i jej brat, Ibrahim – dorastały zanurzone w kulturze rosyjskiej: w carskiej stolicy chodziły do teatru, wakacje spędzały w Pskowie w domku nad brzegiem Newy. Ich dzieciństwo nie różniło się od tego, jakie było udziałem młodych Rosjan z rodzin urzędniczych. Rosję Szczęsnowiczowie opuścili dopiero w 1922 roku. Zula miała wtedy 10 lat i świetnie władała rosyjskim. Jak sama wspomina, dzięki dobrej znajomości tego języka spotkała „wiele miłych i serdecznych ludzi” [s. 31], a Rosjanie z obwodu wołogodzkiego, do którego została wywieziona w 1940 roku, mówili o niej z podziwem: „moskowska grażdanka” [s. 28]. Rosyj-

³⁸ Janowicz-Czaińska jest ponadto autorką krótkiego wspomnienia pt. *Dawid Janowicz-Czaiński – major Wojska Polskiego, działacz Związku Tatarów Rzplitej* („Życie Muzułmańskie” 1987/1988, nr 5–7, s. 93–97; w cyklu „Sylwetki wybitnych Tatarów”). Na treść tego tekstu składają się informacje biograficzne dotyczące męża autorki zawarte również w przedmowie do książki *Przez lasy Syberii*, a sam tekst ma charakter listu skierowanego do przedstawicieli polskiej społeczności muzułmańskiej „o udzielenie zgody na wmurowanie tablicy pamiątkowej poświęconej [...] mjr. Dawidowi Janowicz-Czaińskiemu w meczecie gdańskim” (tamże, s. 93).

³⁹ Por. np. L. Nowik, *A ja to tak pamiętam. Z Kresów przez Sybir do Białegostoku*, wstęp A. Cz. Dobroński, posł. W. Smaszcz, Warszawa 2013.

skość nie była też dla niej antytezą polskości. Janowicz-Czaińska nie nosiła w sobie utajonej niechęci do wszystkiego, co rosyjskie, w przeciwieństwie do, na przykład, Beaty Obertyńskiej, która nie tylko języka rosyjskiego, ale nawet samej cyrylicy w początkowym okresie pobytu w ZSRR szczerze nienawidziła: „obce, nienawistne litery” – pisała⁴⁰.

W tekście Janowicz-Czaińskiej spotykamy te same motywy, co w innych wspomnieniach zesłańczych (nocne najście NKWD, aresztowanie, podróż w wagonach towarowych, wyrzucanie z pociągu zmarłych niemowląt, głód i choroby w miejscu zesłania, wycieńczająca praca przy ścinie drzew). Wynika to z faktu, iż wszystkim zesłańcom pisany był ten sam los. Z literatury łągrowej – jak pokazuje to Izabella Sariusz-Skąpska – wyłania się określona symbolicznie czasoprzestrzeń⁴¹. Jest to ukształtowana, w dużej mierze przez zapisy literackie, czasoprzestrzeń polskiego doświadczenia/wyobrażenia Rosji i ZSRR. U polskiej Tatarki nie spotykamy jednak takich symbolicznych motywów, jak moment przekroczenia granicy II RP podczas drogi deportacyjnej, czy też opuszczenie Związku Radzieckiego, ukazywane jako wyjście z „domu niewoli”. Janowicz-Czaińska nie wpisuje swojego losu w dzieje narodu Pielgrzymów, chociaż jej również dane było pokonanie „polskiego szlaku”⁴² (ZSRR opuściła wraz z Armią Andersa przeprawą morską Krasnowodzk–Pahlevi).

Jak już pisałem, cechą charakterystyczną postawy autorki *Przez lasy Syberii...* jest życzliwy stosunek do Rosjan, brak uprzedzeń nawet wobec swoich ciemniejszych i oprawców. Stosunkowo rzadko pisze Janowicz-Czaińska o złu doświadczonym ze strony Rosjan (na przykład o groźbach ze strony administracji *posiołka*, s. 37); w sytuacjach codziennych częściej krzywdzili ją, paradoksalnie, Polacy (zarówno w *posiołku*, jak również w Armii Andersa w Persji, gdzie została okradziona przez polskich żołnierzy). Zazwyczaj mieszkańcy „niehumanitarnej ziemi” (poza, oczywiście, funkcjonariuszami NKWD) odkrywają przed nią jak najbardziej ludzkie oblicze – pomagają, współczują lub płaczą na widok cierpień autorki zarówno przedstawiciele zdegradowanej inteligencji, jak i kołchoźnice. W najgorszym wypadku wyrażają motywowaną zazdrością gorycz: „Tak jak teraz swoich uszu nie widzicie, tak nigdy nie zobaczycie swojej ojczyzny. Tu będziecie żyć i umierać” [s. 47]. Janowicz-Czaińska potrafi także dostrzec i opisać fakty, które wy-

⁴⁰ B. Obertyńska, *W domu...*, dz. cyt., s. 31.

⁴¹ I. Sariusz-Skąpska, dz. cyt., s. 67-267.

⁴² Por. tamże, s. 76-79.

dają się przeczyć „nieludzkiemu” charakterowi Związku Sowieckiego [sic!], jak na przykład sprawne i uczciwe zarządzanie jej *posiołkiem* [s. 42-43, 45-46] czy też zaskakująco pozytywny stosunek autorki do obowiązku pilowania i rąbania drewna opałowego [s. 38-39]⁴³. Świadczy to o tym, iż nawet w najbardziej dramatycznych warunkach nie zatraciła ona zdolności zdystansowanej obserwacji i rzeczowej analizy otaczającej ją rzeczywistości. Tego typu postawa i wynikająca z niej strategia pisarska sprawia, iż pamiętnik Janowicz-Czaińskiej można czytać jako książkę o sile dobra, które drzemie w każdym człowieku i które może być najlepszym orężem w walce o godność człowieka zniewolonego przez system totalitarny i rzuconego w czasach wojennej zawieruchy i okupacji w ostępy tajgi i stepów.

Inną cechą znamioną dla wspomnień Tatarki jest przekonanie o opiece Boskiej, która pozwoliła jej przetrwać najtrudniejsze momenty zesłania. I chociaż motyw modlitwy i powierzenia swojego życia Bogu jest obecny w dużej części tekstów łagrowych autorstwa chrześcijan-katolików, to owo całkowite „poddanie się” Najwyższemu (arab. *al-Islām* – poddanie się) wyróżnia utwór muzułmanki na tle innych wspomnień zesłańczych. Tatarka nie odwołuje się do sprawiedliwości Bożej, stosunkowo rzadko prosi o coś Boga [s. 48]; raczej dziękuje Mu za otrzymane dobro [s. 47]. Wierzy, że „Pan Bóg jest dobry” [s. 23], że czuwa nad nią i jej dziećmi [s. 34]. Przekonana jest, iż „wiara w pomoc Bożą” dodaje sił [s. 24]. A kiedy udaje się jej wyjść z jakiejś dramatycznej sytuacji, widzi w tym „cud i łaskę Pana Boga” [s. 56]. Cierpienie nie ma jednakże u Janowicz-Czaińskiej mocy odradzającej; motywy chrystologiczne są obce jej wizji świata (ukształtowanej na gruncie islamu)⁴⁴. Wynikającą z muzułmańskiej pobożności dobroć, którą Tatarka ofiarowuje innym ludziom, zwraca jej w akcie miłosierdzia i litości Bóg. Dobro – według filozofii Janowicz-Czaińskiej – otrzymuje człowiek jako nagrodę za podarowane innym dobro, zło – jako karę za wyrządzone innym zło.

Wspomnienia drugiej tatarskiej sybiraczki, Ajszy Szabanowicz, choć również zawierają typowe informacje o aresztowaniu, wywóźce i pracy

⁴³ Książka Janowicz-Czaińskiej stanowić może doskonałą egzemplifikację „polskich poszukiwań innej Rosji” (problematykę tę zgłębiał T. Sucharski w rozprawie *Polskie poszukiwania „innej” Rosji*, Gdańsk 2008).

⁴⁴ W tym kontekście por. np. motywy chrystologiczne u Czapskiego, jak w scenie deklamowania poezji patriotycznej w wigilię Bożego Narodzenia (J. Czapski, *Wspomnienia starobielskie*, w: tegoż, *Na nieludzkiej ziemi*, Kraków 2011, s. 38). Zob. na ten temat: M. Janion, *Artysta przemienienia*, w: tejże, *Płacz generała. Eseje o wojnie*, wyd. 2, Warszawa 2007.

w *posiołku* zesłańców, w zasadniczej mierze opowiadają o losach rodziny Szabanowiczów już po amnestii, co nie jest częste w literaturze zsyłkowej. W ten sposób czytelnik poznaje jej życiowe perypetie w latach 1941–1945, kiedy jako ludzie „wolni” podróżowali po Rosji w poszukiwaniu pracy (zazwyczaj po zwolnieniu z łagru lub zesłania polscy więźniowie trafiali do kołchozów w Azji Centralnej). Szabanowicz opowiada o niegasnącej nadziei na powrót do Polski. W tym przypadku przeszkodą w realizacji tego marzenia był nie tyle brak możliwości opuszczenia „niehumanitarnej ziemi”, ile tocząca się na polskim terytorium wojna. W końcu w roku 1945 Ajsza wraz z rodziną dociera do granic Rzeczypospolitej.

Wspomnienia Szabanowicz cechuje (podobnie jak świadectwo Janowicz-Czaińskiej) pozytywny stosunek do zwykłych obywateli sowieckich.

Ruscy ludzie spotkani po drodze byli bardzo dobrzy, współczuli nam. Jak miała Rosjanka dwa kartofle, to jeden nam dała, a drugi tylko sama zjadła. Tak jak prorok Mahomet mówił: „Jak coś masz, to daj też część innym”. A oni nie wiedząc o tym, dzielili się z nami wszystkimi, choć mieli tak niewiele [s. 18].

W powyższym cytacie można zaobserwować także, w jaki sposób autorka używa metafor zaczerpniętych z przekazów religijnych do prezentacji postępowania Rosjan. W tekście Szabanowicz funkcjonariusze władzy radzieckiej pozbawieni są jakiegokolwiek nacechowania w kategoriach religijnych, a przecież w literaturze łagrowej ukazywano ich stosunkowo często jako bezbożników, antychrystów⁴⁵. W utworze *Mróz był wtedy tęgi...* nie spotka się więc uproszczonej opozycji: zwykły Rosjanin – człowiek pobożny, enkawudzista – antychryst. Stosunek do ludzi u Szabanowicz, tak jak w przypadku Janowicz-Czaińskiej, zdaje się wynikać z głębokiej pokory i miłości do całej ludzkości (w czym pobrzmiwają echa nie tylko nauk proroka Muhammada, ale też chrystologii chrześcijaństwa wschodniego). Co więcej, tego typu postawa określa u obu tatarskich autorek sposób postrzegania i prezentowania rzeczywistości.

⁴⁵ Ani u Szabanowicz, ani u Janowicz-Czaińskiej nie spotyka się paraleli między pobytem i ewakuacją z ZSRR a biblijną opowieścią o wyjsciu narodu wybranego z domu niewoli (por. B. Obertyńska, *W domu...*, dz. cyt., s. 344). Brak jest ponadto stylizacji osadzonych w więzieniu lub łagrze Polaków, mającej na celu upodobnienie ich do pierwszych chrześcijan prześladowanych przez Rzymian (zob. tamże, s. 43), ani też przedstawiania ZSRR jako królestwa szatana (co bodajże najdobitniej ujawniło się w *Książce o Kołymie* Krakowieckiego [Londyn 1950, s. 248]).

Wspomnienia prywatne i „etniczne”

Ostatni rodzaj wspomnień dotyczy bądź spraw rodzinnych (biografie przodków, opis krainy dzieciństwa), bądź osoby znanych autorom wybitnych działaczy tatarskich. Bardzo często tego typu wspomnienia spisują dzieci lub wnukowie znanych Tatarów okresu międzywojennego, co scala obie wskazane wyżej perspektywy. W tej grupie tekstów umieszczam także wspomnienia o społeczno-religijnej aktywności mniejszości tatarskiej.

Najbardziej charakterystyczna dla tatarskich wspomnień prywatnych i „etnicznych” jest mitologizacja opisywanych przodków. Autorzy, tacy jak Mira Achmatowicz (ur. 1933)⁴⁶, Dżennet Dżabagi-Skibniewska (1915–1992)⁴⁷, Kamila Półtorzycka⁴⁸, Maria Radecka⁴⁹, Halina Ankiewicz⁵⁰, Zula Janowicz-Czaińska Drotlew⁵¹, Selim Kryczyński⁵², Dżemila Smajkiewicz-

⁴⁶ M. Achmatowicz, *Tu są nasze korzenie...*, „Przegląd Tatarski” 2011, nr 2, s. 29-30.

⁴⁷ Dż. Dżabagi-Skibniewska, *Wspomnienie o Leonie Kryczyńskim*, „Życie Muzułmańskie” 1986, nr 1, s. 4-5; *Wspomnienie o ppłk. Sulejmanie Mucharskim*, „Życie Muzułmańskie” 1987, nr 2-4, s. 39-49; *Z dawnych lat. To, co pamiętam o „Przeglądzie Islamskim”*, „Życie Muzułmańskie” 1987/1988, nr 5-7, s. 109-112; *Wassan-Girej Dżabagi – Mój Ojciec*, „Życie Muzułmańskie” 1988, nr 8, s. 28-32; *Z dawnych lat. Pogrzeb Aleksandra Sulkiewicza*, „Życie Muzułmańskie” 1988, nr 9, s. 36-37.

⁴⁸ K. Półtorzycka, *Takim był mój dziadek...*, „Przegląd Tatarski” 2010, nr 2, s. 23-24.

⁴⁹ M. Radecka, *Nasze mogiły*, „Rocznik Tatarów Polskich” 2000, t. 6, s. 246-247; *Moje wspomnienia (1)*, „Przegląd Tatarski” 2011, nr 3, s. 16-21; *Moje wspomnienia (2)*, „Przegląd Tatarski” 2011, nr 4, s. 20-21.

⁵⁰ H. Ankiewicz, *Mój dziadek*, „Życie Muzułmańskie” 1987/1988, nr 5-7, s. 105-108.

⁵¹ Z. Janowicz-Czaińska Drotlew, *Dawid Janowicz-Czaiński...*, dz. cyt., s. 93-97.

⁵² S. Kryczyński, *Mój ojciec, Olgierd Najman Mirza Kryczyński*, „Życie Muzułmańskie” 1987/1988, nr 5-7, s. 98-104.

-Murman⁵³ i inni⁵⁴ prezentują swoich bliskich lub znajomych jako wzorowych przedstawicieli społeczności tatarskiej: religijnych muzułmanów, zaangażowanych działaczy społecznych i wielkich patriotów, przywiązanych do tradycji przodków i do swej przybranej ojczyzny – Polski. Informacje podawane przez autorów nie zawierają szczegółów intymnych dotyczących ich relacji z rodzicami, dziadkami lub przyjaciółmi. Piszący nie starają się kreślić wieloaspektowych rysów psychologicznych swoich bliskich (choć podstawowe cechy charakteru zazwyczaj są wymienione). Wspomnienie prywatne w przypadku tatarskich zapisków przeszłości oddala się w znacznej mierze od wymiaru osobistego, zaś głównym jego zadaniem jest wzniesienie pomnika dzielnego Tataru i – co nie bez znaczenia – bohaterskiego członka rodu, z którego wywodzi się autor. W tym aspekcie ten typ tekstu zbliża się do „wspomnień etnicznych” – mitologizowanej opowieści rodzinnej lub narracji dotyczącej działalności społeczno-religijnej, najczęściej spokrewnionych z autorem, przedstawicieli mniejszości tatarskiej⁵⁵.

Wyjątkiem w tej grupie tekstów jest *Moja pielgrzymka na... Kaukaz* Dżennet Dżabagi-Skibniewskiej⁵⁶ – opowiedziana w bardzo emocjonalnym tonie historia podróży odbytej w 1986 roku do Inguszetii i spotkania tam z kaukaską rodziną (Dżennet była córką polskiej Tatarki i inguskiego emigranta mieszkającego w okresie dwudziestolecia międzywojennego w Warszawie). Pozostaje tylko żałować, iż ta utalentowana literacko autorka nie pozostawiła po sobie dłuższego utworu poświęconego swoim kaukaskim peregrynacjom⁵⁷.

⁵³ Dż. Smajkiewicz-Murman, *Tatarskie wspomnienia z czasów wojny*, „Przegląd Tatarski” 2012, nr 4, s. 20.

⁵⁴ Duży zbiór biografii muzułmanów osiadłych po wojnie na Ziemiach Zachodnich znajduje się w aneksie pt. *Tatarzy Ziem Zachodnich we wspomnieniach* w monografii: A. Miśkiewicz, *Tatarzy na Ziemiach Zachodnich Polski w latach 1945–2005*, Gorzów Wielkopolski 2009, s. 151–184.

⁵⁵ W tym kontekście warto przytoczyć słowa H. Ankiewicz: „Gdy słuchałam podczas nabożeństwa pięknego głosu mojego dziadka [...] odczuwałam dumę i satysfakcję z przynależności do rodziny Imama” [dziadek autorki był imamem] (H. Ankiewicz, dz. cyt., s. 107).

⁵⁶ Dż. Dżabagi-Skibniewska, *Moja pielgrzymka na... Kaukaz*, „Życie Muzułmańskie” 1989, nr 1–2, s. 79–82.

⁵⁷ Dżabagi-Skibniewska odbyła w późniejszym okresie jeszcze jedną podróż na Kaukaz. Było to w maju 1992 r. Oprócz odwiedzin rodzinnych stron swojego ojca gościła także w Groznm, gdzie spotkała się z prezydentem Czeczenii Dżocharem Dudajewem, i gdzie zmarła 17 maja. Zob. T. Zaniewska, *Dżennet znaczy raj*, Białystok 2002.

Nade wszystko jednak wśród tekstów wspomnieniowych na uwagę zasługuje utwór Jana Sobolewskiego pod tytułem *Ojciec*⁵⁸. Wyróżniający się wybitnymi walorami literackimi tekst w strukturze narracji bliski jest, jak to miało miejsce również w przypadku *Żołnierskich wspomnień*, dziełom Wasila Bykawa (jako autora *Złego znaku*). Pobrzmiwają w nim również echa opowiadań Sokrata Janowicza (na przykład *Dzieci z Harkawicz* czy też *W głębi dzieciństwa*). Portret ojca, jaki wyłania się z autobiograficznego opowiadania Sobolewskiego, znacznie odbiega od „posągowych” postaci tatarskich kreślonych przez Mirę Achmatowicz czy Kamilę Półtorzycką. Autor *Ojca* tworzy plastyczny obraz bogatego iwanowskiego gospodarza, który gotów jest pomóc biedniejszemu chłopom, jak też posunąć się do przemocy, broniąc swoich włości przed szabrownikami. W postrzeganiu dziecka urasta on do rangi tytana, jednakże z całym katalogiem przyziemnych ludzkich przywar i słabości. Stąd też wyjątkowość tego obrazu w tatarskiej literaturze wspomnieniowej.

Przestrzeń dzieciństwa w *Ojcu*, jak również w innym tekście Sobolewskiego – we *Wspomnieniach z Kresów*⁵⁹, cechuje aura tajemniczości. Świat lat dziecięcych odmalowywany jest w kształtach onirycznych, zbudowany z mglistych obrazów wydobytych z dna pamięci. Jednocześnie to przestrzeń niemalże namacalna, sensualistyczna, odtworzona bardzo precyzyjnie i „geometrycznie” rozplanowana. Można powiedzieć, iż próba uchwycenia „ducha miejsca” staje się u Sobolewskiego nadrzędną zasadą organizującą jego narrację.

Opowieści o życiu na przedwojennych Kresach są drugim kluczowym tematem wspomnień tatarskich. Jak wiemy, życie Tatarów od początków ich osadnictwa na Litwie związane było z okolicami Grodna, Wilna, Nowogródka i Mińska. Jednocześnie od czasów odrodzenia Rzeczypospolitej po pierwszej wojnie światowej Tatarzy opowiedzieli się za polskością i włączyli się do działań na rzecz umacniania państwowości polskiej. Nowy układ przestrzenny po ustaleniach jałtańskich zniszczył cały ich świat: jeśli Polacy

⁵⁸ J. Sobolewski, *Ojciec*, „Rocznik Tatarów Polskich” 2014, seria 2, t. 1, s. 230-241.

⁵⁹ J. Sobolewski, *Wspomnienia z Kresów. Iwanowo, Kleck, Polesie*, „Rocznik Tatarów Polskich” 2001/2002, t. 7, s. 145-161. Tekst ten, jako punkt widzenia Tatara, mógłby dopełnić zbiór pt. *Nieświeskie wspomnienia* (Warszawa 2001). Książka zawiera wspomnienia przedwojennych mieszkańców Nieświeża (a także Klecka). W kilku miejscach autorzy pamiętników piszą, że mieszkali w ich mieście również Tatarzy (tak jak i Żydzi, czy też Białorusini), jednakże punkt widzenia prezentowany w książce jest wyłącznie polonocentryczny.

utracili bardzo ważne, ale jednak nie centralne ośrodki swojej kultury, to Tatarzy, opuszczając Kresy, udawali się – w sensie symbolicznym – na wieczną emigrację. Stąd też wspomnienia o Kresach nabierają charakteru quasi-sakralnego, stają się księgą „złotego wieku islamu”⁶⁰ Tatarów Wielkiego Księstwa Litewskiego. Rodzinna wieś Iwanowo ukazana jest przez Sobolewskiego jako mityczne centrum świata. Dom i najbliższa okolica wyznaczają przestrzeń dzieciństwa i wczesnej młodości autora⁶¹. Jego młodzieńcze perypetie przedstawione zostały za pomocą poetyki arkadyjskiej, podobnie jak w niektórych opowiadaniach Iwaszkiewicza (na przykład *Dzień sierpniowy*) i Odojewskiego (na przykład *Chwila gałązki wawrzynu czy też Jeszcze idę, wciąż tam jestem, patrzę...*).

Sobolewski w rodzinne strony powraca również w ostatnim rozdziale *Żołnierskich wspomnień*. Tam jednak, po spełnieniu się wojennej Apokalipsy, autor nie zastaje już swojej dziecięcej Arkadii. Iwanowo i Kleck (a także między innymi Baranowicze) z lat 1945–1946 zostały ukazane w perspektywie realistycznej; są to już zupełnie inne miejscowości niż te w obrazach sprzed 17 września 1939 roku.

Wspomnienia o ziemiach kresowych pojawiają się również u Miry Achmatowicz, Marii Radeckiej czy Zuli Janowicz-Czaińskiej Drotlew. Autorki te także starają się uchwycić doświadczenie „miejsca”. Nigdzie jednak owo „miejsce” nie jest tak głęboko symbolicznie nacechowane, jak u Sobolewskiego.

Jeśli przyrzeć się natomiast tatarskim przestrzeniom powojennym zauważymy, iż w konsekwencji zmian granic po drugiej wojnie światowej szczególnego charakteru nabrały dla polskich muzułmanów dwie wsie Wschodniej Białostoczczyzny – Kruszyniany i Bohoniki. Te opiewane we współczesnej poezji polsko-tatarskiej miejscowości nie są dla Tatarów jednymi z wielu wielokulturowych wsi na białorusko-polskim pograniczu, lecz stanowią miejsca symboliczne: tam znajdują się cmentarze muzułmańskie (mizary) oraz zabytkowe meczety – jedyne, które spośród wielu powstałych na terenach byłego Wielkiego Księstwa Litewskiego, po drugiej wojnie światowej pozostały

⁶⁰ W tradycji muzułmańskiej poprzez „złoty wiek islamu” rozumie się okres historyczny od połowy VIII w. do połowy XIII w., w którym kalifat muzułmański był jednym z najpotężniejszych państw, a islamscy uczeni, pisarze i artyści w ogromnym stopniu przyczynili się do rozwoju nauki i kultury światowej.

⁶¹ Por. uwagi zawarte w rozprawie M. Czerwińskiej, *Autobiograficzny trójkąt: świadectwo, wyznanie i wyzwanie*, Kraków 2000, s. 295-326.

w Polsce⁶². Miejscowości te pełnią bardzo ważną funkcję w mitologiach rodzinnych – tutaj pielgrzymowali Tatarzy w czasach powojennych na Święto Ofiarowania, na zakończenie ramadanu, na Święto Aszury.

O obchodach świąt w Kruszynianach wspomina Helena Alijewicz w króciutkim tekście zatytułowanym *Wspomnienia z lat młodości*⁶³. W tym artykule mowa jest również o zajęciach, jakimi trudnili się jej rodzice, o spotkaniach z krewnymi i przyjaciółmi. Słowa kończące utwór („Te miłe chwile były treścią mej młodości, teraz tkwią w mojej świadomości głęboko, najsilniej i najmilej”⁶⁴) wyrażają jednak nie tylko sentyment autorki do miejsca rodzinnego, lecz są również trafną (choć niezamierzoną) diagnozą wyobraźni archetypicznej polskich Tatarów, w której Bohoniki i Kruszyniany stanowią „miejsca-archetypy”.

We wspomnieniach tatarskich nie mógł nie pojawić się również Gdańsk. Był on nie tylko jednym z głównych miejsc (obok Gorzowa Wielkopolskiego i Szczecina), do którego repatriowali się kresowi Tatarzy⁶⁵, ale również miastem, w którym wybudowano jedyny współczesny meczet, będący największą świątynią muzułmańską w Polsce. Historię budowy meczetu opisuje Tamerlan Półtorzycki na łamach „Przeglądu Tatarskiego”⁶⁶. Przypomina okoliczności powołania komitetu budowy świątyni, opisuje pertraktacje z władzami Gdańska zakończone przydziałem działki budowlanej przy ulicy Abrahama w dzielnicy Oliwa (obecnie, po zmianach granic dzielnic, jest to osiedle VII Dwór), historię projektu architektonicznego oraz sposoby zdobywania funduszy i materiałów budowlanych. Sama budowa trwała sześć lat, a meczet otrzymał imię Dżamala ad-Dina al-Afganiego, twórcy panislamizmu.

Na zakończenie tej części rozważań chciałbym zatrzymać się jeszcze na chwilę przy wspomnieniach rodzinnych Macieja Musy Konopackiego (ur. 1926). Dwa krótkie teksty, o których tutaj powiem⁶⁷, dotyczą ojca Macieja, Hassana Konopackiego (oficera i uczestnika białoruskiego ruchu niepodległościowego) oraz rodzinnej krainy autora – Wileńszczyzny.

⁶² Na temat życia religijnego polsko-litewskich wyznawców islamu zob. A. Konopacki, *Życie religijne Tatarów na ziemiach Wielkiego Księstwa Litewskiego w XVI-XIX wieku*, Warszawa 2010.

⁶³ H. Alijewicz, *Wspomnienia z lat młodości*, „Przegląd Tatarski” 2010, nr 1, s. 21.

⁶⁴ Tamże.

⁶⁵ Zob. A. Miśkiewicz, *Tatarzy na Ziemiach Zachodnich...*, dz. cyt.

⁶⁶ T. Półtorzycki, *Tak budowaliśmy meczet...*, „Przegląd Tatarski” 2009, nr 4, s. 19-21.

⁶⁷ M. M. Konopacki, *Syn o ojcu oraz Alif mojego życia*, w: R. Berger, *Hassan Konopacki – Tatar, muzułmanin, bydgoszczanin*, Warszawa 2011, s. 83-87, 89-92.

W pierwszym zapisku pt. *Syn o ojcu* Konopacki opisuje działalność wojskową i społeczną Hassana. Jednakże ważniejszym tematem tego tekstu wydają się informacje o samym autorze, a przede wszystkim o wpływie Hassana na kształtowanie się postaw życiowych młodego Macieja, na rozbudzenie w nim miłości do Białorusi, Litwy i Polski. W takim porządku lekturowym można potraktować *Syna o ojcu* jako mały traktat o dojrzewaniu „białoruskiej duszy” urodzonego w Wilnie Tatara.

Z kolei *Alif mojego życia* dotyczy wileńskich wspomnień Macieja Konopackiego. Jest to utwór bardzo osobisty, opowiada o Wileńszczyźnie jako o własnej duchowej ojczyźnie i kolebce polskiego islamu. U Konopackiego brak jest jednak nadmiernej faktografii (jak u Miry Achmatowicz, Marii Raddeckiej czy Zuli Janowicz-Czaińskiej Drotlew) oraz obrazowania idyllicznego (jak u Sobolewskiego). Autor *Alifu* pisze o ziemi swojego dzieciństwa jako o przestrzeni nie tylko wielokrotnie przywoływanej w pamięci, ale również uobecniającej się każdego dnia w jego teraźniejszości. Wilno Konopackiego stanowi zarówno krainę, do której pielgrzymuje się, by wspominać minione, jak też przestrzeń archetypiczną, w której zagłębiać się można nawet wtedy, gdy fizycznie przebywa się w Gdańsku (autor kreśli między innymi paralelę pomiędzy wileńskim i gdańskim meczetem). Tego typu metafizyczne Wilno staje się symbolem ciągłości, niekończącego się, wiecznego uczestnictwa w życiu społeczności tatarskiej.

O osobliwościach badań nad wspomnieniami Tatarów

Potraktowanie utworów wspomnieniowych autorstwa polskich Tatarów jako dzieł literackich pociąga za sobą, na co zwracałem uwagę, określone komplikacje metodologiczne. Przede wszystkim w orbicie zainteresowania badacza muszą znaleźć się teksty nie tylko o wyraźnych walorach literackich, ale również teksty o niewysokim poziomie artystycznym. W związku z tym trudno jest porównywać większość tatarskich pamiętników/zapisów wspomnieniowych z dziełami należącymi do uznanego powszechnie kanonu historycznoliterackiego (stąd też odniesienia do klasyki literatury polskiej i białoruskiej musiały być ograniczone do wskazania pewnych podobieństw i paraleli).

Ponadto próby ujęć monograficznych poszczególnych typów wypowiedzi pamiętnikarskich są trudne do realizacji⁶⁸; wspomnienia tatarskie wymagają raczej omawiania jako jednej całości, co z kolei utrudnia nieraz, z powodu braku szerszego kontekstu, uchwycenie cech swoistych i innowacyjnych poszczególnych dzieł.

Innym zagadnieniem, które należy poruszyć w zakończeniu tego rozdziału, jest problem motywacji spisywania wspomnień, a także związane z tym uproszczenie „trójkąta autobiograficznego”, poprzez wyrugowanie ze schematu zaproponowanego przez Małgorzatę Czermińską „postawy wyzwania”⁶⁹

⁶⁸ Por. propozycje metodologicznego uporządkowania wspomnień oświęcimskich (B. Krupa, *Wspomnienia obozowe jako specyficzna odmiana pisarstwa historycznego*, Kraków 2006), pamiętników mówionych (K. Maciąg, *W kręgu problematyki „pamiętników mówionych”*, Rzeszów 2001), wspomnień łagrowych (I. Sariusz-Skąpska, dz. cyt.) czy też autobiografii kobiecych (A. Pekaniec, *Czy w tej autobiografii jest kobieta? Kobięca literatura dokumentu osobistego od początku XIX wieku do wybuchu II wojny światowej*, Kraków 2013).

⁶⁹ Zob. M. Czermińska, dz. cyt., s. 19-25.

(u Tatarów dominuje strategia świadka i uczestnika, zdecydowanie rzadziej mamy do czynienia z postawą wyznania)⁷⁰. Pamiętniki tatarskie nigdy nie stanowią tekstów, w których występowałaby jakakolwiek gra z czytelnikiem. Pisane są „na poważnie”, gdyż autorzy nie traktują swojego pisarstwa jako aktywności artystycznej (może poza Janem Sobolewskim). Stąd też o ile stanowią one cenny materiał źródłowy do badań nad historią społeczności tatarskiej, o tyle literaturoznawcy mogą wydać się nieraz schematyczne i odtwórcze. Jednocześnie, biorąc pod uwagę fakty takie jak zawodność pamięci, czy też tendencja do przedstawiania własnej rodziny (a pośrednio i siebie samego) w pozytywnym świetle⁷¹, wspomnienie stanowić może próbę mitologizacji przeszłości swojej grupy etnicznej (daleko idące przetworzenie faktów, świadome lub nieświadome zmyślenie), a tym samym stawać się rezerwuarem archetypów, stereotypów i symboli, i powracać z domeny historii na grunt literaturoznawstwa, badającego przecież nie tylko ukształtowanie formalne tekstów, lecz również wyobraźnię twórczą. Interpretowane według takiego klucza pamiętniki stanowią w przypadku literatury polsko-tatarskiej ciekawy kontekst badawczy dla utworów poetyckich i eseistyki.

Ważną kwestią w przypadku literatury polsko-tatarskiej jest również tak zwany „przedłużony szereg genologiczny”. Jak pisałem we wstępie do niniejszego rozdziału, pamiętniki tatarskie należy rozpatrywać łącznie z innymi

⁷⁰ Dodać należy, iż w przypadku wspomnień Tatarów bardzo silna musi być motywacja społeczna spisywania i przekazywania potomności tego, co się pamięta (por. w tym kontekście rozważania B. Gołębiowskiego zawarte w studium *Motywy społeczne i osobiste pisanie pamiętników*, w: tegoż, *Pamiętnikarstwo i literatura. Szkice z socjologii kultury*, Warszawa 1973, s. 93-125). Innym ważnym czynnikiem motywacyjnym wydaje się również zaangażowanie wydawców pism tatarskich, którzy wspierają podobne przedsięwzięcia (może o tym świadczyć fakt, iż większość zapisków wspomnieniowych opublikowano na łamach „Życia Muzułmańskiego”, „Rocznika Tatarów Polskich” i „Przeglądu Tatarskiego”). Sytuacja ta przypomina inicjatywę Reginy Lubas-Bartoszyńskiej, która na przełomie 1992 i 1993 r. wystosowała apel do osób chcących opisać swoje wspomnienia. Najlepsze pamiętniki opublikowano w zbiorze: *Wielogłos pamiętnikarski. Pisać o sobie – dla siebie*, pomysł, wybór i oprac. R. Lubas-Bartoszyńska, Sosnowiec 1994. Jak informuje inicjatorka akcji pisania wspomnień, „dwanaście osób po raz pierwszy chwyciło za pióro i zrealizowało wcześniejszy zamiar utrwalenia swego życia na piśmie, co bez zewnętrznego impulsu pozostałoby zapewne tylko w sferze projektów” (R. Lubas-Bartoszyńska, *Pisanie autobiograficzne w kontekstach europejskich*, Katowice 2003, s. 191). Przypomnijmy również, iż impuls zewnętrzny odegrał zasadniczą rolę w powstaniu wspomnień wychodźców z ZSRR (zob. „*W czterdziestym nas matko...*”, dz. cyt., s. 7-12).

⁷¹ Por. W. Czapliński, *Pamiętnik jako źródło dla historyka nowożytnego*, „Pamiętnikarstwo Polskie” 1972, nr 2, s. 3-7.

typami dokumentu osobistego. Wśród twórczości polsko-tatarskiej tego typu „przedłużony szereg genologiczny” reprezentują: wywiad (jako typ pamiętnika mówionego), list i dziennik. Do dwóch ostatnich gatunków zaliczyć można przede wszystkim listy Dżennet Dżabagi-Skibniewskiej⁷² i Anny Kajtochowej⁷³ do Macieja Konopackiego oraz fragmenty dziennika Hassana Konopackiego⁷⁴. Jeśli chodzi natomiast o pamiętnik mówiony, należałoby wskazać pośród utworów tatarskich następujące pozycje: fragmenty wspomnień Dżennet Dżabagi-Skibniewskiej⁷⁵, wywiad-rzekę ze Stefanem Mustafą Mucharskim⁷⁶, wywiad z Maciejem Konopackim⁷⁷ oraz opublikowany w dwudziestoleciu międzywojennym zapis wspomnień generała Tamerlana Ułan-Maluszyckiego dokonany przez Halime Tuhan-Baranowską⁷⁸.

Tekstami, które powinny zainteresować literaturoznawcę są przede wszystkim wywiady z Dżabagi-Skibniewską i Stefanem Mustafą Mucharskim. Obie książki powstały z inicjatywy Teresy Zaniewskiej, pedagoga oraz znawczyny literatury tatarskiej, białoruskiej i polskiej. Obok wspomnianych pozycji interesująco przedstawiają się listy do Macieja Konopackiego, szczególnie te autorstwa Dżabagi-Skibniewskiej i Anny Kajtochowej (te ostatnie omawiałem w rozdziale poświęconym liryce poetki). Pamiętniki mówione opracowane przez Zaniewską wymagają jednak odrębnego potraktowania, gdyż w porównaniu do analizowanych w tym rozdziale wspomnień od-

⁷² Zob. *Dżennet do Macieja*, red. M. Berger, R. Berger, Warszawa 2012.

⁷³ Zob. *Literaci do Macieja*, red. R. Berger, Warszawa 2014. Korespondencja z Dżabagi-Skibniewską i Kajtochową jest tylko skromnym fragmentem epistolograficznej spuścizny Konopackiego. Korespondował on m.in. z K. Iłakowiczówną i T. Karpowiczem. Wybór listów ludzi pióra adresowanych do M. Konopackiego ukazał się w przywołanym zbiorze *Literaci do Macieja*. Oprócz tego opublikowane zostały fragmenty listów tatarskich wojskowych do M. Konopackiego: *Ułani do Macieja*, red. R. Berger, Warszawa 2013 (tam m.in. listy Aleksandra Jeljaszewicza, ostatniego dowódcy 1 Szwadronu Ułanów Tatarskich) oraz listy uczonych adresowane do M. Konopackiego: *Profesorowie do Macieja*, red. R. Berger, Warszawa 2015 (tam m.in. listy Osmana Achmatowicza, Antona Antonowicza, Aleksandra Dubińskiego, Stanisława Lorentza, Tadeusza Majdy, Jana Reychmana).

⁷⁴ H. Konopacki, *Dziennik [1948–1949]*, w: R. Berger, *Hassan Konopacki...*, dz. cyt., s. 61–72.

⁷⁵ T. Zaniewska, *Dżennet znaczy raj*, Białystok 2002 (wyd. 2 pt. *Wierzę w kismet*, Warszawa 2010).

⁷⁶ Tejże, *Dziki wiatr. Rozmowy ze Stefanem Mustafą Mucharskim*, Białystok 1999.

⁷⁷ M. M. Konopacki, *Ze wspomnień Macieja Konopackiego*, w: R. Berger, *Hassan Konopacki...*, dz. cyt., s. 31–59.

⁷⁸ H. Tuhan-Baranowska, *Ze wspomnień generała Tamerlana Ułan-Maluszyckiego*, „Życie Tatarskie” 1935, nr 1, s. 10–12.

mienna jest w nich perspektywa autorska (współautorstwo Teresy Zaniewskiej), a także zaznacza się dominacja strategii wyznania nad świadectwem. Jeśli chodzi natomiast o listy do Macieja Konopackiego, należałoby je omawiać całościowo w kontekście twórczości epistolarnej i eseistycznej polsko-białoruskiego Tatara.

ROZDZIAŁ VI

KONTEKST KOMPARYTYSTYCZNY

Ruba'ï, czyli gatunek orientalny na gruncie literatury polskiej

W tym rozdziale chciałbym przyjrzeć się dokładniej jednemu z gatunków literackich, wywodzących się z literatur orientalnych, po który szczególnie chętnie sięgają poeci tatarscy. O ile w literaturze polskiej spotkać można kilka wschodnich gatunków poetyckich, między innymi gazelę (na przykład *Ghazell* Felicjana Faleńskiego)¹ i kasydę (na przykład *Farys* Adama Mickiewicza, *Kasydy* Jarosława Iwaszkiewicza)², o tyle w literaturze polsko-tatarskiej spośród orientalnych form poetyckich spotyka się właściwie wyłącznie rubajaty.

Gatunek ten wywodzi się z irańskiej literatury ludowej, a ukształtował się na gruncie poezji perskiej w X–XI wieku³. Następnie zdobył dużą popularność wśród twórców tureckojęzycznych; w literaturze arabskiej stosunkowo rzadko po niego sięgano⁴. Nie zmienia to faktu, iż nazwa gatunku pochodzi właśnie z języka arabskiego i w liczbie pojedynczej posiada formę *rubā'ī*, co oznacza „czterowiersz”. Liczba mnoga tego rzeczownika brzmi natomiast *rubā'iyāt*. W polskim literaturoznawstwie nazwa ta przyjęła się w następujących formach: l.p. rubajat (ewentualnie: rubajjat) i l.mn. rubajaty (rubajjaty)⁵. Zanim *ruba'ï* zaistniał w historii literatury jako „samodzielny

¹ Zob. M. Składankowa, *Gazel albo Ghazal*, „Zagadnienia Rodzajów Literackich” 1970, z. 1, s. 142-145.

² Zob. J. Bielawski, *Kasyda*, „Zagadnienia Rodzajów Literackich” 1966, z. 1, s. 130-133.

³ M. Składankowa, *Rubajat albo ruba'ï*, „Zagadnienia Rodzajów Literackich” 1970, z. 1, s. 145-147.

⁴ M. M. Dziekan, *Kobieta, koń i step. Wokół czterowierszy Musy Czachorowskiego*, w: M. Czachorowski, *Rubajaty stepowe*, Wrocław 2009, s. 5. Zob. również: tegoż, *Rubaj'jjat, albo czterowiersze*, „Przegląd Orientalistyczny” 1998, nr 3–4, s. 260-262.

⁵ Dla przykładu, Franciszek Machalski i Maria Składankowa używają formy „rubajat”, Marek M. Dziekan z kolei preferuje – „rubajjat”. Decyduję się na używanie pierwszego wariantu, który w literaturze przedmiotu jest bardziej rozpowszechniony.

gatunek poetycki o charakterze refleksyjno-filozoficznym⁶, funkcjonował w formie czterowersowego elementu „dywanu” (zbioru kasyd)⁷ o zamkniętej całości tematycznej i składniowej⁸.

Klasyyczny rubajat stanowi samodzielną katrynę z rymami aaba lub aaaa⁹ (bardzo rzadko spotyka się też układ abab)¹⁰. Niekiedy poszczególne wersy kończą się tak zwanym redifem, czyli swoistym refrenem – rodzajem głębokiego rymu – polegającym na powtarzaniu tego samego słowa lub nawet grupy słów¹¹. Treść natomiast wypełniają refleksje filozoficzne (o życiu, śmierci, miłości i wierze), oparte na indywidualnym doświadczeniu i własnych obserwacjach autora¹². Gatunek ten był często uprawiany przez mistyków islamskich (adeptów sufizmu).

Najbardziej znanymi twórcami rubajatów byli: Rudaki (857–941), uznawany za twórcę gatunku¹³, Mahsati Ganjavi (1089–1159), Dżalal ad-Din ar-Rumi (1207–1273), Zahir ad-Din Muhammad Babur (1483–1530), Chejran-chanum (1790–1848), a w bliższych nam czasach – Amjad Hyderabadi (1878–1961)¹⁴. Swoją sławą przyćmiewa ich jednak Omar Chajjam (1048–1131), autor najbardziej znanych w świecie rubajatów. Silny wpływ na rozwój rubajatu mistycznego wywarł natomiast Nadżm ad-Din Kubra (1145–1221), który chajjamowską formę połączył z tematyką mistyczną¹⁵.

Chociaż pierwszym przekładem czterowersy Chajjama na język europejski było tłumaczenie Josepha Hammera-Purgstalla (25 utworów perskiego poety zawiera tom *Geschichte der schönen redekünste Persiens*)¹⁶, to w świadomości czytelnicy Europejczyków rubajaty zaistniały dopiero wraz z wydaniem przez brytyjskiego poetę Edwarda Fitzgeralda w 1859

⁶ T. Kostkiewiczowa, *Rubajat (rubai)*, w: *Słownik terminów literackich*, red. J. Sławiński, wyd. 4, Wrocław 2002, s. 486.

⁷ J. Ciopiński, *Świat dawnej literatury tureckiej. Zarys*, Kraków 1997, s. 31-32.

⁸ T. Kostkiewiczowa, *Rubajat...*, dz. cyt.

⁹ M. Składankowa, *Rubajat albo ruba'i*, dz. cyt., s. 145-147; J. Ciopiński, dz. cyt., s. 38.

¹⁰ M. M. Dziekan, *Kobieta, koń i step...*, dz. cyt., s. 5. Dla porównania, współczesny rubajat w literaturach irańskich ma rymy aaba lub aabb (bardzo rzadko aaaa). Zob. na ten temat: M. Składankowa, *Rubajat albo ruba'i*, dz. cyt., s. 147.

¹¹ T. Kostkiewiczowa, *Redif*, w: *Słownik terminów literackich*, dz. cyt., s. 464-465. Zob. też: M. M. Dziekan, *Kobieta, koń i step...*, dz. cyt., s. 5.

¹² J. Ciopiński, dz. cyt., s. 38.

¹³ M. Składankowa, *Rubajat albo ruba'i*, dz. cyt., s. 146.

¹⁴ K. C. Kanda, *Urdu Rubaiyat*, translated into English by K. C. Kanda, New York 1994.

¹⁵ M. Składankowa, *Rubajat albo ruba'i*, dz. cyt., s. 147.

¹⁶ J. F. von Hammer-Purgstall, *Geschichte der schönen redekünste Persiens*, Wien 1818.

roku zbioru *Rubaiyat of Omar Khayyam*. Tomik zawierał zarówno tłumaczenia utworów perskiego klasyka, jak też próby orientalizowanych czterowierszy autorstwa samego Fitzgeralda¹⁷.

Pierwszymi czterowierszami opublikowanymi w Polsce były rubajaty Abu Saida Abu al-Chajra (967–1049), przełożone przez Wacława Rolicza-Liedera w 1895 roku¹⁸. Utwory Chajjama tłumaczyli natomiast za pośrednictwem innych języków: Julian Adolf Świącicki¹⁹, Antoni Lange²⁰, Konrad Libicki²¹, Franciszek Ksawery Puśłowski²² oraz Maryla Wolska i Mieczysław Pawlikowski²³. Z oryginału przekładu dokonał jako pierwszy Andrzej Gawroński (1933)²⁴. Jego tłumaczenia uważane są powszechnie za najdoskonalsze²⁵.

Jeśli chodzi o literackie próby wykorzystywania tego gatunku na gruncie poezji polskiej, na uwagę zasługuje cykl utworów Marii Pawlikowskiej-Jasnorzewskiej zatytułowany *Rubajaty wojenne*²⁶. Poetka posłużyła się

¹⁷ Zob. A. J. Arberry, *The romance of the Rubāiyāt*, Edward Fitzgerald's first ed. reprinted with introd. and notes, London 1959. Maria Składankowa twierdzi, że nie są to tłumaczenia, lecz „swobodne wariacje tłumacza na temat perskiego rubajatu filozoficznego”. Ponad połowa tekstów zamieszczonych w tomie Fitzgeralda nie da się odnieść do żadnego utworu Chajjama. Zob. M. Składankowa, *Rubajat albo ruba'i*, dz. cyt., s. 146.

¹⁸ *Abu Sajid Fadlullah ben Abulchajr i tegoż czterowiersze*, przeł. z pers. Damian [sic!] Rolicz-Lieder, Kraków 1895.

¹⁹ J. A. Świącicki, *Historia literatury powszechnej*, t. 5: *Literatura perska*, Warszawa 1921.

²⁰ Omar-Chayyam, *Rubaiyat*, przeł. A. Lange, w: *Dywan wschodni. Wybór arcydzieł literatury egipskiej, asyro-babilońskiej, hebrajskiej, arabskiej, perskiej i indyjskiej*, ułożył A. Lange, Warszawa 1921, s. 249-250. Zob. F. Machalski, *Orientalizm Antoniego Langego (z zarysem bibliografii)*, Tarnopol 1937.

²¹ O. Chajjam, *Rubajaty*, tłum. K. Libicki, Warszawa 1921.

²² F.-X. Puśłowski, *Namiot życia. Czterowiersze Omara Chajjama*, [brak m. i r. wyd.]; tegoż, *Omar Khayam*, [tłum. F.-X. Puśłowski], Kraków 1912; Omar-Chayyam, *Rubaiyat*, przeł. A. Puśłowski, w: *Dywan wschodni...*, dz. cyt., s. 250-252.

²³ O. Chayyam, *Rubajat*, przeł. M. Wolska, M. Pawlikowski, „Lamus” 1911, t. 3, s. 16-34; Omar-Chayyam, *Rubaiyat*, przeł. M. Wolska, M. Pawlikowski, w: *Dywan wschodni...*, dz. cyt., s. 252-253.

²⁴ *Wybrane czterowiersze Omara Chajjama*, przeł. z oryg. pers. A. Gawroński, Lwów 1933; O. Chajjam, *Rubajaty*, przeł. z pers. A. Gawroński, wstęp i koment. F. Machalski, Wrocław 1969. Zob. też: J. Fedirko, *Fenomenalny multilingwinista. Profesor Andrzej Gawroński (1885–1927)*, „Alma Mater” 2008, nr 2, s. 73-79.

²⁵ Zob. F. Machalski, *Przekład Andrzeja Gawrońskiego*, w: O. Chajjam, *Rubajaty*, dz. cyt., s. 24-26; M. M. Dziekan, *Kobieta, koń i step...*, dz. cyt., s. 6.

²⁶ Na cykl *Rubajaty wojenne* składają się wiersze opublikowane w sześciu „podcyklach” (*Rubajaty wojenne I, Rubajaty wojenne II, Rubajaty wojenne III, ...*) na łamach „Wiadomości Polskich” (od czerwca 1942 r. do stycznia 1943 r.). W takim samym układzie wiersze te zostały przedrukowane w tomie *Ostatnie utwory* (zebr. i oprac. T. Terlecki, Londyn 1956; wyd. 1 krajowe – Warszawa 1993). Jak zauważa El-

orientalną formą wiersza i pozostała wierna podstawowym zasadom konstrukcyjnym rubajatów²⁷, trzymając się zasadniczo schematu rymu aaba oraz długości wersów odpowiadającej 11 sylabom (u Chajjama liczba sylab wahała się od jedenastu do trzynastu²⁸). Swoje czterowiersze pisała Pawlikowska-Jasnorzewska w Wielkiej Brytanii, a więc można domniemywać, że zetknęła się tam ona z rubajatami Chajjama w przekładzie Fitzgeralda. W każdym razie wiersz *Rozmowa z Omarem* wskazuje na bezpośrednie inspiracje czterowierszami perskiego klasyka:

„Omarze, w wieczność odszedłeś szczęśliwą,
Wzwyż ponad ziemię, cierpiącą a mściwą”...
– „Lecz na tej ziemi można być poetą,
Oto jedyna piękna jej właściwość”...

[M. Pawlikowska-Jasnorzewska, *Rozmowa z Omarem*]²⁹.

Problematyka rubajatów Pawlikowskiej-Jasnorzewskiej dotyczy jednej zasadniczej kwestii: przeżyć wojennych³⁰. Są to zazwyczaj wiersze napisane w mrocznej tonacji, wyrażające brak nadziei, mówiące o tym, iż jedynym pragnieniem człowieka jest doświadczenie chwili spokoju. Problematyka ta pojawia się na przykład w rubajacie zatytułowanym *Cień*:

źbieta Hurnikowa, poetka „rubayaty traktowała jako poetyckie «telegramy do świata». Tak je określiła w liście do Słonimskiego z 25 maja 1942 roku [...]” (E. Hurnikowa, *Maria Pawlikowska-Jasnorzewska. Zarys monograficzny*, Katowice 1999, s. 388-392). Rubajaty Pawlikowskiej-Jasnorzewskiej nie zyskały raczej przychylności ze strony badaczy literatury. Jerzy Kwiatkowski zarzucił poetce truizmy, uczuciową niepowściągliwość, nieudane metafory, nieudolną realizację tematu: poeta w społeczeństwie. W opracowanym przez niego wyborze poezji Pawlikowskiej znalazły się tylko trzy rubajaty. Zob. J. Kwiatkowski, *Wstęp*, w: M. Pawlikowska-Jasnorzewska, *Wybór poezji*, oprac. J. Kwiatkowski, przejrzały i uzupeł. M. Podraza-Kwiatkowska, A. Łebkowska, wyd. 5, Wrocław 1998, s. XCV-XCVII. E. Hurnikowa twierdzi jednak, że poetka w niektórych rubajatach odzyskuje swą dawną formę. Jako przykłady udanych liryków badaczka wskazuje *Wróżby* oraz liryk zatytułowany *Zwodnicza przeszłość* (E. Hurnikowa, dz. cyt., s. 391).

²⁷ Zob. W. J. Darasz, *Mały przewodnik po wierszu polskim*, Kraków 2003, s. 132-133.

²⁸ Zob. F. Machalski, *Przekład Andrzeja Gawrońskiego*, dz. cyt., s. 24.

²⁹ M. Pawlikowska-Jasnorzewska, *Rozmowa z Omarem*, w: tejsze, *Poezje zebrane*, t. 2, oprac. A. Madyda, wstęp K. Ćwikliński, Toruń 1993, s. 133.

³⁰ Zob. na ten temat: E. Hurnikowa, dz. cyt., s. 388-392; B. Morzyńska-Wrzosek, „...i na piękność, i na wyczyn burzy”. *Proces kształtowania tożsamości w poezji Marii Pawlikowskiej-Jasnorzewskiej*, Bydgoszcz 2013, s. 271-317 (w rozdz. 3 – *Pokusa nieoswojenia* – autorka omawia niektóre rubajaty Pawlikowskiej-Jasnorzewskiej, analizując je jednak w kontekście całej wojennej twórczości poetki).

Jest mi w drzew cieniu jak w kamiennej wnęce
 Smutnym posągom, swojsko i zacisznie...
 Czego żądają załamane ręce?
 Spokoju, liści dokoła – nic więcej
 [M. Pawlikowska-Jasnorzewska, *Cień*]³¹.

Poetka wyraża w krótkiej formie rubajatu swoje zmęczenie wojną. Ciągłe napięcie i brak snu kojącego zszargane nerwy stają się codziennym doświadczeniem mieszkanki Wysp Brytyjskich w okresie bitwy o Anglię (od 10 lipca do 31 października 1940 roku).

Gdy spośród gromów słońce się wynurzy,
 Cieszą się krzaki jaśminu i róży,
 I tylko jeden krzak – nerwów człowieka –
 Zmęczony, zwisa po przebytej burzy
 [M. Pawlikowska-Jasnorzewska, *Krzak niepocieszony*]³².

Problem śmierci w czterowierszach Pawlikowskiej-Jasnorzewskiej nie ogranicza się do obrazów wojennych³³. Odniesień do pola bitwy, takich jak w *Pobojowisku*, jest zresztą w jej orientalizującej liryce niewiele. Również *Kobieta dzisiejsza*, w swoim antywojennym przesłaniu (motyw kobiet rodzących „Robotników”, wykorzystywanych do obsługi samolotów i czołgów), nie stanowi utworu charakterystycznego dla *Rubayatów wojennych*. Większość czterowierszy Pawlikowskiej oscyluje między wizyjnym ekspresjonizmem (obrazy katastroficzne konstruowane za pomocą motywów łuny, drżącej ziemi, burzy, atakujących się nawzajem chmur, lochów, groźnego nieba, wycia bomby³⁴) a swoiście rozumianą dekadencją (na plan pierwszy wysuwa się tutaj motyw rezygnacji³⁵). Czasy wojny, charakteryzujące się ok-

³¹ M. Pawlikowska-Jasnorzewska, *Cień*, w: tejsze, dz. cyt., s. 139.

³² M. Pawlikowska-Jasnorzewska, *Krzak niepocieszony*, w: tejsze, dz. cyt., s. 132.

³³ J. Marx, *Miłość i śmierć. O poezji Marii Pawlikowskiej-Jasnorzewskiej*, Wrocław 2007, s. 498-536.

³⁴ Zob. prace językoznawców podejmujące problematykę leksykalną: U. Dziobałtowska-Chciuk, *Elementy stylistyczno-językowe w poezji Marii Pawlikowskiej-Jasnorzewskiej*, Łódź 1968 („Sprawozdania z Czynności i Posiedzeń Naukowych – Łódzkie Towarzystwo Naukowe” 1968, nr 4); J. Rychter, *Peryfrazy nazw astronomicznych i meteorologicznych w poezji Marii Pawlikowskiej-Jasnorzewskiej*, „Studia Językoznawcze” 2009, t. 8, s. 107-123.

³⁵ Zwraca na to uwagę Jerzy Kwiatkowski pisząc, że w trzecim okresie twórczości (1939–1945) w liryce Pawlikowskiej-Jasnorzewskiej następuje zanik tematyki miłosnej, a jej miejsce zajmuje filozoficzna postawa rezygnacji (J. Kwiatkowski, dz. cyt., s. XCIII).

rucieństwem i cierpieniem, noszą dla autorki znamiona końca świata, całkowitego unicestwienia procesów biologicznych i społecznych. Pozbawiają ludzi życia nie tylko w wymiarze jednostkowym, ale przekreślają również jego sens ogólny. Nawet śmierć, o czym pisze poetka na przykład w *Śmierci przez lawinę*, traci swój wymiar metafizyczny:

Lawina grzechu rośnie wciąż, zbrodnicza...

.....
Już nie żałuję dzisiaj Karłowicza,
Że go zabiła pośród górskich szczytów pociskiem śniegu
Siła przyrody, czysta i dziewicza!

[M. Pawlikowska-Jasnorzewska, *Śmierć przez lawinę*]³⁶.

Przywołany wiersz, będący wspomnieniem tragicznej śmierci kompozytora Mieczysława Karłowicza (1876–1909), jest wyrazem nie tyle uwielbienia natury (śmierć jako połączenie się z przyrodą), ile sprzeciwu wobec wojny, która przekreśla nadprzyrodzony charakter umierania. Przestrzeń gór ukazana została w tym utworze jako sfera spokoju i harmonii. Jej pierwotność i dziewiczność kontrastuje z nienaturalnym charakterem procesów wojennych.

Orientalne czterowiersze na gruncie polszczyzny uprawiają również poeci polsko-tatarscy: Selim Chazbijewicz i Musa Czachorowski. Pierwszy z nich opublikował w 1997 roku tomik *Rubai'jjat, albo czterowiersze*³⁷. Drugi jest autorem wydanego w 2009 roku zbioru pod tytułem *Rubajaty stepowe*³⁸.

Wiersz pod tytułem *Rubai* otwierał już debiutancki tomik Chazbijewicza *Wejście w baśń*. Utwór ten zawierał pierwsze wspomnienie bohaterskiej przeszłości Tatarów oraz wyrażał świadomość bycia ostatnim z tatarskiego plemienia, który musi stać na straży pamięci i zapisywać ślady przeszłości³⁹.

Zbiór *Rubai'jjat, albo czterowiersze* rozpoczyna się wstępem, w którym poeta wprowadza czytelnika w historię gatunku, pisząc również o roli, jaką odegrały rubajaty w dziejach mistycyzmu islamskiego:

Rubai'jjat, czyli czterowiersze, są tradycyjną i często uprawianą formą perskiej poezji. W tradycji muzułmańskiej literatury dawnych

³⁶ M. Pawlikowska-Jasnorzewska, *Śmierć przez lawinę*, w: tejeż, dz. cyt., s. 135.

³⁷ S. Chazbijewicz, *Rubai'jjat, albo czterowiersze*, Gdynia 1997. Cytaty z tego tomiku oznaczam w tekście głównym jako RCz, podając numer strony.

³⁸ M. Czachorowski, *Rubajaty stepowe*, Wrocław 2009. Dalej oznaczam jako RS, podając numer strony.

³⁹ S. Chazbijewicz, *Rubai*, w: tegoż, *Wejście w baśń*, Olsztyn 1978, s. 9.

wieków (perskiej i osmańskotureckiej) była to forma uprawiana przez poetów mistycznych.

Służyła też do zapisu ulotnych wrażeń poetyckich w przerwach między pisaniem naukowych traktatów i dłuższych poematów.

Formę tę uprawiali także muzułmańscy uczeni, ale również i władcy zabawiający się pisaniem wierszy. W cywilizacji muzułmańskiego wschodu poezja była bowiem traktowana jako arcyzemesło, a nie domena natchnienia [RCz 8].

Pierwszym utworem w tym zbiorze jest czterowiersz zatytułowany *Sufi Chorasanu*:

W białych fezach i niemi, ślepi i z brodami,
Zjednoczeni z Najwyższym, spragnieni i sami,
Na bezdrożach pustyni, w skwarze, pili wiare,
A wiatr ich dusz ustął pod raju bramami

[S. Chazbijewicz, *Sufi Chorasanu*, RCz 10].

Autor przedstawia w tekście adeptów sufizmu, którzy pod rozpalonym pustynnym niebem, bardziej niż wody pragną wiary. Są oni „niemi” i „ślepi”, gdyż z Bogiem kontaktują się w mistycznej rozmowie duchowej. Nie odmawiają modlitw, nie zachwycają się pięknem wnętrza meczetu. Będąc „zjednoczeni z Najwyższym”, przyjmują swą religię i doświadczają jej w sposób niemalże fizyczny (motyw „picia wiary”).

Scena „niemego” odmawiania modlitwy poza meczetem nasuwa na myśl sufickie bractwo nakszbandiija, którego członkowie wypowiadają modlitwy po cichu, unikając odwiedzania świątyń. Adepcci tej szkoły powtarzają modlitwy bez przerwy aż do osiągnięcia ekstazy.

Zasadność zaproponowanej powyżej wykładni interpretacyjnej *Sufich Chorasanu* zdaje się potwierdzać drugi rubajat zamieszczony w tomiku Chazbijewicza – *Światło sufich Nakszbandi*:

Wieczne wspomnienie Boga wśród upalnej drogi,
Pył dławi nasze gardła, ostry kamień – nogi,
Skwar spopiela usta, słońce spala oczy,
I raj boskiego Światła – ogród w sercu błogi

[S. Chazbijewicz, *Światło sufich Nakszbandi*, RCz 11].

Problematyka związana z mistyką islamską stanowi centralny element tematyczny czterowierszy Chazbijewicza. Wokół doświadczenia religijnego charakteryzującego się bezpośrednią relacją człowieka z rzeczywistością transcendentną (utożsamianą przez poetę z Bogiem zgodnie z wykładnią

wiary muzułmańskiej) skupiają się wszystkie tematy podejmowane w tomie *Rubai'jjat, albo czterowiersze*⁴⁰. Istotą doświadczenia mistycznego u Chazbijewicza jest iluminacja, rozumiana jako oświecenie („Światło wiary jest lampą wiedzy przeznaczenia” [*Rubai*, RCz 18]) oraz jako zlanie się z Najwyższym („[...] szukam Boga póki żyję” [*Rubai*, RCz 30]). Bohater wierszy neguje często fizyczny wymiar rzeczywistości, uznając go za pozorny, fałszywy. Istota wszechrzeczy znajduje się poza materią – w sferze ducha utożsamianej z Jungowską jaźnią (pisałem o tym w rozdziale *Poezja archetypiczna Selima Chazbijewicza*):

O! miasto dalekiej wyobraźni,
 Miasto archetypów mojej jaźni,
 Poprzez bramy twoje wchodzę w inne światy,
 Nic już nie mów więcej, proszę, zaśnij
 [S. Chazbijewicz, *Buchara*, RCz 38].

Bohater utworów Chazbijewicza, nawiązujących do form orientalnych poprzez zachowanie tradycyjnego układu rymów i posługiwanie się redifem, poszukuje mądrości oraz wyraża miłość i bojaźń w stosunku do Boga. Zgodnie z myślą suficką istnieją trzy rodzaje dróg prowadzących do Najwyższego: mądrość (ar. *al-ma'rifat*), miłość (ar. *al-muhabbat*) i bojaźń (ar. *al-khawf*)⁴¹. Mądrość wiąże się u Chazbijewicza z pokorą i świadomością własnej niewiedzy. Miłość rozumiana jest jako wyrzeczenie się siebie samego i całkowite poddanie się woli Boskiej. Bojaźń natomiast nie stanowi formy lęku, lecz jest wynikiem szacunku względem Stwórcy. Motywy te odnaleźć można w kilku czterowierszach nieposiadających indywidualnych tytułów, które nazywa poeta po prostu *Rubai*:

Szukam wiedzy chociażby w Chinach,
 Myśłami ciągle przebiegam w czynach,
 Odejdę kiedyś, po sobie zostawię
 Pijane Ja swoje w poezji ruinach
 [S. Chazbijewicz, *Rubai*, RCz 23];

Ty jesteś Nieznany i Oczekiwany,
 Jak deszcze dla pustynnej karawany,
 Ty jesteś Jeden, poza doświadczeniem,

⁴⁰ Por. M. M. Dziekan, *Kobieta, koń i step...*, dz. cyt., s. 8.

⁴¹ Zob. P. Kłodkowski, *Homo mysticus hinduizmu i islamu. Mistyczny ruch bhakti i sufizmu*, Warszawa 1998, s. 35.

Jesteś warunkiem światów – Bogiem samym
[S. Chazbijewicz, *Rubai*, RCz 19];

Bać się Boga myśl każe mi moja,
Pragnąć Boga każą mi serce i wola,
W głąb duszy pielgrzymkę odbywam,
Jest tam miejsce dla mnie obok Boga
[S. Chazbijewicz, *Rubai*, RCz 29].

W tym miejscu chciałbym raz jeszcze powrócić do bractwa nakszbandija. Założona przez Chwadża Baha ad-Din Muhammada Ibn Muhammada Nakszbanda (1318–1389) szkoła, której centrum ideowe mieściło się w Bucharze, zalecała swoim adeptom aktywność polityczną. Członkowie bractwa brali udział w walkach z wojskami carskimi, a następnie z bolszewikami. Wydaje się, iż poeta tatarski nawiązuje do tej tradycji: aspekt walki z rosyjskim kolonizatorem jest obecny w kilku jego rubajatach, by wymienić: *Enwer Pasza chce zdobyć Bucharę* [RCz 17], *Gözlew na Krymie, ruiny klasztoru derwiszów* [RCz 13], czy też *Rubai* dedykowany „Józefowi Mackiewiczowi i jego «Kontrze»” [RCz 27]. Utwory o tematyce politycznej wyrażają sprzeciw wobec zniewalania ludów Krymu i Turkiestanu przez Rosję, a wojownicy muzułmańscy, w tym turkiestańscy basmacze, ukazani zostają nie jako bohaterowie-szahidzi, lecz zagubione w historii postacie tragiczne.

Dzieło Chazbijewicza od klasycznych perskich pierwowzorów odróżnia tematyka etniczna. Problematyka ta w rubajatach, podobnie jak w innych tomikach autora *Hymnu do Sofii*, przedstawiona jest za pomocą obrazów archetypicznych, powiązanych z tematem świadomości, jaźni i „prehistorii” tatarskiej. Powtarzają się znane już motywy: stepu, konia, jurty, ogniska, chorągwi i tatarskiej chwały. Nagromadzenie ich w lakonicznych obrazach, wypełniających rymowane według schematu aaba czterowersze, może znaczyć, że poeta traktuje swoje rubajaty raczej jako zabawę formą niż próbę nowego zdefiniowania tatarskości. Przy czym trzeba podkreślić, iż omawiane czterowersze charakteryzują się siłą przekazu i oryginalnością za sprawą połączenia gry konwencją z językiem nowoczesnej poezji. Efekt taki poeta uzyskał dzięki rezygnacji ze sztywnego trzymania się określonej liczby sylab w wersie, przy jednoczesnym dość dokładnym rymowaniu zgodnym z wymaganiami gatunku.

Inną realizacją poetyki orientalnej na gruncie literatury polskiej są natomiast rubajaty Musy Czachorowskiego. Autor, wierny rymowej zasadzie aaba, zdecydował się na wykorzystanie formy regularnego trzynastogłoskowca, który w poezji nowoczesnej brzmi anachronicznie. O ile trzynasto-

zgłoskowiec ze średniówką po siódmej sylabie zastosowany przez Andrzeja Gawrońskiego w przekładach czterowerszy Omara Chajjama pomógł tłumaczowi uchwycić płynny, oparty na iloczasiu, rytm języka perskiego⁴², o tyle w wierszach Czachorowskiego wywołał wrażenie wtórności, zbliżając teksty tatarskiego autora do poezji amatorskiej:

Nauczyłem się dawno temu samotności
i przywykłem już do jej okrutnej piękności.
Myślę, że od zarania jestem sam na świecie
albo nie ma mnie wcale w tej zimnej ciemności

[M. Czachorowski, *** „Nauczyłem się dawno temu...”, RS 30];

Pada śnieg, między nami tak cicho i biało,
jakby białym puchem cały świat przysypało.
Patrzę w twoje od zimna rozbielone oczy
i wiem już, że w tej ciszy nic nie ocalało

[M. Czachorowski, *** „Pada śnieg, między nami...”, RS 14].

W *Rubajatach stepowych* Czachorowski podejmuje te same tematy, co i we wcześniejszych swoich tomikach (miłość, etniczność, zachwyt nad otaczającym poetę światem, rozmowa z Najwyższym). Niekiedy pojawiają się wręcz te same motywy, które czytelnik zna już ze zbiorów *Samotność* (2008), *Na zawsze/Hawceżda* (2008) i *Poza horyzontem* (2010). Wśród porównawczych najczęściej motywów wymienić można: step, łąkę, niebo, konia, szablę, mizar, drogę, sen, dzieciństwo. Są one jednak inaczej ujmowane, gdyż zamknięte w przejętą od Chajjama i Rumiego formę. Do perskich klasyków najbardziej zbliża Tatara, nieobecna skądinąd u Chazbijewicza⁴³, problematyka zmysłowej sfery egzystencji ludzkiej – miłości, tęsknoty, cierpienia i śmierci. Szczególnie ten pierwszy temat zbliża autora *Rubajatów stepowych* do Rumiego. Działal ad-Din był autorem szeregu czterowerszy o charakterze miłosnym. Erotyki Czachorowskiego zbliżają się stylistycznie do polskich przekładów perskiego poety dokonanych przez Mehdiego Gholamiego:

⁴² Zob. F. Machalski, *Przekład Andrzeja Gawrońskiego*, dz. cyt., s. 24-25.

⁴³ Zwracał na to uwagę Marek M. Dziekan pisząc: „[...] dominantą rubajatów Chazbijewicza jest islam i wszelkie motywy o charakterze religijnym. Czachorowski w *Rubajatach stepowych* od tych motywów nie ucieka, ale, ponieważ jego czterowersze wyrastają, co naturalne, z dotychczasowych doświadczeń twórczych autora, są to rubajaty mniej religijne, bardziej zaś tatarskie, stepowe (co sugeruje przecież poeta w tytule) i... miłosne. Nie zdziwi to nikogo, kto zna wcześniejsze zbiory poetyckie Czachorowskiego” (M. M. Dziekan, *Kobieta, koń i step...*, dz. cyt., s. 8).

Całą noc pieściła mnie moja kochanka.
 Teraz pół omdlewa piękna ma wybranka.
 Z miłością szeptać jej będę czule słowa.
 Szczęśliwie zgubiłem klucz do poranka.
 [Dż. Rumi, *** „*Całą noc pieściła...*”⁴⁴];

Długo nie potrafiłem nazwać tej miłości.
 Tyle w niej było pożądania, tyle złości.
 Teraz cały jestem twój i ty cała moja.
 Swoją dłoń przejrzystą podajesz mi z ciemności.
 [M. Czachorowski, *** „*Długo nie potrafiłem...*”, RS 27].

Zacytowane liryki są sobie bliskie nie tylko tematycznie (tematyka miłosna, nocna sceneria utworów), ale także formalnie. Czterowiersz Czachorowskiego, podobnie jak utwór Rumiego, związany jest typowym dla rubajatu rymem aaba. Każdy wers przytoczonych wierszy stanowi oddzielne zdanie i zakończony jest kropką. Taka „zdaniowa” budowa utworu wpływa na sposób jego odczytywania – czytelnik zmuszony jest po każdym wersie zrobić pauzę, zaś lakoniczność zdań, na które składa się wiersz, sprawia wrażenie silnej kondensacji emocji i informacji, kryjących się za każdą z tych krótkich konstrukcji orzekających.

W rubajatach Czachorowski podejmuje chętnie temat tatarski. Do interesujących eksperymentów twórczych należy stylizacja czterowierszy na tatarską „poezję ludową”:

Chciałem być wiejskim mułłą, zostałem poetą.
 Mułłą Bóg wspiera, ja idę drogą zamkniętą.
 Dotykam życia, płonę, ale głos Twój słyszę.
 Najmiłosierniejszy, zlituj się nad poetą...
 [M. Czachorowski, *** „*Chciałem być wiejskim mułłą...*”, RS 11];

Moje jest to, co moje. Nie chcę nic cudzego.
 Kobietę, jurtę w stepie, konia mieć śmigłego:
 to są moje marzenia, a jeszcze do tego,
 najprostszą z dróg podążać w stronę Najwyższego
 [M. Czachorowski, *** „*Moje jest to, co moje...*”, RS 20];

Miałem hramotkę mocną od mego muftiego,
 Alem ją zgubił, biedny, dnia jakiegoś złęgo.
 Boże, o mój Boże, tak ciężko mi bez tego:
 trzeba będzie znów prosić muftiego zacnego
 [M. Czachorowski, *** „*Miałem hramotkę mocną...*”, RS 24].

⁴⁴ Dż. Rumi, *Rubajaty*, przekł. z per. i kaligrafia M. Gholami, pol. układ wierszy J. Krzyżowski, Warszawa 2003, s. 65.

W tym wypadku dobór rymów i rytm utworów doskonale pasują do ich tematyki. Bohater wierszy nie aspiruje ani do roli uczonego, ani też pogrążającego się w ekstazie mistyka. Podmiot liryczny wiersza *** „*Chciałem być wiejskim mułką...*”, chociaż nie ucieka od rozkoszy życia ziemskiego, cechuje się pokorą i „prostą wiarą”. Bohaterowie kolejnych zacytowanych powyżej rubajatów reprezentują pierwotną wyobraźnię rodową (*** „*Moje jest to, co moje...*”) oraz wiarę w magię (*** „*Miałem hramotkę mocną...*”), a ponadto postrzegają Boga przez pryzmat ludowej religijności. Bóg czuwa nad dziełem stworzenia, lecz świat ludzki, w którym ważną rolę odgrywają zmysły, emocje i relacje rodzinne, partnerskie i rodowo-etniczne, okazuje się nie mniej ważny od sfery sacrum.

W tej grupie tekstów spotykamy również liryki o charakterze dydaktycznym, zrodzone jakby z poczucia konieczności zachowania tożsamości etnicznej Tatarów. Utwory te, nierzadko cechujące się językową archaizacją, odwołują się w dużej mierze do stereotypowych obrazów, kojarzonych powszechnie z polskimi muzułmanami:

Stare drewniane meczety, stare miziary:
nasza pamięć po dziadach, to wszystko co mamy.
Tatarski imam wciąż świętą Fatychę pieje –
przy musiulmańskiej wierze na zawsze wytrwamy

[M. Czachorowski, *** „*Stare drewniane meczety...*”, RS 23];

Nic nie przemija. Trwa nasza duma i wiara,
przechodzi z ojca na syna, serca rozpala.
Muhir po dziadku, po babci pieiekaczewnik.
Tatarska bajka kresowa: ona przetrwała!

[M. Czachorowski, *** „*Nic nie przemija...*”, RS 39].

Podsumowując rozważania na temat rubajatu można powiedzieć, że jest on jednym z najbardziej charakterystycznych gatunków literatury polsko-tatarskiej. Co ciekawe, spośród orientalnych form poetyckich polsko-tatarscy poeci wykorzystują tylko i wyłącznie „czterowiersz”. Zarówno Chazbijewicz, jak i Czachorowski umieją zastosować perski gatunek literacki do skonstruowania własnych, oryginalnych poetyk „tatarskich”. W przypadku Chazbijewicza objawiać się ona będzie przede wszystkim poprzez dokonaną w duchu Junga reinterpretację mistyki islamskiej i powiązanie archetypów ogólnomuzułmańskich z problematyką tatarską. Jeśli chodzi natomiast o Czachorowskiego, to na podziw zasługuje twórcze wykorzystanie formy rubajatu do wyrażenia tematyki miłosnej oraz do skonstruowania utworów imitujących poezję ludową.

Przestrzeń w literaturze Tatarów polskich i Tatarów kazańskich

W tym rozdziale zajmę się porównaniem literatury Tatarów polskich i Tatarów kazańskich. Z wielu możliwych płaszczyzn porównawczych, mając na uwadze rolę symboliki przestrzennej we współczesnej twórczości literackiej polskich wyznawców islamu, skupię się na zagadnieniu mapy wyobrazeniowej⁴⁵. Zestawiając twórczość polsko-tatarską z dziełami klasyków tatarskich z Rosji, analizować będę podobieństwa i różnice wyobraźni przestrzennej polskich muzułmanów i Tatarów kazańskich (zwanym również Tatarami nadwołżańskimi, Tatarami Powołża lub Tatarami Idel-Uralu).

⁴⁵ Mapa jako narzędzie badawcze, motyw, temat czy też metafora została już opisana na gruncie polskiego literaturoznawstwa. Zob. ważniejsze prace podejmujące tę problematykę: E. Konończuk, *Mapa w interdyscyplinarnym dialogu geografii, historii i literatury*, „Teksty Drugie” 2011, nr 5, s. 255-264; tejsze, *Mapa jako metafora w „opowieściach przestrzennych” Andrzeja Stasiuka*, w: *Od poetyki przestrzeni do geopoetyki*, red. E. Konończuk, E. Sidoruk, Białystok 2012, s. 27-48; tejsze, *Między rzeczywistością a reprezentacją. Metafora mapy w powieściach Michela Houellebecqa „Mapa i terytorium” oraz Guillaume’a Jana „Le Cartographe”*, w: *Geografia i metafora*, red. E. Konończuk, E. Nofikow, E. Sidoruk, Białystok 2014, s. 175-195; M. Dajnowski, *Kilka uwag o domniemanych związkach map i pejzażu literackiego*, „Białostockie Studia Literaturoznawcze” 2012, nr 3, s. 37-51. W twórczości polsko-tatarskiej mapa jako fizyczny wytwór kartografii nie pojawia się; można jednak zrekonstruować ponadindywidualne wyobrażenia o przestrzeni geograficznej obecne w wyobraźni zbiorowej polskich Tatarów. W takim porządku interpretacyjnym mapa reprezentować będzie zarówno przestrzeń geograficzną, jak i historyczną czy też kulturową (por. E. Konończuk, *Mapa w interdyscyplinarnym dialogu...*, s. 256). Będzie ona stanowić narzędzie analityczne, z pomocą którego rekonstrukcja wyobrażeń przestrzennych stanie się pełniejsza (por. tamże, s. 257-258).

Geografia doświadczona, odziedziczona i wyobrażona

Wyobrażenia dotyczące geografii⁴⁶, wyłaniające się z poezji polskich Tatarów, obejmują w równym stopniu przestrzenie i miejsca doświadczone osobiście przez twórców, jak i te odziedziczone po rodzicach lub dziadkach w przekazach wspomnieniowych. Ta ostatnia informacja dotyczy przede wszystkim pokolenia pisarzy urodzonych bądź jeszcze na Kresach bądź zaraz po repatriacji Tatarów na Ziemię Odzyskaną. Do autorów pochodzących ze wschodnich województw II Rzeczypospolitej możemy zaliczyć między innymi urodzonego w Słoniemie Stefana Radkiewicza (1901–1987). Pogrobowcem tematyki kresowej jest z kolei Selim Chazbijewicz (ur. w 1955 roku w Gdańsku). Zarówno dla Radkiewicza, jak i Chazbijewicza Kresy stają się symbolem utraconej ojczyzny, a oni sami „w poranionych/ snach/ emigrantów”⁴⁷ doświadczają niedającego się uśmierzyć bólu i wiecznej tęsknoty.

Radkiewicz zamieszkał po wojnie w Jeleniej Górze. Pisał po polsku i po rosyjsku rymowane wiersze poświęcone rodzinnemu miastu nad Szczarą, które opisał w 1946 roku. W swoich zapisach, szczególnie w *Прощание с родиной* i *Dawnym Słoniem*, kreśli on wyidealizowane (choć jednocześnie bardzo sugestywne) obrazy Słoniemia, wpisując je w narrację o wielowiekowej obecności tatarskiej na ziemiach Rzeczypospolitej. Odwołania do miejsc istniejących w przedwojennych granicach Polski, doświadczonych osobiście przez poetę, a oddzielonych żelazną kurtyną wskutek postanowień jałtańskich, stanowią oś kompozycyjną większości opublikowanych tekstów Radkiewicza. Brak jest w nich natomiast refleksji na temat kondycji tożsamości tatarskiej w świecie „pojałtańskim”; autor opisuje wyłącznie doświadczenie indywidualne.

W poezji Chazbijewicza wspomniane powyżej „sny emigrantów” powracają regularnie. Wyłania się z nich topografia Wielkiego Księstwa Litewskiego, ze szczególnym uwzględnieniem miejsc ważnych dla kultury tatarskiej. Centrum tego świata stanowi Wilno – „miasto legend mojego dzieciństwa,/ cel smutnych opowieści/ w cieniu nieprzytulnego gotyku”⁴⁸.

⁴⁶ Problematyka „geografii wyobrażonej” szeroko omawiana była w artykułach zebranych w tomie: *Geografia wyobrażona regionu. Literackie figury przestrzeni*, red. D. Kalinowski, M. Mikołajczak, A. Kuik-Kalinowska, Kraków 2014.

⁴⁷ S. Chazbijewicz, *** „Na ulicy Moniuszki...”, w: *Tatarskie wierszowanie. Oto moje dziedzictwo*, red. M. Czachorowski, H. Szahidewicz, Wrocław–Białystok 2010, s. 28.

⁴⁸ Tegoż, *** „Wilno...”, w: *Tatarskie wierszowanie...*, dz. cyt., s. 27.

W owym „mieście legend dzieciństwa” najistotniejszy jest „babci [...] mały domek”⁴⁹ oraz „malutki drewniany meczet”⁵⁰ na wileńskich Łukiszkach, w którym posługę religijną niósł pradziad poety, Ibrahim Smajkiewicz. Nad brzegiem Wilejki bohater liryczny wiersza *** „*Matko moja...*” poszukuje swojej matki. Jak dowiadujemy się z artykułu Swietłany Czerwonnej, pochodząca z Wilna Zulejcha Chazbijewicz (z domu Smajkiewicz) zmarła w Gdańsku podczas narodzin Selima⁵¹. Poeta poszukuje jej jednak nie w grodzie nad Bałtykiem, lecz w litewskim świecie „duchów”, w ojczyźnie, która dziś „mieszka w rycinie starego meczetu,/ w mieście Wilnie”⁵².

O ile jednak odziedziczone wspomnienie Wilna jest dość rozbudowane jeśli chodzi o elementy przestrzenne, o tyle Wielkie Księstwo Litewskie reprezentują w twórczości Chazbijewicza (jak zresztą i w dziełach innych autorów wywodzących się z jego grupy etnicznej) raczej same toponimy, miejsca o charakterze symbolicznym dla polskich Tatarów. W takiej funkcji pojawiają się w wierszach poety miejscowości, w których zlokalizowane były meczety (Niemież, Łostaje, Bohoniki, Kruszyniany), istniały tatarskie zaścianki (Oszmiana, Nietupa) lub gdzie mieszkały większe skupiska ludności muzułmańskiej (Mińsk, Słonim, Nowogródek, Sorok-Tatary). Wydaje się, że im bardziej oddalamy się od Wilna, tym Chazbijewiczowska przestrzeń zaczyna być mniej szczegółowa, natrafiamy na bardziej ogólne sformułowania, takie jak „gdzieś na Litwie”⁵³, „podlaski krajobraz”, „dworek kresowy”⁵⁴. Sformułowania te odwołują się do polskiej tradycji kresowej. Autor *Hymnu do Sofii* jakby celowo nie konkretyzuje tych obrazów, lecz zestawia je z podobnymi, jak gdyby „hasłowymi” nazwami miejsc przynależących do kultury turkijsko-muzułmańskiej. Będą to zarówno historyczne centra kultury krymsko-tatarskiej (Bachczysaraj, Ak-Meczet, Gezlew, Chadżybej), kazańskotatarskiej (Kazań), turkiestańskiej (Buchara, Kaszgar), jak też ogólnomuzułmańskiej

⁴⁹ Tegoż, *** „*Na ulicy Moniuszki...*”, dz. cyt., s. 28.

⁵⁰ Tegoż, *Meczet tatarski w Wilnie*, w: *Tatarskie wierszowanie...*, dz. cyt., s. 29.

⁵¹ 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.)*, ed. by G. Czerwiński, A. Konopacki, Białystok 2015, s. 145.

⁵² S. Chazbijewicz, *Melancholia*, w: tegoż, *Hymn do Sofii*, Olsztyn 2005, s. 47.

⁵³ Tegoż, *Stary park*, w: tegoż, *Mistyka tatarskich Kresów*, Białystok 1990, s. 14.

⁵⁴ Tegoż, *Mistyka wspomnień*, w: tegoż, *Hymn do Sofii*, dz. cyt., s. 51.

(Mekka, Kair, Kabul, Sambuł). W ten sposób miejsca „tatarskie” na Litwie włączone zostają w granice świata panturkijskiego, a jeśli wziąć pod uwagę, że w literaturze polsko-tatarskiej pomiędzy tymi miejscami rozpościera się zazwyczaj bezgraniczna przestrzeń stepu zamieszkała przez pierwotnych koczowników altajskich – również panturańskiego⁵⁵.

Nieco inaczej problem ten wygląda w przypadku urodzonego w 1953 roku we Wrocławiu Musy Czachorowskiego, w twórczości którego tradycja tatarsko-kresowa pojawiła się niejako wtórnie, to znaczy na doświadczenie rodzinne (ślub syna poety z obywatelką Litwy) nałożyła się wiedza historyczna o Wileńszczyźnie jako małej ojczyźnie polskich muzułmanów. I chociaż nawiązania do dziedzictwa Wielkiego Księstwa Litewskiego są w twórczości tego poety nieobecne, to ziemie litewskie stają się – we współczesnym sensie geograficznym i kulturowym – równoprawnym elementem jego przestrzeni poetyckiej. W charakterze przykładu możemy przywołać wiersz Czachorowskiego pod tytułem *** „Zauroczył mnie niegdyś ten kraj...”. Litwa przedstawiona tu została jako kraj wielu narodowości, religii i kultur. Miejsca nacechowane symbolicznie, takie jak Wieża Giedymina, Ostra Brama czy też mizar, stanowią w poetyckiej wizji Czachorowskiego ważne elementy mapy kulturowej państwa, na którego dziedzictwo złożyły się wieki wspólne jego tworzenia przez Litwinów, Polaków i Tatarów:

Zauroczył mnie niegdyś ten kraj
choć znałem tylko jego miękkie imię
Lietuva
wymawiałem je szeptem
z wypiekami na twarzy
[...] któregoś dnia wnuku
ta ziemia wyjdzie ci naprzeciw
spojrzysz na nią z Wieży Giedymina
zadumasz się w Ostrej Bramie
i weźmiesz w palce na tatarskim mizarze
[M. Czachorowski, *** „Zauroczył mnie niegdyś ten kraj...”]⁵⁶.

Zupełnie inaczej zagadnienie przestrzeni doświadczonej i odziedziczonej ujmowane jest w poezji amatorskiej. Na przykład w zapisach Romana

⁵⁵ Zob. wiersze Chazbijewicza: *Wielki Turan*, *** „Zawsze zawsze...”, *** „Przechodząc koło góry...”.

⁵⁶ M. Czachorowski, *** „Zauroczył mnie niegdyś ten kraj...”, w: tegoż, *Jeszcze tylko ten step... Na trzydziestolecie działań literackich*, Białystok 2013, s. 107.

Popławskiego (1902–1988) świat tatarski ma wymiar lokalny, pozbawiony jest szerszej perspektywy geograficzno-historycznej, charakteryzuje go tu-tejszość, nieraz bajkowość i specyficznie stylizowany „orientalizm podlaski”:

Senna wieś moja podlaska,
jakby w zadumie trwająca.
Piękna w słoneczne dni letnie,
a zimą niewinną bielą lśniąca.

To moja wieś tatarska,
ze wzgórzem spoczywających pokoleń.
Trzy minarety meczetu,
świadek dziejów minionych.

[...]

Tęsknię ku tobie, wsi moja,
ku twoim niwom zielonym,
ku spokojności i ciszy,
ku kruszyniańskim wieczorom

[R. Popławski, *** „Senna wieś moja podlaska”]⁵⁷.

Historia pojawia się tylko wówczas, gdy mowa jest o wielowiekowej obecności muzułmanów w Polsce i na Białostocczyźnie. Zenaida Półtorzycka pisze:

Na wschodnich kresach, gdzie kończy się Polska,
Jest mała wioska.

A na wzgórzu pod lasem jest cmentarz,
mizarem zwany, i meczet.

Ta wieś zwie się Kruszyniany.

[...]

Gdy modlitwy ucichną, ludzie się do domów rozjadą,
zjawi się turysta historii ciekawy.

Wtedy mu opowiem, że kiedyś,
za sprawą króla Sobieskiego, ułanom tatarskim,
którzy dzielnie na Litwie, Rusi i w Polsce walczyli,
ziemie te jako żołąd przydzielili

[Z. Półtorzycka, *Kruszyniany*]⁵⁸.

Poetycki model świata Półtorzyckiej zdaje się zamykać w granicach istniejącego obecnie powiatu sokólskiego (w mniejszym stopniu białostockiego, suwalskiego i augustowskiego), a więc owej części Wielkiego Księ-

⁵⁷ R. Popławski, *** „Senna wieś moja podlaska”, w: *Tatarskie wierszowanie...*, dz. cyt., s. 67.

⁵⁸ Z. Półtorzycka, *Kruszyniany*, w: *Tatarskie wierszowanie...*, dz. cyt., s. 77-78.

stwa Litewskiego, która pozostała po drugiej wojnie światowej w Polsce. Zarówno motywy wileńskie, jak i panturkijskie obce są poetyckim zapisom tatarskich twórców nieprofesjonalnych.

Przestrzeń odwrócona. Mapa wyobrażeń przestrzennych Tatarów polskich i Tatarów kazańskich

Ciekawe obserwacje można poczynić zestawiając twórczość polsko-tatarską z twórczością Tatarów nadwołżańskich. Jak pokazują badania porównawcze – polskich muzułmanów z ich braćmi zamieszkującymi terytoria Idel-Uralu łączy nie tylko podobny typ wrażliwości poetyckiej (na przykład bogata symbolika stepu, konia, jedności pantatarskiej), ale również niemalże tożsama mapa wyobraźni przestrzennej. Tożsama, ale równocześnie odwrócona, gdyż „centrum” Tatarów nadwołżańskich staje się „peryferiami” Tatarów polskich, zaś „peryferie” muzułmanów kazańskich – „centrum” polskich wyznawców islamu. Elementy obu map, choć w różny sposób konkretyzowane i nasycone semantycznie, pozostają te same. Na ową różnicę wpływa różny punkt widzenia w planie kulturowo-geograficznym.

Poetyckie centrum świata Tatarów nadwołżańskich stanowi Kazań – usytuowany u ujścia Kazanki do Wołgi historyczny gród tatarski. Wokół niego rozciąga się konkretny Tatarstan (obrazy wsi, miasteczek, jezior i rzek) oraz zamieszkane w znacznej części przez Tatarów Baszkiria, Czuczwaszja i podnóża Uralu, składające się na niezrealizowany projekt państwa turkijsko-tatarskiego zwanego Idel-Uralem. Gdzieś w oddali znajduje się Moskwa (jako stolica współczesnej Federacji Rosyjskiej), stepowy Kazachstan (ważny szczególnie dla kultury tatarskiej przełomu XIX i XX wieku⁵⁹), centra kultury turkijsko-tatarskiej oraz ogólnomuzułmańskiej z Mekką i Medyną na czele. W planie historycznym pojawiają się – jako symbole jedności pantatarskiej – chanaty: kazański, astrachański i krymski. W obrębie mapy, wyłaniającej się z literatury kazańskotatarskiej, nie funkcjonują natomiast miejsca związane z dziedzictwem kultury Wielkiego Stepu poj-

⁵⁹ Zob. na ten temat: Қ. Алпысбаев, *Ғалымжан Ибрагимов және XX ғасыр басындағы қазақ әдебиеті*, в: Г. Ибрагимов мирасы һәм төрки дөнья: Г. Ибрагимовның тууына 125 ел тулуга бағышланган Халықара фәнни-гамәли конференция материаллары, Казан 2012, s. 30-32.

mowanym całościowo (Tuwa, Ałtaj, Jakucja, Kirgizja), ani tradycją szamańską. Może to być związane z tym, iż poeci kazańscy przywiązani są o wiele bardziej do klasycznej sunnickiej wersji islamu niż poeci polsko-tatarscy, którzy nie tylko na przestrzeni wieków ulegli znacznym wpływom chrześcijańskim, ale także przyswoili w swojej estetyce twórczej wiele motywów sufickich i szamanistycznych⁶⁰. W literaturze Tatarów Idel-Uralu nie spotykamy również utworów poświęconych ani Tatarom polskim (polsko-litewskim), ani ziemiom przez nich zamieszkanym⁶¹.

Jednakże bardzo często pojawia się w tej literaturze motyw tragicznego losu, który zadecydował o tym, iż Tatarzy rozrzućeni zostali po całym świecie, po wszystkich krajach, po wszystkich kontynentach. Tak więc konkretne przestrzenie i miejsca, dane polskim muzułmanom w bezpośrednim doświadczeniu, stanowiące ich symboliczne centrum (Bohoniki, Kruszyniany, Sokółka, Dąbrowa Białostocka, Podlasie), w dziełach Tatarów kazańskich istnieją w formie niezwerbalizowanej lub nieskonkretyzowanej.

Współczesna stolica Tatarstanu funkcjonuje w literaturze tatarskiej równocześnie jako miasto realne i symboliczne. Od czasów Gabdulli Tukaja (1886–1913) symbolizuje ona tatarską kulturę, odrodzenie narodowe, Kaabę etnosu tatarskiego⁶². Jednocześnie poeci kazańskotatarscy rysują dokładną topografię grodu nad Wołgą. Razil Waliejew (ur. 1947) opisuje na przykład kazański Kreml oraz okolice dworca kolejowego (*Kazański dworzec – Казан вокзалы*), Muzeum Narodowe w Kazaniu (*Pożar w muzeum – Музейда янгын*), Jezioro Kaban (*Jezioro Kaban – Кaban күле*). Owa poetycka topografia pełni w twórczości Waliejewa rolę pejzażu duszy bohaterów lirycznych oraz jest punktem wyjścia do snucia refleksji o własnym przywiązaniu do miasta:

Ак кирмәнен һаман акмы, Казан?
Шулай киңме һаман Иделең?
Син бит миңа — туу, сөю, тормыш,
Шатлык, кайгы, яшәү һәм үлем...
[Р. Вәлиев, *Казан вокзалы*]⁶³;

⁶⁰ Zob. S. Chazbijewicz, *Wpływ sufizmu (tasawwuf) na zwyczaje muzułmanów w Polsce*, „Życie Muzułmańskie” 1988, nr 9, s. 30-35.

⁶¹ Trzeba wprawdzie dopowiedzieć, iż Renat Charis w wierszu *Kielich przysięgi (Ант суы)* wspomina np. o udziale Tatarów w bitwie pod Grunwaldem. Autor nie precyzuje jednak, jakich Tatarów ma na myśli.

⁶² Т. Глазов, *Старо-Татарская слобода в татарской литературе начала XX века*, w: *Старо-Татарская слобода от прошлого к будущему. Материалы научно-практической конференции (Казань, 28 февраля – 1 марта 2000 г.)*, Казань 2001, s. 232.

⁶³ Р. Вәлиев, *Казан вокзалы*, <http://kitap.net.ru/valiev/1-4.php> [dostęp 25.09.2015].

Czy biały Kreml jest do tej pory biały, Kazaniu?
 Czy i teraz szeroka jest Wołga?
 Przecież tyś dla mnie – narodziny, miłość, życie
 Radość, cierpienie, bycie i śmierć... [przekład – G. Cz.]

Renat Charis (ur. 1941) w wierszu poświęconym poecie tatarskiemu Amirchanowi Jenikiemu (*Amirchan Eniki – Әмирхан Еники*) pisze natomiast o swoim ukochanym mieście, iż jest to: „księga, łącząca przeszłość, teraźniejszość i przyszłość”⁶⁴. Poeta kreśli pejzaże portu rzecznego na Wołdze (*Kielich przysięgi – Ант суы*), obrazki rodzajowe ukazujące kazański Rynek Czechowowski (*Рыnek Czechowowski – Чеховский рынок*), a akcję poematów poświęconych wybitnym przedstawicielom świata kultury⁶⁵ umieszcza w przestrzeniach historycznych, takich jak ulice starego miasta, konserwatorium czy Teatr Tatarski. Z kolei w poemacie *Kazań (Kazan)* autor odmalowuje historyczne obrazy „bajkowej” w swym pięknie tatarskiej stolicy⁶⁶. Gdyby wziąć pod uwagę inne wiersze współczesnych poetów tatarskich, w których wspomina się to miasto (na przykład wybrane utwory Naisa Gambarara, Ramisa Ajmeta, Rustema Akjegeta czy Szaukata Galijewa⁶⁷), można by mówić o „tekście kazańskim” literatury tatarskiej w podobnym sensie, jak o „tekście petersburskim” w literaturze rosyjskiej⁶⁸. Chodziłoby przede wszystkim o tożsamość różnych opisów miasta (nawet w tekstach

⁶⁴ Р. Харис, *Избранные произведения в семи томах. Том 3: Стихи = Сайламна әсәрләр жиде томда. 3 том: Шигырьләр*, Казан 2006, s. 474.

⁶⁵ Mam tu na myśli następujące wiersze Renata Charisa: *Tukaj, Sajdasz, Nazib Dżiganow, Mustaj Karim, Sara Sadykowa* i inne.

⁶⁶ В. Дементьев, *В середине судьбы своей: о поэзии Р. Харисова*, „Литературная Россия” 1989, nr 14, s. 11; Р. Мустафин, *Присядем к очагу поэта*, „Татарстан” 1997, nr 8, s. 3-5.

⁶⁷ Zob. antologię najnowszej poezji tatarskiej w przekładach na język rosyjski: *Современная татарская поэзия*, przekłady z tatarskiego, сост. Л. Газизова, С. Малышев, Казань 2008.

⁶⁸ W. Toporow, *Petersburg i tekst petersburski literatury rosyjskiej. Wprowadzenie do tematu*, w: tegoż, *Miasto i mit*, przeł. B. Żyłko, Gdańsk 2000. Podobnie jak Petersburg, Kazań posiada swój mit założycielski – już w utworach z okresu Chanatu Kazańskiego miasto nad Wołgą symbolizuje swoisty model kosmosu. Jak twierdzi tatarski historyk Bułat Chamidullin w książce *Założenie Kazania i historia Chanatu Kazańskiego*, powstanie miasta otwiera nową epokę w dziejach narodu nadwołżańskiego (zob. Б. Хәמידуллин, *Казанның ныгуы һәм Казан ханлығы тарихы*, Казан 2005). Wskazać można ponadto następujące utwory inaugurujące narodziny „tekstu kazańskiego” – legendy *Założenie Starego Kazania*, *Dlaczego miasto nazwane zostało Kazaniem?*, *Budowa Nowego Kazania*, *Legenda o Jeziorze Kaban*.

pochoǳących z róznych epok) oraz rolę „mitu założycielskiego” w budowanej przez twórców symbolice danego grodu. W twórczości Tatarów polskich, jeśli ǳaloby się wyróżnić „tekst stepowy”, to juź z pewnością nie „tekst białostocki” ani „tekst wileński”⁶⁹.

W utworach autorów polsko-tatarskich nie pojawia się ani jeden realny obraz, który by przedstawiał czy to historyczną stolicę Chanatu Kazańskiego, czy to nowoczesną metropolię, jaką jest dzisiaj stolica Tatarstanu. Kazań polskich Tatarów, obok Bachczysaraju, Kaszgaru, Kabulu, Stambułu czy Buchary, jest miejscem-archetypem, jedną z wielu nazw geograficznych wyznaczających rozległe terytorium mitycznego Turanu. Sama nazwa tatarskiego grodu nad Wołgą pojawia się w takich wierszach Chazbijewicza jak *Jusuf Akczura – polityk tatarski* oraz *Poemat o zdobyciu Astrachania*. Częściej jednak w utworach poetów polsko-tatarskich funkcjonuje w formie przeczuwanej, niezwerbalizowanej, symbolicznej (w znaczeniu, jakie temu terminowi nadali poeci *fin de siècle*'u – jako sugestia), a więc tak, jak funkcjonują w poezji kazańskotatarskiej ziemie Tatarów litewskich.

Turan jest przestrzenią mityczną, wspólną dla literatury obu porównywanych grup tatarskich. Zestawiane wizje Turanu nie są jednak ze sobą tożsame. Chociaż w wierszu baszkirsko-tatarskiego poety Szajechzadego Babicza (1895–1919) pod tytułem *Lituje się (Кызгана)* pojawia się mityczny obraz „syna Turanu” („Туран угълы”⁷⁰), to u współczesnych poetów zarówno kazańskotatarskich, jak i baszkirskich odnajdujemy przede wszystkim wiecznie żywą pamięć o dawnych państwach turkijskich. Wśród tych państw najważniejsze miejsce zajmuje Wielka Bułgaria, będąca matczynikiem wszystkich narodów turkijskich, symbolem podróży w głąb historii i w głąb „jaźni tatarskiej”⁷¹. Wspomnę w tym miejscu chociaźby o twórczości Mudarrisa Agliamowa (1946–2007), w wierszach którego powraca często temat historii państwowości tatarskiej w kontekście tatarskiego losu i charakteru tatarskiej duszy. O tym traktują takie utwory poety jak na przykład *Sabantuj (Сабантуй)*, *Wesele (Туй)*, czy też poemat *Nie zapominaj, Europo! (Онытма, Европа!)*⁷².

⁶⁹ Ten ostatni problem można by ewentualnie rozpatrywać jako „tatarski element” w „tekście wileńskim” literatury polskiej, białoruskiej i litewskiej. Por. В. Н. Топоров, *Vilnius, Wilno, Вильна. Город и миф*, w: *Балто-славянские этноязыковые контакты*, Москва 1980, s. 3-71.

⁷⁰ Ш. Бабич, *Зәңгәр әҗырлар: Шигырьләр, поэмалар, эпиграммалар, мәкаләләр, хатлар*, Казан 1990, s. 41.

⁷¹ Т. Галиуллин, *Яктылык: әдби тәнкыйть мәкаләләре*, Казан 2011, s. 224.

⁷² Zob. М. Вәлиев, *Табарга һәм югалтмаса*, Казан 1982, s. 65; P. Ласкова, *Твор-*

W mitologii poetów znad Wołgi Wielka Bułgaria pełni podobną funkcję, jaką dla polskich Tatarów odgrywa step (rozumiany jako źródło cywilizacji turańskiej⁷³). Jednakże w poezji Tatarów nadwołżańskich dużo bardziej istotna jest tematyka dotycząca historii tatarskiej pre-państwowości (stąd ogromna waga motywu Wielkiej Bułgarii) i problem dziejowego wkładu narodu tatarskiego w ogólnomużmańskie i tatarsko-turkijskie dziedzictwo kulturowe, niż poetyckie opisy poszukiwania pierwotnych symboli turkijsko-koczowniczych. W tym kontekście warto wskazać chociażby wiersze *W kraju Bułgarów* Razila Waliejewa oraz *Monolog Kul-Gali* Renata Charisa. Wizja Turanu czy też Wielkiej Bułgarii poetów kazańskotatarskich, w przeciwieństwie do obrazów znanych z poezji polskich Tatarów, nie ma też tak silnie przestrzennego charakteru – sytuuje się raczej na osi czasu, trwając w mrokach historii i wyczekując momentu swego ziszczenia. W kategoriach topograficznych Turan znajduje się w tym samym miejscu co współczesny Tatarstan, projektowany Idel-Ural, czy historyczny Chanat Kazański, a więc jego centrum będzie zawsze Kazań, a nie ulokowane pośród stepów obozowisko wszystkich plemion tatarskich⁷⁴.

Wracając do motywu stepu w literaturze kazańskotatarskiej, trzeba powiedzieć, iż ma on w tym wypadku wymiar bardziej realistyczny. Jego symbolika bliższa jest tej, jaką znamy z dzieł przedstawicieli „szkoły ukraińskiej” w polskiej literaturze romantycznej i współczesnej, czy też z utworów niektórych pisarzy rosyjskich, na przykład Czechowa (step idylliczny, pejzaż spokoju, przestrzeń pamięci historycznej), a nie tej, jaką prezentują Chazbijewicz, Czachorowski czy Adamowicz (przestrzeń, w której bohater liryczny zgłębia swoją indywidualną jaźń lub duszę narodu tatarskiego). Przywołując „szkołę ukraińską”, mam tutaj na myśli „jasną stronę” owego nurtu, a więc dzieła poetów i pisarzy takich jak Zaleski czy też Iwaszkiewicz, i tylko w pewnym sensie utwory Malczewskiego, Słowackiego i Odojewskiego.

Step w twórczości Tatarów nadwołżańskich jest symbolem wolności i niezależności zarówno człowieka jako jednostki, jak też całego narodu ta-

чество М. Аглымова (тематика, жанры и поэтика). Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата филологических наук, Казань 2008, s. 7-8.

⁷³ Zob. L. Gumilow, *Śladami cywilizacji Wielkiego Stepu*, przeł. S. Michalski, Warszawa 2004. Por. też: M. M. Dziekan, *Testament Agaj-Chana*, w: M. Czachorowski, *Na zawsze/Nawсегда*, Soleczniki-Wrocław 2008, s. 36.

⁷⁴ Zob. wiersze „szamańskie” zawarte w tomiku: S. Chazbijewicz, M. Czachorowski, *Tylko niebo*, Wrocław 2016.

tarskiego. W takim rozumieniu ten typ przestrzeni pojawiał się w dziełach klasyków literatury tatarskiej – Gabdulli Tukaja, Galimdzana Ibrahimowa (1887–1938), Hasana Tufana (1900–1981). Obecnie podobne motywy odnajdujemy w utworach Razila Waliejewa, który jednak kreśli nie tyle obrazy stepu, co posługuje się raczej „stepową metaforą”, opisując uczucia lub elementy przyrody i pejzażu za pomocą skojarzeń związanych ze stepem⁷⁵. Dodać należy, że step dla Tatarów kazańskich stanowi realną przestrzeń geograficzną, doświadczoną osobiście (Tukajowi i Ibrahimowowi przyszło mieszkać przez pewien czas pośród stepów na terenach dzisiejszego Kazachstanu), nie zaś, jak w przypadku poezji polskich muzułmanów, fenomen o silnym ładunku symbolicznym.

Życie Tatarów kazańskich w przeważającej części toczyło się poza stepem. Naród ten cechował raczej osiadły tryb życia, w odróżnieniu na przykład od Mongołów, Kazachów czy Kirgizów. Archetyp Wielkiego Stepu nie określił więc wyobraźni twórczej poetów znad Wołgi w tak znaczący sposób, jak ma to miejsce w przypadku współczesnych twórców polsko-tatarskich. Ci ostatni ojczyznę swoich przaprzodków – wyobrażanych w poezji częściej jako mongolskich wojowników niż turkijsko-tatarskich rolników i pasterzy⁷⁶ – utożsamili z przestrzenią stepu⁷⁷.

Celem powyższych rozważań była próba rekonstrukcji mapy wyobrażeń przestrzennych polskich Tatarów oraz zestawienie jej z mapą, jaka stworzona została w twórczości Tatarów nadwołżańskich. Poczynione w tym zakresie ustalenia pokazują, że literatura współczesnych muzułmanów Rzeczypospolitej, pomimo iż jest częścią literatury polskiej, posiada wiele cech wspólnych z literaturą kazańskotatarską. Ważną rolę pełni tutaj pamięć

⁷⁵ Ф. Ятимова, *Особенности языка и стиля поэзии Разиля Валеева. Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата филологических наук*, Казань 2008, s. 10-11.

⁷⁶ Д. Шарафутдинов, *Общезолгарские исторические корни Сабантуя*, „Гасырлар авазы – Эхо веков” 2008, nr 1, s. 297-305; А. Р. Мухамадеев, *Культура сельского хозяйства и принципы землевладения в Волжской Болгарии доисламского периода*, „Вестник Казанского государственного университета культуры и искусств” 2014, nr 1, s. 124-127.

⁷⁷ Wołga, która nazwana wprost nie pojawia się w polskich Tatarów bodajże ani razu, to najważniejszy element geograficzno-przyrodniczy w wyobraźni Tatarów Idel-Uralu. Nie rozwijając tego tematu, warto tylko wspomnieć, iż symbolika tej rzeki jest w poezji i mitologii Tatarów z Federacji Rosyjskiej bardzo rozbudowana, stanowiąc metaforę wędrującej poprzez meandry historii duszy tatarskiej. Istotny jest tutaj także problem wzajemnego oddziaływania na siebie obrazu Wołgi w kulturach rosyjskiej i tatarskiej.

o pierwotnej ojczyźnie polskich Tatarów – Złotej Ordzie, która przetrwała w sferze symbolicznej i zapewne poprzez rękopiśmienne kitaby trafiła do literatury współczesnej pomimo całkowitej asymilacji społeczno-kulturowej i językowej polskich wyznawców islamu.

W dalszej perspektywie warto by nie tylko rozbudować tego typu ujęcie komparatystyczne o inne tematy, motywy i kategorie estetyczne, ale też spróbować opisać twórczość wyznawców islamu w Polsce również na tle literatury krymskotatarskiej. Tatarzy polsko-litewscy współdziałali z Tatarami krymskimi w organizacjach społecznych i religijnych w Imperium Rosyjskim. Po rewolucji lutowej w 1917 roku Tatarzy polsko-litewscy byli zaangażowani w organizację państwa tatarskiego na półwyspie (na czele rządu stanął generał Maciej Sulikiewicz; polskimi Tatarami było też wielu urzędników nowej administracji na różnych szczeblach). W 2014 roku, po aneksji Krymu przez Rosję, wspierali oni natomiast aktywnie krymskotatarskich uchodźców, pomagając w organizacji ich pobytu w Polsce⁷⁸.

⁷⁸ O roli, jaką w doświadczeniu zbiorowym Tatarów polskich odegrał Krym zob. J. Tyszkiewicz, *Krym i Tatarzy polsko-litewscy w latach 1917–1920*, w: tegoż, *Z historii Tatarów polskich 1794–1944*, Pułtusk 2002, s. 100–114. Na temat roli Krymu w historio-graphii i historiozofii polskich Tatarów zob. W. Wendland, „Trzy czoła proroków z matki obcej”. *Myśl historyczna Tatarów polskich w II Rzeczypospolitej*, Kraków 2013 (rozdz. *Krym – u źródeł kultury świata*, s. 246–252).

Wschodnioeuropejska literatura tatarska

Tatarzy w Polsce, na Litwie i na Białorusi. Tożsamość potomków muzułmanów Wielkiego Księstwa Litewskiego

Tożsamość tatarska była jak dotąd opisywana na gruncie socjologii⁷⁹, jednak w polu zainteresowania uczonych znaleźli się prawie wyłącznie Tatarzy polscy (współcześni obywatele polscy pochodzenia tatarskiego), a badana problematyka ujmowana była przede wszystkim w perspektywie synchronicznej. Według socjologów, współczesna tożsamość polskich Tatarów składa się z trzech równorzędnych komponentów: „polskości”, „muzułmańskości” i „tatarskości”. W obliczu braku kompleksowych badań w tym zakresie na Litwie⁸⁰ i Białorusi można tylko przypuszczać, że sytuacja może tam wyglądać analogicznie (na przykład „białoruskość”, „muzułmańskość” i „tatarskość”). Przy czym istotnym czynnikiem jest

⁷⁹ Powstały na ten temat dwie monografie oraz szereg mniejszych rozpraw. Zob. przede wszystkim: K. Warmińska, *Tatarzy polscy. Tożsamość religijna i etniczna*, Kraków 1999; M. Łyszczarz, *Młode pokolenie polskich Tatarów. Studium przemian generacyjnych młodzieży w kontekście religijności muzułmańskiej oraz tożsamości etnicznej*, Olsztyn–Białystok 2013. Zob. także prace o charakterze teoretycznym: *Sytuacja mniejszościowa a tożsamość*, red. Z. Mach, A. K. Paluch, Kraków 1992; Z. Boksański, *Tożsamości zbiorowe*, Warszawa 2005; M. Godzińska, *Tożsamość – czym jest i jak ją badać (w Oriencie i nie tylko)*, w: *Orient w poszukiwaniu tożsamości. Materiały II Ogólnopolskiej Konferencji Orientalistycznej, Warszawa 20–21 X 2014*, red. A. Bareja-Starzyńska, M. M. Dziekan, Warszawa 2015, s. 11–22.

⁸⁰ Pionierską pracą w tym zakresie jest artykuł K. Warmińskiej, *Dwa etnosy – wspólna tradycja? Polscy i litewscy Tatarzy*, w: *Kreacje i nostalgie. Antropologiczne spojrzenie na tradycje w nowoczesnych kontekstach*, red. D. Rancew-Sikora, G. Woroniecka, C. Obracht-Prondzyński, Warszawa 2009, s. 66–77.

również kwestia historycznej polskości białoruskich i litewskich Tatarów (choćby przykład poety Adasa Jakubauskasa, o którym będzie mowa w dalszej części tego rozdziału).

Analizując zagadnienie tożsamości etnicznej Tatarów mieszkających w Polsce, na Litwie i Białorusi, a pochodzących od wspólnych przodków (przybyłych w XIV–XVII wieku na terytoria Wielkiego Księstwa Litewskiego osadników z Powołża), można uchwycić wciąż istniejące cechy wspólne dla wszystkich Tatarów Europy Środkowo-Wschodniej. Pomocna okazuje się tutaj literatura, która stanowi najcenniejszą skarbnicę staroturkijskich archetypów i symboli, nieobecnych już dzisiaj w kulturze codziennej i w obyczajowości współczesnych muzułmańskich mieszkańców Białorusi, Litwy i Polski.

Tożsamość w twórczości poetów polsko-tatarskich

Problem poszukiwania własnej tożsamości etnicznej przewija się niemalże u wszystkich pisarzy tatarskich. Selim Chazbijewicz dzięki oryginalnemu połączeniu dziedzictwa romantyzmu i modernizmu europejskiego z inspirowanymi myślą muzułmańskiego Wschodu tradycjami sufizmu i szamanizmu wykreował tatarską tożsamość symboliczną, która charakteryzuje się nie tylko przywiązaniem do dziedzictwa Tatarów Wielkiego Księstwa Litewskiego, ale też stanowi część cywilizacji ogólnoturkijskiej. Drugi najważniejszy współczesny poeta polsko-tatarski, Musa Czachorowski, również nie unika podejmowania tematów tożsamościowych. Podobnie jak u Chazbijewicza, nakładają się w wierszach Czachorowskiego obrazy kresowe i „złotoordyńskie”, a azjatycki step uobecnia się w podbiałostockim krajobrazie.

Twórczości poetów polsko-tatarskich poświęciłem oddzielne rozdziały. W tym miejscu postaram się omówić na wybranych przykładach najważniejsze cechy literatury Tatarów litewskich i białoruskich. Uwagi te traktować należy jednak tylko jako pewne sugestie i potencjalne konteksty interpretacyjne, gdyż całościowa analiza tego zjawiska wykracza poza studium poświęcone polskojęzycznej literaturze Tatarów. Moją intencją będzie przede wszystkim ukazanie twórczości litewsko- i białorusko-tatarskiej jako kontekstu dla twórczości Tatarów polskich.

Adas Jakubauskas – muzułmański poeta Litwy

Adas Jakubauskas reprezentuje ten sam typ pisarza tatarskiego co Jakub Szynkiewicz, Selim Chazbijewicz czy Stanisław Kryczyński, a więc autora, który służbę dla swojej wspólnoty etnicznej realizuje na wielu różnych płaszczyznach i którego twórczość literacka spleciona jest nierozzerwalnie z działalnością pozaliteracką (społeczną, religijną, kulturalną, a nawet polityczną). Jakubauskas, tak samo jak trójka omówionych w poprzednich rozdziałach poetów polsko-tatarskich, jest potomkiem muzułmanów Wielkiego Księstwa Litewskiego. Inaczej jednak niż oni – urodził się i wychował na Litwie, rozumianej jednak nie (tylko) jako kraina historyczna, gdzie mieszkał i Szynkiewicz, i przodkowie Chazbijewicza, lecz jako państwo Litwinów.

Adas Jakubauskas przyszedł na świat 19 sierpnia 1964 roku w Butrymańcach w rejonie olickim⁸¹. Jego przodkowie wywodzą się ze szlacheckiego tatarskiego rodu Jakubowskich, który zamieszkiwał od wielu pokoleń w Szyrwintach – miejscowości leżącej przy dawnym trakcie pocztowym wilkomierskim około 50 kilometrów na północ od Wilna. Osiedleni w Szyrwintach Tatarzy zajmowali się przede wszystkim garbarstwem.

Ojciec poety, Juozas (Józef) Jakubauskas, urodził się w 1938 roku w tychże Szyrwintach. W latach 1922–1939 miasto wchodziło w skład tak zwanej Litwy kowieńskiej i znajdowało się zaledwie kilka kilometrów od granicy z Polską. Józef z rodzicami rozmawiał po polsku i właśnie ten język uważał, jak zdecydowana większość ówczesnych Tatarów z Wileńszczyzny, za swój język rodzimy.

W 1960 roku Juozas przeniósł się do Butrymańców, skąd pochodziła jego żona Emilja Makułowicz (Makulavičiūtė), polskojęzyczna Tatarzka litewska. Panna młoda przyjęła po ślubie nazwisko męża, które w formie żeńskiej w wariantcie litewskim brzmiało: Jakubauskienė. W 1962 roku przyszedł na świat ich pierwszy syn, Eugenius – starszy brat Adasa. Jeśli jednak Juozas i Emilja rozmawiali ze sobą po polsku, to do dzieci zwracali się wyłącznie po litewsku. W tymże języku komunikował się również Adas ze swoim bratem. Dialekt północnokresowy języka polskiego funkcjonował natomiast w życiu przyszłego poety jako mowa dziadków.

⁸¹ Informacje biograficzne uzyskałem od Adasa Jakubauskasa podczas osobistej rozmowy, która miała miejsce 7 października 2015 r. w Wilnie.

Bycie jednocześnie Tatarem, Polakiem i Litwinem nie powoduje u poety ani rozterek, ani problemów związanych z tożsamością narodowo-etniczną. Jakubauskas, czując się duchowym spadkobiercą tradycji Wielkiego Księstwa Litewskiego – wieloetnicznego państwa charakteryzującego się pełną tolerancją i poszanowaniem praw wszystkich obywateli, sam stanowi przykład syntezy różnych pierwiastków duchowych, które w jego poezji dopełniają się wzajemnie.

Jakubauskas utwory literackie pisze w y ł ą c z n i e po rosyjsku. Jeszcze podczas pobytu w Pskowie zafascynował się on poezją srebrnego wieku. Czytał Nikołaja Gumilowa, Siergieja Jesienina, Annę Achmatową, Aleksandra Błoka. Należy pamiętać, iż była to połowa lat osiemdziesiątych, czasy pierestrojki. Wielu klasyków zakazanych po rewolucji dopiero teraz wracało na karty historii literatury. Tak było między innymi z Nikołajem Gumilowem, którego książki cenzura pozwoliła drukować dopiero w 1986 roku⁸². W owym czasie Psków znajdował się poza ożywczym fermentem intelektualnym, jaki ogarniał w coraz większym stopniu republiki nadbałtyckie i jaki odczuwało się w Wilnie, Tallinnie czy Tartu. Poecie Psków wydał się w tym kontekście nad wyraz mroczny i posępny. Jakubauskas tęsknił za Wilnem, za odradzającym się nad Niemnem liberalizmem. Tęsknił również za pozostawioną na Litwie narzeczoną. Dodatkowo warunki mieszkaniowe były straszne. Poeta wspomina, iż po powrocie z ferii zimowych spędzonych w Wilnie w jego pskowskim mieszkaniu termometr wskazywał -10 stopni Celsjusza! Ów dom na przejeździe Chlebowym uwiecznił poeta w jednym ze swych wierszy:

Сегодня сыпал град – на улице безлюдно,
И холодно, и скучно, и темно.
Как мне печально, больно, как мне трудно!
Друзей зову... но рядом – никого!
Да, никого... Вокруг – пустынно.
Один, совсем один я здесь.
Шепчут часы бездушно, чинно:
«Что ж ты хотел? Тут нет чудес...»
*Февраль 1987*⁸³

Dzisiaj sypał grad – na ulicach bezludnie
I zimno, i nudno, i ciemno.
Jak mi jest smutno, boleśnie, jak jest trudno!
Przyjaciół wołam... nikogo obok mnie!
Tak, nikogo... Wokół mnie pustynia.
Przebywam tu zupełnie sam.
Zegar szepcze bezdusznie, majestatycznie:
„I któż tu miałby cię ogrzać...”
*Luty 1987*⁸⁴

⁸² В. Енишерлов, *Возвращение Николая Гумилева. 1986 год*, „Наше наследие” 2003, nr 67–68, s. 84–95.

⁸³ А. Якубаускас, *Вечер в Пскове*, w: tegoż, *Аккорды фуги бытия*, Каунас 2014, s. 14.

⁸⁴ Tegoż, *Wiersze*, przeł. S. Pavlenko, „Rocznik Tatarów Polskich” 2016, seria 2, t. 3, s. 260.

Jednocześnie jako Tatar i muzułmanin Jakubauskas skierował swoje zainteresowania ku literaturze orientalnej – odkrył dla siebie twórców arabskich doby przedmuzułmańskiej oraz klasyków poezji perskiej i osmańskiej, zakochał się w Omarze Chajjamie i Dżalal ad-Dinie ar-Rumim. Czytał ich jednak – w przekładach rosyjskich. Wielki wpływ na litewskiego Tatarą miał też piszący w języku awarskim dagestański poeta Rasul Gamzatow (1923–2003). Ów nazywany nieraz kaukaskim Jesieninem twórca był jednym z najbardziej cenionych przez oficjalną krytykę pisarzy muzułmańskich w Związku Radzieckim. Przekłady jego wierszy na język rosyjski i inne języki narodowe ZSRR cieszyły się ogromną popularnością wśród czytelników⁸⁵. Gamzatow wzbudzał podziw wybitnych pisarzy sowieckich, takich jak Jewgienij Jewtuszenko, Fazil Iskander⁸⁶, czy też Czyngiz Ajtmatow⁸⁷.

Od 2007 roku Jakubauskas należy do Rosyjskiego Klubu Literackiego imienia Gawriła Dierżawina z siedzibą w Kownie, organizacji skupiającej ludzi różnych narodowości, których łączy to, że tworzą w języku rosyjskim i interesują się rosyjską literaturą i kulturą⁸⁸. Tytuły jego dwóch tomików poetyckich w języku oryginału brzmią: *Начало пути* (1993) i *Аккорды фуги бытия* (2014).

Chciałbym skupić się teraz na fenomenie przenikania się w poezji Adasa Jakubauskasa literackiej tradycji europejskiej (rosyjskiej) i orientalnej. W dalszej perspektywie odrębnego potraktowania domagać się będzie problematyka dotycząca wpływu literatury litewskiej i polskiej na dzieło poety tatarskiego. Zaczynam od tradycji rosyjskiej, gdyż tego wymaga nie tylko sama sytuacja wyboru przez Jakubauskasa języka rosyjskiego jako tworzywa własnej poezji, ale też kwestia zapośredniczonej z literatury rosyjskiej fascynacji Orientem.

⁸⁵ X. М. Алиева, *Художественное своеобразие поэзии Расула Гамзатова: аспект национально-русского взаимодействия*, диссертация на соискание ученой степени кандидата филологических наук, Дагестанский государственный педагогический университет, Махачкала 2012. Zob. także artykuły zebrane w tomie: *Расул Гамзатов и мировая художественная система: материалы Международной конференции, посвященной 90-летию со дня рождения поэта Дагестана*, ред. А. Мургазалиев, Ф. Х. Мухамедова, Махачкала 2013.

⁸⁶ *Вспоминая Расула Гамзатова*, „Известия”, 03.11.2013, <http://izvestia.ru/news/283431> [dostęp 07.01.2016].

⁸⁷ Ч. Айтматов, *Талант*, „Дагестанская правда”, 03.02.1968; tekst dostępny w Internecie: http://slovogamzatov.blogspot.com/2013/06/blog-post_1282.html [dostęp 07.01.2016].

⁸⁸ Informacja o klubie dostępna jest na stronie internetowej rosyjskich organizacji społecznych Litwy: <http://www.rusorg.lt/derz/> [dostęp 06.01.2016].

Zwracałem już uwagę na fakt, iż w twórczości autora *Początku drogi* odnajdujemy określone inspiracje literaturą rosyjską – przede wszystkim dokonaniem Jesienina i Gumilowa. Spostrzeżenie to można odnieść nie tylko do stylu (rytm, rym, dźwiękonaśladownictwo). Motywy wędrówki, smutku i tęsknoty wypełniają dużą część wczesnych liryków tatarskiego poety. Autor wyraża uczucia bardzo często na tle opisu zamieci śnieżnej, deszczu, burzy. Ten sposób obrazowania bliski jest wierszom Jesienina, takim jak *Вьюга*, *Разгулялась вьюга*, czy też *Письмо к женщине*⁸⁹. Dla potwierdzenia powyższych słów zacytuję jeden z wierszy Jakubauskasa:

Когда глаза закрою, вижу пред собой:
 Ползут виденья длинной чередой.
 Картины детства роятся вдали.
 Их много, и все они когда-то были...
 Пурга, кидаюсь в душу мне, неистово ревет...
 Там кони ржут... Там снег идет...
 Вдруг вижу: сани... еду... лошади несут.
 Куда? В какую даль? В проторенный ли
 путь?
 Или, быть может, мчусь тропой,
 Мне незнакомой и чужой?..
 Я еду долго, темень там и тут.
 Мелькают села, города бегут.
 Но вот развилка четырех дорог.
 Устали мои кони, я продрог.
 Я вышел из саней и вижу: у дороги каждой
 Стоит дорожный столб с указкой:
 «В страну любви»,
 «В страну тоски»,
 «В страну разлук»,
 «В страну страданий, горя, мук».
 Но только я глаза открыл –
 И путь, который выбрал, вмиг забыл...
 1988–1990⁹⁰

Gdy zamknę oczy, widzę tu przed sobą:
 Pełzną wizje, gnają gdzieś odchodzą,
 Obrazy dzieciństwa roją się w oddali.
 Tak wiele ich, a wszystkie niegdyś istniały.
 Zamieć wściekle wyje, przesywa mą duszę...
 Tam konie rżą... Tam pada śnieg...
 Wtem widzę: sanie... jadę... poniosły konie...
 Dokąd? W jaką dal? Czy na przetarty szlak?
 Czy, być może, pędzę drogą
 Obcą mi i nieznajomą?
 Jadę długo, ciemność tu i tam.
 Migają wioski, miasta uchodzą w dal.
 I nagle widzę: rozstaje czterech dróg.
 Zmęczyły się me konie, ja padam z nóg,
 Wsiadłem z sań i patrzę: przy każdej drodze
 Stoї z informacją słup:
 „W kierunku miłości”,
 „Do kraju tęsknoty”,
 „Ku wiecznej rozłące”,
 „Ku cierpieniom i smutku”.
 Ledwo jednak oczy otworzyłem –
 Gdy wybraną drogę, zaraz zapomniałem.
 1988–1990⁹¹

Jeśli chodzi o tradycję orientalną, przejawia się ona w podobny sposób, jak w przypadku inspiracji rosyjskich (to znaczy i w formie utwo-

⁸⁹ Zob. A. M. Марченко, *Поэтический мир Есенина*, изд. 2, Москва 1989.

⁹⁰ A. Якубаускас, *** „Когда глаза закрою...”, w: tegoż, *Аккорды...*, dz. cyt., s. 128.

⁹¹ Tegoż, *Wiersze*, dz. cyt., s. 264.

rów, i w ich tematyce). Obok wierszy, w których mierzy się Jakubauskas na przykład ze wschodnią formą gatunkową rubajatów lub gazeli, odnajdujemy również teksty, gdzie autor przeciwstawia Związek Radziecki i krąg kultury muzułmańskiej, z czego jako „swój” postrzega ten drugi. W utworze zatytułowanym *Wiersz na 28 kwietnia 1988 roku* Jakubauskas wyznaje:

Зачем меня забросила судьбина
В край этот? Его я не люблю.
Страна Советов мне не родина – чужбина,
Я здесь душевные мучения терплю.

О как бы я хотел, чтоб мать меня родила
В Аравии святой иль Персии цветущей.
Тогда, быть может, я с душой своею жгущей
Нашел бы путь единственный мне милый?

А сколько я б писал! О, Боже, Боже!
Стихи рекой лились бы из меня.
А что теперь? Судьба моя похожа
На судьбы многих живших здесь без света,
без огня.⁹²

Dlaczego los mnie rzucił
Do kraju tego? Nie lubię go, nie kocham.
Kraj Sowietów nie moją jest ojczyzną.
To obczyzna! Tutaj duchowe męki znoszę.

Jakże bym chciał, by matka mnie zrodziła
W Arabii świętej lub Persji kwitnącej.
Wtedy, być może, razem z moją duszą palącą
Znalazłbym tę jedyną najlepszą drogę?

A ile ja bym pisał! O, Boże, Boże,
Wiersze strumieniem płynęłyby z mej duszy.
A tutaj i teraz los mój przypomina
Losy wielu żyjących bez światła, bez ognia.⁹³

Jak widać, poszukiwanie duchowej ojczyzny wynika u litewskiego Tataru z poczucia uwięzienia. Owo zniewolenie, nie tylko w sensie dosłownym, ale również jako ograniczenie ekspresji twórczej, reprezentuje w poezji Jakubauskasa „kraj Sowietów”, który jawi się poecie jako przetrzeźń obca i wroga. W cytowanym wierszu bohater liryczny rozpacza z powodu tego, iż narodził się w ZSRR – w kraju, którego nie kocha, który jest dla niego nie „ojczyzną”, lecz „obczyzną”. Wyznaje on, iż chciałby przyjść na świat w Arabii lub Persji, gdyż tam mógłby pisać, tworzyć i spędzać szczęśliwe chwile. Niestety, dane mu jest żyć „bez światła” i „bez ognia”, jak żyje wielu obywateli radzieckich. Tematykę tę rozwija poeta w innym wierszu:

⁹² Tegoż, *Стихотворение на 28 апреля 1988 года*, w: tegoż, *Аккорды...*, dz. cyt., s. 118.

⁹³ Tegoż, *Wiersze*, dz. cyt., s. 268.

⁹⁴ Tegoż, *** „Журавлиная стая промчалась крича”, w: tegoż, *Аккорды...*, dz. cyt., s. 30.

⁹⁵ Tegoż, *Wiersze*, dz. cyt., s. 261.

Журавлиная стая промчалась крича,
В строгом строе, махая крылами.
«На восток, на восток», – донеслось свысока.
Я подумал: «Улететь бы мне с вами.

Может, там, на Востоке, я воспрял бы душой,
Может, стих мой родился бы звонче.
Может, там я навечно расстался б с тоской –
Сильно в душу вцепившейся гончей»...
21 марта 1988⁹⁴

Klucz żurawi przeleciał krzycząc
W szyku ścisłym, machając skrzydłami.
„Na Wschód, na Wschód” – dobiegło z góry.
Pomyślałem: „Odleciałbym z wami

Może, tam, na Wschodzie, ożyłbym z ochotą,
Może wiersz mój wybrzmiałby głośniej.
Może tam na zawsze rozstałbym się z tęsknotą,
Mocno wgrzyzioną w mą duszę jak gończy
pies...”
21 marca 1988⁹⁵

W następstwie wspomnianych poszukiwań Jakubauskas tworzy poetycką mapę ogólnotatarskiej przestrzeni kulturowej. W wierszach takich jak *Mój Tatarstan*⁹⁶, *** „*To ja – potomek krymskich chanów*”⁹⁷, *Pieśń Kejsmant*⁹⁸ oraz w etiudach prozatorskich (szczególnie w *** „*Kiedy po raz pierwszy odwiedziłem Krym...*” – utworze dedykowanym przywódcy Tatarów krymskich Mustafie Dżemiliewowi⁹⁹) autor kreśli wizję jedności narodów tatarskich – tych zamieszkujących terytorium byłego Wielkiego Księstwa Litewskiego oraz Tatarów krymskich i Tatarów nadwołżańskich.

Jeśli chodzi natomiast o orientalne gatunki zaadaptowane przez Jakubauskasa, warto zwrócić uwagę na wybrane czterowiersze z tomu *Początek drogi*, które swoim ukształtowaniem formalnym przypominają rubajaty. Jakubauskas nie sięga w swoich rubajatach do tematyki orientalnej, zapożyczając od Chajjama i Rudakiego samą tylko formę utworu poetyckiego, którą wypełnia następnie treścią uniwersalną (zupełnie inaczej niż na przykład poeci polsko-tatarscy, odwołujący się w lirykach do tematyki muzułmańskiej, przede wszystkim do sufizmu). Autor *Akordów fugi istnienia* buduje czterowiersze zgodnie z klasyczną zasadą monorytmiczności (wykorzystując jednak typowy dla języków słowiańskich układ sylabiczny, podczas gdy poezja perska była oparta na iloczasiu). Poeta litewsko-tatarski modyfikuje typowy dla rubajatów układ rymów a b a, który przybiera u niego postać a b a b, ewentualnie a a b b, zdecydowanie rzadziej a b b a. Obrazy ukazane w tych krótkich utworach wydawać się mogą na pozór banalne – w tym jed-

⁹⁶ Tegoż, *Mój Tatarstan*, w: tegoż, *Akкорды...*, dz. cyt., s. 85.

⁹⁷ Tegoż, *** „*Я потомок крымских ханов...*”, w: tegoż, *Akкорды...*, dz. cyt., s. 40.

⁹⁸ Tegoż, *Песня Кейсмант*, w: tegoż, *Akкорды...*, dz. cyt., s. 71-80.

⁹⁹ Tegoż, *** „*Когда я впервые посетил Крым...*”, w: tegoż, *Akкорды...*, dz. cyt., s. 143-144.

nak zawiera się istota rubajatów: nie o wyrażanie uczuć w nich chodzi, lecz o mistrzostwo formy. W taki sposób szlifował orientalną formę Jakubauskas w tomie *Początek drogi*:

Глаза любимой – две газели,
Не видел я прекрасней глаз.
Они мне песнь любви пропели,
Я им ответил песней ласк¹⁰⁰;

Чувства – страсти,
Страсти – чувства,
Нет на свете большей власти,
Чем любимой девы уста¹⁰¹;

«Сколько на небе звёзд – ты считала?»
«Нет – ты ответила – я и не знала,
Что их надо считать. Я мечтала,
Что женою твоею стала»¹⁰²;

Вечерняя тоска гранита тяжелее.
Она как глыба на душу ложится.
А ты, поэт, попробуй с нею сжиться.
Не сживешься – станешь лишь мрачнее¹⁰³.

Innym gatunkiem poezji orientalnej, jaki próbuje przenosić na grunt języka rosyjskiego Jakubauskas, jest gazela. W tym jednak przypadku inspiracja pochodzi najprawdopodobniej nie bezpośrednio od poetów perskich (główną postacią byłby tutaj Hafiz), lecz przejmowana jest za pośrednictwem stylizowanych na modłę bliskowschodnią utworów Wiaczesława Iwanowa i Nikołaja Gumilowa¹⁰⁴. Jak w przypadku przywołanych poetów, których możemy uważać za twórców „rosyjskiej gazeli”, Jakubauskas buduje swoje wiersze, opierając ich konstrukcję przede wszystkim na powtó-

¹⁰⁰ Tegoż, *** „Глаза любимой – две газели”, w: tegoż, *Акорды...*, dz. cyt., s. 16.

¹⁰¹ Tegoż, *** „Чувства – страсти”, w: tegoż, *Начало пути*, Вильнюс 1992, s. 50.

¹⁰² Tegoż, *** „Сколько на небе звёзд – ты считала?”, w: tegoż, *Начало пути*, dz. cyt., s. 37.

¹⁰³ Tegoż, *** „Вечерняя тоска гранита тяжелее”, w: tegoż, *Начало пути*, dz. cyt., s. 49.

¹⁰⁴ Zob. E. П. Чудинова, *К вопросу об ориентализме Николая Гумилева*, «Научные доклады высшей школы. Филологические науки» 1998, nr 4, s. 9-15. Na temat twórczości N. Gumilowa zob.: E. Papla, *Nikołaj Gumilow – krytyk i teoretyk literatury*, „Slavia Orientalis” 1973, nr 1, s. 3-19; tejże, *Początek wyprawy. O kreowaniu świata przedstawionego w młodzieńczej poezji Nikołaja Gumilowa*, „Zeszyty Naukowe UJ. Prace Historycznoliterackie” 1976, z. 35, s. 165-181.

rzeniach (charakterystycznych dla gazeli Gumilowa), rzadziej na typowym układzie rymów (u Iwanowa rymowały się wszystkie wersy parzyste oraz wers pierwszy), oddając pierwszeństwo rytmowi, imitującemu perski iloczczas. Jakubauskas, podobnie jak Hafiz, operuje często dialogiem lub monologiem, którego adresatem może być ukochana kobieta, los, smutek lub cierpienie. Bohater liryczny jego wierszy pragnie przezwyciężyć emocjonalny i psychologiczny dystans, dzielący go od adresata, będącego zazwyczaj również przedmiotem opisu.

Kilka słów o literaturze białorusko-tatarskiej

Tatarzy białoruscy nie wydali poetów tej klasy co Chazbijewicz czy Jakubauskas. Niemniej jednak mówiąc o literaturze białorusko-tatarskiej należy wspomnieć przede wszystkim o Sciapanie Aleksandrowiczu (1921–1986), literaturoznawcy, profesorze literatury białoruskiej oraz eseście¹⁰⁵ i autorze powieści biograficznych poświęconych Jakubowi Kołasowi¹⁰⁶. Jest to z pewnością najbardziej znany białoruski pisarz i eseista pochodzenia tatarskiego. Jego zainteresowania naukowe skupiały się wokół literatury białoruskiej przełomu XIX i XX wieku. Aleksandrowicz zajmował się między innymi twórczością Janki Kupały, Franciszka Baguszewicza, Alaizy Paszkiewicz (Ciotki), Karusia Kaganca. Autor tworzył jednak w czasach ZSRR i nie było mu dane doświadczyć przebudzenia świadomości narodowej, które miało miejsce u białoruskich Tatarów dopiero na przełomie lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych. Pomimo niesprzyjających warunków politycznych i powszechnej rusyfikacji, Sciapan Aleksandrowicz propagował język białoruski i tworzoną w tym języku literaturę.

Również współcześnie w Republice Białoruś Tatarzy utożsamiają się nie tylko z Wielkim Księstwem Litewskim i językiem starobiałoruskim jako mową ich dawnych ksiąg religijnych, ale też z tradycją niezależnego państwa białoruskiego i ze współczesnym językiem białoruskim. Już w początkach

¹⁰⁵ Zob. pr. С. Х. Александровіч: *Кнігі і людзі. Даследаванні, архіўныя знаходкі, успаміны, эсэ*, Мінск 1976; *Слова – багацце. Літаратурна-крытычныя артыкулы*, Мінск 1981.

¹⁰⁶ С. Х. Александровіч: *Ад роднае зямлі. Аповесць пра маленства і юнацтва Я. Коласа*, Мінск 1962; *На шырокі прастор. Старонкі жыцця Якуба Коласа*, Мінск 1972; *Крыжавыя дарогі. Аповесць пра Якуба Коласа*, Мінск 1985.

lat dziewięćdziesiątych, kiedy w Mińsku powołano do życia tatarsko-muzułmański kwartalnik „Bajram”, Tatarzy uznali język białoruski za swój język narodowy. Redakcja „Bajramu” w latach 1991–2002 zamieszczała na łamach periodyku wiersze autorów białorusko-tatarskich (Siarghieja Szunkiewicz, Adama Bajraszeuńskiego i innych) oraz poetów zaprzyjaźnionych ze środowiskiem muzułmańskim (na przykład Jauhena Huczoka czy mniej znanej autorki Ali Malinoŭskiej). Z amatorskiej twórczości Tatarów Białorusi wyłania się obraz tego państwa jako spadkobiercy tradycji Wielkiego Księstwa Litewskiego. Brak jest natomiast motywów panturkijskich czy panturańskich¹⁰⁷. Tożsamość Tatarów białoruskich jest regionalna, lokalna, „tutejsza”. Zwróćmy uwagę, jak problematyka ta ujęta została w wierszu *Tatarzy* autorstwa Siarghieja Szunkiewicza:

Мы яшчэ не ўсе на стэлажах паперы
І не ўсе запамяталі продкаў веру
Тым нашчадкам час адпомсціць,
Хто забыў – татары ВКЛ завёмся.

Больш за шэсць вякоў, што тут пражылі,
Абаронцамі зямлі служылі.
Годнасцю сваёй не пагарджалі,
Ёсць чым ганарыцца: мы – татары.

Трэба сэрцам помніць, дружа мілы,
Як знічшаліся бацькоў магілы,
Як бульдозер коўзаў па мізары,
Сэрцам помніць: мы – тутэйшыя татары
[С. Шункевіч, *Татары*]¹⁰⁸.

Cytowany utwór, w którym wspomina się bohaterskie dzieje tatarskich wojowników broniących ziem Wielkiego Księstwa Litewskiego, jest w pewnym sensie manifestem białoruskości. Sformułowanie „tutejsi Tatarzy” (lub: „Tatarzy tutejsi”¹⁰⁹) odsyła w prostej linii do pre-narodowej tożsamo-

¹⁰⁷ Należy zaznaczyć, że w poezji polsko-tatarskiej dana problematyka również mogłaby nie być tak szeroko reprezentowana, gdyby nie wprowadził jej Selim Chazbijewicz. Choć szeregowe badania w tej kwestii nie były jak dotąd prowadzone, wydaje się, że autor *Hymnu do Sofii* wywarł znaczący wpływ na innych tatarskich poetów tworzących w Polsce.

¹⁰⁸ С. Шункевіч, *Татары*, „Байрам” 2000, nr 3–4, s. 57–58.

¹⁰⁹ Owa wieloznaczność przekładu sformułowania „тутэйшыя татары” również nie jest bez znaczenia, gdyż uruchamia grę znaczeniową z pojęciami takimi jak „Tatarzy polscy” czy „Tatarzy litewscy” – „tutejszość” może więc stać się wyznacznikiem etniczności (Tatarzy tutejsi).

ści chłopów białoruskich, a jednocześnie, poprzez zestawienie „tutejszości” z tradycją Wielkiego Księstwa i postawą obywatelską, stanowić może ciekawy dialog z wizją „tutejszości” jako „narodowego nihilizmu”, ośmieszanego przez Jankę Kupałę w sławnej tragikomedii pod tytułem *Tutejsi (Тутэйшыя)*¹¹⁰.

Analiza twórczości tatarskiej pokazuje, że autorzy polsko-tatarscy i litewsko-tatarscy w większym stopniu niż ich rodacy z Białorusi odwołują się do pantatarskiego i panturkijskiego dziedzictwa. Autorów białorusko-tatarskich cechuje przede wszystkim tożsamość regionalna (Wielkie Księstwo Litewskie i Białoruś jawią się w ich twórczości jako ojczyzna „tutejszych Tatarów”). Poeci tatarscy z Polski i Litwy postrzegają zaś Wielkie Księstwo jako część mitycznego Turanu, matecznika wszystkich narodów turkijskich. Ich tożsamość bywa jednocześnie regionalna i transgraniczna. Autorów tatarskich Europy Wschodniej, niezależnie od kraju pochodzenia, charakteryzuje natomiast tożsamość transgraniczna w sensie ponadgranicznego doświadczenia wspólnoty potomków Tatarów Wielkiego Księstwa Litewskiego.

Na gruncie literatury białorusko-tatarskiej ciekawie przedstawiają się również teksty wspomnieniowe. W Polsce po 1989 roku ukazały się wspomnienia między innymi Stefana Mustafy Mucharskiego, Dżennet Dżabagi-Skibniewskiej, Mustafy Aleksandrowicza, Macieja Konopackiego i Jana Sobolewskiego. Polsko-tatarską literaturę dokumentu osobistego omawiałem w rozdziale zatytułowanym *Między świadectwem przeszłości a rodzinną legendą. O wspomnieniach Tatarów polskich*. W obrębie literatury białorusko-tatarskiej znajdujemy chociażby wspomnienia Chasienia Aleksandrowicza¹¹¹, Wiaczesława Stankiewicza¹¹², Jeleny Adamowicz-Tomach¹¹³ i Jakowa Konopackiego¹¹⁴.

¹¹⁰ J. Kupała, *Tutejsi. Tragiczno-śmieszne sceny w czterech aktach*, przekł. A. Warzejniuk, „Annus Albaruthenicus” 2015, s. 175-242.

¹¹¹ Ch. Aleksandrowicz, *Księga pamięci (z okazji 60. rocznicy wyzwolenia Białorusi, zwycięstwa w Wielkiej Wojnie Ojczyźnianej i 120. rocznicy zbudowania pierwszego meczetu w Klecku)*, z jęz. białorus. i ros. przetł. D. Czachorowski, Wrocław-Wilno 2007.

¹¹² В. Я. Станкевіч, *Бацькава адысея*, „Байрам” 1993, nr 4, s. 77-84; 1994, nr 1, s. 54-60.

¹¹³ Niepublikowane wspomnienia J. Adamowicz-Tomach (rękopisy) znajdują się w Narodowym Archiwum Republiki Białoruś (fond 1346-1-270). Zob. С. У. Грыбава, *Удзел беларускіх татараў у падпольным руху на тэрыторыі Беларусі ў гады Вялікай Айчыннай вайны*, „Веснік Брэсцкага ўніверсітэта. Серыя гуманітарных і грамадскіх навук” 2009, nr 3, s. 21-28.

¹¹⁴ Maszynopis znajduje się w Narodowym Archiwum Republiki Białoruś (fond 1346-1-282).

Analiza porównawcza wspomnień Tatarów polskich i Tatarów białoruskich, dawniej jednej grupy etnicznej, rozdzielonej dwukrotnie granicą polsko-radziecką (po raz pierwszy w wyniku postanowień traktatu ryskiego, po raz kolejny – po zakończeniu drugiej wojny światowej), pokazuje w ciekawy sposób cechy wspólne oraz różnice w myśleniu o własnej historii i o dziejach powszechnych, obserwowane w tekstach dwóch „nowych” grup tatarskich.

Na przykład opisane we wspomnieniach różne postawy i wybory Tatarów w czasie wojny 1939–1945, a także zróżnicowany stosunek do niemieckiej okupacji i władzy radzieckiej na terytoriach byłego Wielkiego Księstwa Litewskiego¹¹⁵, uświadamiają, w jaki sposób różni się mentalność oraz ideologia muzułmanów pochodzących z Mińska od mentalności tych, którzy urodzili się na przedwojennych terenach II RP. Inną płaszczyzną porównania jest zestawienie wspomnień Tatarów z dawnych Kresów – z jednej strony autorów, którzy po drugiej wojnie światowej zostali w BSRR, zaś z drugiej strony, repatriantów, którzy przybyli na Ziemię Zachodnie PRL. Sytuacja ta pokazuje, że doświadczenie historyczne Tatarów Europy Środkowo-Wschodniej jest bardzo skomplikowane i niejednoznaczne. Nie jest ono ponadto zbadane całościowo na gruncie nauk historycznych czy też socjologicznych. Dotychczasowe badania w tym zakresie ograniczały się do oddzielnego opisu dziejów Tatarów polskich, litewskich i białoruskich w XX wieku.

Badając literaturę tych trzech formujących się w drugiej połowie minionego stulecia grup tatarskich należałoby przyjąć optykę komparatystyki słowiańskiej i omawiać literaturę białoruskich, litewskich i polskich Tatarów w ramach koncepcji wschodnioeuropejskiej literatury tatarskiej¹¹⁶.

¹¹⁵ Zob. С. У. Грыбава, *Стаўленне беларускіх татар да супрацоўніцтва з германскімі ўладамі на тэрыторыі Беларусі падчас Вялікай Айчыннай Вайны*, „Гуманітарна-эканамічны веснік” 2009, nr 3, s. 34-43; Э. К. Иоффе, *К вопросу об участии татар в Великой Отечественной Войне на территории Беларуси*, w: *Исламская культура татараў-мусульман Беларусі, Літвы і Польшчы і яе ўзаемадзеянне з беларускай і іншымі культурамі*, ч. 1, Мінск 1996.

¹¹⁶ Wspólnego odczytywania owych „trzech literatur tatarskich” – polskiej, litewskiej i białoruskiej podjąłem się w artykule *История – география – геополитика. О возможных методах анализа произведений современной художественной литературы польских, литовских и белорусских татар* („Slavia Orientalis” 2015, nr 2, s. 331-346). W artykule tym zaproponowałem wybrane problemy metodologiczne oraz postawiłem tezę o istnieniu jednej wschodnioeuropejskiej literatury tatarskiej.

ZAKOŃCZENIE

Przedmiotem badań była literatura tworzona przez Tatarów polskich po 1918 roku. W polu zainteresowania znalazły się wszystkie uprawiane przez tatarskich autorów gatunki literackie, w tym także te z pogranicza publicystyki i piśmiennictwa popularnonaukowego. Na literaturę polsko-tatarską starałem się spojrzeć globalnie, włączając w orbitę badawczą teksty zarówno autorów piszących na wysokim poziomie artystycznym, jak też zapisy amatorskie. Moim celem było nie tylko umiejscowienie twórczości poszczególnych pisarzy i poetów w kontekście historii literatury polskiej, ale też wskazanie cech konstytutywnych literatury polsko-tatarskiej postrzeganej całościowo. W tym miejscu chciałbym uogólnić najważniejsze ustalenia, będące rezultatem przeprowadzonych badań.

Cechą wyróżniającą literaturę Tatarów na tle literatury polskiej jest jej niemalże całkowicie niefikcyjny i autobiograficzny charakter. Z zakresu prozy polscy muzułmanie preferują literaturę faktu, literaturę dokumentu osobistego oraz esej. Poezja nosi natomiast cechy liryki odautorskiej, w której podejmowane są tematy religijne lub etniczne. Tatarzy unikają eksperymentów formalnych, obce są im dokonania awangardowe. Oscylują wokół tradycyjnych poetyk, orientalizowanych nieraz poprzez wprowadzanie określonych elementów (tematów, motywów, sposobów obrazowania) przejmowanych z literatur muzułmańskiego Wschodu.

Uogólnienia te nie dotyczą najwybitniejszych poetów polsko-tatarskich – Stanisława Kryczyńskiego i Selima Chazbijewicza. Pierwszy z autorów przynależał do Formacji 1910, co w znacznej mierze określiło jego twórczość poetycką i eseistyczną. Poza jednym poematem prozą o tematyce tatarskiej oraz dwoma wierszami, w których pojawia się problematyka etniczna, tworzył on dzieła odległe od tradycji turkijsko-muzułmańskiej, symptomatyczne natomiast dla literatury polskiej dwudziestolecia międzywojennego. Zadebiutował pod wpływem radykalnej poezji chłopskiej; późniejsze liryki i krótkie obrazki prozatorskie nasycone były zaś katastrofizmami, budował je pisarz przy pomocy poetyki ekspresjonistycznej. Najwybitniejsze dzieło

Kryczyńskiego, *Wspomnienia z poszukiwań naukowych*, stanowi oryginalny esej, który w wymiarze formalnym wpisuje się w poetykę „polskiego eseju” i reprezentuje zbliżony poziom artystyczny do pisarstwa Stanisława Brzozowskiego, Bolesława Micińskiego, Czesława Miłosza, Jerzego Stempowskiego czy Stanisława Vincenza. Zakres problemów podejmowanych przez tatarskiego eseistę jest niezwykle szeroki. Imponować może także erudycja, jaką wykazuje się niespełna trzydziestoletni autor. Powracające najczęściej w twórczości Kryczyńskiego zagadnienia to kwestia polskości, chłopska geneza kultury polskiej, tradycja saska i romantyczna jako wyznaczniki polskiej „psychiki narodowej”. Autor *Wspomnień z poszukiwań naukowych* jest też jedynym twórcą tatarskim, u którego pojawia się ironia i autoironia, a rysy humorystyczno-groteskowe dostrzec można nawet w partiach tekstu poświęconych „przeklętym problemom” polskości.

Chazbijewicz wywodzi się z repatriowanych wileńskich Tatarów. Należy do pokolenia, któremu przypadło w udziale doświadczenie dzieciństwa po Jałcie. Sytuacja twórcy tatarskiego jest jednak zasadniczo odmienna od tej, w jakiej znaleźli się po wojnie autorzy polscy (na przykład Stefan Chwin czy Paweł Huelle, by pozostać przy twórcach związanych, jak Chazbijewicz, z Pomorzem Gdańskim). Ustalenie nowych granic państwowych w Europie zmusiło wiele rodów tatarskich do porzucenia swoich domów na Kresach północno-wschodnich i do „przeprowadzki” na Ziemię Zachodnie. Co trzeba podkreślić, ojczyznę przodków Tatarów polskich było zawsze Wielkie Księstwo Litewskie, dlatego też wyznaczenie wschodniej granicy Polski zgodnie z postanowieniami jałtańskimi spowodowało rozproszenie się ludności tatarskiej i zerwanie w ten sposób ciągłości rozwoju ich kultury. W dwudziestoleciu międzywojennym nie Warszawa, lecz Wilno stanowiło centrum kultury tatarskiej. Polacy utracili tereny peryferyjne dawnej ojczyzny, lecz ich kulturowe centrum – chociaż w bardzo okaleczonym kształcie – przetrwało¹. Tymczasem polscy Tatarzy zostali pozbawieni swojego „centrum”.

Doświadczenia historyczno-biograficzne stają się osnową twórczości Chazbijewicza, który już wczesne swoje liryki nasyca tematyką etniczną. Jego poetyckim posłannictwem jest mówienie z perspektywy „ostatniego z plemienia” (przypomnę, że mottem z *Kresu* Erwina Kruka rozpoczy-

¹ Por. M. Czermińska, *Centrum i kresy w prozie pisarzy urodzonych po wojnie*, w: tejsze, *Autobiograficzny trójkąt: świadectwo, wyznanie i wyzwanie*, Kraków 2000, s. 144-157.

nał się debiutancki tomik poetycki tatarskiego autora). Zakres tematyczny określiła w przypadku Chazbijewicza chęć eksploracji własnej etniczności, wokół której zogniskowały się jego zainteresowania filozoficzne i literackie. Twórca wykreował oryginalny typ liryki – „poezję archetypiczną”. Zasadniczą rolę odgrywa w niej próba rekonstrukcji tatarskiej symbolicznej pamięci zbiorowej na użytek aktu twórczego w poezji. Chazbijewicz łączy różne nurty filozofii europejskiej oraz islamskiej, inspiruje się psychoanalizą Junga, szamanizmem, sufizmem, młodopolskim i romantycznym rozumieniem pojęcia świadomości. Liryka tego poety stanowi oryginalny wkład do poezji polskiej drugiej połowy XX wieku.

Zadziwiający jest fakt, że w tak małej społeczności, jaką są Tatarzy polscy, odnaleźć można stosunkowo dużą liczbę osób zajmujących się działalnością literacką. Zarówno w dwudziestoleciu międzywojennym, jak i obecnie, szeroko rozumianym piarstwem zajmują się także polscy muzułmanie niezwiązani na co dzień ze słowem pisanym. W okresie międzywojennym każdy niemalże Tatar wyjeżdżający za granicę opisywał swoje peregrynacje w utworach bliskich gatunkowo reportażowi. W taki sposób powstały między innymi teksty Jakuba Szynkiewicza, Mustafy Aleksandrowicza i Alego Woronowicza. Duża część intelektualistów tatarskich oddawała się z pasją eseistyce i publicystyce. Najciekawsze zachowane eseje tatarskie wyszły spod pióra braci Leona i Olgierda Kryczyńskich.

Przełom XX i XXI wieku przyniósł natomiast, oprócz dokonań poetyckich zawodowych dziennikarzy i literatów, takich jak Musa Czachorowski i Anna Kajtochowa, szereg tekstów wspomnieniowych oraz wierszy pisanych przez autorów nieprofesjonalnych. Twórczość z tego zakresu nie zawsze należy do udanych artystycznie, jednakże jej analiza dowodzi, że istnieje wspólna wyobraźnia symboliczna Tatarów polskich, która wyróżnia dzieła tej mniejszości na tle literatury polskiej. Z tego też wynika, że literatura polsko-tatarska nie jest wyłącznie jednym z nurtów literatury regionalnej, kresowej lub o tematyce etnicznej, lecz stanowi oryginalne zjawisko, które należałoby usytuować na pograniczu literatury polskiej i turkijsko-muzułmańskiej.

Ważne wnioski przynosi analiza twórczości reportażowej. Wszystkie teksty tatarskie, które można zaliczyć do tego gatunku, dotyczą organizacji życia społeczno-religijnego wspólnot muzułmańskich – czy to na Bliskim Wschodzie, czy w Jugosławii. Stanowią one tematyczne *novum* na tle polskiego reportażu podróżniczego. W dwudziestoleciu Tatarzy byli jedynymi autorami z Polski, którym udało się przeniknąć do wewnątrz wspólnot wyznawców islamu w państwach muzułmańskich lub zamieszkałych przez

mniejszość wyznającą religię proroka Muhammada. W konsekwencji powstał szereg utworów prezentujących świat islamu z perspektywy nie tylko europejskiego podróżnika, ale również z punktu widzenia europejskiego muzułmanina – pielgrzyma szukającego pierwotnej jedności z religią swoich przodków, czy też podróżnika-antropologa, który rozumie opisywaną rzeczywistość lepiej niż inni, gdyż sam jest jednocześnie i postronnym obserwatorem, i jej organiczną częścią. Dzięki temu, zgodnie z postulatem relatywizmu kulturowego Franza Boasa, może on w sposób naturalny opisywać daną kulturę, używając kategorii w ramach niej wypracowanych².

W rozdziale poświęconym reportażowi omówiłem twórczość pięciu najważniejszych reportażyistów polsko-tatarskich: Jakuba Szynekiewicza, Leona Kryczyńskiego, Alego Woronowicza, Mustafy Aleksandrowicza i Edigeo Szynekiewicza; wspomniałem też o Stefanie Bazarewskim i Aleksandrze Półtorzyckim. Starałem się dostrzec w omawianych utworach cechy oryginalne, świadczące o talencie literackim autorów, mając jednocześnie świadomość, iż zaprezentowane teksty nie należą do dzieł najwybitniejszych – tworzone były przez ludzi niezajmujących się zawodowo pisarstwem czy dziennikarstwem.

Biorąc jednak pod uwagę nowatorskość tematu, oryginalność postaw autorskich (w tym nie tylko chęć opisania, ale też zrozumienia³), a nie rzadko także pomysłowość w konstruowaniu określonych strategii i technik narracyjnych, należy stwierdzić, że reportaż tatarski, chociaż posiada wiele mankamentów formalnych, w niektórych aspektach ma znacznie większą wartość niż duża część masowego podróżopisarstwa dwudziestolecia międzywojennego⁴. Z całą pewnością zasługuje na to, by zająć należne mu miej-

² F. Boas, *The Methods of Ethnology*, „American Anthropologist” 1920, vol. 22, issue 4, s. 311-321. Zob. także polską monografię omawiającą poglądy i metodologię Boasa: E. Kopczyńska, *Metoda i pasja. Antropologia kulturowa Franza Boasa. Z wyborem pism*, Kraków 2012.

³ Por. M. Piechota, *Techniki narracyjne we współczesnym polskim reportażu literackim*, w: *Mistrzowie literatury czy dziennikarstwa?*, red. K. Wolny-Zmorzyński, W. Furman, J. Snopek, Warszawa 2011, s. 101.

⁴ Wśród najciekawszych utworów poświęconych szeroko rozumianemu Wschodowi muzułmańskiemu – oprócz dzieł wymienionej trójki dziennikarzy – można wskazać między innymi książki Mieczysława Bohdana Lepeckiego, Tadeusza Radkowskiego, Teodozjusza Raczynskiego, Ludwika Ciechanowieckiej, Jana Gąseckiego, Hanny Mortkovicz, znanego etnografa Jana Stanisława Bystronia, wybitnego przyrodnika Władysława Szafera oraz Tadeusza Milewskiego i Janusza Meissnera. Niekoniecznie jednak głównym tematem tych utworów jest kultura islamu. Zob. M. B. Lepecki, *U wrót ta-*

sce w historii literatury polskiej jako szczególny rodzaj podróżopisarstwa poprzedzający dojrzały reportaż artystyczny⁵.

Innym rodzajem literatury Tatarów są wspomnienia oraz publicystyka. Pamiętnikarstwo rozwija się najsilniej w ostatniej dekadzie i związane jest z procesem odchodzenia osób, które urodziły się na „tatarskich Kresach”⁶ i doświadczyły życia w rodowych siedzibach na dawnych ziemiach Wielkiego Księstwa Litewskiego. Teksty te charakteryzują się zazwyczaj strategią świadka i uczestnika, rzadziej – strategią wyznania. Nigdy nie spotykamy w twórczości Tatarów strategii wyzwania. Analiza pamiętnikarstwa polskich muzułmanów udowadnia, jak ważną rolę w życiu tej wspólnoty pełni literatura niefikcyjna dotycząca problematyki etnicznej.

Całościowy opis twórczości Tatarów w XX i XXI wieku pokazuje, iż na gruncie literatury polskiej obecna jest literatura turkijsko-muzułmańska, czerpiąca motywy i wzorce z tradycji islamu oraz z dziedzictwa ludów Wielkiego Stepu, pozostająca jednak przede wszystkim częścią składową polskiego dziedzictwa kulturowego. Poeci i pisarze tatarscy tematy orientalne przywołują zazwyczaj w celu wzmocnienia efektu własnej odrębności etnicznej, wskazując na wschodnie pochodzenie swojej grupy. Zasadniczą płaszczyzną odniesienia są dla nich dzieła klasyków literatury polskiej, niekiedy też białoruskiej lub rosyjskiej.

Przeprowadzone badania pozwoliły uchwycić sposoby funkcjonowania w pisarstwie tatarskim polskiej tradycji literackiej, a także wskazać miejsce

jenniczego Maghrebu, Warszawa 1925; tegoż, *Pod tchnieniem sirocca. Przygody w kraju Kabylów*, Warszawa 1926; tegoż, *Podróż do Egiptu. Wrażenia z podróży, odbytej w roku 1932 z Marszałkiem Piłsudskim*, Warszawa 1932; T. Radkowski, *Na pograniczu Arabji. Opowiadanie z podróży*, Warszawa 1929; tegoż, *Przez Alger*, Warszawa 1932; T. Raczynski, *Pod słońcem Afryki. Wrażenia z wycieczki do Egiptu i Ziemi Świętej*, Warszawa 1930; L. Ciechanowiecka, *W sercu Sahary. Algier-Mzab-Tidikelt-Hoggar*, Warszawa 1933; J. Gąsecki, *Morzem po słońce Afryki. Wrażenia z podróży morskiej do Portugalji, Marokka, Hiszpanji i Belgji w kwietniu 1933 r.*, Gniezno 1933; W. Szafer, *U progu Sahary. Wrażenia z wycieczki do Tunisu odbytej na wiosnę 1924-go roku*, Cieszyn 1925; J. S. Bystroń, *Alger*, Lwów 1934; T. Milewski, J. Meissner, *Przez ergi i hammady Sahary*, Lwów-Warszawa 1934; H. Mortkowicz, *W Palestynie 1936. Obrazy i zagadnienia*, Warszawa 1936.

⁵ Zgodnie z rozumieniem Magdaleny Piechoty, która wyróżnia dwa ogólne typy reportażu. „Reportaże – pisze badaczka – mogą mieć postać przekazów użytkowo-dziennikarskich (doraźność, temat dominuje nad formą) i artystycznych, czy wężej – literackich (dążenie do uniwersalizacji, formy służą „schwytaniu” tematu i budują na nim wielowarstwowe światy z możliwością otwartych interpretacji)” (M. Piechota, dz. cyt., s. 98).

⁶ Zob. S. Chazbijewicz, *Mistyka tatarskich kresów*, Białystok 1990.

twórczości Tatarów w historii literatury polskiej. Udało się ponadto dostrzec najważniejsze inspiracje orientalne, zarówno na poziomie tematyki, symboliki (motywy koczownicze i szamańskie, mistyka islamska), jak i formy poetyckiej (przy czym jedynym nawiązaniem formalnym do sztuki islamu jest wykorzystywanie przez polskich Tatarów rubajatu – gatunku poezji orientalnej). Równocześnie analiza twórczości polskich Tatarów uświadomiła potrzebę badania jej w kontekście komparatystycznym (tej problematyce poświęciłem ostatni rozdział książki).

Najważniejszym nieopisanym dotąd w literaturze przedmiotu tematem z zakresu badań nad dziedzictwem Tatarów w ujęciu literaturoznawczym jest analiza porównawcza twórczości muzułmanów polskich, białoruskich i litewskich. Wydaje się, że badania wymaga także sieć wzajemnych zależności pomiędzy wschodnioeuropejską literaturą tatarską a literaturą białoruską, litewską i rosyjską. Na omówienie czekają również związki pomiędzy literaturą Tatarów Białorusi, Litwy i Polski a literaturą Tatarów kazańskich i krymskich. Pierwsze zagadnienie należałoby analizować na gruncie komparatystyki słowiańskiej, drugie – w ujęciu interdyscyplinarnym, łączącym podejście polonistyczno-slawistyczne i orientalistyczne.

BIBLIOGRAFIA

BIBLIOGRAFIA PODMIOTOWA

Literatura polsko-tatarska po 1918 roku¹

Abramowicz Mustafa (ur. 1916):

-*Droga mojego życia*, Wrocław 2016.

Achmatowicz Iskander (1896–1941):

-*Obrona Płocka w roku 1920. Wspomnienia uczestnika*, „Rocznik Tatarski” 1932, tom 1.

Achmatowicz Maciej (1820–1901):

-*Wiersze*, Wilno 1933.

Achmatowicz Mira:

-*Tu są nasze korzenie...*, „Przegląd Tatarski” 2011, nr 2.

Aleksandrowicz Mustafa (1911–2000?):

-*Na 10-lecie Republiki Tureckiej*, „Życie Tatarskie” 1934, nr 1.

-*Z podróży do Egiptu*, „Życie Tatarskie” 1934, nr 2; nr 3; nr 4.

-*Sytuacja w Palestynie*, „Życie Tatarskie” 1934, nr 4.

-*Al-Azhar*, „Życie Tatarskie” 1934, nr 6.

-*Szach u Ghaziego*, „Życie Tatarskie” 1934, nr 7.

-*Pismo Suuda Wielkiego do ludności Nedżranu i Jamu*, „Życie Tatarskie” 1934, nr 11.

-*Powikłania międzynarodowe na Wschodzie arabsko-azjatyckim*, „Życie Tatarskie” 1935, nr 3; nr 4.

-*Abisynia i muzułmanie*, „Życie Tatarskie” 1935, nr 7.

-*Islam a wahhabityzm*, „Życie Tatarskie” 1935, nr 11.

-*Walka o niepodległość Egiptu*, „Życie Tatarskie” 1936, nr 1.

-*Kwestia arabska*, „Życie Tatarskie” 1936, nr 2.

-*Kwestia arabska (II)*, „Życie Tatarskie” 1936, nr 3.

-*Kwestia arabska (III)*, „Życie Tatarskie” 1936, nr 4.

-*Anglia i Egipt w Sudanie*, „Życie Tatarskie” 1936, nr 6–7.

¹ Przy nazwiskach autorów tatarskich starano się podać lata życia; nie zawsze jednak udało się ten fakt ustalić.

- Kair – miasto kontrastów*, „Życie Tatarskie” 1936, nr 8.
 - Komunizm a Islam*, „Życie Tatarskie” 1936, nr 9.
 - Kto spalił bibliotekę w Aleksandrii*, „Życie Tatarskie” 1937, nr 3.
 - Literatura Egiptu współczesnego*, „Życie Tatarskie” 1937, nr 6.
 - Meczet w Kairze*, „Życie Tatarskie” 1937, nr 10.
 - Na pięćsetlecie tureckiego Stambułu*, „Życie Tatarskie” 1938, nr 9.
 - W kraju wielkich pustyń*, „Życie Tatarskie” 1938, nr 12.
 - Ustrój społeczny i życie Beduina*, „Życie Tatarskie” 1939, nr 1.
 - Rycerskie obyczaje nomadów*, „Życie Tatarskie” 1939, nr 3.
 - Tysiąclecie Firdausiego*, „Przegląd Islamski” 1934, z. 3–4.
 - Islam a nacjonalizm*, „Przegląd Islamski” 1935, z. 1–2.
 - Co mówi Koran o Jezusie?*, „Przegląd Islamski” 1936, z. 4.
 - Krótki zarys religii Islamu*, Wilno 1937.
 - Garść wspomnień*, w: *Przed Wrześniem i po Wrześniu. Ze wspomnień młodych dyplomatów II Rzeczypospolitej*, red. Zbigniew Czeczot-Gawrak, Warszawa 1998.
 - Pamiętnik 1933–1946*, maszynopis, Archiwum Akt Nowych, zespół: Krajowa Grupa Pracowników Polskiej Służby Zagranicznej lat 1918–1945, sygn. 10.
- Alijewicz Helena:
- Wspomnienia z lat młodości*, „Przegląd Tatarski” 2010, nr 1.
- Ankiewicz Halina:
- Mój dziadek*, „Życie Muzułmańskie” 1987/1988, nr 5–7.
- Antologie:
- Podróże do serca islamu. Antologia międzywojennego reportażu polskich Tatarów*, wstęp, wybór i oprac. G. Czerwiński, Białystok 2014.
 - Tatarskie wierszowanie. Oto moje dziedzictwo*, red. M. Czachorowski, H. Szahidewicz, postł. T. Zaniewska, Wrocław–Białystok 2010.
- Bajraszewski Mahmed (Maciej) (1866–1941 lub 1942):
- Ze wspomnień*, „Życie Tatarskie” 2001, nr 11.
- Bazarewski Jerzy (1917–1959):
- Wiersze. Poemat o ziemi ojczystej*, 1953 (tomik poetycki przygotowany do druku; maszynopis w posiadaniu rodziny).
 - Matka Boska Kozielska; Polska; Droga na północ; Moskwa-Tock; Spotkanie z bratem; Wileńscy poeci; Wspomnienie; Teatr na Pohulance; Dwie wiosny; Warszawska wiosna; Cień Chopina; Twarze mroków; Koniec drogi; Przyjaźń; Wiersz o Warszawie; Ziemia niepodległa; List do Londynu*, w: *Azja i Afryka. Antologia poezji polskiej na Środkowym Wschodzie*, oprac. J. Bielatowicz, przedm. W. Anders, Palestyna 1944.
 - Poległemu koledze; Via Romagnola*, w: *Nasze granice w Monte Cassino. Antologia walki*, oprac. J. Bielatowicz, Rzym 1945.
 - Ziemia niepodległa; Nokturn warszawski*, w: *Poezja Polski walczącej 1939–1945. Antologia*, t. 1, oprac. J. Szczawiej, przedm. K. Rusinek, Warszawa 1974.
 - V-day*, „Goniec Karpacki” 1990, nr 317.
 - Obrazy Ferdynanda Ruszczycy; Do Matki Boskiej Ostrobramskiej (modlitwa)*, w: *Tobie Wilno. Antologia poetycka*, wybór i red. E. Feliksiak, M. Skorko, P. Waszak, wyd. 2 rozsz., Białystok 1992.
- Bazarewski Stefan (1871–1949):
- Muzułmanie w Jugosławii*, „Życie Tatarskie” 1936, nr 12; 1937, nr 1.
- Bocheńska Joanna:
- Odkrywanie Kurdystanu*, „Życie Tatarskie” 2008, nr 17.

- *Wieści z Kurdystanu. W obronie jaskiń*, „Życie Tatarskie” 2008, nr 18.

- *Notatki spod Araratu*, „Życie Tatarskie” 2008, nr 19.

- *Próba słowa*, „Życie Tatarskie” 2008, nr 19.

Bohdanowicz Leon (Bohdanowicz Arslan):

- *The Muslims in Poland. Their Origin, History and Cultural Life*, „Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland” 1942, nr 3 (October).

- *The Polish Tatars*, „MAN” 1944, nr 36 (September–October).

[Przedruk w: „Rocznik Tatarów Polskich” 2006, tom 11 oraz w: L. Bohdanowicz, S. Chazbijewicz, J. Tyszkiewicz, *Tatarzy muzułmanie w Polsce*, Gdańsk 1997].

- *Les musulmans en Pologne. Origine, histoire et vie culturelle*, Jérusalem 1947.

[Przedruk w: „Rocznik Tatarów Polskich” 2006, tom 11].

- *The Origin of Islam in Eastern Europe*, „The Islamic Review”, January 1950.

- *Polska i Rosja a świat muzułmański*, „Kurs Spraw Wschodnich” (Londyn) 1949, seria III, z. 6. [Przedruk w: „Rocznik Tatarów Polskich” 1997, tom 4].

- *The Feminist Movement in Egypt*, „The Islamic Review”, August 1951.

- *La Horde d'or, la Pologne et la Lithuane (1242–1430)*, „Revue internationale d'histoire politique et constitutionnelle” 1955, nr 19–20.

Chazbijewicz Jan:

- *Do matki*, „Życie Muzułmańskie” 1987/1988, nr 5–7.

Chazbijewicz Selim Mirza (ur. 1955):

- *Wejście w baśń*, Olsztyn 1978.

- *Czarodziejski róg chłopca*, Gdańsk 1980.

- *Sen od jabłek ciężki*, Łódź 1981.

- *Krym i Wilno*, Gdańsk 1990.

- *Mistyka tatarskich kresów*, Białystok 1990.

- *Poezja Wschodu i Zachodu*, Warszawa 1992.

- *Cień łowcy u źródła. Poemat*, Gdańsk 1993.

- *Rubai'jjat, albo czterowiersze*, Gdynia 1997.

- *Hymn do Sofii*, Olsztyn 2005.

- *Baśnie, podania i legendy polskich Tatarów*, Białystok 2012.

- *Tylko niebo*, Wrocław 2016 (współautor: M. Czachorowski).

- *Wiersz stepowy prozą*, „Życie Muzułmańskie” 1987/1988, nr 5–7.

- *Wschód w środku Europy (fragment powieści)*, „Pamięć i Trwanie” 1999, nr 2.

- *Podróż do źródła*, „Topos” 1993, nr 3.

Cywińska Marta:

- *Polskiemu Tatarowi*, „Życie Muzułmańskie” 1988, nr 8.

- *Pieśń wieczorna. Powrót do Kruszyńian*, „Rocznik Tatarów Polskich” 1993, tom 1.

- *Miły mój*, „Pamięć i trwanie” 2005, nr 7.

Czachorowski Leszek Musa (ur. 1953):

- *Nie-łagodna*, Kłodzko 1987.

- *Ile trwam*, Kłodzko 1988.

- *Chłodny listopad*, Wrocław 1990.

- *Dotknij mnie*, Wrocław 1998.

- *W życiu na niby*, Wrocław 2006.

- *Samotność*, Wrocław 2008.

- *Na zawsze/Hawceżda*, Sołeczyniki–Wrocław 2008.

- *Rubajaty stepowe*, Wrocław 2009.

- *Poza horyzontem*, Wrocław–Białystok 2010.

- Jeszcze tylko ten step... Na trzydziestolecie działań literackich*, Białystok 2013.
 -*Tylko niebo*, Wrocław 2016 (współautor: S. Chazbijewicz).
- Dżabagi Wassan-Girej (1882–1961):
 -*Muślimowie polscy*, „Przegląd Islamski” 1930, z. 1.
 -*Stosunki polsko-tureckie z dalekiej przeszłości*, „Przegląd Islamski” 1930, z. 2.
 -*Stanowisko kobiety muzułmańskiej według Koranu*, „Przegląd Islamski” 1930, z. 4.
 -*Pielgrzymka do domu Allaha*, „Przegląd Islamski” 1931, z. 1–2.
 -*Obecna sytuacja i statystyka Islamu*, „Przegląd Islamski” 1934, z. 1.
 -*Tolerancja w Islamie*, „Przegląd Islamski” 1934, z. 2.
 -*Islam a wiedza*, „Przegląd Islamski” 1934, z. 3–4.
 -*Islam a miecz*, „Przegląd Islamski” 1935, z. 1–2.
 -*Stosunek Zachodu do Islamu*, „Przegląd Islamski” 1935, z. 3–4.
 -*Budzący się Islam*, „Przegląd Islamski” 1936, z. 1–3.
- Dżabagi-Skibniewska Dżennet (1915–1992):
 -*Wspomnienie o Leonie Kryczyńskim*, „Życie Muzułmańskie” 1986, nr 1.
 -*Wspomnienie o ppłk. Sulejmanie Mucharskim*, „Życie Muzułmańskie” 1987, nr 2–4.
 -*Z dawnych lat. To, co pamiętam o „Przeglądzie Islamskim”*, „Życie Muzułmańskie” 1987/1988, nr 5–7.
 -*Wassan-Girej Dżabagi – Mój Ojciec*, „Życie Muzułmańskie” 1988, nr 8.
 -*Z dawnych lat. Pogrzeb Aleksandra Sulkiewicza*, „Życie Muzułmańskie” 1988, nr 9.
 -*Moja pielgrzymka na... Kaukaz*, „Życie Muzułmańskie” 1989, nr 1–2.
 -*Dżennet do Macieja*, red. M. Berger, R. Berger, Warszawa 2012.
 -T. Zaniewska, *Dżennet znaczy raj*, Białystok 2002 (wyd. 2 pt. *Wierzę w kismet*, Warszawa 2010).
- Janowicz-Czaińska Drotlew Zula (1912–2011):
 -*Dawid Janowicz-Czaiński – major Wojska Polskiego, działacz Związku Tatarów Rzplitej*, „Życie Muzułmańskie” 1987/1988, nr 5–7.
 -*Przez lasy Syberii do Wielkiej Brytanii*, Gdańsk 2001.
- Kajtochowa Anna (z domu Nogaj) (1928–2011):
 -*Babcia*, Kraków 1982.
 -*Uroda tarniny*, Kraków 1990.
 -*Tamten brzeg*, Kraków 1993.
 -*Usiłowałam być człowiekiem*, Kraków 1994.
 -*Krzyk lelka*, Kraków 1995.
 -*Stygająca kipiela*, Kraków 1995.
 -*Cień Ozyrysa*, Kraków 1996.
 -*Ogród ostów*, Kraków 1997.
 -*Tabliczka dawno roztrząskanej prawdy*, Kraków 1998.
 -*Nie jestem biegła w tajemnicach duchów*, Kraków 2000.
 -*Zyję snem?*, Kraków 2002.
 -*Bezdrożem ścierniska*, Kraków 2003.
 -*Siódmy krąg*, Kraków 2004.
 -*Rosła kalina...*, Kraków 2005.
 -*Wylania się wiosna znad konturów cienia. Wybór wierszy z lat 1969–2005*, Kraków 2006.
 -*Zza porannych mgieł*, Kraków 2007.
 -*Rosa przedświt. Wiersze z lat 1983–2007*, Kraków 2007.
 -*Świetliki. Wybór miniatur i epigramów 1983–2008*, Kraków 2008.
 -*Poezje wybrane*, Warszawa 2009.

Konopacki Hassan (1879–1953):

-*Dziennik [1948–1949]*, w: R. Berger, *Hassan Konopacki – Tatar, muzułmanin, bydgoszczanin*, Warszawa 2011.

Konopacki Maciej Musa (ur. 1926):

-*Ze wspomnień Macieja Konopackiego; Syn o ojcu; Alif mojego życia*, w: R. Berger, *Hassan Konopacki – Tatar, muzułmanin, bydgoszczanin*, Warszawa 2011.

Kryczyński Leon Najman-Mirza (1887–1939):

-*Tatarzy polscy a świat Islamu*, „Wschód-Orient” 1932, nr 1–2.

-*Tatarzy polscy a Wschód muzułmański*, „Rocznik Tatarski” 1935, tom 2.

-*Pod słońcem Maroka*, „Słowo” 1934, nr 158–160.

-*Pod słońcem Maroka*, Wilno 1934.

-*Sous le soleil du Maroc. Impressions de voyage*, traduit du polonais, Varsovie 1934.

Kryczyński Olgierd Najman-Mirza (1884–1942):

-*Ruch nacjonalistyczny a Tatarzy litewscy*, „Rocznik Tatarski” 1932, tom 1.

-*Tatarzy na Ziemiach Wschodnich*, „Słowo” 1932, nr 247 (z dn. 4 X 1932).

-*Ruch tatarski w Polsce*, „Gazeta Warszawska” 1933, nr 134 (z dn. 5 V 1933).

Kryczyński Selim:

-*Imiona miłości*, Warszawa 2013.

-*Mój ojciec, Olgierd Najman Mirza Kryczyński*, „Życie Muzułmańskie” 1987/1988, nr 5–7.

Kryczyński Stanisław (1911–1941):

-*Powstaniec (Obrazek z powstania 1963 r.)*, „Brzask Skierniewicki. Organ Młodzieży Szkolnej” 1925, z. 1.

-*O polskim morzu i o polskich kaprach (Obrazek z czasów Zygmunta Augusta)*, „Brzask Skierniewicki. Organ Młodzieży Szkolnej” 1925, z. 2.

-*Bunt. Wiersz; O ślepym dezerterze. Nowela*, „Zabawy Umysłowe” 1927, nr 1.

-*My są bezpański las*, „Znicz” 1930, nr 10.

-*Z słowiańskich pieśni*, „Znicz” 1931, nr 1.

-*Pieśń chłopska*, „Znicz” 1931, nr 2.

-*O, osądz...; Umarłym*, „Rocznik Tatarski” 1932, tom 1.

-*Wspomnienie*, „Rocznik Tatarski” 1932, tom 1.

-*O, osądz...*, „Wschód-Orient” 1932, nr 1–2.

-*Obrazki literackie*, „Życie Muzułmańskie” 1988, nr 8.

-*Wspomnienia Stanisława Kryczyńskiego*, rękopisy, Gabinet Rękopisów Biblioteki Uniwersytetu Warszawskiego, sygn. 1666.

-*Wspomnienia z poszukiwań naukowych*, maszynopis, Gabinet Rękopisów BUW, sygn. 1666.

-*Fragmenty utworów literackich Stanisława Kryczyńskiego*, rękopisy, Gabinet Rękopisów BUW, sygn. 1677.

-*Varia dotyczące historii i literatury polskiej*, rękopisy, Gabinet Rękopisów BUW, sygn. 1678.

-*Fragmenty opracowywanego przez Stanisława Kryczyńskiego zarysu dziejów powszechnych i polskich od starożytności do wojen napoleońskich (tutaj również wypisy z literatury polskiej i obcej)*, Gabinet Rękopisów BUW, sygn. 1679.

-*Karta z dziejów ruchu powstańczego w Galicji w r. 1863*, „Kurier Literacko-Naukowy” 1932, nr 1.

-*Z królestwa Szwargotu*, „Kurier Literacko-Naukowy” 1932, nr 44.

-*Metryka szkolnego osła*, „Kurier Literacko-Naukowy” 1932, nr 36.

- Niedziela kwietna w staropolskiej dramaturgii ludowej*, „Kurier Literacko-Naukowy” 1933, nr 15.
 - Gęś św. Marcina w wyludnionym Lwowie*, „Nowy Wiek” 12 XII 1933.
 - Kraków pod Bachusem*, „Kurier Literacko-Naukowy” 1933, nr 1.
 - Pierwsi na świecie ulani*, „Kurier Literacko-Naukowy” 1933, nr 34.
 - Antrum Draconis, czyli przyczynek do historii smoków krakowskich*, „Kurier Literacko-Naukowy” 1936, nr 22.
 - Odpust przy zbójeckim trakcie*, „Słowo” 1935, nr 264.
 - Strzępy legendy o tatarskich zaściankach*, „Słowo” 1937, nr 196.
 - Wspomnienia. Utwory poetyckie. Eseje*, wstęp, wybór i oprac. G. Czerwiński, Białystok 2014.
- Michałowski Witold Stanisław (ur. 1939):
- Testament barona*, Warszawa 1973.
 - Wyprawa do pięciu bogów*, Warszawa 1974.
 - Spór o Bieszczady*, Warszawa 1979 (współautor: Janusz Rygielski).
 - Tuaregowie i caterpillary*, Warszawa 1983.
 - Tajemnica Ossendowskiego*, Montreal–Toronto 1983 (wyd. polskie: Warszawa 1990).
 - Z szerokiego świata*, Warszawa 1987.
 - Najemnicy wolności*, Białystok 1991.
 - Hajże na Bieszczady*, Warszawa 1993.
 - Szi-Kun. Szkice z pięciu kontynentów*, Warszawa 1996.
 - Tranzytowy przekręt stulecia*, Warszawa 1997.
 - Skok na rurę*, Warszawa 1998.
 - Płonący Kaukaz*, Wrocław 2000.
 - Testament barona Ungerna. Sensacyjne poszukiwania zaginionego złotego skarbu*, Warszawa 2000.
 - Wielkie safari Antoniego O. Kim był Antoni Ferdynand Ossendowski*, Warszawa 2004.
 - Szamańskie safari. Przez Wielki Step, Kaukaz i Bieszczady*, Warszawa 2006.
 - Teki sarmatów*, Pruszków 2009.
 - Rury pod specjalnym nadzorem*, Warszawa 2010.
 - Niezwykłe safari Witolda M.*, Łomianki 2011.
 - My Eurosarmaty. Moje podróże na Wschód*, Warszawa 2014.
- Miśkiewicz Aleksander Ali (ur. 1945):
- Spotkanie nad Świtezią*, „Rocznik Tatarów Polskich” 1993, tom 1.
 - Spotkania nad Świtezią 1994*, „Rocznik Tatarów Polskich” 1994, tom 2.
- Miśkiewiczówna Ewa:
- Obowiązki kobiety w dobie obecnej*, „Życie Tatarskie” 1934, nr 12.
- Miśkiewiczówna Zofia:
- Lahi w Mirze*, „Życie Tatarskie” 1934, nr 10.
 - Dola muzułmanki w Polsce*, „Życie Tatarskie” 1936, nr 6–7.
 - Kilka danych o Japonii*, „Życie Tatarskie” 1937, nr 5.
- Mucharski Józef:
- Nikt nie jest znikąd*, Gołdap 2011.
 - Zahidka*, „Życie Tatarskie” 2010, nr 26.
- Mucharski Stefan Mustafa:
- Teresa Zaniewska, Dziki wiatr. Rozmowy ze Stefanem Mustafą Mucharskim*, Białystok 1999.

- Mucharski Sulejman (1900–1986):
- *Niedokończona tatarska opowieść*, Wrocław 2015.
- Muchla Lut (1902–1979):
- *** „Dowbuciszki strumyk płynie...”; *** „Bóg widzi...”, „Przegląd Tatarski” 2010, nr 2.
- Muchówna Ajsza:
- *Alkoholizm*, „Życie Tatarskie” 1934, nr 5; 1934, nr 8.
- Muchówna Zofia:
- *Indie dawniej a dziś*, „Życie Tatarskie” 1937, nr 5.
- Półtorzycki Aleksander (1886–1946):
- *Al-Haram al-Szarif. Garść wrażeń z podróży do Palestyny*, „Życie Tatarskie” 1938, nr 8.
- Półtorzycki Tamerlan (1941–2013):
- *Tak budowaliśmy meczet...*, „Przegląd Tatarski” 2009, nr 4.
- *Moje przeżycia z dzieciństwa w czasie okupacji i z pierwszych lat po zakończeniu II wojny światowej*, „Przegląd Tatarski” 2011, nr 4.
- Radecki Aleksander Ali:
- *Spotkanie z Udmurcją*, „Rocznik Tatarów Polskich” 1995, tom 3.
- *Spotkanie z Udmurcją (cz. II)*, „Rocznik Tatarów Polskich” 1997, tom 4.
- *Miesiąc wśród Persów*, „Życie Tatarskie” 1999, nr 3–4.
- *Wśród Persów. Część II*, „Życie Tatarskie” 1999/2000, nr 5–8.
- *Wśród Persów. Część III*, „Życie Tatarskie” 2000, nr 9.
- Radecka Maria (zm. 2012):
- *Nasze mogiły*, „Rocznik Tatarów Polskich” 2000, tom 6.
- *Moje wspomnienia (1)*, „Przegląd Tatarski” 2011, nr 3.
- *Moje wspomnienia (2)*, „Przegląd Tatarski” 2011, nr 4.
- Smajkiewicz-Murman Dżemila:
- *Tatarskie wspomnienia z czasów wojny*, „Przegląd Tatarski” 2012, nr 4.
- Smolska Anserianna:
- *W trosce o los kobiety*, „Życie Tatarskie” 1936, nr 4.
- Soblewski Jan (ur. 1925):
- *Wspomnienia z Kresów. Iwanowo, Kleck, Polesie*, „Rocznik Tatarów Polskich” 2001/2002, tom 7.
- *Ojciec*, „Rocznik Tatarów Polskich” 2014, seria 2, tom 1.
- *Żołnierskie wspomnienia*, Białystok 2014.
- Szabanowicz Ajsza:
- *Mróz był wtedy tegi...*, „Przegląd Tatarski” 2009, nr 4.
- Szachidewiczówna Tamara:
- *Turczynka niegdyś a dziś*, „Życie Tatarskie” 1934, nr 6.
- *Dorośli i dzieci*, „Życie Tatarskie” 1936, nr 5.
- Szynkiewicz Edige (Kirimal Mustafa Edige) (1911–1980):
- *Z podróży do Persji, Turcji i Rumunii. Persja: od Tebrizu do Teheranu*, „Życie Tatarskie” 1934, nr 5.
- *Z podróży do Persji, Turcji i Rumunii. Persja*, „Życie Tatarskie” 1934, nr 6.
- *Z podróży do Persji, Turcji i Rumunii*, „Życie Tatarskie” 1934, nr 11.
- *Z podróży do Persji, Turcji i Rumunii. Teheran*, „Życie Tatarskie” 1934, nr 12.
- *Teheran*, „Życie Tatarskie” 1935, nr 1.
- *Od Teheranu do tureckiej granicy*, „Życie Tatarskie” 1935, nr 2.
- *Z podróży do Persji*, „Życie Tatarskie” 1935, nr 3; nr 5; nr 6; nr 7.

- *Wrażenia z podróży. Od Tebrizu do Teheranu*, „Wschód-Orient” 1934, nr 2–3–4.
- *Narodowa wojna Tatarów krymskich*, przeł. M. Golemski, Gdańsk 2006.
- *Eksterminacja Tatarów krymskich. Przeszłość Tatarów krymskich i historyczne przyczyny wypadków krymskich lat 1921–1941*, „Rocznik Tatarów Polskich” 1995, tom 3.
- *The Tragedy of Crimea*, „Eastern Quarterly” 1951, nr 4 (1).
- *Kirimda Sovyetlerin din Siyaseti. (The Soviet policy on religion in Crimea)*, „Dergi” 1955, nr 1.
- *1917 ihtilalinden sonra Kırım-Türk ailesiyle kadının durumu. (The status of Crimean-Turk family and womanhood after the 1917 revolution)*, „Dergi” 1955, nr 3.
- *The Crimean Turks*, [in:] *Genocide in the USSR. Studies in Group Destruction*, ed. N. K. Dekker, A. Lebed, Munich 1958.
- *Çarlık Rusyası hakimiyeti altında Kırım. (Crimea under the Tsarist Russian rule)*, „Dergi” 1966, nr 46.
- *Kırım Türklerinin milli-kurtuluş hareketi. (National liberation movement of Crimean Turks)*, „Dergi” 1967, nr 47.
- *Kırım Türklerinin 1917–1920 ihtilal yıllarında milli kurtuluş hareketi. (Crimean Tatar national liberation movement during the revolutionary years of 1917–1920)*, „Dergi” 1967, nr 48.
- *Sovyet Rusya hakimiyeti altında Kırım. (Crimea under the Soviet Russian rule)*, „Dergi” 1967, nr 49.
- *The Crimean Tatars*, „Studies on the Soviet Union” 1970, nr 1 (10).
- *Kırım Türkleri. (Crimean Turks/Tatars)*, „Dergi” 1970, nr 59.
- *Ismail Bey Gaspirali*, „Dergi” 1970, nr 62.

Szynkiewicz Jakub (1884–1966):

- *Sprawozdanie z Wszechświatowego Kongresu Muzułmańskiego w Kairze*, maszynopis, Archiwum Akt Nowych, zespół MWRiOP, sygn. 1475.
- *Sprawozdanie Muftiego polskiego z podróży do Turcji (Reformy religijne w Turcji)*, maszynopis, AAN, zespół MWRiOP, sygn. 1477.
- *Sprawozdanie z podróży Muftiego D-ra Jakuba Szynkiewicza do Egiptu, Hedżasu, Syrii i Palestyny w czasie od 18.III. do 18.VII.30 r.*, maszynopis, AAN, zespół MWRiOP, sygn. 1477 (fragmenty publikowane w: „Życie Tatarskie” 1934, nr 1 – 1935, nr 5).
- *Sprawozdanie z podróży do Jugosławii*, maszynopis, AAN, zespół MWRiOP, sygn. 1477.
- *Sprawozdanie z podróży do Turcji, Syrii, Palestyny i Egiptu, 9 IV – 9 IX 1932 r.*, AAN, zespół MWRiOP, sygn. 1477 (fragmenty publikowane w: „Przegląd Orientalistyczny” 1977, nr 1).
- *Wrażenia z podróży po Turcji*, „Czas” 1932, nr 118 (z dn. 26 maja).
- *Sprawozdanie Muftiego Dr. J. Szynkiewicza z Wszechświatowego Kongresu Muzułmańskiego w Genewie, 12 IX – 15 IX 1935*, AAN, zespół MWRiOP, sygn. 1475 (fragmenty publikowane w: „Życie Tatarskie” 1935, nr 11).
- *Tolerancja w islamie*, „Życie Tatarskie” 1934, nr 12.
- *Krótki zarys islamu w Indiach Wschodnich*, „Życie Tatarskie” 1938, nr 2 i 3.
- *Wrażenia z podróży do Indii Wschodnich*, „Życie Tatarskie” 1938, nr 4 – 1939, nr 7.
- *Mufti Polski o sprawach Palestyny i swojej podróży do Mekki* [wywiad], „Słowo” 3 VIII 1930, nr 176.
- *Wersety z Koranu*, Sarajevo 1935.
- *Sprawozdania z podróży*, w: G. Czerwiński, *Sprawozdania z podróży muftiego Jakuba Szynkiewicza. Źródła, omówienie, interpretacja*, Białystok 2013.

Tuhan-Baranowska Halime:

- Ze wspomnień generała Tamerlana Ulan-Maluszyckiego*, „Życie Tatarskie” 1935, nr 1.
- Algieria i oazy Sahary*, „Życie Tatarskie” 1935, nr 7; 1935, nr 9; 1938, nr 1.

Tuhan-Baranowski Stefan:

- Tatarzy litewscy*, „Tygodnik Ilustrowany” 1930, nr 50.
- Skąd powstała nazwa Lipków*, „Wschód-Orient” 1932, nr 3–4.
- Żydzi i Arabowie w Palestynie*, „Życie Tatarskie” 1934, nr 1.
- Żydzi a Palestyna*, „Życie Tatarskie” 1934, nr 5; 1934, nr 8; 1936, nr 4.
- Palestyna*, „Życie Tatarskie” 1936, nr 6–7.
- Indie Wschodnie*, „Życie Tatarskie” 1936, nr 8.
- Delhi*, „Życie Tatarskie” 1936, nr 11.
- Letnie wywczasy w Łostajach*, „Życie Tatarskie” 1937, nr 9.
- Kobieta w islamie*, „Życie Tatarskie” 1937, nr 11.
- Polityka mocarstw na Wschodzie muzułmańskim*, „Życie Tatarskie” 1938, nr 2.
- Polityka Wielkiej Brytanii na tle projektu podziału Palestyny*, „Życie Tatarskie” 1934, nr 8.
- Mieszane małżeństwa*, „Życie Tatarskie” 1938, nr 11.
- Jeszcze o rozwodach*, „Życie Tatarskie” 1939, nr 3.
- Muzułmanka w Polsce*, „Życie Tatarskie” 1939, nr 5.

Woronowicz Ali Ismail (1902–1941):

- Uniwersytet Al-Azhar*, „Życie Tatarskie” 1934, nr 3.
- Istota Islamu*, „Życie Tatarskie” 1934, nr 4.
- Bajram*, „Życie Tatarskie” 1934, nr 4.
- Nowa droga*, „Życie Tatarskie” 1934, nr 9.
- Garść wrażeń z Egiptu*, „Życie Tatarskie” 1935, nr 1.
- Fellach egipski*, „Życie Tatarskie” 1935, nr 5.
- Arabowie i emigracja Żydów do Palestyny*, „Życie Tatarskie” 1935, nr 8.
- Kobieta egipska*, „Życie Tatarskie” 1935, nr 10.
- Islam a kobieta*, „Życie Tatarskie” 1936, nr 2.
- Wnętrze świątyni muzułmańskiej*, „Życie Tatarskie” 1936, nr 4.
- Obrazki kairskie*, „Życie Tatarskie” 1936, nr 5.
- Budownictwo muzułmańskie w Al-Qahira*, „Życie Tatarskie” 1936, nr 6–7.
- Kapitulacja a Egipt*, „Życie Tatarskie” 1936, nr 9; nr 10; nr 11.
- Nasza praca społeczna*, „Życie Tatarskie” 1937, nr 9.
- Tatarska kuchnia narodowa*, „Życie Tatarskie” 1937, nr 9.
- Bez tytułu*, „Życie Tatarskie” 1937, nr 11.
- Wierzmy i bądźmy ofiarni*, „Życie Tatarskie” 1938, nr 1.
- Rzeczywistość*, „Życie Tatarskie” 1938, nr 3.
- Opowieść o Abidzie*, „Życie Tatarskie” 1938, nr 5.
- Czcijmy ojców naszych*, „Życie Tatarskie” 1938, nr 9.
- O oblicze religijne Muslimów polskich*, „Życie Tatarskie” 1939, nr 3.
- Sunnici i szyici*, „Życie Tatarskie” 1939, nr 6.
- Kurs nauki religii Islamu dla hodźych i duchowieństwa muzułmańskiego*, „Życie Tatarskie” 1939, nr 8.
- Commentar muzułmański w Widzach*, „Przegląd Islamski” 1931, z. 1–2.
- Islam na Dalekim Wschodzie*, „Przegląd Islamski” 1934, z. 3–4.
- Musa Bnu Majmun (Mojżesz Majmonides) (1135–1935)*, „Przegląd Islamski” 1935, z. 3–4.
- O tłumaczenie treści Koranu*, „Przegląd Islamski” 1936, z. 1–3.
- Uniwersytet Al-Azhar*, „Wschód-Orient” 1934, nr 2–3–4.

Woronowicz Ewa:

- *Wspomnienie o imamie miasta stołecznego Warszawy*, „Życie Muzułmańskie” 1988, nr 8.

- *Moja droga do Mińska*, „Rocznik Tatarów Polskich” 2000, tom 6.

Konteksty literackie (poezja, proza, eseistyka, wspomnienia)

Abu Sajid Fadlullah ben Abulchajr i tegoż czterowersze, przeł. z pers. D. [sic!] Rolicz-Lieder, Kraków 1895.

Aleksandrowicz Ch., *Księga pamięci (z okazji 60. rocznicy wyzwolenia Białorusi, zwycięstwa w Wielkiej Wojnie Ojczyźnianej i 120. rocznicy zbudowania pierwszego meczetu w Klecku)*, z jęz. białorus. i ros. przeł. D. Czachorowski, Wrocław–Wilno 2007.

Antologia polskiej poezji rewolucyjnej 1918–1939, oprac. M. Stępień, Wrocław 1982.

Arberry A. J., *The romance of the Rubáiyát*, Edward Fitzgerald's first ed. reprinted with introd. and notes, London 1959.

Azja i Afryka. Antologia poezji polskiej na Środkowym Wschodzie, oprac. J. Bielatowicz, Palestyna 1944.

Baudelaire Ch., *Drobne poezje prozą*, tłum. H. Żuławska, przedm. J. Żuławski, Kraków 1901.

Blum A., *O broń i orły narodowe... Z Wilna przez Francję i Szwajcarię do Włoch*, Pruszków 1997.

Brzozowski S., *Eseje i studia o literaturze*, t. 1–2, wybór, wstęp i oprac. H. Markiewicz, Wrocław 1990.

Brzozowski S., *Głosy wśród nocy. Studya nad przesileniem romantycznym kultury europejskiej*, wyd. i przedm. poprzedził O. Ortwin, Lwów 1912.

Brzozowski S., *Idee*, Lwów 1910.

Brzozowski S., *Legenda Młodej Polski. Studia o strukturze duszy kulturalnej*, Lwów 1910.

Brzozowski S., *Opetane zegary. Wybór publicystyki społeczno-politycznej z lat 1905–1907*, wybór i słowo wstępne A. Mencwel, Warszawa 1986.

Brzozowski S., *Pamiętnik*, fragmentami listów aut. i objaśn. uzup. O. Ortwin, Lwów 1913.

Brzozowski S., *Pamiętnik*, wstęp M. Wyka, oprac. tekstu i komentarze M. Urbanowski, Wrocław 2007.

Brzozowski S., *Pisma polityczne. Wybór*, wybór i oprac. M. Sutowski, konsultacja nauk. A. Mencwel, Warszawa 2011.

Brzozowski S., *Sam wśród ludzi*, Lwów 1911.

Brzozowski S., *Wczesne prace krytyczne*, wstęp A. Mencwel, Warszawa 1988.

Brzozowski S., *Wybór pism estetycznych*, wprowadz., wybór i oprac. T. Szkołut, Kraków 2008.

Bujnicki T., *Wiersze wybrane*, Warszawa 1961.

Bystron J. S., *Alger*, Lwów 1934.

Chajjam O., *Rubajaty*, przeł. z pers. A. Gawroński, wstęp i koment. F. Machalski, Wrocław 1969.

Chajjam O., *Rubajaty*, tłum. K. Libicki, Warszawa 1921.

Chazbijewicz S., Chyliński W., Czekanowicz A. i in., „*Wspólność*”, „Poezja” 1976, nr 9.

Ciechanowiecka L., *W sercu Sahary. Algier – Mzab – Tidikelt – Hoggar*, Warszawa 1933.

Czapski J., *Na nieludzkiej ziemi*, Kraków 2011.

Czechowicz J., *Wybór poezji*, opr. T. Kłak, wyd. 2 uzupeł., Wrocław 1985.

- Dąbrowska M., *Polacy w Jugosławii*, w: *Wzdłuż dalekiego brzegu. Wybór reportaży z lat międzywojennych*, wyboru dokonali J. Gembicki i Z. Mitzner, wstęp napisał Z. Mitzner, Warszawa 1966.
- Dywan wschodni. *Wybór arcydzieł literatury egipskiej, asyro-babilońskiej, hebrajskiej, arabskiej, perskiej i indyjskiej*, ułożył A. Lange, Warszawa 1921.
- Gąsecki J., *Morzem po słońce Afryki. Wrażenia z podróży morskiej do Portugalji, Marokka, Hiszpanji i Belgji w kwietniu 1933 r.*, Gniezno 1933.
- Gliksman J., *Tell the West*, New York 1948.
- Goetel F., *Egipt*, Lwów 1927.
- Goetel F., *Pisma podróżnicze*, oprac. I. Sadowska, Kraków 2004.
- Goetel F., *Podróż do Indii*, Warszawa 1933.
- Historja barzo cudna [...] o stworzeniu nieba i ziemie...*, w: *Cały świat nie pomieściłby ksiąg. Staropolskie opowieści i przekazy apokryficzne*, wyd. W. R. Rzepka, W. Wydra, Warszawa–Poznań 1996.
- Iwaszkiewicz J., *Notatki 1939–1945*, aneks A. Iwaszkiewiczowa, przygot. do druku, uzup. przypisy i opatrzył posł. A. Zawada, Wrocław 1991.
- Jagielski W., *Wieże z kamienia*, Warszawa 2004.
- Jakubauskas A., *Wiersze*, przeł. S. Pavlenko, „Rocznik Tatarów Polskich” 2016, seria 2, t. 3.
- Janta-Połczyński A., *Na kresach Azji*, Warszawa 1939.
- Janta-Połczyński A., *Odkrycie Ameryki*, Warszawa 1936.
- Janta-Połczyński A., *Patrzę na Moskwę*, Poznań 1933.
- Janta-Połczyński A., *Ziemia jest okrągła*, Warszawa 1936.
- Jasienica P., *Pamiętnik*, wstęp i zakończenie W. Bartoszewski, Warszawa 2007.
- Jasiński R., *Plonące piaski: z notatnika żołnierza*, Warszawa 1969.
- Kanda K. C., *Urdu Rubaiyat*, translated into English by K. C. Kanda, New York 1994.
- Kapuściński R., *Heban*, Warszawa 2003.
- Kara-Batyr i Błękitny Koń. Nogajskie bajki ludowe*, tłum. z jęz. ros. D. Czachorowski, M. Czachorowski, Wrocław 2009.
- Kneblewski W., *U źródeł świętej rzeki*, Warszawa 1934.
- Korabowski J. J., *W rogatywce i w berecie*, Warszawa 2004.
- Kossak-Szczucka Z., *Pątniczym szlakiem. Wrażenia z pielgrzymki*, Poznań 1933.
- Krakowiecki A., *Książka o Kołymie*, Londyn 1950.
- Krański Z., *Listy do ojca*, oprac. i wstęp S. Pigoń, Warszawa 1963.
- Krzyk i ekstaza. Antologia polskiego ekspresjonizmu*, wybór tekstów i wstęp J. Ratajczak, Poznań 1987.
- Krzyściak W., „*Wśród wojennej nawałnicy*”. *Wspomnienia oficera z lat 1939–1945*, Katowice 2014.
- Kupała J., *Tutejsi. Tragiczno-śmieszne sceny w czterech aktach*, przekł. A. Warzeniuk, „Annus Albaruthenicus” 2015.
- Lepecki M. B., *Pod tchnieniem sirocca. Przygody w kraju Kabyłów*, Warszawa 1926.
- Lepecki M. B., *Podróż do Egiptu. Wrażenia z podróży, odbytej w roku 1932 z Marszałkiem Piłsudskim*, Warszawa 1932.
- Lepecki M. B., *U wrót tajemniczego Maghrebu*, Warszawa 1925.
- Manifesty romantyzmu 1790–1830. Anglia, Niemcy, Francja*, oprac. A. Kowalczykowa, Warszawa 1975.
- Marchwicki L., *Szwajcaria i my: garść spostrzeżeń i uwag z internowania w Szwajcarii*, Genewa 1942.
- Marsz w przyszłość. Polska poezja rewolucyjna 1844–1944*, wybrał i wstępem opatrzył P. Roguski, Warszawa 1980.

- Mazur E., *Cisza wyobraźni*, wybór, postscript., red. A. Kajtochowa, Kraków 2005.
- Miciński B., *Pisma. Eseje, artykuły, listy*, wybór i oprac. A. Micińska, przedm. J. Błoński, Kraków 1970.
- Miciński B., *Podróże do piekieł*, Warszawa 1937.
- Miciński B., Stempowski J., *Listy*, oprac. A. Micińska, J. Klejnocki, A. S. Kowalczyk, wprowadzenie H. Micińska-Kenarowa, K. Régamey, Warszawa 1995.
- Miciński T., *Wybór poezji*, wstęp i oprac. W. Gutowski, Kraków 1999.
- Mickiewicz A., *Utwory dramatyczne*, kom. red. J. Krzyżanowski i in., fragmenty fr. przeł. z rękopisu A. Górski, oprac. S. Pigoń, Warszawa 1955.
- Milewski T., Meissner J., *Przez ergi i hammady Sahary*, Lwów–Warszawa 1934.
- Miłosz Cz., *Człowiek wśród skorpionów. Studium o Stanisławie Brzozowskim*, Paryż 1962.
- Miłosz Cz., *Rok myśliwego*, Kraków 1991.
- Miłosz Cz., *Wiersze wszystkie*, wyd. 2. uzupeł., Kraków 2015.
- Morkowicz H., *W Palestynie 1936. Obrazy i zagadnienia*, Warszawa 1936.
- Nasze granice w Monte Cassino. Antologia walki*, oprac. J. Bielatowicz, Rzym 1945.
- Niemiec M., *Buciki Marianny*, postscriptum, wybór, red. A. Kajtochowa, Kraków 2007.
- Nittman T. M., *Pod ręką Fatmy*, Lwów–Warszawa 1931.
- Nittman T. M., *W cieniu palm i minaretów (Marokko). Wrażenia z podróży z 35 ilustracjami*, Poznań 1927.
- Norwid C. K., *Listy*, cz. 1–2, wydał Z. Przesmycki, Warszawa 1937.
- Norwid C., *Pisma wszystkie*, t. 9: *Listy 1862–1872*, zebrał, tekst ustalił, wstępem i uwagami krytycznymi opatrzył J. W. Gomulicki, Warszawa 1971.
- Obertyńska B. [pseud. Marta Rudzka], *W domu niewoli*, Warszawa 1991.
- Ossendowski F. A., *Gasnące ognie. Podróż po Palestynie, Syrii, Mezopotamji*, Poznań 1931.
- Ossendowski F. A., *Płomienna Północ. Podróż po Afryce północnej (Marokko)*, Lwów 1926.
- Ossendowski F. A., *Pod smaganiem samumu. Podróż po Afryce Północnej (Algieria i Tunisja)*, Poznań 1926.
- Ossendowski F. A., *Przez kraj ludzi, zwierząt i bogów. Konno przez Azję Centralną*, Warszawa 1925.
- Pawlikowska-Jasnorzevska M., *Rubajaty wojenne*, w: *też*, *Poezje zebrane*, t. 2, oprac. A. Madyda, wstęp K. Ćwikliński, Toruń 1993.
- Perier D., *Dla ciebie zostałam czarownicą*, wybór, red. A. Kajtochowa, Kraków 2005.
- Perzyńska-Wyciszekiewicz A., *Anima*, postscriptum, wybór, red. A. Kajtochowa, Kraków 1997.
- Poezja stanu wojennego. Antologia wierszy, piosenek, kontrafaktur, parafraz i fraszek*, wybór i oprac. A. Skoczek, Kraków 2014.
- Pruszyński K., *Palestyna po raz trzeci*, Wilno 1933.
- Przed Wrześniem i po Wrześniu. Ze wspomnień młodych dyplomatów II Rzeczypospolitej*, red. Z. Czeczot-Gawrak, Warszawa 1998.
- Puśłowski F.-X., *Namiot życia. Czwierowiersze Omara Chajjama*, [brak m. i r. wyd.].
- Puśłowski F.-X., *Omar Khayam*, [tłum. F.-X. Puśłowski], Kraków 1912.
- Raczyński E., *Wrażenia z podróży do Dżeddy. W gościnie u króla Ibn Sauda*, „Światowid” 1930, nr 22.
- Raczyński T., *Pod słońcem Afryki. Wrażenia z wycieczki do Egiptu i Ziemi Świętej*, Warszawa 1930.
- Radkowski T., *Na pograniczu Arabji. Opowiadanie z podróży*, Warszawa 1929.
- Radkowski T., *Przez Alger*, Warszawa 1932.
- Rospond S., *Jugosławia. Z teki podróżnika i obserwatora*, Miejsce Piastowe 1935.
- Różewicz T., *Regio*, Warszawa 1969.
- Rucki J., *Na ziemi Wilhelma Tella*, Warszawa 1993.

- Rumi Dż., *Rubajaty*, przekł. z per. i kaligrafia M. Gholami, pol. układ wierszy J. Krzyżowski, Warszawa 2003.
- Serafin B. [J. Stempowski], *Pielgrzym*, Warszawa 1924.
- Siennicka H., *Uroda Jugosławji*, Warszawa 1936.
- Skarga B. [pseud. Wiktoria Kraśniewska], *Po wyzwoleniu... (1944–1956)*, Paryż 1985.
- Skuza W., *Fornale. Nowy poemat wsi*, Łódź 1937.
- Skuza W., *Kolorowe słowa*, Kraków 1932.
- Skuza W., *Wiersze i proza*, wstęp, wybór i oprac. J. Bińczak, Warszawa 1979.
- Słonimski A., *Pod zwrotnikami. Dziennik okrętowy*, Warszawa 1925.
- Słowacki J., *Dzieła*, red. J. Krzyżanowski, t. 4: *Poematy*, oprac. J. Pelc, wyd. 3, Wrocław 1959.
- Słowacki J., *Krąg pism mistycznych*, oprac. A. Kowalczykowa, Wrocław 1982.
- Stempowski J., *Literatura w okresie wielkiej przebudowy. Sześć feljetonów drukowanych w kolumnie literackiej „Kurjera Wileńskiego”*, Wilno 1935.
- Stempowski J., *Nowe marzenia samotnego wędrowca*, Warszawa 1935.
- Stempowski J., *Pan Jowialski i jego spadkobiercy. Rzecz o perspektywach śmiechu szlacheckiego. Szkic literacki*, Warszawa 1931.
- Stempowski J., *Pełnomocnictwa recenzenta*, Warszawa 1938.
- Suplikacje czasu wojny*, oprac. J. Szczypka, Warszawa 1983.
- Szafer W., *U progu Sahary. Wrażenia z wycieczki do Tunisu odbytej na wiosnę 1924-go roku*, Cieszyn 1925.
- Szajnocha K., *Jadwiga i Jagiełło 1374–1413. Opowiadanie historyczne*, wstęp S. Kuczyński, t. 1–2, Warszawa 1974.
- Tatarskie bajanie, czyli Bajki, legendy i opowieści z całego tatarskiego świata*, tłum. z jęz. ros. D. S. Czachorowski, M. Czachorowski, Wrocław 2016.
- Thielmann E., *Żołnierska odyseja*, Warszawa 1971.
- Tobie Wilno. Antologia poetycka*, wybór i red. E. Feliksiak, M. Skorko, P. Waszak, wyd. 2 rozsz., Białystok 1992.
- Vetulani A., *Poza płomieniami wojny: internowani w Szwajcarii 1939–1945*, Warszawa 1976.
- Vincenz S., *Outopos. Zapiski z lat 1938–1944*, autograf odczytał A. Vincenz, oprac. J. A. Choroszy, Wrocław 1992.
- Vincenz S., *Prawda starowieku. Obrazy, dumy i gawędy z Wierchowiny Huculskiej*, Warszawa 1936.
- Wańkiewicz M., *Na tropach Smętka*, Warszawa 1936.
- Wańkiewicz M., *Opierzona rewolucja*, Warszawa 1934.
- Wasylewski S., *Pod kopułą lwowskiego Ossolineum. Pamiętnik stypendysty i asystenta Zakładu Narodowego im. Ossolińskich w latach 1905–1910*, Wrocław 1958.
- Wat A., *Mój wiek. Pamiętnik mówiony. Rozmowy z Czesławem Miłoszem*, t. 1–2, Londyn 1977.
- Watowa O., *Wszystko, co najważniejsze... Rozmowy z Jackiem Trznadlem*, Londyn 1984.
- Węgrzynowicz-Plichta M., *Anemony*, red. i postscriptum A. Kajtochowa, Kraków 2003.
- Wielość pamiętnikarski. Pisać o sobie – dla siebie*, pomysł, wybór i oprac. R. Lubas-Bartoszyńska, Sosnowiec 1994.
- Wrzós K., *Oko w oko z kryzysem. Reportaż z podróży po Polsce*, Warszawa 1933.
- Wrzós K., *Yerba Mate*, Warszawa 1937.
- Wybrane czterowiersze Omara Chajjama*, przeł. z oryg. pers. A. Gawroński, Lwów 1933.
- Wyka K., *Życie na niby. Pamiętnik po kłesce*, Kraków 1984.
- Zielona wrona. Antologia poezji okresu stanu wojennego*, wybór, wstęp i oprac. D. Dąbrowska, Szczecin 1994.
- Бабич Ш., *Зәңгәр жырлар: Шигырьләр, поэмалар, эпиграммалар, мәкаләләр, хатлар*, Казан 1990.

- Высоцкий В., *Я, конечно, вернусь. Стихотворения, песни, проза*, Москва 2003.
- Современная татарская поэзия*, переводы с татарского, сост. Л. Газизова, С. Малышев, Казань 2008.
- Станкевич В. Я., *Бацькава адысяя*, „Байрам” 1993, nr 4.
- Харис Р., *Избранные произведения в семи томах. Том 3: Стихи = Сайламна эсэрләр жиде томда. 3 том: Шигырьләр*, Казан 2006.
- Шункевич С., *Татары*, „Байрам” 2000, nr 3–4.
- Якубаускас А., *Аккорды фуги бытия*, Каунас 2014.
- Якубаускас А., *Начало пути*, Вильнюс 1992.

BIBLIOGRAFIA PRZEDMIOTOWA

Literatura polsko-tatarska po 1918 roku – opracowania

- Bednarek S., *Słowo i ciało – wiersze Leszka Czachorowskiego*, „Karkonosze” 1989, nr 2.
- Chazbijewicz S., *Azja w środku Europy. Tatarzy w twórczości Józefa Mackiewicza*, „Tytuł” 1995, nr 1.
- Chazbijewicz S., *Książka polsko-litewskich Tatarów i jej rola w kształtowaniu świadomości etnicznej*, w: *Książka ponad podziałami*, red. A. Krawczyk, Lublin 2007.
- Chazbijewicz S., *Kultura literacka polskich Tatarów*, „Rocznik Tatarów Polskich” 1994, t. 2.
- Chazbijewicz S., *Literatura Tatarów polsko-litewskich wyrazem syntezy kultury muzułmańskiej i wschodnioeuropejskiej*, w: *O dialogu kultur wspólnot kresowych*, red. S. Uliasz, Rzeszów 1998.
- Chazbijewicz S., *Panislamizm i panturkizm – ideologie kształtujące świadomość narodów muzułmańskich Europy Wschodniej początku XX stulecia*, „Test” 1997, nr 4.
- Chazbijewicz S., *Tatarzy w Wileńszczyźnie XIX i XX w. w polskiej i polsko-tatarskiej literaturze*, w: *Wilno – Wileńszczyzna jako krajobraz i środowisko wielu kultur*, t. 4, red. E. Feliksiak, Białystok 1992.
- Czachorowski M., *Siostra z plemienia*, „Życie Tatarskie” 2008, nr 19.
- Czerwiński G., *Dwóch tatarskich emigrantów, dwa przeciwstawne modele biografii: Edige Szynkiewicz (Kırmal) i Mustafa Aleksandrowicz*, w: *Paryż – Londyn – Monachium – Nowy Jork. Powrześnieowa emigracja niepodległościowa na mapie kultury nie tylko polskiej*, t. 2, red. V. Wejs-Milewska, E. Rogalewska, Białystok 2016.
- Czerwiński G., *„Miejsca–archetypy” poezji polsko-tatarskiej (przykład Selima Chazbijewicza i Musy Czachorowskiego)*, „Rocznik Komparatystyczny” 2012, nr 3.
- Czerwiński G., *Panorama de la littérature polono-tatare aux XXe et XXIe siècles*, „Slavica Bruxellensia” 2011, nr 7.
- Czerwiński G., *Sprawozdania z podróży muftiego Jakuba Szynkiewicza. Źródła. Omówienie. Interpretacja*, red. J. Ławski, G. Kowalski, Białystok 2013.
- Czerwiński G., *Stanisław Kryczyński – mistrz metody, mistrz słowa*, „Litteraria Copernicana” 2016, nr 2.
- Czerwiński G., *Wojenne i powojenne losy Mustafy Aleksandrowicza*, „Życie Tatarskie” 2014, nr 1.
- Czerwiński G., *К проблеме современной польско-татарской литературы*, «Ученые записки Таврического национального университета им. В. И. Вернадского. Серия: Филология. Социальные коммуникации» (Симферополь) 2010, том 23, nr 4.

- Czerwiński G., *Культура польско-литовских татар как пример наследства европейского ислама. (Введение в проблематику)*, w: Язык. Культура. Общество. Межвузовский сборник научных трудов, выпуск 2, ред. Л. М. Лемайкина, Саранск 2010.
- Czerwiński G., *История – география – геоэтика. О возможных методах анализа произведений современной художественной литературы польских, литовских и белорусских татар*, „Slavia Orientalis” 2015, nr 2.
- Czerwiński G., Dragańska J., *W kręgu wspomnień dyplomatycznych. Korespondencja Mustafa Aleksandrowicza i Zbigniewa Czczota-Gawraka*, „Rocznik Tatarów Polskich” 2015, seria 2, t. 2.
- Dajnowski M., *Fantazmat Wielkiego Stepu we współczesnej poezji Tatarów polskich*, 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.)*, ed. by G. Czerwiński, A. Konopacki, Białystok 2015.
- Dajnowski M., *Gość w dom gorszy Tatarzyna... O widzialnych i niewidzialnych wymiarach Tatarszczyzny polskiej*, w: *Geografia wyobrażona regionu. Literackie figury przestrzeni*, red. D. Kalinowski, M. Mikołajczak, A. Kuik-Kalinowska, Kraków 2014.
- Dziekan M. M., *Kobieta, koń i step. Wokół czterowerszy Musy Czachorowskiego*, w: M. Czachorowski, *Rubajaty stepowe*, Wrocław 2009.
- Dziekan M. M., *Rubai’jjat, albo czterowersze*, „Przegląd Orientalistyczny” 1998, nr 3–4.
- Dziekan M. M., *Słowoczas przestrzeni poza horyzontem. Musy Czachorowskiego nieskończona wędrówka w słowach i snach*, w: M. Czachorowski, *Poza horyzontem*, Białystok–Wrocław 2010.
- Dziekan M. M., *Testament Agaj-Hana*, w: M. Czachorowski, *Na zawsze/Nawcegda*, Sołeczniki–Wrocław 2008.
- Dziekan M. M., *Zaproszenie do Czachorowa*, w: M. Czachorowski, *Jeszcze tylko ten step... Na trzydziestolecie działań literackich*, Białystok 2013.
- 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.)*, ed. by G. Czerwiński, A. Konopacki, Białystok 2015.
- Głogowska H., *Zainteresowania Macieja Konopackiego literaturą białoruską*, „Litteraria Copernicana” 2016, nr 2.
- Grabowski S., *Były niegdyś wędrówki o świcie*, „Akant” 2001, nr 7.
- Hordejuk S., *Tatarski poeta*, „Przegląd Tatarski” 2011, nr 3.
- Kapusta A., *„Patos jest dla dyletantów, życie dla myślących”*. *Anny Kajtochowej socjologia literatury*, „Fragile” 2011, nr 2.
- Kapusta E., *Rozmowy z Anną i Jackiem Kajtochami*, „Literat Krakowski” 2012/2013, nr 5–6.
- Kitrasiewicz P., *Przeżywanie kobiety*, „Okolice” 1989, nr 1.
- Konopacki M., *Siostra z plemienia*, „Pamięć i Trwanie” 1999, nr 2.
- Kubarek M., *O poezji Musy Czachorowskiego, czyli „słowach wyzwolonych z bezwładu języka”*, „Litteraria Copernicana” 2016, nr 2.
- Linkner T., *Od baśni do „mistyki tatarskich kresów”*, „Pomerania” 1994, nr 5.
- Łyszczarz M., *Spółeczny wymiar współczesnej poezji polskich Tatarów*, 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.)*, ed. by G. Czerwiński, A. Konopacki, Białystok 2015.

- Mach W., *Stanisław Kryczyński, pisarz odnaleziony*, „Nowa Kultura” 20 VII 1958, nr 29.
- Mach W., *W sprawie Kryczyńskiego*, „Nowa Kultura” 10 VIII 1958, nr 32.
- Milczarek S., *Poezja Tatarów polskich*, „Życie Tatarskie” 1998, nr 1.
- Muca K., *Pamięć i język. Poezja tatarska w Polsce*, „Fragile” 2014, nr 3–4.
- Or, *Poza oficyną*, „Odra” 1991, nr 10.
- Ostrowski E., *Jaka jest uroda tarniny*, „Koniec Wieku” 2000, nr 16.
- Ostrowski E., *Opowieść o Annie Kajtochowej*, Kraków 1997.
- Stanuch S., „Chciałam ubrać siebie w niebo...”. *O poezji Anny Kajtochowej*, „Poezja Dzisiaj” 1999, nr 5.
- Sulimowicz J., *Kryczyński Stanisław*, w: *Polski Słownik Biograficzny*, t. 15, Wrocław 1970.
- Śladami Ossendowskiego – rozmowa z Witoldem Szirin Michałowskim*, „Przegląd”, wydanie on-line, <http://www.tygodnikprzeglad.pl/sladamii-ossendowskiego-rozmowa-witoldem-michalowskim> [dostęp: 25.04.2016].
- Tyszkiewicz J., *Kilka uwag o piarstwie Stanisława Kryczyńskiego*, w: *Estetyczne aspekty literatury polskich, białoruskich i litewskich Tatarów (od XVI do XXI w.)/ Aesthetic Aspects of the Literature of Polish, Belarussian and Lithuanian Tatars (XVIth–XXIst century)/ Эстетические аспекты литературы польских, белорусских и литовских татар (XVI–XXI вв.)*, ed. by G. Czerwiński, A. Konopacki, Białystok 2015.
- Zajac G., *Dünden Bugüne Polonya Tatarları ve Şair, Bilim Adamı Selim Chazbijewicz’in Şiirleri*, w: *Kibatek. Edebiyat Sempozyum*, Ankara 2004.
- Zajac G., *Wiatrem pisane...*, w: M. Czachorowski, *Rubajaty stepowe*, Wrocław 2009.
- Zaniewska T., *Misterium pamięci*, „Test” 1997, nr 4.
- Zaniewska T., „Mój dom na fundamentach mogił”. *W świecie wyobraźni poetyckiej Musy Czachorowskiego*, „Rocznik Tatarów Polskich” 2015, seria 2, tom 2.
- Zemło M., *Dziki wiatr*, „Białostoczczyzna” 2000, nr 1.
- Żakiewicz Z., *Mieszka we mnie Polak i Tatar*, w: tegoż, *Ujrzane, w czasie zatrzymane*, Gdańsk 1996.
- Увесь свет Мацяя Канапацкага*, red. Л. Глагоўская, Беласток 2011.

Piśmiennictwo dawne Tatarów – opracowania

- Akiner Sh., *Religious language of a Belarussian Tatar kitab: a cultural monument of Islam in Europe*, Wiesbaden 2009.
- Borawski P., *Literatura religijna Tatarów polskich*, „Więź” 1979, nr 4.
- Drozd A., *Chamał Sobolewskiego*, „Rocznik Tatarów Polskich” 1993, t. 1.
- Drozd A., *Koran staropolski. Rozważania w związku z odkryciem tefsiru mińskiego z 1686 roku*, „Rocznik Biblioteki Narodowej” 2004, t. 36.
- Drozd A., *Nowe odkrycia w badaniach nad piśmiennictwem tatarskim*, „Rocznik Tatarów Polskich” 1994, t. 2.
- Drozd A., *Ornitomancja Tatarów polskich (fał krukowy)*, „Rocznik Tatarów Polskich” 1994, t. 2.
- Drozd A., *Rękopisy tatarskie w zbiorach londyńskich*, „Rocznik Tatarów Polskich” 1994, t. 2.
- Drozd A., *Staropolska poezja Tatarów*, „Tytuł” 1995, nr 1.
- Drozd A., *Staropolski apokryf w muzułmańskich księgach (Tatarska adaptacja „Historycji barzo cudnej o stworzeniu nieba i ziemi” Krzysztofa Pussmana)*, „Poznańskie Studia Polonistyczne. Seria Literacka” 1996, t. 3.
- Drozd A., *Sultan dua (święteczna modlitwa za sultanów)*, „Rocznik Tatarów Polskich” 1994, t. 2.

- Drozd A., *Tatarska wersja pieśni-legendy o św. Hiobie*, „Poznańskie Studia Polonistyczne. Seria Literacka” 1995, nr 2.
- Drozd A., *Wpływy chrześcijańskie na literaturę Tatarów w dawnej Rzeczypospolitej. Między antagonizmem a symbiozą*, „Pamiętnik Literacki” 1997, z. 3.
- Drozd A., *Z badań nad staropolskimi zapożyczeniami w literaturze Tatarów*, w: *Orient w kulturze polskiej: Materiały z sesji jubileuszowej z okazji 25-lecia Muzeum Azji i Pacyfiku w Warszawie (15–16 października 1998)*, Warszawa 2000.
- Dufala K. M., *Legenda o św. Grzegorz w kitabie Tatarów – muzułmanów Wielkiego Księstwa Litewskiego*, w: *Хрестоматия теолінгвістыку/ Chrestomatia teolingwistyki*, red. Ч. Лапич, А. Гадомский, Симферополь 2008.
- Dziekan M. M., *Chamaïl Aleksandrowicza*, „Rocznik Tatarów Polskich” 1997, t. 4.
- Dziekan M. M., *Czas święty i czas świecki w chamaile Aleksandrowicza: godziny i dni niechsiowe*, w: *Orientas Lietuvos Didžiosios Kunigaikštijos visuomenės tradicijoje: totoriai ir karaimai*, red. V. B. Pšibilskis, Vilnius 2008.
- Güllüdağ N., Miškinienė G., *Litvanya Tatarlarına ait El Yazmalarından Türkçe-Lehçe Kılavuz. Turky-lenky kalby žodynėlis iš Lietuvos totorių rankraščio (1840)*, Vilnius 2008.
- Ivano Luckevičiaus Kitabas – Lietuvostotirių kultūros paminklas*, red. G. Miškinienė, Vilnius 2009.
- Katalog zabytków tatarskich*, t. 3: *Piśmiennictwo i muhiry Tatarów polsko-litewskich*, red. A. Drozd, M. M. Dziekan, T. Majda, Warszawa 2000.
- Klucz do raju. Księga Tatarów litewsko-polskich z XVIII wieku*, przekł. i oprac. H. Jankowski, Cz. Łapicz, Warszawa 2000.
- Konopacki M., *Białostocki szlak tatarski*, Warszawa 1977.
- Konopacki M., *Piśmiennictwo Tatarów polsko-litewskich w nauce polskiej i obcej*, „Przegląd Orientalistyczny” 1966, nr 3.
- Konopacki M., *Pod białostockimi minaretami*, Białystok 1972.
- Konopacki M., *Tatarszczyzna polska w muzealnym kształcie*, „Przegląd Orientalistyczny” 1976, nr 2.
- Kulwicka-Kamińska J., *Culture as a distinctive feature of an ethnic group (based on the example of translated handwritten literature of Polish-Lithuanian Tatar)*, „Journal of Language and Cultural Education” 2016, nr 4.
- Kulwicka-Kamińska J., Lewicka M., *Kształtowanie się polskiej terminologii muzułmańskiej. Na podstawie piśmiennictwa religijnego Tatarów litewsko-polskich*, Toruń 2004.
- Kulwicka-Kamińska J., Lewicka M., *Instytucjonalne formy badań nad dziedzictwem kulturowym Tatarów Wielkiego Księstwa Litewskiego. Centrum Badań Kitabistycznych (UMK, Toruń)*, w: *Tatarszczyzna w badaniach. Konteksty interdyscyplinarne/ Research in Tatar Studies. Interdisciplinary Contexts*, ed. A. Konopacki, Białystok 2015.
- Lewicka M., *Tatarskie hramotki i daławary*, „Przegląd Tatarski” 2009, nr 4.
- Łapicz Cz., *Głosy, komentarze, objaśnienia etc., czyli o pozakoranicznych dopiskach w rękopiśmiennych tefsirach muzułmanów Wielkiego Księstwa Litewskiego*, w: *Orientas Lietuvos Didžiosios Kunigaikštijos visuomenės tradicijoje: totoriai ir karaimai*, red. V. B. Pšibilskis, Vilnius 2008.
- Łapicz Cz., *Kitab Tatarów litewsko-polskich. Paleografia, grafia, język*, Toruń 1986.
- Łapicz Cz., *Kitabistyka a historia języka polskiego i białoruskiego. Wybrane zagadnienia*, „Rocznik Slawistyczny – Revue Slavistique” 2008, t. 57.
- Łapicz Cz., *Staropolski przekład Koranu jako oryginalne źródło filologiczne*, w: *Cum reverentia, gratia, amicitia... Księga jubileuszowa dedykowana Profesorowi Bogdanowi Walczakowi*, red. J. Migdał, A. Piotrowska-Wojaczyk, Poznań 2013.

- Łapicz Cz., *Trzy redakcje językowe muzułmańskiej legendy w piśmiennictwie Tatarów litewsko-polskich*, „Acta Baltico-Slavica” 1989, t. 20.
- Łapicz Cz., *Z problematyki badawczej piśmiennictwa Tatarów białostockich*, w: *Studia językowe z Białostoczczyzny. Onomastyka i historia języka*, cz. 1, red. I. Maryniakowa, E. Smułkowa, Warszawa 1989.
- Łapicz Cz., *Zawartość treściowa kitabu Tatarów litewsko-polskich*, „Acta Baltico-Slavica” 1991, t. 20.
- Miškinienė G., *O zawartości treściowej najstarszych rękopisów Tatarów litewskich*, „Rocznik Tatarów Polskich” 2000, t. 6.
- Miškinienė G., *Sieniausi lietuvos totorių rankraščiai. Grafika. Transliteracija. Vertimas. Tekstų struktūra ir turinys*, Vilnius 2001.
- Radziszewska I., *Chamaity jako typ piśmiennictwa religijnego muzułmanów Wielkiego Księstwa Litewskiego (na podstawie słowiańskiej warstwy językowej)*, rozprawa doktorska napisana pod kierunkiem prof. dr. hab. Cz. Łapicza, Uniwersytet Mikołaja Kopernika, Toruń 2010.
- Radziszewska I., *Historia stworzenia świata według rękopisu Tatarów Wielkiego Księstwa Litewskiego z XVIII wieku*, w: *Teолингвистика. Међународни тематски зборник радова*, red. A. K. Гадомский, K. Кончаревић, Београд 2012.
- Radziszewska I., *Praktyki magiczne w chamaitych Tatarów Wielkiego Księstwa Litewskiego (na podstawie tzw. Fału Sulejmana)*, w: *Tatarzy Wielkiego Księstwa Litewskiego w historii, języku i kulturze*, red. J. Kulwicka-Kamińska, Cz. Łapicz, Toruń 2013.
- Suter P., *Alfurkan Tatarski, Der litauisch-tatarische Koran-Tefsir*, Köln-Weimar-Wien 2004.
- Szynkiewicz J., *Literatura religijna Tatarów litewskich*, „Rocznik Tatarski” 1935, tom 2.
- Szynkiewicz J., *O kitabie*, „Rocznik Tatarski” 1932, tom 1.
- Tefsir Tatarów Wielkiego Księstwa Litewskiego. Teoria i praktyka badawcza/ Тафсир Татар Великогo княжества Литовского. Теория и практика исследования/ The Tafsir of the Tatars of the Grand Duchy of Lithuania. Theory and Research*, red. J. Kulwicka-Kamińska, Cz. Łapicz, Toruń 2015.
- Woronowicz A., *Kitab Tatarów litewskich i jego zawartość*, „Rocznik Tatarski” 1935, tom 2.
- Zajączkowski A., *Tak zwany chamaity tatarski ze zbioru rękopisów w Warszawie*, „Sprawozdania PAU” 1951, nr 4.
- Анікевіч І., Крыніцкі Ю., *Старажытная казка з кітабу*, „Байрам” 1991, nr 1.
- Антонович А. К., *Белорусские тексты, писанные арабским письмом*, Вильнюс 1968.
- Мишкинене Г., Намавичуте С., Покровская Е., *Каталог арабско-алфавитных рукописей литовских татар*, Вильнюс 2005.
- Мишкинене Г., *Этапы изучения и значение китаба Ивана Луцкевича*, „Slavistica Vilnensis” 2015, nr 60.
- Несцяровіч В. І., *Старажытныя рукапісы беларускіх татар. Графіка. Транслітарацыя. Агульная характарыстыка мовы. Фразеалогія*, Віцебск 2003.
- Рукапісы татараў Беларусі XVIII – пачатку XXI стагоддзя з дзяржаўных і грамадскіх кнігазбораў краіны. Каталог*, укладальнік: М. У. Тарэлка, Мінск 2015.
- Тарэлка М., Сынькова І., *Адкуль пайшлі ідалы. Помнік рэлігійна-палемічнай літаратуры з рукапіснай спадчыны татараў Вялікага Княства Літоўскага*, Мінск 2009.

Historia i kultura Tatarów

- Achmatowicz A., *Zarys stanu prawnego wyznania muzułmańskiego w byłej Rosji i współczesnej Polsce*, „Rocznik Tatarski” 1932, tom 1.
- Aleksandrowicz M., *Legends, znachorstwo, wróżby i gusła ludu muzułmańskiego w Polsce*, „Rocznik Tatarski” 1935, tom 2.
- Arykan S., *Dr Edige Szynkiewicz*, „Rocznik Tatarów Polskich” 1995, t. 3.
- Bairašauskaitė T., *Lietuvos totoriai XIX amžiuje*, Vilnius 1996.
- Bandtkie J. W., *O Tatarach, mieszkańcach Królestwa Polskiego*, „Album Literacki” 1848, tom 1.
- Berger R., *Hassan Konopacki – Tatar, muzułmanin, bydgoszczanin*, Warszawa 2011.
- Berger R., *Maciej (Musa) Konopacki. Udręczenie tatarskością*, Bydgoszcz 2013.
- Bladocha B., *Analiza treści prasy islamskiej w II Rzeczypospolitej*, „Rocznik Tatarów Polskich” 2001/2002, nr 7.
- Borawski P., *Etapy kolonizacji tatarskiej w państwie polsko-litewskim XIV–XVIII wieku*, „Novum” 1978, nr 8–9.
- Borawski P., *Z dziejów kolonizacji tatarskiej w Wielkim Księstwie Litewskim i Polsce (XIV–XVIII w.)*, „Przegląd Orientalistyczny” 1977, nr 4.
- Borawski P., Dubiński A., *Tatarzy polscy. Dzieje, obrzędy, legendy, tradycje*, Warszawa 1986.
- Chazbijewicz S., *Awdet, czyli powrót. Walka polityczna Tatarów krymskich o zachowanie tożsamości narodowej i niepodległość państwa po II wojnie światowej*, Olsztyn 2001.
- Chazbijewicz S., *Elementy sufizmu w tradycjach i obrzędowości Tatarów polskich*, w: *Tatarzy – historia i kultura. Sesja naukowa. Szreniawa 26–27 czerwca 2009*, red. S. Chazbijewicz, Szreniawa 2009.
- Chazbijewicz S., *Historia muzułmańskiej gminy wyznaniowej w Gdańsku po 1945 roku*, „Rocznik Tatarów Polskich” 2015, seria 2, t. 2.
- Chazbijewicz S., *Ideologie muzułmanów polskich w latach 1918–1939*, „Rocznik Tatarów Polskich” 1993, t. 1.
- Chazbijewicz S., *Jakuba Szynkiewicza postać tragiczna*, „Przegląd Tatarski” 2011, nr 2.
- Chazbijewicz S., *Prasa tatarsko-muzułmańska w Polsce w latach 1939–1996*, „Rocznik Tatarów Polskich” 1995, t. 3.
- Chazbijewicz S., *Przyczynek do relacji tatarsko-karaïmskich w okresie międzywojennym i późniejszym. Hachan Hadży Seraja Szapszał i mufti dr Jakub Szynkiewicz*, „Almanach Karaïmski” 2014, nr 3.
- Chazbijewicz S., *Tatarscy liderzy polityczni w XX wieku: Edige Kirimal-Szynkiewicz*, „Rocznik Tatarów Polskich” 2006, t. 11.
- Chazbijewicz S., *Tatarska myśl filozoficzna, społeczna i teologiczna w II połowie XIX wieku: Szihabuddin Mardżani (1818–1899) i jego twórczość*, „Test” 1996, nr 3.
- Chazbijewicz S., *Tatarstan. Kształtowanie się nowoczesnego narodu i państwa*, Olsztyn 2016.
- Chazbijewicz S., *Tatarzy*, w: *Mniejszości narodowe i etniczne w Polsce po II wojnie światowej. Wybrane elementy polityki państw*, red. S. Dudra, B. Nitschke, Kraków 2010.
- Chazbijewicz S., *Tatarzy. Organizacje społeczne i kulturalne oraz religijne polskich Tatarów*, w: *Stowarzyszenia mniejszości narodowych, etnicznych i postulowanych w Polsce po II wojnie światowej*, red. S. Dudra, B. Nitschke, Kraków 2013.
- Chazbijewicz S., *Tatarzy w Gdańsku i na Pomorzu Gdańskim po roku 1945*, „Przegląd Tatarski” 2009, nr 1.
- Chazbijewicz S., *Tatarzy w Polsce i w Gdańsku*, w: *Tożsamość kulturowa. Szkice o mniejszościach narodowych na Pomorzu Gdańskim*, red. A. Chodubski, A. K. Waśkiewicz, Gdańsk 2001.

- Chazbijewicz S., *Tematyka prometejska w czasopismach polskich Tatarów w okresie II Rzeczypospolitej. Zarys problematyki*, „Nowy Prometeusz” 2013, nr 5.
- Chazbijewicz S., *Wpływ sufizmu (tasawwuf) na zwyczaje muzułmanów w Polsce*, „Życie Muzułmańskie” 1988, nr 9.
- Cieslik A., Verkuyten M., *National, Ethnic and Religious Identities: Hybridity and the case of the Polish Tatars*, „National Identities” 2006, vol. 8, No. 2.
- Czachorowski M., *Czasopiśmiennictwo tatarskie i muzułmańskie w Polsce w latach 1945–2015*, Wrocław 2015.
- Czacki T., *O Tatarach*, „Dziennik Wileński” 1816, tom 3.
- Czerwiński G., *Powrót czasopism tatarskich, czyli kolejna odsłona „Życia Tatarskiego” i seria druga „Rocznika Tatarów Polskich”*, „Bibliotekarz Podlaski” 2015, nr 1.
- Dmitruk S., *Prasa mniejszości tatarskiej w Polsce w latach 1996–2008*, w: *Tatarzy – historia i kultura. Sesja naukowa. Szreniawa, 26–27 czerwca 2009*, red. S. Chazbijewicz, Szreniawa 2009.
- Dziadulewicz S., *Herbarz rodzin tatarskich w Polsce*, Wilno 1929.
- Głogowska H., *Hassan Konopacki – tatarski dowódca białoruskiego wojska*, „Białoruskie Zeszyty Historyczne” 1994, nr 1.
- Gołębiewski G., *Por. Iskander Achmatowicz – Tatar muzułmanin w obronie Płocka w 1920 r.*, „Rocznik Muzułmański” 2009, t. 7.
- Grygajtis K., *Osadnictwo Tatarów gospodarskich w Wielkim Księstwie Litewskim XIV–XVIII w.*, Gdańsk 2003.
- Jakubauskas A., *Nieznane losy Olgierda Kryczyńskiego*, „Życie Tatarskie” 2008, nr 18.
- Jakubauskas A., Sitdykov G., Dumin S., *Lietuvos totoriai istorijoje ir kultūroje/ Литоувские татары в истoрии и культуре*, Kaunas 2009.
- Jakubauskas A., Sitdykov G., Dumin S., *Tatarskie biografie. Tatarzy polsko-litewscy w historii i kulturze*, tłum. M. Czachorowski, Białystok 2012.
- Jankowski H., *Jakub Szynekiewicz*, „Ankara Universitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakultesi Turkoloji Dergisi” 2011, vol. 18, issue 2.
- Jasiewicz Z., *Tatarzy polscy. Grupa etniczna czy etnograficzna?*, „Lud” 1980, t. 64.
- Konopacki A., *Muzułmanie na ziemiach Rzeczypospolitej*, Białystok 2006.
- Konopacki A., *Życie religijne Tatarów na ziemiach Wielkiego Księstwa Litewskiego w XVI–XIX wieku*, Warszawa 2010.
- Konopacki M., *Leon Najman-Mirza Kryczyński (25.IX.1887 – 1939?)*, „Przegląd Orientalistyczny” 1964, nr 1.
- Konopacki M., *Les Musulmans en Pologne*, „Revue des etudes islamiques” 1968, nr 36.
- Konopacki M., *O muzułmanach polskich*, „Przegląd Orientalistyczny” 1962, nr 3.
- Konopacki M., *Pod białostockimi minaretami*, Białystok 1972.
- Kryczyński L., *Aleksander Sulkiwicz (Czarny Michał) (1867–1916)*, „Rocznik Tatarski” 1932, tom 1.
- Kryczyński L., *Dobra łostajskie (1600–1789)*, Wilno 1930.
- Kryczyński L., *Generał Maciej Sulkiwicz – czołowy bojownik sprawy tatarskiej (1865–1920). Szkic biograficzny*, Wilno 1932.
- Kryczyński L., *Historia meczetów w Łowczycach i Nowogródku*, „Przegląd Islamski” 1934, z. 3–4.
- Kryczyński L., *Historia meczetu w Wilnie. Próba monografii*, „Przegląd Islamski” 1937, z. 1–3.
- Kryczyński L., *Jak carat zwalczał polskość w życiu religijnym Tatarów litewskich*, „Przegląd Islamski” 1936, z. 4.
- Kryczyński L., *Selim i Hania jako symbole*, „Kurier Wileński” 1932, nr 288.

- Kryczyński L., *Tatarzy litewscy w wojsku polskim w powstaniu 1831 roku*, „Rocznik Tatarski” 1932, tom 1.
- Kryczyński S., *Ariańska rodzina Lubienieckich w XVI i XVII w.* (praca magisterska), BUW, Gabinet Rękopisów, sygn. 1667.
- Kryczyński S., *Bej barski. Szkic z dziejów Tatarów polskich w XVII wieku*, „Rocznik Tatarski” 1935, t. 2.
- Kryczyński S., *Generał Józef Bielak (1741–1794)*, „Rocznik Tatarski” 1932, t. 1.
- Kryczyński S., *Historia jednej muzułmańskiej książki religijnej*, „Przegląd Islamski” 1937, nr 4.
- Kryczyński S., *Kronika wojenna Tatarów litewskich*, oprac., wstępem i przypisami opatrzył J. Tyszkiewicz, Gdańsk 1997–1998.
- Kryczyński S. (Kričinskis S.), *Lietuvos totoriai. Istorines ir etnografines monografijos bandymas*, iš lenku kalbos vertė T. Bairašauskaitė, Vilnius 1993.
- Kryczyński S., *Materiały do historii pułków tatarskich w Polsce (1777–1791)*, „Rocznik Tatarski” 1935, t. 2.
- Kryczyński S., *Nieudana misja katolicka wśród muzułmanów litewskich w XVI wieku*, „Przegląd Islamski” 1935, z. 3–4.
- Kryczyński S., *Tatarzy litewscy. Próba monografii historyczno-etnograficznej*, Warszawa 1938.
- Kryczyński S., *Zygmunt August a Tatarzy litewscy*, „Przegląd Islamski” 1934, z. 3–4.
- Leon Najman-Mirza Kryczyński – lider ruchu społecznego i kulturalnego Tatarów polskich, Gdańsk–Gdynia 1998.
- Łapicz Cz., *Tradycje religijne muzułmanów litewsko-polskich (wybrane zagadnienia)*, w: *Wilno – Wileńszczyzna jako krajobraz i środowisko wielu kultur*, t. 1, red. E. Feliksiak, Białystok 1992.
- Łyszczarz M., *Młode pokolenie polskich Tatarów. Studium przemian generacyjnych młodzieży w kontekście religijności muzułmańskiej oraz tożsamości etnicznej*, Olsztyn–Białystok 2013.
- Miśkiewicz A., *Działalność wydawnicza Tatarów polskich w II Rzeczypospolitej*, „Bibliotekarz Podlaski” 2000, nr 1.
- Miśkiewicz A., *Tatarzy na Ziemiach Zachodnich Polski w latach 1945–2005*, Gorzów Wielkopolski 2009.
- Miśkiewicz A., *Tatarzy polscy 1918–1939. Życie społeczno-kulturalne i religijne*, Warszawa 1990.
- Muchla-Półtorzycka I., Sulikiewicz D., Miśkiewicz T., *Muzułmańskie świętowanie na Podlasiu*, „Przegląd Tatarski” 2009, nr 3.
- Muchliński A., *Zdanie sprawy o Tatarach litewskich przez jednego z tych Tatarów złożone sułtanowi Sulejmanowi w r. 1558*, „Teka Wileńska” 1858, nr 4–6.
- Pałasiewicz A., wstęp do: J. Szynkiewicz, *Sprawozdanie muftiego Jakuba Szynkiewicza z podróży do Turcji, Syrii, Palestyny i Egiptu w roku 1932 (9. IV. – 9. IX)*, „Przegląd Orientalistyczny” 1977, nr 1.
- Pawlic-Miśkiewicz B., *Performance tożsamości Tatarów polskich. Od świąt religijnych do rytuałów codzienności*, rozprawa doktorska napisana pod kierunkiem prof. dr. hab. M. Kocura, Uniwersytet Wrocławski, Wrocław 2013.
- Radłowska K., *Między grupą etnograficzną a narodem. Status Tatarów polskich w świetle dotychczasowych badań*, „Pogranicze. Studia Społeczne” 2014, t. 23.
- Radłowska K., *Tatarzy polscy jako grupa długiego trwania. Ciągłość i zmiana*, rozprawa doktorska napisana pod kierunkiem prof. dr. hab. A. Sadowskiego, Uniwersytet w Białymstoku, Białystok 2016.

- Radziszewska I., *Bibliografia prac Macieja Musy Konopackiego. Wybór*, w: *Tatarzy Wielkiego Księstwa Litewskiego w historii, języku i kulturze*, red. J. Kulwicka-Kamińska, Cz. Łapicz, Toruń 2013.
- Radziszewska I., *Maciej Musa Konopacki (ur. 1926) – nasz Tatar*, „Litteraria Copernicana” 2016, nr 2.
- Reychman J., *Z folkloru Tatarów polskich*, „Wschód-Orient” 1933, nr 3–4.
- Słownik biograficzny Tatarów polskich XX wieku*, red. A. Miśkiewicz, Białystok 2016.
- Sobczak J., *Położenie prawne ludności tatarskiej w Wielkim Księstwie Litewskim*, Warszawa–Poznań 1984.
- Sobczak J., *Położenie prawne tatarskich wyznawców islamu w II Rzeczypospolitej*, „Przeгляд Historyczny” 1988, nr 3.
- Sobczak J., *Prasa polskich wyznawców islamu*, w: *Media wyznaniowe w Polsce 1989–2004*, red. E. Kossewska, J. Adamowski, Warszawa 2004.
- Szachno-Romanowicz S., *Planetne dualary Tatarów polskich (tatarskie teksty magiczno-ochronne w chamaile Aleksandrowicza)*, podał do druku i oprac. M. M. Dziekan, „Rocznik Tatarów Polskich” 1997, t. 4.
- Szapszał H. S., *O zatraceniu języka ojczystego przez Tatarów w Polsce*, „Rocznik Tatarski” 1932, t. 1.
- Talko-Hryncewicz J., *Muslimowie, czyli tak zwani Tatarzy litewscy*, Kraków 1924.
- Tyszkiewicz J., *Dorobek historyczny Leona i Stanisława Kryczyńskich*, w: *Środowiska historyczne II Rzeczypospolitej. Część II. Materiały konferencji naukowych w Cedzynie i Białymstoku w 1986 i 1987*, red. J. Maternicki, Warszawa 1987.
- Tyszkiewicz J., *Imam Ali Ismail Woronowicz w Warszawie i Klecku: 1937–1941*, „Rocznik Tatarów Polskich” 1995, t. 3.
- Tyszkiewicz J., *Leon Kryczyński jako redaktor „Rocznika Tatarskiego” w latach 1930–1939*, „Życie Muzułmańskie” 1988, nr 8.
- Tyszkiewicz J., *Łukiszki i inne ośrodki tatarskie Wileńszczyzny w XVI i XVII w.*, w: *Wilno – Wileńszczyzna jako krajobraz i środowisko wielu kultur*, t. 1, red. E. Feliksiak, Białystok 1992.
- Tyszkiewicz J., *O Tatarach litewskich i polskich, ich dziejach i kulturze*, w: *Tatarzy polscy. Historia i kultura. Katalog wystawy 27 czerwca – 30 września 2009 r.*, red. U. Siekacz, Szreniawa 2009.
- Tyszkiewicz J., *Olgierd, Leon i Stanisław Kryczyńscy – działacze kulturalni i badacze przeszłości Tatarów*, „Rocznik Tatarów Polskich” 1993, tom 1.
- Tyszkiewicz J., *Tatarzy na Litwie i w Polsce. Studia z dziejów XIII–XVIII w.*, Warszawa 1989.
- Tyszkiewicz J., *Tatarzy w Polsce i Europie. Fragmenty dziejów*, Pułtusk 2008.
- Tyszkiewicz J., *Ubóstwo leków naturalnych stosowanych przez Tatarów litewskich i przyczyny tego zjawiska*, w: *Historia leków naturalnych, cz. 2: Natura i kultura – współzależności w dziejach lekoznawstwa*, red. B. Kuźnicka, Warszawa 1989.
- Tyszkiewicz J., *Z historii Tatarów polskich 1794–1944*, Pułtusk 2002.
- Tyszkiewicz J., *Zainteresowania i dorobek badawczy Stanisława Kryczyńskiego (1911–1941)*, w: *Słowiańszczyzna i dzieje powszechne. Studia ofiarowane Profesorowi Ludwikowi Bazylowowi w siedemdziesiąt rocznicę Jego urodzin*, Warszawa 1985.
- Warمیńska K., *Dwa etnosy – wspólna tradycja? Polscy i litewscy Tatarzy*, w: *Kreacje i nostalgia. Antropologiczne spojrzenie na tradycje w nowoczesnych kontekstach*, red. D. Rancew-Sikora, G. Woroniecka, C. Obracht-Prondzyński, Warszawa 2009.
- Warمیńska K., *Identity formation in the majority-minority relations*, „Polish Sociological Review” 2001, nr 2.

- Warمیńska K., *Przeszłość jako element polityki tożsamości grup etnicznych w Polsce*, „Państwo i Społeczeństwo” 2008, nr 2.
- Warمیńska K., *Tatarzy polscy. Tożsamość religijna i etniczna*, Kraków 1999.
- Warمیńska K., *Tatarzy polscy: wizja narodu i polskości grupy*, „Państwo i Społeczeństwo” 2002, nr 2.
- Warمیńska K., *Tożsamość religijna Tatarów polskich: «Czy jest Pan Tatarem? – Tak, muzułmanin...»*, „Przegląd Religioznawczy” 2000, nr 1.
- Wendland W., *„Trzy czoła proroków z matki obcej”. Myśl historyczna Tatarów polskich w II Rzeczypospolitej*, Kraków 2013.
- Woronowicz A., *Smentarz muzułmański w Widzach*, „Przegląd Islamski” 1931, z. 1–2.
- Woronowicz A., *Szczątki językowe Tatarów litewskich*, „Rocznik Tatarski” 1935, tom 2.
- Wróblewska U., *Oświata Tatarów w Drugiej Rzeczypospolitej*, Warszawa 2012.
- Vorbrich R., *Pielgrzymka do grobu św. Ewliji Konteja (Kontusia) w kontekście globalnym i lokalnym*, w: *Tatarzy – historia i kultura. Sesja naukowa. Szreniawa 26–27 czerwca 2009*, red. S. Chazbijewicz, Szreniawa 2009.
- Zajączkowski W., *Resztki językowe Tatarów litewskich*, „Sprawozdania PAU” 1948, nr 8.
- Zakrzewski A. B., *Niektóre aspekty położenia kulturalnego Tatarów litewskich w XVI–XVIII w.*, w: *Wilno – Wileńszczyzna jako krajobraz i środowisko wielu kultur*, t. 2, red. E. Feliksiak, Białystok 1992.
- Zakrzewski A. B., *Osadnictwo tatarskie w Wielkim Księstwie Litewskim (XVI–XVIII w.) – aspekty wyznaniowe*, „Acta Baltico-Slavica” 1989, t. 20.
- Żuk M. T., *Wassan Girej Dżabagi i Dżennet Dżabagi-Skibniewska w służbie islamu i narodu*, Warszawa 2005.
- Гришин Я. Я., *Из истории татар Литвы и Польши (XIV в. – 30-е гг. XX в.)*, Казань 2009.
- Гришин Я. Я., *Польско-литовские татары. Наследники Золотой Орды*, Казань 1995.
- Грыбава С. У., *Беларускія татары напярэдадні і ў гады Вялікай Айчыннай вайны*, дысертация на саісканне вучонай ступені кандыдата гістарычных навук, навуковы кіраўнік Г. Я. Галенчанка, Інстытут Гісторыі Нацыянальнай Акадэміі Навук Беларусі, Мінск 2016.
- Грыбава С. У., *Беларускія татары падчас Вялікай Айчыннай вайны ў складзе 1-й Мінскай партызанскай брыгады (на падставе архіўных дадзеных)*, „Гісторыя: праблемы выкладання” 2008, nr 11.
- Грыбава С. У., *Беларускія татары ў партызанскім руху падчас Вялікай Айчыннай вайны на тэрыторыі Заходняй Беларусі*, w: *Системная трансформация общества: исторический опыт, современность и перспективы*, вып. 5, ред. Я. С. Яскевич и др., Брест 2008.
- Грыбава С. У., *Беларускія татары ў партызанскіх фарміраваннях Мінскай вобласці падчас Вялікай Айчыннай вайны*, w: *Вторая мировая война и послевоенное устройство мира*, ред. А. В. Мощук и др., Брест 2010.
- Грыбава С. У., *Беларускія татары ў складзе партызанскіх фарміраванняў усходніх абласцей БССР падчас Вялікай Айчыннай вайны*, w: *Этнічная, моўная і культурная разнастайнасць у сучасным грамадстве*, рэд. Ю. М. Бубнаў і інш., Магілёў 2014.
- Грыбава С. У., *Да пытання ўдзелу беларускіх татараў у мінскім падполлі падчас Вялікай Айчыннай вайны*, w: *Актуальные проблемы современного гуманитарного образования*, ред.: И. В. Казакова и др., Минск 2008.
- Грыбава С. У., *Палітыка нямецкіх улад у дачыненні да татарскага насельніцтва Беларусі ў час Вялікай Айчыннай вайны*, w: *Віцебшчына ў 1941–1945 гг.: супраціў, вызваленне, ушанаванне памяці*, рэд. В. У. Акуневіч і інш., Віцебск 2009.

- Грыбава С. У., *Стаўленне беларускіх татар да супрацоўніцтва з германскімі ўладамі на тэрыторыі Беларусі падчас Вялікай Айчыннай Вайны*, „Гуманітарна-эканамічны веснік” 2009, nr 3.
- Грыбава С. У., *Удзел беларускіх татараў у антыфашысцкай барацьбе ў гады Вялікай Айчыннай вайны*, w: *Беларусь і цюркско-ісламскі свет: з нагоды 615-годдзя ўзнікнення татарска-мусульманскай супольні на землях ВКЛ*, склад. І. А. Сынкова, М. У. Тарэлка, Мінск 2015.
- Грыбава С. У., *Удзел беларускіх татараў у падпольным руху на тэрыторыі Беларусі ў гады Вялікай Айчыннай вайны*, „Веснік Брэсцкага ун-та. Сер. 2, Гісторыя. Эканоміка. Права” 2009, nr 3.
- Канапацкі І. Б., *Гісторыя і культура беларускіх татар*, Мінск 2000.
- Канапацкі І. Б., Думін С. В., *Беларускія татары: мінулае і сучаснасць*, Мінск 1993.
- Лыч Л. М., *Татары Беларусі на пераломе сацыяльна-палітычных эпох (XX – пачатак XXI ст.)*, Мінск 2007.
- Сынкова І., *Хрысціянскія матывы ў знахарскіх замовах беларускіх мусульман*, w: *Dialog chrześcijańsko-muzułmański*, t. 2: *Klucz do wspólnej przyszłości*, red. M. Lewicka, Cz. Łapicz, Toruń 2012.
- Сынкова І., Тарэлка М., *Знахарскі тэкст з беларуска-татарскага рукапісу*, „Беларускі гістарычны агляд” 2009, том 16, сш. 1.

Konteksty (historia, socjologia, psychologia, kulturoznawstwo, językoznawstwo, dziennikarstwo)

- Ahmed L., *Woman and gender in Islam. Historical roots of a modern conflict*, New Haven 1992.
- Assman J., *Pamięć zbiorowa i tożsamość kulturowa*, przeł. S. Dyroff, R. Żytyniec, „Borussia” 2003, nr 29.
- Augé M., *Nie-miejsca. Wprowadzenie do antropologii hipernowoczesności*, tłum. R. Chymkowski, Warszawa 2011.
- Babiński G., *Pogranicze polsko-ukraińskie. Etniczność, zróżnicowanie religijne, tożsamość*, Kraków 1997.
- Badran M., *Feminism in Islam. Secular and religious convergences*, Oxford 2009.
- Banaszczyk E., *W bitwie o Anglię*, Warszawa 1973.
- Bauer Z., *Gatunki dziennikarskie*, w: *Dziennikarstwo i świat mediów*, red. Z. Bauer, E. Chudziński, wyd. 3 zm. i rozszerz., Kraków 2004.
- Bédarida F., *Mémoire et conscience historique dans la France contemporaine*, w: *Histoire et mémoire*, dirigé par M. Verlhac, Grenoble 1998.
- Błachowska K., *Stanisław Zakrzewski*, w: *Złota księga historiografii lwowskiej XIX i XX wieku*, red. J. Maternicki, współprac. L. Zaskilniak, Rzeszów 2007.
- Boas F., *The Methods of Ethnology*, „American Anthropologist” 1920, vol. 22, issue 4.
- Bocheńska J., *Między ciemnością i światłem. O kurdyjskiej tożsamości i literaturze*, Kraków 2011.
- Bocheńska J., *What is the source of good and beauty? Ethic and aesthetic aspects of Kurdish fairy tales from Jalils' family collection*, „Folia Orientalia” 2013, vol. 50.
- Boksański Z., *Tożsamości zbiorowe*, Warszawa 2005.
- Bonaud Ch., *Le soufisme: al-tasawwuf et la spiritualité islamique*, préface de M. Chodkiewicz, Paris 1991.
- Brzezińska J., *Islam i feminizm? – ruch kobiet w Egipcie na rzecz równouprawnienia płci*, „Acta Universitatis Lodziensis. Folia Sociologica” 2011, nr 39.

- Buczyńska-Garewicz H., *Miejsca, strony, okolice. Przyczynek do fenomenologii przestrzeni*, Kraków 2006.
- Bungay S., *Bitwa o Anglię*, przeł. J. Wąsiński, Kraków 2010.
- Być kobietą w Oriencie*, red. D. Chmielowska, B. Grabowska, E. Machut-Mendecka, Warszawa 2008.
- Charaszkiwicz E., *Przebudowa wschodu Europy*, Londyn 1955.
- Chmaj M., Żmigrodzki M., *Wprowadzenie do teorii polityki*, Lublin 1996.
- Chmielowska D., *Emancypacja kobiety tureckiej*, „Przegląd Orientalistyczny” 1975, nr 1.
- Chmielowska D., Kiliç-Eryilmaz A., *Spoleczna i rodzinna sytuacja kobiety tureckiej w zarysie historycznym*, w: *Być kobietą w Oriencie*, red. D. Chmielowska, B. Grabowska, E. Machut-Mendecka, Warszawa 2008.
- Chodubski A., *Wstęp do badań politologicznych*, Gdańsk 2004.
- Chojnowski A., *Koncepcje polityki narodowościowej rządów polskich w latach 1921–1939*, Wrocław 1979.
- Chudziński E., *Felieton. Geneza i ewolucja gatunku*, w: *Dziennikarstwo i świat mediów*, red. Z. Bauer, E. Chudziński, Universitas, Kraków 2004.
- Danecki J., *Podstawowe wiadomości o islamie*, wyd. 2 uzup., Warszawa 2007.
- Dinstein Y., *Collective Human Rights of Peoples and Minorities*, „International and Comparative Law Quarterly” 1976, vol. 25, issue 1.
- Dobrowolski K., *Dzieje kultu św. Floriana w Polsce do połowy XVI w.*, Warszawa 1923.
- Drobny W., *Walka bez oręża: polskie obozy uniwersyteckie dla internowanych w Szwajcarii w latach 1940–1946*, Warszawa–Poznań 1985.
- Dudek Z. W., *Podstawy psychologii Junga. Od psychologii głębi do psychologii integralnej*, wyd. 2, Warszawa 2006.
- Dymnicka M., *Od miejsca do nie-miejsca*, „Acta Universitatis Lodzianis. Folia Sociologica” 2011, nr 36.
- Dziekan M. M., *Jak modlą się muzułmanie. Antologia modlitw*, Warszawa 1997.
- Dziwota G., *Szamanizm i indywidualizacja*, „Albo – Albo” 1997, nr 3–4.
- El-Azhary Sonbol A., *Women, the family and divorce laws in Islamic history*, Syracuse 1996.
- Eleusis. Towarzystwo poczwórnej dożywotniej wstrzemięźliwości: od alkoholu, tytoniu, kart i rozpusty*, Kraków 1903.
- Eliade M., *Szamanizm i archaiczne techniki ekstazy*, przeł. K. Kocjan, Warszawa 2011.
- Engineer A. A., *The Rights of Woman in Islam*, London 1992.
- Fedirko J., *Fenomenalny multilingwinista. Profesor Andrzej Gawroński (1885–1927)*, „Alma Mater” 2008, nr 2.
- Fries N., *Wartościowanie. Aspekty językowe i pojęciowe*, w: *Wartościowanie w języku i tekście*, red. G. Falkenberg, N. Fries, J. Puzynina, Warszawa 1992.
- Furdal A., *Język naukowy jako składnik języka literackiego*, w: *Język literacki i jego warianty*, red. S. Urbańczyk, Wrocław 1982.
- Gąsiorowski S., *Karaimi w Koronie i na Litwie w XV–XVIII wieku*, Kraków 2008.
- Godzińska M., *Tożsamość – czym jest i jak ją badać (w Oriencie i nie tylko)*, w: *Orient w poszukiwaniu tożsamości. Materiały II Ogólnopolskiej Konferencji Orientalistycznej, Warszawa 20–21 X 2014*, red. A. Bareja-Starzyńska, M. M. Dziekan, Warszawa 2015.
- Greenblatt S., *Pośrednik*, przeł. K. Karpinowicz, M. Łukowska, w: *Poetyka kulturowa. Pisma wybrane*, red. i wstęp K. Kujawińska-Courtney, Kraków 2006.
- Grotowski M., *Newton*, t. 1–3, Poznań 1932–1933.
- Gumilow L., *Śladami cywilizacji Wielkiego Stepu*, przeł. S. Michalski, wyd. 2 popraw., Warszawa 2004.

- Halbwachs M., *La mémoire collective*, édition critique de G. Namer, Paris 1997.
- Halbwachs M., *Społeczne ramy pamięci*, przeł. i wstęp. opatrz. M. Król, wyd. 2, Warszawa 2008.
- Hauziński J., *Formowanie się szkół sufickich na Bałkanach*, „Balcanica Posnaniensia” 2001, t. 11–12.
- Hauziński J., *Sufizm bałkański. Perspektywa dialogu czy konfrontacji*, „Balcanica Posnaniensia” 2009, t. 15.
- Historia Iranu*, red. A. Krasnowolska, Wrocław 2010.
- Hoff E., *Egipt międzywojenny w relacjach Polaków*, w: *Wschód muzułmański w ujęciu interdyscyplinarnym. Ludzie – teksty – historia*, red. G. Czerwiński, A. Konopacki, Białystok 2017.
- Hoff E., *Turyści, przedsiębiorcy, kuracjusze. Polacy w Gizie i Heluanie w XIX i pierwszej połowie XX wieku*, Warszawa 2016.
- Inan A., *Lémancipation de la femme turque*, Paris 1962.
- Ingarden R., *Uwagi o estetycznym sędzię wartościującym*, w: tegoż, *Studia z estetyki*, t. 3, Warszawa 1970.
- Jasiukiewicz M., Sobczak M., Soroka J. M., *Nauka o polityce*, Wrocław 1985.
- Jessa P., *„Przyjaciele Allaha”. Kult muzułmańskich świętych w Azji Środkowej*, Poznań 2009.
- Joachim Lelewel – księgoznawca, bibliotekarz, bibliograf*, red. M. M. Biernacka, Warszawa 1993.
- Jung C. G., *Wspomnienia, sny, myśli. Spisane i podane do druku przez Anielę Jaffé*, przeł. R. Reszke, L. Kolankiewicz, Warszawa 1993.
- Katalog Rękopisów Biblioteki Uniwersyteckiej w Warszawie*, t. 5, oprac. J. Borysiak, E. Piskurewicz, M. Tyszkowa, przy współud. M. Kreta, Warszawa 1922.
- Kazemzadeh F., *Russia and Britain in Persia*, London 2013.
- Kieniewicz J., *Historia Indii*, Wrocław 1980.
- Kloczkowski J., Kowal P., *O Włodzimierzu Bączkowskim*, w: W. Bączkowski, *O wschodnich problemach Polski. Wybór pism*, oprac. J. Kloczkowski, P. Kowal, Kraków 2000.
- Kłodkowski P., *Homo mysticus hinduizmu i islamu. Mistyczny ruch bhakti i sufizmu*, Warszawa 1998.
- „Konteksty” 2013, nr 2 (numer tematyczny „Miejsca/nie-miejsca. Nowe topografie. Nowe topologie”).
- Kopczyńska E., *Metoda i pasja. Antropologia kulturowa Franza Boasa. Z wyborem pism*, Kraków 2012.
- Kornat M., *Polska szkoła sowietologiczna 1930–1939*, Kraków 2003.
- Kornat M., *Ruch prometejski – ważne doświadczenie polityki zagranicznej II Rzeczypospolitej*, „Nowa Europa Wschodnia” 2008, nr 2.
- Korzon T., *Dola i niedola Jana Sobieskiego 1629–1674*, t. 1–3, Kraków 1898.
- Kukiel M., *Historia wojskowości w Polsce*, Kraków 1929.
- Kuromiya H., Libera P., Peplowski A., *O współpracy polsko-japońskiej wobec ruchu prometejskiego raz jeszcze*, „Zeszyty Historyczne” (Paryż) 2009, nr 170.
- Lachi Ch., *Sztuka baroku*, tłum. A. Kłos, Warszawa 2011.
- Landau R., *The Philosophy of Ibn Arabi*, London 2007.
- Libera P., *Zwalczanie ruchu prometejskiego w Polsce Ludowej: wstęp do badań. Część I*, „Historia i Polityka” 2010, nr 4.
- Loewe I., *Polska genologia lingwistyczna. Rekonesans*, „Tekst i Dyskurs” 2008, nr 1.
- Logika ogólna czyli Teoria poznania i logika formalna*, oprac. W. Lutosławski, Londyn–Kraków 1907.

- Lutosławski W., *Jeden łatwy żywot*, Warszawa 1933.
- Lutosławski W., *Nieśmiertelność duszy i wolność woli*, Warszawa 1909.
- Machut-Mendecka E., *Archetypy islamu*, wyd. 3, Warszawa 2006.
- Machut-Mendecka E., *Kobieta bez zasłony. Muzułmanka w świetle wiary i kultury*, w: *Być kobietą w Oriencie*, red. D. Chmielowska, B. Grabowska, E. Machut-Mendecka, Warszawa 2008.
- Maj I. P., *Działalność Instytutu Wschodniego w Warszawie 1926–1939*, Warszawa 2007.
- Maksimjuk J., *Čom ne po svojomu? Elementarz podlaski z objaśnieniami*, Białystok 2014.
- Maliszkievicz B., *Zróźnicowanie etniczne i kulturowe jako problem edukacji polonistycznej – pytania o sens, cele i sposoby działania*, w: *Polonistyka w przebudowie. Literaturoznawstwo – wiedza o języku – wiedza o kulturze – edukacja*, t. 2, red. M. Czermińska, S. Gajda, K. Kłosiński, A. Legeżyńska, A. Z. Makowiecki, R. Nycz, Kraków 2005.
- Mały słownik kultury świata arabskiego*, pod red. J. Bielawskiego, Warszawa 1971.
- Markowski R., *Al-Haladz – mistyk i męczennik islamu*, „Ateneum Kapłańskie” 2008, z. 2.
- Markowski R., *Specyfika duchowości sufickiej*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 2009, t. 22.
- Matyja M., *Niespełnione nadzieje. Losy polskiej 2. Dywizji Strzelców Pieszych w latach 1940–1945*, Toruń 2013.
- Meynier G., *Les historiens et la mémoire après Halbwachs et Freud*, „Insaniyat” 2008, nr 39–40.
- Michałowski W., *Tajemnica Ossendowskiego*, Warszawa 1990.
- Michałowski W., *Wielkie safari Antoniego O. Kim był Antoni Ferdynand Ossendowski*, Warszawa 2004.
- Michna E., *Łemkowie. Grupa etniczna czy naród?*, Kraków 1995.
- Mikulicz S., *Prometeizm w polityce II Rzeczypospolitej*, Warszawa 1971.
- Morlier H., *Les Guides Joanne. Genèse des Guides bleus*, Paris 2007.
- Moulinet Ph., *Le soufisme regarde l'Occident*, t. 1: *Le coeur du Soufi: le miroir de Dieu*, Paris–Budapest–Torino 2002.
- Nahavandi H., Bomati Y., *Les grandes figures de l'Iran*, Paris 2015.
- Nałkowski W., *Jednostka i ogół*, Kraków 1904.
- Nikitorowicz A., *Ukraińcy Podlasia. Dylematy tożsamościowe*, Kraków 2014.
- Nora P., *Les Lieux de mémoire*, t. 1–3, sous la dir. P. Nora, Paris 1984–1992.
- Nowak J., *Zaginiony świat? Nazywają ich Łemkami*, Kraków 2003.
- Obracht-Prondzyński C., *Kaszubi. Między dyskryminacją a regionalną podmiotowością*, Gdańsk 2002.
- Osmanow E., *Pałac chanów krymskich w Bachczysaraju*, przeł. z jęz. ros. M. Czachorowski, Wrocław–Białystok 2016.
- Pelczyński G., *Karaimi polscy*, Poznań 2004.
- Peyronnet G., *L'Islam et la civilisation islamique VII–XIIIe siècle*, Paris 1992.
- Puzynina J., *Słowo – wartość – kultura*, Lublin 1997.
- Radziejewicz-Winnicki J., *Historia architektury nowożytnej w Polsce – Barok. Wybrane zagadnienia*, Gliwice 2003.
- Radzik R., *Między zbiorowością etniczną a wspólnotą narodową. Białorusini na tle przemian narodowych w Europie Środkowo-Wschodniej*, Lublin 2000.
- Sadowski A., *Narody wielkie i małe. Białorusini w Polsce*, Kraków 1991.
- Sadowski A., *Pojęcie grupy etnicznej w socjologii*, „Studia Socjologiczne” 1973, z. 4.
- Said E. W., *Orientalizm*, przeł. W. Kalinowski, Warszawa 1991.
- Saladdin A., *What is sufism?*, „Forum Philosophicum” 2007, vol. 13, nr 2.
- Saridakis V., *Establishing an astronomical network from Danzig: Johannes Hevelius' exchange with the European scientific community*, w: *The Global and the Local: The History of Science and the Cultural Integration of Europe. Proceedings of the 2 ICESHS*, ed. M. Kokowski, Kraków 2006.

- Shah I., *Droga sufich*, przeł. T. Bieroń, Warszawa 2009.
- Shah I., *The Sufis*, New York 1964.
- Składankowa M., *Zrozumieć Iran. Ze studiów nad literaturą perską*, Warszawa 1996.
- Ślabczyński T., *Podróżnicy polscy w Maroku*, „Zeszyty Naukowe Szkoły Wyższej Przemierza Rodzin” 2013, nr 11 (Seria Geograficzno-Turystyczna nr 6).
- Słownik polskich pionierów techniki*, Katowice 1984.
- Smoliński J., *Polacy internowani w Szwajcarii (1940–1945). Dokumenty prawno-organizacyjne, wykaz internowanych*, Warszawa 2003.
- Sytuacja mniejszościowa a tożsamość*, red. Z. Mach, A. K. Paluch, Kraków 1992.
- Szaŕawi H., *Harem Years. The Memoire of an Egyptian Feminist*, translated and introduced by M. Badran, New York 1986.
- Szczepankowska I., *Prawo i sąd w dramatach Juliusza Słowackiego*, w: *Piękno Juliusza Słowackiego*, t. 2: *Universum*, red. J. Ławski, G. Kowalski, Ł. Zabielski, Białystok 2013.
- Szulcowski M., *Publicystyka. Problemy teorii i praktyki*, Warszawa 1976.
- Totaro G., *L'autobiographie d'Athanasius Kircher. L'écriture d'un jésuite entre vérité et invention au seuil de l'œuvre*, Bern 2009.
- Trojanowski P., *Czasopismo „Znicz” (Kraków, 1930–1939)*, „Annales Academiae Paedagogicae Cracoviensis. Studia ad Bibliothecarum Scientiam Pertinentia” 2007, folia 47, nr 5.
- Tuan Yi-Fu, *Przestrzeń i miejsce*, przeł. A. Morawińska, Warszawa 1987.
- Tyszkiewicz J., *Stanisław Zakrzewski był nie tylko mediewistą*, w: *Środowiska historyczne II Rzeczypospolitej*, cz. 3: *Materiały konferencji naukowej w Krakowie w 1988 r.*, red. J. Maternicki, Warszawa 1989.
- „*W czterdziestym nas matko na Sybir zesłali...*”. *Polska a Rosja 1939–1942*, wybór i oprac. J. T. Gross, I. Grudzińska-Gross, wstęp J. T. Gross, Londyn 1983.
- Walicki A., *Filozofia polskiego romantyzmu*, Kraków 2009.
- Werschler I., *Z dziejów obozu bełwederskiego. Tadeusz Hołowko – życie i działalność*, Warszawa 1984.
- Wiebke W., *Kobieta w islamie*, przeł. J. Szymańska, Warszawa 1982.
- Wieczorkiewicz A., *Apetyt turysty. O doświadczaniu świata w podróży*, Kraków 2008.
- Więckowska H., *Joachim Lelewel. Uczony – polityk – człowiek*, Warszawa 1980.
- Wilde O., *Dialogi o sztuce*, przeł. M. Feldmanowa, Warszawa 1923.
- Witteveen J., *Sufizm – religia uniwersalna*, przeł. E. Wójtowicz, Kraków 2000.
- Władka W., *Krew na pierwszej stronie. Sensacyjne dzienniki Drugiej Rzeczypospolitej*, Warszawa 1982.
- Wojtak M., *Gatunki prasowe*, Lublin 2004.
- Wolert W., *Szkice z dziejów prasy światowej*, Kraków 2005.
- Wolny-Zmorzyński K., Kaliszewski A., Furman W., *Gatunki dziennikarskie. Teoria, praktyka, język*, Warszawa 2006.
- Woman in the Muslim world*, ed. L. Beck, N. Keddie, Cambridge 1978.
- Woytak R., *The Promethean Movement in Interwar Poland*, „East European Quarterly” 1984, vol. 18, nr 3.
- Wróblewska U., *Działalność kulturowo-oświatowa Karaimów w Drugiej Rzeczypospolitej*, Białystok 2015.
- Zajdler L., *Dzieje zegara. O wszelkich czasomierzach, ich pochodzeniu, różnicach i użyciu*, Warszawa 1956.
- Zapaśnik S., *„Walczący islam” w Azji Centralnej. Problem społecznej genezy zjawiska*, Wrocław 2006.
- Zilfi M. C., *Woman in the Ottoman Empire. Middle Eastern woman in the early modern era*, Leiden 1997.

- Zyzik M., *Małżeństwo w prawie muzułmańskim*, Warszawa 2003.
- Дзялекталагічны атлас беларускай мовы, т. 1–5, Мінск 1963.
- Замятин Д. Н., *Гуманитарная география: пространство, воображение и взаимодействие современных гуманитарных наук*, „Социологическое обозрение” 2010, т. 9, nr 3.
- Кенин-Лопсан М. Б., *Традиционная культура тувинцев*, перевод с тувинского А. А. Дугержаа и А. С. Дембирель, Кызыл 2006.
- Лексічны атлас беларускіх народных гаворак*, т. 1–5, Мінск 1993–1998.
- Морохоева З., *Личность в культурах Востока и Запада*, Новосибирск 1994.
- Мухамадеев А. Р., *Культура сельского хозяйства и принципы землевладения в Волжской Болгарии доисламского периода*, „Вестник Казанского государственного университета культуры и искусств” 2014, nr 1.
- Потапов Л. П., *Алтайский шаманизм*, Ленинград 1991.
- Старцев В. И., *Ненаписанный роман Фердинанда Осендовского*, Санкт-Петербург 2001.
- Стеблева И. В., *К реконструкции древнетюркской религиозно-мифологической системы*, в: *Тюркологический сборник*, Москва 1971.

Literaturoznawstwo

- Adorno T. W., *Esej jako forma*, w: *Sztuka i sztuki. Wybór esejów*, przeł. K. Krzemień-Ojak, Warszawa 1990.
- Ambrożewicz Z., *Esej filozoficzny Bolesława Micińskiego jako sposób poszukiwania podstaw realności świata*, Opole 2003.
- Anderson B., *Wspólnoty wyobrażone. Rozważania o źródłach i rozprzestrzenianiu się nacjonalizmu*, tłum. S. Amsterdamski, Kraków 1997.
- Andres Z., „Nie wierzę miastu – wierzę ziemi...”. *O konflikcie cywilizacji i natury w poezji Jana Bolesława Ożoga*, „Tyczyńskie Zeszyty Naukowe” 2002, nr 1.
- Andres Z., *Stanisław Czernik – autentystyczny rodowód twórczości*, Rzeszów 1990.
- Archipelag porównań. Szkice komparatystyczne*, red. M. Cieśla-Korytowska, Kraków 2007.
- Artwińska A., Mrozik A., Zawadzka A., Fidelis M., *Pożytki z „pokolenia”. Dyskusja o „pokoleniu” jako kategorii analitycznej*, „Teksty Drugie” 2016, nr 1.
- Bachórz J., *O potrzebie scalania polskiego wieku XIX*, „Wiek XIX. Rocznik Towarzystwa Literackiego im. Adama Mickiewicza” 2008, rok I (XLIII).
- Bachórz J., *Poszukiwanie realizmu. Studium o polskich obrazkach prozą w okresie międzypowstaniowym 1831–1863*, Gdańsk 1972.
- Backvis C., *Słowacki i barokowe dziedzictwo*, przeł. J. Prokop, w: tegoż, *Szkice o kulturze staropolskiej*, wybór tekstów i oprac. A. Biernacki, Warszawa 1975.
- Badania nad krytyką literacką*, red. J. Sławiński, Wrocław 1974.
- Bajko M., „Sny niezwykle o Polsce i o Europie”. *Diagnoza kultury w pismach Tadeusza Micińskiego u progu pierwszej wojny światowej*, Kraków 2015.
- Bakuła B., *Kolonialne i postkolonialne aspekty polskiego dyskursu kresoznawczego. (Zarys problematyki)*, „Teksty Drugie” 2006, nr 6.
- Bakuła B., *Polska i kolonialna przeszłość dzisiaj*, „Nowa Krytyka” 2011.
- Balcerzan E., *Kręgi wtajemniczenia*, Kraków 1982.
- Bałus W., Krasny P., *Wiek XIX wobec baroku. Dwie strony medalu*, w: *Barok i barokizacja. Materiały sesji Oddziału Krakowskiego Stowarzyszenia Historyków Sztuki. Kraków 3–4 XII 2004*, red. K. Brzezina, J. Wolańska, Kraków 2007.

- Bartoszewski W., *O eseistyce Pawła Jasienicy*, w: P. Jasienica, *Pamiętnik, wstęp i zakończenie* W. Bartoszewski, Warszawa 2007.
- Bauer F., *Le poème en prose : un joujou de pauvre? Sur la genèse et la signification d'un Spleen de Paris*, „Poétique” 1997, nr 109.
- Bauer Z., *Antymedialny reportaż Ryszarda Kapuścińskiego*, Warszawa 2001.
- Bereś S., *Ostatnia Wileńska Plejada. Szkice o poezji Żagarów*, Warszawa 1990.
- Bereś S., *Wokół „Poematu o czasie zastępnym” Czesława Miłosza*, „Pamiętnik Literacki” 1981, nr 4.
- Bernard S., *Le poème en prose de Baudelaire jusqu'à nos jours*, Paris 1959.
- Bielawski J., *Kasyda*, „Zagadnienia Rodzajów Literackich” 1966, z. 1.
- Bittner I., *U podstaw antropologii filozoficznej polskiego romantyzmu*, Łódź 1998.
- Błoński J., *Przedmowa*, w: B. Miciński, *Pisma*, Kraków 1969.
- Bolecki W., *Impresjonizm w prozie modernizmu : wstęp do modernizmu w literaturze polskiej XX wieku*, „Teksty Drugie” 2003, nr 4.
- Bracka M., *Cezura 1864 roku a późnoromantyczna proza pogranicza polsko-ukraińskiego*, w: *Pogranicza, cezury, zmierzchy Czesława Miłosza*, red. A. Janicka, K. Korotkich, J. Ławski, Białystok 2012.
- Bracka M., *Wartości narodowe na pograniczu kultur i światopoglądów*, w: *Pogranicza, Kresy, Wschód a idee Europy*, seria 1: *Prace dedykowane Profesorowi Świetlanie Musijenko*, idea i wstęp J. Ławski, red. nauk. A. Janicka, G. Kowalski, Ł. Zabielski, Białystok 2013.
- Breczko J., *Dawno i prawda. Wprowadzenie w historiozofię Czesława Miłosza*, Białystok 2005.
- Breczko J., *Poglądy historiozoficzne pisarzy z kręgu „Kultury” paryskiej. Przewyciężenie katastrofizmu, odrzucenie mesjanizmu*, Lublin 2010.
- Brzozowski S., *K. Baudelaire – Drobne poezje prozą*, „Ateneum” 1903, t. 2.
- Bujnicki T., *Bunt żywiołów i logika dziejów. W kręgu idei polskiej Lewicy*, Katowice 1984.
- Bujnicki T., *Na pograniczach, kresach i poza granicami*, oprac. tekstu i red. tomu M. Siedlecki, Ł. Zabielski, Białystok 2014.
- Bujnicki T., *O poezji rewolucyjnej. Szkice i sylwetki*, Katowice 1978.
- Bujnicki T., *Szkice wileńskie. Rozprawy i eseje*, Kraków 2002.
- Bujnicki T., *W Wielkim Księstwie Litewskim i w Wilnie*, Warszawa 2010.
- Burek T., *Dialog Wolności i Konieczności albo historyczne wtajemniczenie*, w: *Poznanie Miłosza. Studia i szkice o twórczości poety*, red. J. Kwiatkowski, Kraków 1985.
- Burzka-Janik M., *Na Ujbackim stepie... Kreacje Tatarów w poematach Tomasza Augusta Olizarowskiego*, w: *Wschód muzułmański w literaturze polskiej. Idee i obrazy*, red. G. Czerwiński, A. Konopacki, Białystok 2016.
- Całbecki M., *Miasta Józefa Czechowicza. Topografia wyobraźni*, Lublin 2004.
- Chazbijewicz S., *Islam i Tatarzy w literaturze polskiej*, „Przegląd Tatarski” 2010, nr 1.
- Chmielewska K., *Jak możliwa jest poetyka (eseju)?*, „Teksty Drugie” 2001, nr 3–4.
- Chmielowska D., *Twórczość Halide Edib Adivar wyrazem walki pisarki o emancypację kobiety tureckiej*, w: *Być kobietą w Oriencie*, red. D. Chmielowska, B. Grabowska, E. Machut-Mendecka, Warszawa 2008.
- Chomiuk A., *Publicystyka historyczna Antoniego Gołubiewa*, w: *Publicystyka – literatura*, red. H. Ludorowska, L. Ludorowski, Lublin 2000.
- Chruszczyński A., *Geniusz grafomanii. Rzecz o Antonim Ferdynandzie Ossendowskim*, Bydgoszcz 1995.
- Chruszczyński A., *U schyłku międzywojnia. Autentyzm literatury polskiej lat 1933–1939*, Warszawa 1987.
- Cieński A., *Z dziejów pamiętników w Polsce*, Opole 2002.
- Cieśla-Korytowska M., *Komparatystyka w Polsce*, „Ruch Literacki” 1995, z. 4.

- Ciopiński J., *Świat dawnej literatury tureckiej. Zarys*, Kraków 1997.
- Cudak R., *Inne bajki. W kręgu liryki Rafała Wojaczka*, Katowice 2004.
- Czapliński W., *Pamiętnik jako źródło dla historyka nowożytnego*, „Pamiętnikarstwo Polskie” 1972, nr 2.
- Czarnik O. S., *Proza artystyczna a prasa codzienna (1918–1926)*, Wrocław 1982.
- Czerwińska M., *Autobiograficzny trójkąt: świadectwo, wyznanie i wyzwanie*, Kraków 2000.
- Czerwińska M., *Autor – podmiot – osoba. Fikcjonalność i niefikcjonalność*, w: *Polonistyka w przebudowie. Literaturoznawstwo – wiedza o języku – wiedza o kulturze – edukacja*, t. 1, red. M. Czerwińska, S. Gajda, K. Kłosiński, A. Legeżyńska, A. Z. Makowiecki, R. Nycz, Kraków 2005.
- Czerwińska M., „Punkt widzenia” jako kategoria antropologiczna i narracyjna w prozie niefikcjonalnej, „Teksty Drugie” 2003, nr 2/3.
- Czerwiński G., *Po rozpadzie świata. O przestrzeni artystycznej w prozie Włodzimierza Odojewskiego*, Gdańsk 2011.
- Czerwiński G., *Romantyczna przestrzeń stepu w poemacie „Beniowski” Słowackiego*, „Ruch Literacki” 2005, nr 1.
- Czerwiński G., *The Steppe as a Metaphysical Prison of Death: Despair and the Absurd in Antoni Malczewski’s “Maria”*, „Zeitschrift für Slavische Philologie” 2010, vol. 67, issue 2.
- Czerwiński G., *Wschód muzulmański w polskim reportażu okresu międzywojennego (1918–1939)*, w: *Orient i literatura. Między tradycją a nowoczesnością*, red. A. Bednarczyk, M. Kubarek, M. Szatkowski, Toruń 2015.
- Czubała H., *Czytanie przeciw interpretacji*, „Estetyka i Krytyka” 2008/2009, nr 1/2.
- Czytanie Czechowicza*, red. P. Próchniak, J. Kopciński, Lublin 2003.
- Dajnowski M., *Kilka uwag o domniemanych związkach map i pejzażu literackiego*, „Białostockie Studia Literaturoznawcze” 2012, nr 3.
- Darasz W. J., *Mały przewodnik po wierszu polskim*, Kraków 2003.
- Dąbrowska D., *Przestrzenie egzystencji kobiet w poezji stanu wojennego*, „Środkowoeuropejskie Studia Polityczne” 2006, t. 1.
- Dąbrowski M., *Komparatystyka dyskursu, dyskurs komparatystyki*, Warszawa 2009.
- Delaperrière M., *Zagary: pokolenie literackie czy druga awangarda?*, w: *Formacja 1910. Świadkowie nowoczesności*, red. D. Kozicka, T. Cieślak-Sokołowski, Kraków 2011.
- Dialog, komparatystyka, literatura. Profesorowi Eugeniuszowi Czapplewiczowi w czterdziestolecie pracy naukowej i dydaktycznej*, red. E. Kasperski, D. Ulicka, Warszawa 2002.
- Dragańska J., *Tatarzy w literaturze polskiej: rewizja i nowe perspektywy badawcze*, w: *Tatarszczyzna w badaniach. Konteksty interdyscyplinarne/ Research in Tatar Studies. Interdisciplinary Contexts*, ed. by A. Konopacki, Białystok 2015.
- Duć-Fajfer H., *Etniczność a literatura*, w: *Kulturowa teoria literatury: główne pojęcia i problemy*, red. M. P. Markowski, R. Nycz, Kraków 2006.
- Duć-Fajfer H., „Jestem u siebie” – tekstualna opozycja przeciw symbolicznemu wykoźnieniu w literaturach mniejszościowych w Polsce, w: *Historie, społeczeństwa, przestrzenie dialogu. Studia postzależnościowe w perspektywie porównawczej*, red. H. Gosk, D. Kołodziejczyk, Kraków 2014.
- Duć-Fajfer H., *Literatura i kultura mniejszości etnicznych – spojrzenie od peryferii ku centrum*, w: *Polonistyka w przebudowie*, red. M. Czerwińska, S. Gajda, K. Kłosiński, A. Legeżyńska, A. Z. Makowiecki, R. Nycz, t. 2, Kraków 2005.
- Duć-Fajfer H., *Mniejszościowa wizja miejsca swej grupy w społeczeństwie polskim na podstawie twórczości literackiej Łemków*, „Przegląd Polonijny” 1998, nr 3.
- Duć-Fajfer H., *Mniejszościowy dyskurs literacki. Perspektywy badawcze*, w: *Polityka etniczna współczesnych państw Europy Środkowo-Wschodniej*, red. H. Chałupczak, R. Zenderowski, W. Bałuk, Lublin 2015.

- Duć-Fajfer H., *Pomiędzy bukwą a literą. Współczesna literatura mniejszości białoruskiej, ukraińskiej i łemkowskiej w Polsce*, Kraków 2012.
- Duć-Fajfer H., *Powysiedleńcza literatura łemkowska jako etos trwania*, w: *Ци то лем тыга, ци надія. Антологія повыселенчой лемківської літературы в Польцы/ Czy to tęsknota, czy nadzieja. Antologia powysiedleńczej literatury łemkowskiej w Polsce*, wybór, redakcja, teksty wstępne H. Duć-Fajfer, Legnica 2002.
- Dybciać K., *Istota i struktura krytyki literackiej*, „Teksty” 1979, nr 6.
- Dybciać K., *Personalistyczna krytyka literacka. Teoria i opis nurtu lat trzydziestych*, Wrocław 1981.
- Dyskurs postkolonialny we współczesnej literaturze i kulturze Europy Środkowo-Wschodniej*, red. B. Bakula i in., Poznań 2015.
- Dyskursy krytyczne u progu XXI wieku. Między rynkiem a uniwersytetem*, red. D. Kozićka, T. Cieślak-Sokołowski, Kraków 2007.
- Dziechcińska H., *O metodologicznych zagadnieniach współczesnej komparatystyki*, „Ruch Literacki” 1996, z. 1.
- Dziedzic M., *Musca domestica. Epifanie Tadeusza Różewicza*, Gdańsk 2016.
- Dziekan M. M., *Pisarze muzułmańscy VII–XX w. Mały słownik*, Warszawa 2003.
- Dziobałtowska-Chciuk U., *Elementy stylistyczno-językowe w poezji Marii Pawlikowskiej-Jasnorzewskiej*, Łódź 1968 („Sprawozdania z Czynności i Posiedzeń Naukowych – Łódzkie Towarzystwo Naukowe” 1968, nr 4).
- Fabianowski A., *Filozofia stepu w „Marii”*, w: *Antoniemu Malczewskiemu w 170. rocznicę pierwszej edycji „Marii”. Materiały sesji naukowej, Białystok 5–7 V 1995*, red. H. Krukowska, Białystok 1995.
- Faron B., *Stanisław Piętać*, Kraków 1971.
- Fiećko J., *Rosja Krasińskiego. Rzecz o nieprzejednaniu*, Poznań 2005.
- Filipkowska H., *Poezja religijna Młodej Polski*, w: *Polska liryka religijna*, red. S. Sawicki, P. Nowaczyński, Lublin 1983.
- Filipowicz A., *Między fanatyzmem PRL-u a alchemią ofiary. O kobiecej mięsności w twórczości Rafała Wojaczka*, „Dyskurs” 2005, z. 1.
- Fitas A., *Pamiętnik Janusza Korczaka, czyli literatura dokumentu osobistego*, w: *Tradycja i przyszłość genologii*, red. D. Kulesza, Białystok 2013.
- Fiut A., *Czy tylko katastrofizm? O przedwojennej poezji Czesława Miłosza*, „Pamiętnik Literacki” 1978, z. 3.
- Fiut A., *Pytanie o tożsamość*, Kraków 1995.
- Fiut A., *W obliczu końca świata*, w: *Poznanie Miłosza. Studia i szkice o twórczości poety*, red. J. Kwiatkowski, Kraków 1985.
- Fryde L., *Brzozowski jako ideolog inteligencji polskiej*, w: tegoż, *Wybór pism krytycznych*, oprac. A. Biernacki, Warszawa 1966.
- Fryde L., *Trzy pokolenia literackie*, w: tegoż, *Wybór pism krytycznych*, Warszawa 1966.
- Galant A., *Prywatne, publiczne, autobiograficzne. O dziennikach i esejach Jana Lechonia, Zofii Nałkowskiej, Marii Kuncewiczowej i Jerzego Stempowskiego*, Warszawa 2010.
- Gawliński S., *Szkoła poetycka Józefa Czechowicza w okresie międzywojennym*, Katowice 1983.
- Gazda G., *Wspólność*, w: *Słownik europejskich kierunków i grup literackich XX wieku*, Warszawa 2000.
- Geografia wyobrażona regionu. Literackie figury przestrzeni*, red. D. Kalinowski, M. Miłojczak, A. Kuik-Kalinowska, Kraków 2014.
- Gimpelevich Z. J., *Vasil Bykau. His Life and Work*, Montreal 2005.
- Glensk U., *Empatia jako kategoria opisu w twórczości Ryszarda Kapuścińskiego*, w: *Ryszard Kapuściński. Portret dziennikarza i myśliciela*, red. K. Wolny-Zmorzyński, Opole 2008.

- Glensk U., *Historia słabych. Reportaż i życie w Dwudziestoleciu (1918–1939)*, Kraków 2014.
- Glensk U., *Pubblicista Polacco – o afrykańskiej podróży Kazimierza Nowaka*, w: tejsze, *Po Kapuścińskim. Szkice o reportażu*, posłowie K. Mroziewicz, Kraków 2012.
- Głowala W., *Próba teorii eseju literackiego*, w: *Genologia polska. Wybór tekstów*, wybór, oprac. i wstęp E. Miodońska-Brookes, A. Kulawik, M. Tatara, Warszawa 1983.
- Głowiński M., *Dokument jako powieść*, w: *Studia o narracji*, red. J. Błoński, S. Jaworski, J. Sławiński, Wrocław 1982.
- Głowiński M., *Pamiętnik*, w: *Słownik terminów literackich*, red. J. Sławiński, wyd. 4, Wrocław 2002.
- Głowiński M., *Wielka parataksa. O budowie dyskursu w „Legendzie Młodej Polski” Stanisława Brzozowskiego*, w: tegoż, *Ekspresja i empatia. Studia o młodopolskiej krytyce literackiej*, Kraków 1997.
- Gluchowski G., *Romuald Balawelder (1893–1975)*, „Rocznik Legionowski” 2014, t. 7.
- Gołębiowski B., *Pamiętnikarstwo i literatura. Szkice z socjologii kultury*, Warszawa 1973.
- Gosk H., *Diagnozy czasu zmiany (in statu nascendi)*. K. Wyka, Cz. Miłosz, J. Andrzejewski, J. Kott, A. Sandauer wobec doświadczenia lat 40. XX wieku, w: *Formacja 1910. Świadkowie nowoczesności*, red. D. Kozicka, T. Cieślak-Sokołowski, Kraków 2011.
- Gosk H., *Nie-mieszkańcy, nie-miejsca. Literackie ślady powojennego osadzania się „gdzieś” ludzi „skądś”*, w: *Narracje migracyjne w literaturze polskiej XX i XXI wieku*, red. H. Gosk, Kraków 2012.
- Gutowski W., *Chaos czy ład? (Symbolika reintegracji we wczesnej twórczości Tadeusza Micińskiego)*, w: *Studia o Tadeuszu Micińskim*, red. M. Podraza-Kwiatkowska, Kraków 1979.
- Gutowski W., *Wstęp*, w: T. Miciński, *Wybór poezji*, wstęp i oprac. W. Gutowski, Kraków 1999.
- Halbwachs M., *Spółeczne ramy pamięci*, przeł. i wstępem opatrzył M. Król, Warszawa 2008.
- Heck D., *Esej, w: Słownik literatury polskiej XX wieku*, red. A. Brodzka i in., Wrocław 1992.
- Heck D., *Esej – gatunek uwikłany w paradoksy*, w: *Kosmopolityzm i sarmatyzm. Antologia powojennego eseju polskiego*, red. D. Heck, Wrocław 2003.
- Heck D., *Spór czy lament? Wokół problemów aksjologicznych w eseistyce polskiej (1957–1986)*. Stanisław Ossowski, Jan Strzelecki, Antoni Kępiński, Henryk Elzenberg, Leszek Kołakowski, Zygmunt Kubiak, Mieczysław Jastrun, Zbigniew Herbert, Andrzej Kijowski, Ludwik Flaszen, Jan Błoński, Wrocław 1996.
- Hejmej A., *Komparatystyka. Studia literackie – studia kulturowe*, Kraków 2013.
- Hejmej A., *Muzyka w literaturze. Perspektywy komparatystyki interdyscyplinarnej*, Kraków 2008.
- Historia literatury rosyjskiej XX wieku*, red. A. Drawicz, Warszawa 2007.
- Horodecka M., *Zbieranie głosów. Sztuka opowiadania Ryszarda Kapuścińskiego*, Gdańsk 2010.
- Hurnikowa E., *Maria Pawlikowska-Jasnorzewska. Zarys monograficzny*, Katowice 1999.
- Jagodzińska J., *Misterium romantyczne. Liturgiczno-rytualne wymiary świata przedstawionego w III części „Dziadów” Adama Mickiewicza, „Nie-Boskiej komedii” Zygmunta Krasińskiego i „Księdzu Marku” Juliusza Słowackiego*, Toruń 2006.
- Jakowska K., *Powrót autora. Renesans narracji auktorialnej w polskiej powieści międzywojennej*, Wrocław 1983.
- Jakowska K., *Z dziejów ekspresjonizmu w Polsce. Wokół „Soli ziemi”*, Wrocław 1977.
- Jakubowski J. Z., *Z dziejów naturalizmu w Polsce*, Wrocław 1951.
- Janaszek-Ivaničková H., *O współczesnej komparatystyce literackiej*, Warszawa 1989.
- Janicka A., *Tradycja i zmiana. Literackie modele dziewiętnastowieczności: pozytywizm i „obrzeża”*, Białystok 2015.
- Jankowski H., *Tukaj Abdulla*, w: *Világirodalmi Lexikon*, vol. 15: Taa-Tz, ed. Szerdahelyi István, Budapest 1993.

- Janion M., *Artysta przemienienia*, w: *teżże, Placz generała. Eseje o wojnie*, wyd. 2, Warszawa 2007.
- Janion M., *Gorączka romantyczna*, Warszawa 1975.
- Janion M., *Wobec zła*, Chotomów 1989.
- Janion M., *Wojna i okupacja w oczach Kazimierza Wyki*, w: *Kazimierz Wyka. Charakterystyki, wspomnienia, bibliografia*, red. H. Markiewicz, A. Fiut, Kraków 1978.
- Janowski S., *Świat wartości. Problematyka aksjologiczna w eseistyce Bolesława Micińskiego, Jerzego Stempowskiego i Czesława Miłosza*, Wrocław 2002.
- Jazownik L., *Wyzwolić moc lektury. Aksjologiczno-dydaktyczny sens dzieła literackiego*, Zielona Góra 2004.
- Jerszow W., *Polska literatura Ukrainy Prawobrzeżnej w dobie romantyzmu*, w: *Piękno Juliusza Słowackiego*, t. 2: *Universum*, red. J. Ławski, G. Kowalski, Ł. Zabielski, Białystok 2013.
- Jeziorska-Haładyj J., *Literacenie? O granicach reportażu na łamach „Rocznika Literackiego” (1932–1984)*, „Jednak Książki” 2016, nr 5.
- Józef Czechowicz. *Od awangardy do nowoczesności*, red. J. Święch, Lublin 2004.
- Józef Czechowicz: *poeta, prozaik, krytyk, tłumacz*, red. A. Niewiadomski, A. Wójtowicz, Lublin 2015.
- Julian Kawalec. *Zbiór recenzji i szkiców o twórczości pisarza*, wybrał, oprac. i wstępem opatrzył A. Wilkoń, Warszawa 1981.
- Jurkowski M., *Step ukraiński w literaturze polskiej*, w: *Antoniemu Malczewskiemu w 170. rocznicę pierwszej edycji „Marii”*. *Materiały sesji naukowej*, Białystok 5–7 V 1995, red. H. Krukowska, Białystok 1995.
- Juszczak A., *Jadąc do Utopii. Mit „nie-miejsca” w literaturze środkowoeuropejskiej (Stasiuk, Andruchowycz i inni)*, „Wielogłos” 2007, nr 2.
- Kałężny J., *Kategoria pamięci zbiorowej w badaniach literaturoznawczych*, „Kultura Współczesna” 2007, nr 3.
- Kaplanowa R. [M. R. Mayenowa], *„Wesele” Stanisława Wyspiańskiego*, wstęp T. Dobrzyńska, oprac. tekstu i posł. M. Prussak, Warszawa 2013.
- Karasek K., *Jaka będzie poezja przyszłości?*, „Literatura” 1991, nr 11.
- Kasperski E., *Kategorie komparatystyki*, Warszawa 2010.
- Kazimierz Wyka. *Charakterystyki, wspomnienia, bibliografia*, red. H. Markiewicz, A. Fiut, Kraków 1978.
- Kąkolewski K., *Reportaż*, w: *Słownik literatury polskiej XX wieku*, red. A. Brodzka i in., Wrocław 1992.
- Kąkolewski K., *Wokół estetyki faktu*, w: *Genologia polska. Wybór tekstów*, wybór, oprac. i wstęp E. Miodońska-Brookes, A. Kulawik, M. Tatar, Warszawa 1983.
- Kiślak E., *Car-trup i Król-Duch. Rosja w twórczości Słowackiego*, Warszawa 1991.
- Kiślak E., *Walka Jakuba z Aniołem. Czesław Miłosz wobec romantyczności*, Warszawa 2000.
- Kleiner J., *Juliusz Słowacki. Dzieje twórczości*, t. 3: *Okres Beniowskiego*, wstęp i oprac. J. Starnawski, Kraków 1999.
- Kluba A., *Poemat prozą w Polsce*, Toruń 2014.
- Kleiner J., *Juliusz Słowacki. Dzieje twórczości*, t. 4: *Poeta mistyk*, wstęp i oprac. J. Starnawski, Kraków 1999.
- Kłak T., *Czechowicz – mity i magia*, Kraków 1973.
- Kłak T., *Wstęp*, w: *J. Czechowicz, Wybór poezji*, opr. T. Kłak, wyd. 2 uzupeł., Wrocław 1985.
- Knopek J., *Aktywność polskich rycerzy, pielgrzymów i podróżników w Afryce Północnej do początku XX wieku*, „Przegląd Orientalistyczny” 2000, nr 3–4.
- Knopek J., *Kontakty Polski i Polaków z Afryką Północną w latach 1918–1939*, „Studia Polonijne” 2004, t. 25.

- Knoppek J., *Migracje Polaków do Afryki Północnej w XX wieku*, Bydgoszcz 2001.
- Knoppek J., *Polsko-północnoafrykańskie relacje kulturalne w okresie międzywojennym*, „Athenaeum” 2000, nr 6.
- Knysz-Rudzka D., *Od naturalizmu Zoli do prozy zespołu „Przedmieście”. Z dziejów tradycji naturalistycznej w wieku XX*, Wrocław 1972.
- Knysz-Tomaszewska D., *Kategoria impresjonizmu w badaniach nad literaturą Młodej Polski (1890–1918)*, „Przegląd Humanistyczny” 2001, nr 1.
- Kola A. F., *Między komparatystyką literacką a literaturą światową TM*, „Teksty Drugie” 2014, nr 4.
- Kola A. F., *Nie-klasyczna komparatystyka. W stronę nowego paradygmatu*, „Teksty Drugie” 2008, nr 1–2.
- Kołąkowski L., *Stanisław Brzozowski – marksizm jako subiektywizm historyczny*, w: tegoż, *Główne nurty marksizmu. Powstanie – rozwój – rozkład*, Londyn 1988.
- Kołodziejczyk E., *Czechowicz – najwyżej piękno. Światopogląd poetycki wobec modernizmu literackiego*, Kraków 2006.
- Komparatystyka dla humanistów. Podręcznik akademicki*, red. M. Dąbrowski, Warszawa 2011.
- Komparatystyka dzisiaj*, t. 1: *Problemy teoretyczne*, red. E. Szczęsna, E. Kasperski, Kraków 2010.
- Komparatystyka dzisiaj*, t. 2: *Interpretacje*, red. E. Kasperski, E. Szczęsna, Warszawa 2011.
- Konończuk E., *Literatura i pamięć na pograniczu kultur (Erwin Kruk – Ernst Wiechert – Johannes Bobrowski)*, Białystok 2000.
- Konończuk E., *Mapa jako metafora w „opowieściach przestrzennych” Andrzeja Stasiuka*, w: *Od poetyki przestrzeni do geopoetyki*, red. E. Konończuk, E. Sidoruk, Białystok 2012.
- Konończuk E., *Mapa w interdyscyplinarnym dialogu geografii, historii i literatury*, „Teksty Drugie” 2011, nr 5.
- Konończuk E., *Mazurska obecność Erwina Kruka*, Białystok 1993.
- Konończuk E., *Między rzeczywistością a reprezentacją. Metafora mapy w powieściach Michela Houellebecqa „Mapa i terytorium” oraz Guillaume’a Jana „Le Cartographe”*, w: *Geografia i metafora*, red. E. Konończuk, E. Nofikow, E. Sidoruk, Białystok 2014.
- Konończuk E., *O poetyckim zamieszkiwaniu świata według Kennetha White’a*, „Białostockie Studia Literaturoznawcze” 2011, nr 2.
- Konstelacje Stanisława Brzozowskiego*, red. nauk. U. Kowalczyk, A. Mencwel, E. Paczowska, P. Rodak, Warszawa 2012.
- Kosman M., *Wokół polskiej eseistyki historycznej XIX wieku*, w: *Publicystyka – literatura*, red. H. Ludorowska, L. Ludorowski, Lublin 2000.
- Kostkiewiczowa T., *Redif*, w: *Słownik terminów literackich*, red. J. Sławiński, wyd. 4, Wrocław 2002.
- Kostkiewiczowa T., *Rubajat (rubai)*, w: *Słownik terminów literackich*, red. J. Sławiński, wyd. 4, Wrocław 2002.
- Kowalczyk A. S., *Irracjonalizm, mit, mistyka w eseistyce Stanisława Vincenza*, w: *Stanisław Vincenz. Humanista XX wieku*, red. M. Ołdakowska-Kuflowa, Lublin 2002.
- Kowalczyk A. S., *Kryzys świadomości europejskiej w eseistyce polskiej lat 1945–1977. (Vincenz – Stempowski – Miłosz)*, Warszawa 1990.
- Kowalczyk A. S., *Nieśpieszny przechodzień i paradoksy. Rzecz o Jerzym Stempowskim*, Wrocław 1997.
- Kowalczyk A., *Wstęp*, w: J. Słowacki, *Krąg pism mistycznych*, oprac. A. Kowalczyk, Wrocław 1982.
- Kowalski G., *Duch w osobie. Bohater w dramatach Juliusza Słowackiego*, red. J. Ławski, Białystok 2012.

- Kowalski G., *O czym czytać na wsi? Refleksje lekturowe Zygmunta Glogera*, w: *Bibliotheca mundi. Studia bibliologiczne ofiarowane Janowi Leńczukowi*, red. J. Ławski, Ł. Zabielski, Białystok 2016.
- Kozicka D., *Krytyczne (nie)porządki. Studia o współczesnej krytyce literackiej w Polsce*, Kraków 2012.
- Kozłowski K., *Podróże do piekieł. O eseistyce Bolesława Micińskiego*, Poznań 1996.
- Krakowiak M., *Polskie spory wokół eseju*, „Przegląd Humanistyczny” 1994, nr 6.
- Krawczyk V., *Poeta autentyczny. O twórczości Stanisława Czernika*, Łódź 1973.
- Krupa B., *Wspomnienia obozowe jako specyficzna odmiana pisarstwa historycznego*, Kraków 2006.
- Kryszak J., *Katastrofizm ocalający. Z problematyki poezji tzw. Drugiej Awangardy*, Warszawa–Poznań–Toruń 1978.
- Kryszak J., *Próba sensu*, w: *Poznanwanie Miłosza. Studia i szkice o twórczości poety*, red. J. Kwiatkowski, Kraków 1985.
- Kryszczuk M., *Juliusz Słowacki wobec tradycji szlacheckiej*, Warszawa 2011.
- Krzywy R., *Obraz Turcji i jej mieszkańców w „Poselstwie wielkim” (1732) Franciszka Gościeckiego na tle staropolskiego dyskursu antytureckiego*, w: *Wschód muzułmański w literaturze polskiej. Idee i obrazy*, red. G. Czerwiński, A. Konopacki, Białystok 2016.
- Krzyżanowski J., *Od Średniowiecza do Baroku. Studia naukowo-literackie*, Warszawa 1938.
- Kubiak Z., *Bolesław Miciński, czyli między biologią a abstrakcją*, „Tygodnik Powszechny”, 1971, nr 1.
- Kuczyński S., *„Jadwiga i Jagiełło” Karola Szajnochy na tle jego życia i twórczości naukowej*, w: K. Szajnocha, *Jadwiga i Jagiełło 1374–1413. Opowiadanie historyczne*, wstęp S. Kuczyński, t. 1–2, Warszawa 1974.
- Kulczycka-Saloni J., Knysz-Rudzka D., Paczoska E., *Naturalizm i naturaliści w Polsce. Poszukiwania, doświadczenia, kreacje*, Warszawa 1992.
- Kunz T., *„Ja”, którego nie było. Transformacje podmiotowości w liryce Rafała Wojaczka*, „Pamiętnik Literacki” 1994, z. 4.
- Kuziak M., *Glosy na marginesie refleksji metodologicznej polskiej komparatystyki*, „Przegląd Humanistyczny” 2001, nr 1.
- Kuziak M., *Komparatystyka na rozdrożu?*, „Porównania” 2007, nr 4.
- Kuźma E., *Mit Orientu i kultury Zachodu w literaturze XIX i XX wieku*, Szczecin 1980.
- Kuźma E., *Z problemów świadomości literackiej i artystycznej ekspresjonizmu w Polsce*, Wrocław 1976.
- Kwiatkowski J., *Dwudziestolecie międzywojenne*, Warszawa 2000.
- Kwiatkowski J., *Miejsce Miłosza w poezji polskiej*, „Teksty” 1981, nr 4–5.
- Kwiatkowski J., *O sztuce pisarskiej Kazimierza Wyki*, w: *Kazimierz Wyki. Charakterystyki, wspomnienia, bibliografia*, red. H. Markiewicz, A. Fiut, Kraków 1978.
- Kwiatkowski J., *„Poemat o czasie zastygłym”*, w: *Poznanwanie Miłosza. Studia i szkice o twórczości poety*, red. J. Kwiatkowski, Kraków 1985.
- Kwiatkowski J., *Wstęp*, w: M. Pawlikowska-Jasnorzewska, *Wybór poezji*, oprac. J. Kwiatkowski, przejrzały i uzupeł. M. Podraza-Kwiatkowska, A. Łebkowska, wyd. 5, Wrocław 1998.
- Kwiecień R., *Bolesław Miciński i psychoanaliza*, „Teksty Drugie” 1998, nr 1/2.
- Lam A., *Początki świadomości ekspresjonistycznej w Polsce*, „Przegląd Humanistyczny” 1962, nr 2.
- Lebioda D. T., *Marmur i blask. Studia, szkice, artykuły o poezji od Mickiewicza do Miłosza*, Bydgoszcz 2000.
- Legeżyńska A., *Dom i poetycka bezdomność w liryce współczesnej*, Warszawa 1996.

- Lejeune Ph., *Wariacje na temat pewnego paktu: o autobiografii*, red. R. Lubas-Bartoszyńska, przekł. W. Grajewski, Kraków 2001.
- Ligeża W., *Aleksander Janta – przygody osobowości aktywnej*, w: tegoż, *Jaśniejsze strony katastrofy. Szkice o twórczości poetów emigracyjnych*, Kraków 2001.
- Literatura kaszubska w nauce-edukacji-życiu publicznym*, red. Z. Zielonka, Gdańsk 2007.
- Literatura polsko-żydowska. Studia i szkice*, red. E. Prokop-Janiec, S. J. Żurek, Kraków 2011.
- Lubas-Bartoszyńska R., *Style wypowiedzi pamiętnikarskiej*, Kraków 1983.
- Ławski J., *Wyobraźnia lucyferyczna. Szkice o poemacie Tadeusza Micińskiego „Niedokony. Kuszenie Chrystusa Pana na pustyni”*, Białystok 1995.
- Ławski J., *Zygmunt Gloger i wiek XIX*, w: Z. Gloger, *Pisma rozproszone*, t. 1: 1863–1876, red. J. Ławski, J. Leończuk; wstęp J. Ławski, G. Kowalski, oprac. tekstu i przypisy G. Kowalski, Ł. Zabielski, Białystok 2014.
- Łotman J., *Zagadnienia przestrzeni artystycznej w prozie Gogola*, przeł. J. Faryno, w: *Semiotyka kultury*, oprac. E. Janus, M. R. Mayenowa, Warszawa 1977.
- Olejniczak J., *Arkadia i małe ojczyzny. Vincenz – Stempowski – Wittlin – Miłosz*, Kraków 1992.
- Oniryczne tematy i konwencje w literaturze polskiej XX wieku*, red. I. Glatzel, J. Smulski, A. Sobolewska, Toruń 1999.
- Machalski F., *Orientalizm Antoniego Langeo (z zarysem bibliografii)*, Tarnopol 1937.
- Machalski F., *Przekład Andrzeja Gawrońskiego*, w: *Rubajaty*, przeł. z pers. A. Gawroński, wstęp i koment. F. Machalski, Wrocław 1969.
- Machowska M., *Bronisława Wajs-Papusza. Między biografią a legendą*, Kraków 2011.
- Machut-Mendecka E., *Zastosowanie koncepcji Carla Gustava Junga do badań arabistycznych*, w: *Orientalistyka. Rozważania o nauce*, red. S. Surdykowska, Warszawa 2015.
- Maciąg K., *W kręgu problematyki „pamiętników mówionych”*, Rzeszów 2001.
- Maciejewski M., *„Choć Radziwiłł, alem człowiek...”. Gawęda romantyczna prozą*, Kraków–Wrocław 1985.
- Makowiecki T., *W kręgu Słowackiego*, „Arkona” 1947, nr 11–12.
- Makowski S., *Krzemieniec w „Złotej Czaszce” Juliusza Słowackiego*, „Prace Polonistyczne” 2003, nr LVIII.
- Makowski S., *Krzemieńskie źródła twórczości Juliusza Słowackiego*, „Rocznik Towarzystwa Literackiego im. Adama Mickiewicza” 2005, t. 40.
- Małgowska H. M., *Gatunki reportażowo-dziennikarskie okresu Dwudziestolecia. (Próba typologii)*, w: *Z teorii i historii literatury. Prace poświęcone V Międzynarodowemu Kongresowi Sławistów w Sofii*, t. 1, red. K. Budzyk, Warszawa 1963.
- Marinelli L., *Polonocentryzm w historii literatury – jego racje i ograniczenia (w uniwersyteckiej syntezie historycznoliterackiej)*, w: *Polonistyka w przebudowie. Literaturoznawstwo – wiedza o języku – wiedza o kulturze – edukacja*, t. 2, red. M. Czermińska, S. Gajda, K. Kłosiński, A. Legeżyńska, A. Z. Makowiecki, R. Nycz, Kraków 2005.
- Markiewicz H., *Wstęp*, w: S. Brzozowski, *Eseje i studia o literaturze*, t. 1, wybór, wstęp i oprac. H. Markiewicz, Wrocław 1990.
- Markowski M. P., *Cztery uwagi o eseju*, w: *Polski esej*, red. M. Wyka, Kraków 1991.
- Markowski M. P., *Czy możliwa jest poetyka eseju?*, w: *Poetyka bez granic*, red. W. Bolecki, W. Tomasiak, Warszawa 1995.
- Markowski M. P., *Miłosz: dylemat autoprezentacji*, w: *Polski esej*, red. M. Wyka, Kraków 1991.
- Marx J., *Legendarni i tragiczni. Eseje o polskich poetach przeklętych*, Warszawa 1993.
- Marx J., *Miłość i śmierć. O poezji Marii Pawlikowskiej-Jasnorzewskiej*, Wrocław 2007.
- Matuszek G., *Naturalistyczne dramaty*, Kraków 2001.
- Maziarski J., *Anatomia reportażu*, Kraków 1966.

- Mazur E., *Wprowadzenie w problematykę eseju. Lektura „Rodzinnej Europy” Czesława Miłosza*, „Zeszyty Naukowe Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Rzeszowie. Seria Filologiczna” 1996, nr 21 (Dydaktyka 3).
- Mencwel A., „No! Io non sono morto...”. *Jak czytać „Legendę Młodej Polski”?*, Kraków 2001.
- Mikołajczak M., *Geografia wyobrażona regionu – wstęp do regionalnej komparatystyki*, w: *Geografia wyobrażona regionu. Literackie figury przestrzeni*, red. D. Kalinowski, M. Mikołajczak, A. Kuik-Kalinowska, Kraków 2014.
- Mikołajczak M., „Szli na Zachód osadnicy...” *Rola metaforyki przestrzennej w tworzeniu mitologii Ziemi Lubuskiej*, w: *Od poetyki przestrzeni do geopoetyki*, red. E. Konończuk, E. Sidoruk, Białystok 2012.
- Mikołajczak A., *Punkt(y) widzenia w reportażu. Od etymologii nazwy do tworzywa gatunku*, w: *Punkt widzenia w tekście i dyskursie*, red. J. Bartmiński, S. Niebrzegowska-Bartmińska, R. Nycz, Lublin 2004.
- Mikołajczak A., *Reportaż – uobecnienie prawdy o człowieku i świecie*, w: *Praktyczna stylistyka nie tylko dla polonistów*, red. E. Bańkowska, A. Mikołajczak, Warszawa 2003.
- Miłosz – Czechowicz. *Lektury paralelne*, red. A. Tyszczyk, U. Wieczorek, A. Zińczuk, Lublin 2011.
- Miłosz Cz., *Historia literatury polskiej do roku 1939*, przeł. M. Tarnowska, Kraków 1996.
- Morzyńska-Wrzošek B., „...i na piękność, i na wyczyn burzy”. *Proces kształtowania tożsamości w poezji Marii Pawlikowskiej-Jasnorzewskiej*, Bydgoszcz 2013.
- Moskalowa A. H., *Autentyzm w polskiej poezji międzywojennej*, Warszawa 1979.
- Mrozik A., Artwińska A., *O pokoleniach z perspektywy niemieckiej*, „Teksty Drugie” 2016, nr 1.
- Nasalska A., *Problematyka twórczości reportażowej dwudziestolecia międzywojennego*, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska” 1971, vol. 26, 8, sectio F.
- Nasiłowska A., *O pokoleniach literackich – głos sceptyczny*, „Teksty Drugie” 2016, nr 1.
- Natanson W., *Fragment dramatyczny nie wymagający uzupełnień*, w: *Dramat polski XIX i XX wieku. Interpretacje i analizy*, red. L. Ludorowski, Lublin 1987.
- Nawrocka E., *Maria Dąbrowska w Jugosławii*, „Białostockie Studia Literaturoznawcze” 2014, nr 5.
- Neureiter F., *Historia literatury kaszubskiej. Próba zarysu*, Gdańsk 1982.
- Nie-miejsca. *Teorie spacji w współczesnych praktykach interpretacyjnych*, red. K. Szalewska, Gdańsk 2014.
- Niedzielski Cz., *O teoretycznoliterackich tradycjach prozy dokumentarnej (podróż – powieść – reportaż)*, Toruń 1966.
- Niewiara A., *Charakterystyki kobiet w polskich relacjach podróżniczych (XVI–XIX w.)*, w: *Wokół reportażu podróżniczego*, red. E. Malinowska, D. Rott, Katowice 2004.
- Nowakowski J., *Katastrofizm i mity. (Poetycka twórczość Stanisława Piętaka)*, Rzeszów 2000.
- Nowakowski J., *Obrońca natury i ludzkich mitów. (O poezji i programach twórczych J. B. Ożoga)*, Rzeszów 1990.
- Nowik L., *A ja to tak pamiętam. Z Kresów przez Sybir do Białegostoku*, wstęp A. Cz. Dobroński, posł. W. Smaszcz, Warszawa 2013.
- Nycz R., *Od polonistyki do komparatystyki (i z powrotem)*, „Teksty Drugie” 1992, nr 1–2.
- O problemach współczesnej komparatystyki rozmawiają Maria Korytowska, Marta Skwara, Olga Płaszczewska, Bogusław Bakula, Tomasz Bilczewski, Andrzej Borowski, Andrzej Hejmej i Tadeusz Sławek*, „Wielogłos” 2010, nr 1–2.
- Obraz Rosji w literaturze polskiej*, red. J. Fiećko, K. Trybuś, Poznań 2012.
- Olejniczak J., *Arkadia i małe ojczyzny. Vincenz, Stempowski, Wittlin, Miłosz*, Kraków 1992.
- Ołdakowska-Kuflowa M., *Stanisław Vincenz wobec dziedzictwa kultury*, Lublin 1997.

- Ostatni obywatele Wielkiego Księstwa Litewskiego, red. T. Bujnicki, K. Stępnik, Lublin 2005.
- Paclawski J., *Twórczość literacka Karola Szajnoch*, Wrocław 1978.
- Palowski F., *Aleksander Janta-Polczyński. Ballada o wiecznym szukaniu*, Warszawa–Kraków 1990.
- „Pan Jerzy”. *Śladami Niespiesznego Przechodnia. Wspomnienia i szkice o Jerzym Stempowskim*, wybór i oprac. J. Timoszewicz, Warszawa 2005.
- Panas W., *O pograniczu etnicznym w badaniach literackich*, w: *Wiedza o literaturze i edukacja: księga referatów Zjazdu Polonistów*, red. T. Michałowska, Z. Goliński, Z. Jarośniński, Warszawa 1996.
- Papla E., *Mikołaj Gumilow – krytyk i teoretyk literatury*, „Slavia Orientalis” 1971, nr 1.
- Papla E., *Początek wyprawy. O kreowaniu świata przedstawionego w młodzieńczej poezji Mikołaja Gumilowa*, „Zeszyty Naukowe UJ” 1976, z. 35.
- Pelc J., *Zbigniew Morsztyn na tle poezji polskiej XVII wieku*, Warszawa 1973.
- Piechota M., *Techniki narracyjne we współczesnym polskim reportażu literackim*, w: *Mistrzowie literatury czy dziennikarstwa?*, red. K. Wolny-Zmorzyński, W. Furman, J. Snopek, Warszawa 2011.
- Piotrowiak-Junkiert K., *Wobec nie-miejsca. Myślenie przestrzeni w twórczości Adama Bodora*, „Porównania” 2012, nr 11.
- Piwińska M., *Juliusz Słowacki od duchów*, Warszawa 1992.
- Płaszczewska O., *Komparatystyka literacka. Paradoksy metakrytyki*, „Zagadnienia Rodzajów Literackich” 2011, t. 54.
- Płaszczewska O., *Komparatystyka literacka wobec nieprzekładalności*, „Rocznik Komparatystyczny” 2010, nr 1.
- Płaszczewska O., *O interdyscyplinarności komparatystyki*, „Studia Europaea Gnesnensia” 2013, nr 8.
- Płaszczewska O., *Przestrzenie komparatystyki – italianizm*, Kraków 2010.
- Podraza-Kwiatkowska M., *Symbolizm i symbolika w poezji Młodej Polski. Teoria i praktyka*, Kraków 1975.
- Podraza-Kwiatkowska M., *Wieża z kości słoniowej i kazalnica, czyli między Des Esseintesem a Piotrem Skargą*, w: *Studia o Tadeuszu Micińskim*, red. M. Podraza-Kwiatkowska, Kraków 1979.
- pozytywiści warszawscy: „Przegląd Tygodniowy” 1866–1876*, seria 1: *Studia, rewizje, konteksty*, red. A. Janicka, Białystok 2015.
- Projekt komparatystyki mitograficznej*, red. L. Wiśniewska, Bydgoszcz 2015.
- Prokop-Janiec E., *Etniczność*, w: *Kulturowa teoria literatury. Główne pojęcia i problemy*, red. M. P. Markowski, R. Nycz, Kraków 2006.
- Prokop-Janiec E., *Etnopoetyka*, w: *Kulturowa teoria literatury 2. Poetyki, problematyki, interpretacje*, red. T. Walas, R. Nycz, Kraków 2012.
- Prokop-Janiec E., *Literatura i kultura mniejszości narodowych i etnicznych w Polsce w dyskursie większości*, w: *Polonistyka w przebudowie. Literaturoznawstwo – wiedza o języku – wiedza o kulturze – edukacja*, t. 2, red. M. Czermińska, S. Gajda, K. Kłosiński, A. Legeżyńska, A. Z. Makowiecki, R. Nycz, Kraków 2005.
- Prokop-Janiec E., *Międzywojenna literatura polsko-żydowska jako zjawisko kulturowe i artystyczne*, Kraków 1992.
- Prośniński M., *Powieść i nowela reportażowa*, „Skamander” 1935, nr 58.
- Prochniak P., *Pęknięty płomień. O pisarstwie Tadeusza Micińskiego*, Lublin 2006.
- Régamey K., *Bolesław Miciński*, w: B. Miciński, J. Stempowski, *Listy*, Warszawa 1995.
- Rejter A., *Kształtowanie się gatunku reportażu podróżniczego w perspektywie stylistycznej i pragmatycznej*, Katowice 2000.

- Rejter A., *Wzorzec tekstowy reportażu podróżniczego w aspekcie ewolucji gatunku mowy – próba syntezy*, w: *Wokół reportażu podróżniczego*, red. E. Malinowska, D. Rott, Katowice 2004.
- Reportaż w dwudziestolecu międzywojennym*, red. K. Stępnik, M. Piechota, Lublin 2004.
- Rewers E., *Filozofia ciała w poezji – Rafał Wojaczek*, „Sztuka i Filozofia” 1992, nr 5.
- Reychman J., *Orient w kulturze polskiego oświecenia*, Wrocław–Warszawa–Kraków 1964.
- Reychman J., *Podróżnicy polscy na Bliskim Wschodzie*, Warszawa 1972.
- Ritz G., *Jarosław Iwaszkiewicz. Pogranicza nowoczesności*, przeł. A. Kopacki, Kraków 1999.
- Rossa A., *Impresjonistyczne pejzaże akwaticzne w poezji młodopolskiej*, „Przegląd Humanistyczny” 2001, nr 1.
- Rybicka E., *Geopoetyka. Przestrzeń i miejsce we współczesnych teoriach i praktykach literackich*, Kraków 2014.
- Rybicka E., *Literatura, geografia: wspólne terytoria*, w: *Od poetyki przestrzeni do geopoetyki*, red. E. Konończuk, E. Sidoruk, Białystok 2012.
- Rybicka E., *Miejsce, pamięć, literatura (w perspektywie geopoetyki)*, „Teksty Drugie” 2008, nr 1–2.
- Rychter J., *Peryfrazy nazw astronomicznych i meteorologicznych w poezji Marii Pawlikowskiej-Jasnorzewskiej*, „Studia Językoznawcze” 2009, t. 8.
- Sadowska I., *Egzotyzm i swojszczyzna w prozie Ferdynanda Goetla z lat 1911–1939*, Kielce 2000.
- Saganiak M., *O niemożliwości dialogu międzykulturowego. Teza prowokacyjna*, w: *Pogranicza, Kresy, Wschód a idee Europy*, seria 1: *Prace dedykowane Profesorowi Świetłanowi Musijenko*, idea i wstęp J. Ławski, red. nauk. A. Janicka, G. Kowalski, Ł. Zabielski, Białystok 2013.
- Salamon-Krakowska K., *Malowanie słowami. Rzecz o filozofii Bolesława Micińskiego*, Wrocław 2007.
- Sapa D., *Między polską wyspą a ukraińskim morzem. Kresy południowo-wschodnie w polskiej prozie 1918–1988*, Kraków 1998.
- Sariusz-Skapska I., *Polscy świadkowie GUŁagu. Literatura łagrowa 1939–1989*, Kraków 2002.
- Sawicki S., *Ku świadomej ocenie w badaniach literackich*, w: *O wartościowaniu w badaniach literackich*, red. S. Sawicki, W. Panas, Lublin 1986.
- Sendyka R., *Nowoczesny esej. Studium historycznej świadomości gatunku*, Kraków 2006.
- Sieroń-Galusek D., *Moment osobisty. Stempowski, Czapski, Miłosz*, Katowice 2013.
- Siewior K., *Dyletant na wystawie świata. Kilka uwag o fotografii, patrzeniu, orientacji i turystyce w „Egipcie” Ferdynanda Goetla*, „Ruch Literacki” 2011, z. 2.
- Sikora I., *U źródła eseju*, „Przegląd Humanistyczny” 1974, z. 3.
- Składankowa M., *Gazel albo Ghazal*, „Zagadnienia Rodzajów Literackich” 1970, z. 1.
- Składankowa M., *Rubajal albo ruba’i*, „Zagadnienia Rodzajów Literackich” 1970, z. 1.
- Skoczek A., *Poezja stanu wojennego – poezja świadectwa*, „Napis” 2000, seria 6.
- Skoczek T., *Autentyzm Jana Bolesława Ożoga*, Kraków 1984.
- Skoczyński J., *Naród w historii filozofii Słowackiego. (Na podstawie pism filozoficznych i politycznych)*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 1976, t. 22.
- Skórczewski D., *Teoria, literatura, dyskurs. Pejzaż postkolonialny*, Lublin 2013.
- Sławiński J., *Dzieło, język, tradycja*, Warszawa 1974.
- Sławiński J., *Esej*, w: *Słownik terminów literackich*, red. J. Sławiński, wyd. 4, Wrocław 2002.
- Sławiński J., *Próby teoretycznoliterackie*, Kraków 2000.
- Słownik terminów literackich*, red. J. Sławiński, wyd. 4, Wrocław 2002.
- Smulski J., *Autobiografizm jako postawa i jako strategia artystyczna*, „Pamiętnik Literacki” 1988, nr 4.

- Spalińska E., *Nad „Portretem Juliana Apostaty” Bolesława Micińskiego*, „Teksty Drugie” 1990, nr 5/6.
- Staiger E., *Sztuka interpretacji*, przeł. O. Dobijanka-Witczakowa, w: *Współczesna teoria badań literackich za granicą*, t. 1: *Metody stylistyki literackiej, kierunki ergocentryczne*, oprac. H. Markiewicz, Kraków 1976.
- Stanisław Brzozowski – (ko)reptycje, t. 1, red. D. Kozicka, J. Orska, K. Uniłowski, Katowice 2012.
- Stanisław Brzozowski – (ko)reptycje, t. 2, red. T. Mizerkiewicz, A. Skrendo, K. Uniłowski, Katowice 2013.
- Stanzel F., *Typowe formy powieści*, w: *Teoria form narracyjnych w niemieckim kręgu językowym*, wybór tekstów, oprac. i przekład, R. Handke, Kraków 1980.
- Stempka A., *Od struktury do narracji. Polska refleksja nad literaturą dokumentu osobistego*, w: *Tradycja i przyszłość genologii*, red. D. Kulesza, Białystok 2013.
- Stępnik K., *Dekonstrukcja reportażu*. (Zygmunta Nowaka „Niemcy à la minute...”), w: *Fabularność i dekonstrukcja*, red. M. Woźniakiewicz-Dzidosz, Lublin 1998.
- Stępnik K., *Formuły modelowe modernistycznej poezji ekspresjonistycznej*, w: *Ekspresjonizm w literaturze Młodej Polski na tle literatury polskiej i obcej XX wieku*, red. E. Łoch, Lublin 1988.
- Sucharski T., *Polskie poszukiwania „innej” Rosji*, Gdańsk 2008.
- Sulikowski A., *Sztuka portretu w esaju na przykładzie Bolesława Micińskiego*, w: *Polski esej*, red. M. Wyka, Kraków 1991.
- Sulikowski A., *Tradycja personalistyczna we współczesnej eseistyce polskiej*, w: *Polski esej*, red. M. Wyka, Kraków 1991.
- Szawerna-Dyrszka A., *Śmiech katastrofisty. Teodor Bujnicki w kręgu Żagarów*, Katowice 2007.
- Szczukowski D., *Tadeusz Różewicz wobec niewyraźnego*, Kraków 2008.
- Szewczyk-Haake K., *Poezja Emila Zegadłowicza wobec światopoglądu i estetycznego projektu ekspresjonizmu*, Kraków 2008.
- Szkice o twórczości literackiej Jana Bolesława Ożoga. Zbiór artykułów i rozpraw*, red. E. Łoch, Rzeszów 1982.
- Szkołut T., *Estetyka Stanisława Brzozowskiego*, w: S. Brzozowski, *Wybór pism estetycznych*, wprowadz., wybór i oprac. T. Szkołut, Kraków 2008.
- Sztachelska J., *Reportaż. Z historii gatunku w wieku XIX*, „Białostockie Studia Literaturoznawcze” 2013, nr 4.
- Sztachelska J., „Reporteryje” i reportaże. *Dokumentarne tradycje polskiej prozy w 2 poł. XIX i na początku XX wieku*, Białystok 1997.
- Szymanowski K., *Ekspresjonizmy, powieści i badacze*, „Poznańskie Studia Polonistyczne. Seria Literacka” 1995, t. 2.
- Szymański W. P., *Neosymbolizm. O awangardowej poezji polskiej w latach trzydziestych*, Kraków 1973.
- Szymczyk G., *Poemat prozą: metoda opisu współczesności*, „Acta Universitatis Lodzianensis. Nauki Humanistyczno-Społeczne” 1979, seria 1, z. 50.
- Święch J., „Voci di Roma” Jarosława Iwaszkiewicza, czyli o korzyściach podróży, w: *Nowela, opowiadanie, gawęda. Interpretacje małych form narracyjnych*, red. K. Bartoszyński, M. Jasińska-Wojtkowska, S. Sawicki, Warszawa 1979.
- Święcicki J. A., *Historia literatury powszechnej*, t. 5: *Literatura perska*, Warszawa 1921.
- Świegocki K., *Światopogląd poetów Ziemi*, Siedlce 1996.
- Tomiak J., *Słowo o Poecie*, w: A. Kajtochowa, *Siódmy krąg*, Kraków 2004.
- Toporow W., *Petersburg i tekst petersburski literatury rosyjskiej. Wprowadzenie do tematu*, w: tegoż, *Miasto i mit*, przeł. B. Żyłko, Gdańsk 2000.

- Turkiewicz H., „Piszę/ bo jednak.../ bo może...”. Motywy autotematyczne we współczesnej polskiej poezji Litwy, w: *Bibliotheca mundi. Studia bibliologiczne ofiarowane Janowi Leończukowi*, red. J. Ławski, Ł. Zabielski, Białystok 2016.
- „Twórczość” 1966, nr 6 (numer monograficzny poświęcony S. Brzozowskiemu).
- Uspienski B., *Poetyka kompozycji. Struktura tekstu artystycznego i typologia form kompozycji*, przeł. P. Fast, Katowice 1997.
- Vitray-Meyerovitch de E., *Rûmi et le soufisme*, Paris 2005.
- W kręgu twórczości Juliana Kawalca. Zbiór szkiców i artykułów, red. Z. Andres, G. Ostasz, Rzeszów 1982.
- Walas T., Czy istniało pokolenie literackie 1910?, w: *Formacja 1910. Świadkowie nowoczesności*, red. D. Kozicka, T. Cieślak-Sokołowski, Kraków 2011.
- Walicki A., *Stanisław Brzozowski – drogi myśli*, Warszawa 1977.
- Walicki A., *Stanisław Brzozowski i filozofia polskiego romantyzmu*, „Studia Filozoficzne” 1969, nr 4.
- Weintraub W., O niektórych problemach polskiego baroku, w: tegoż, *Od Reja do Boya*, Warszawa 1977.
- Weintraub W., *Poeta i prorok. Rzecz o profetyzmie Mickiewicza*, Warszawa 1982.
- Wellek R., Warren A., *Teoria literatury*, przekł. pod red. i z posł. M. Żurowskiego, Warszawa 1976.
- Werner A., Świadomość kryzysu a kryzys świadomości. (O esejach Czesława Miłosza), w: *Poznanwanie Miłosza. Studia i szkice o twórczości poety*, red. J. Kwiatkowski, Kraków 1985.
- Węgrzyniak R., *Encyklopedia „Wesela” Stanisława Wyspiańskiego*, Kraków 2001.
- Wielg T., *Poetyka prozy Wasila Bykawa*, Opole 2002.
- Wilno literackie na styku kultur, red. T. Bujnicki, K. Zajas, Kraków 2007.
- Witkowska A., *W poszukiwaniu formuły gatunkowej eseju*, Kraków 1980.
- Wokół myśli Stanisława Brzozowskiego, red. A. Walicki, R. Zimand, Kraków 1974.
- Wolny-Zmorzyński K., *Ryszard Kapuściński w labiryncie współczesności*, Kraków 2004.
- Wolny-Zmorzyński K., Kaliszewski A., Furman W., *Gatunki dziennikarskie. Teoria, praktyka, język*, Warszawa 2006.
- Wolski J., „Idziemy tam, gdzie rozkaz iść”. O niektórych aspektach żołnierskiej liryki internowanych w Szwajcarii Polaków, w: *Liryka żołnierska. Estetyka i wartości*, red. A. Paliwoda, J. Wolski, Rzeszów 2011.
- Wolski J., *Polska w niemieckojęzycznej Szwajcarii. Przyczynek*, w: *Literatura polska w świecie. Zagadnienia recepcji i odbioru*, red. R. Cudak, Katowice 2006.
- Wolski J., „Tutaj cicho i pusto”. Wojenna twórczość żołnierzy internowanych w Szwajcarii, w: *Literatura utracona, poszukiwana czy odzyskana. Wokół problemów emigracji. Studia i szkice*, red. Z. Andres, J. Wolski, Rzeszów 2003.
- Wroczyński K., *Esej – zarys teorii gatunku*, „Przegląd Humanistyczny” 1986, nr 5/6.
- Wróbel E., *Aleksandra Janty-Polczyńskiego reporterskie odkrywanie świata*, w: *Reportaż w dwudziestoleciu międzywojennym*, red. K. Stępnik, M. Piechota, Lublin 2004.
- Wyka K., „Podróże do piekieł”, w: tegoż, *Stara szuflada*, Kraków 1967.
- Wyka K., *Pokolenia literackie*, przedm. H. Markiewicz, Kraków 1977.
- Wyka K., *Rzecz wyobraźni*, Warszawa 1977.
- Wyka M., *Czytanie Brzozowskiego*, Kraków 2012.
- Wyka M., *Esej – forma pojemna*, w: *Polski esej*, red. M. Wyka, Kraków 1991.
- Wyka M., *Esej jako autobiografia (o Jerzym Stempowskim)*, w: *Literatura źle obecna. (Rekonansy)*, Londyn 1984.
- Wyka M., *Miłosz i równieśnicy*, Kraków 2013.

- Wyka M., *Wstęp*, w: S. Brzozowski, *Pamiętnik*, wstęp M. Wyka, oprac. tekstu i komentarze M. Urbanowski, Wrocław 2007.
- Z dróg Erwina Kruka. Na 65. urodziny twórcy*, red. i wpraw. Z. Chojnowski, Olsztyn 2006.
- Zabawa K., „*Kalejdoskop myśli, wrażeń i obrazów*” – młodopolskie odmiany krótkiego poematu prozą, Kraków 1999.
- Zajas K., *Kresy skreślone, czyli o polskiej wielokulturowości*, „*Wielogłos*” 2009, nr 1/2.
- Zajas K., *Miłosz i filozofia*, Kraków 1997.
- Zajas K., *Sentymentalny katastrofizm Teodora Bujnickiego*, w: Teodor Bujnicki, *Ostatni Bard Wielkiego Księstwa Litewskiego*, red. i wstęp T. Bujnicki, Białystok 2012.
- Zalewski M., *Przygoda drugiej awangardy*, Wrocław 1984.
- Zaniewska T., *Podróż daremna. Szkice o poezji białoruskojęzycznej w Polsce*, Białystok 1992.
- Zaniewska T., *Strażnicy pamięci. Poezja białoruska w Polsce po roku 1956*, Białystok 1997.
- Zawadzka D., *Lelewel i Mickiewicz. Paralela*, Białystok 2013.
- Zawadzki A., *Między komparatystyką literacką a kulturową*, w: *Kulturowa teoria literatury 2. Poetyki, problematyki, interpretacje*, red. T. Walas, R. Nycz, Kraków 2012.
- Zawadzki A., *Nowoczesna eseistyka filozoficzna w piśmiennictwie polskim pierwszej połowy XX wieku*, Kraków 2001.
- Zaworska H., *Sztuka podróżowania. Poetyckie mity podróży w twórczości Jarosława Iwaszkiewicza, Juliana Przybosia i Tadeusza Różewicza*, Kraków 1980.
- Ziątek Z., *Autentyzm rozpoznai społecznych*, w: *Literatura polska 1918–1975*, t. 2: 1933–1944, red. A. Brodzka, S. Żółkiewski, Warszawa 1993.
- Ziątek Z., *Biografia pisarza jako możliwość (ostatnia szansa?) historii literatury XX wieku*, w: *Tradycja i przyszłość genologii*, red. D. Kulesza, Białystok 2013.
- Ziątek Z., *Dwa dwudziestolecia. Literatura jako reportaż i reportaż jako literatura*, w: *Nowe dwudziestolecie (1989–2009). Rozpoznania, hierarchie, perspektywy*, red. H. Gosk, Warszawa 2010.
- Ziomba K., *Dyskurs etniczny w literaturze polskiej. Od Mickiewicza do Renesansu i z powrotem*, w: *Pogranicza, Kresy, Wschód a idee Europy*, seria 1: *Prace dedykowane Profesorowi Swietłanie Musijenko*, idea i wstęp J. Ławski, red. nauk. A. Janicka, G. Kowalski, Ł. Zabielski, Białystok 2013.
- Ziomba K., *Projekt komparatystyki wewnętrznej*, w: *Polonistyka w przebudowie*, red. M. Czermińska, S. Gajda, K. Kłosiński, A. Legeżyńska, A. Z. Makowiecki, R. Nycz, t. 1, Kraków 2005.
- Zieniewicz A., *Idące Wilno. Szkice o Żagarach*, Warszawa 1997.
- Zimnoch M., *Współczesny reportaż między racjonalizmem a doświadczeniem*, praca doktorska napisana pod kierunkiem prof. dra hab. K. Wolnego-Zmorzyńskiego, Wydział Dziennikarstwa i Nauk Politycznych Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2014.
- Żagary. Środowisko kulturowe grupy literackiej*, red. T. Bujnicki, K. Biedrzycki, J. Fazan, Kraków 2009.
- Żółkiewski S., *Kultura literacka 1918–1932*, Wrocław 1973.
- Айтматов Ч., *Талант*, „Дагестанская правда” 1968, 3 февраля; tekst dostępny w Internecie: http://slovogamzatov.blogspot.com/2013/06/blog-post_1282.html [dostęp 07.01.2016].
- Александровіч С. Х., *Ад роднае зямлі. Аповесць пра маленства і юнацтва Я. Коласа*, Мінск 1962.
- Александровіч С. Х., *Кнігі і людзі. Даследаванні, архіўныя знаходкі, успаміны, эсэ*, Мінск 1976.
- Александровіч С. Х., *Крыжавыя дарогі. Аповесць пра Якуба Коласа*, Мінск 1985.

- Александровіч С. Х., *На шырокі прастор. Старонкі жыцця Якуба Коласа*, Мінск 1972.
- Александровіч С. Х., *Слова – багацце. Літаратурна-крытычныя артыкулы*, Мінск 1981.
- Алиева Х. М., *Художественное своеобразие поэзии Расула Гамзатова: аспект национально-русского взаимодействия*, диссертация на соискание ученой степени кандидата филологических наук, Дагестанский государственный педагогический университет, Махачкала 2012.
- Алпысбаев К., *Ғалымжан Ибрагимов және ХХ ғасыр басындағы қазақ әдебиеті*, w: *Г. Ибрагимов мирасы һәм төрки дөнъя: Г. Ибрагимовның тууына 125 ел тулуга бағышланган Халықара фәнни-гамәли конференция матриаллары*, Казан 2012.
- Бадертдинова Л., *Татарская литература периода казанского ханства: исследования и исследователи*, w: *Estetyczne aspekty literatury polskich, białoruskich i litewskich Tatarów (od XVI do XXI w.) / Aesthetic Aspects of the Literature of Polish, Belarussian and Lithuanian Tatars (from the 16th to the 21st Century) / Эстетические аспекты литературы польских, белорусских и литовских татар (XVI–XXI вв.)*, ed. by G. Czerwiński, A. Konopacki, Białystok 2015.
- Брацка М., *Польська проза 40–80-х років XIX століття. Міф – історія – цінності*, Київ 2013.
- Вәлиев М., *Табарга һәм югалтмаса*, Казан 1982.
- Вспоминая Расула Гамзатова*, „Известия”, 03.11.2013, <http://izvestia.ru/news/283431> [dostęp 07.01.2016].
- Дементьев В., *В середине судьбы своей: о поэзии Р. Харисова*, „Литературная Россия” 1989, nr 14.
- Довжок Т., *Бездомність на тлі пейзажу у творчості Ярослава Івашкевича та письменники „нової української школи”*, w: *Ярослав Івашкевич і Україна. Збірник наукових праць*, ред. Р. Радишевський, Київ 2001.
- Енишерлов В., *Возвращение Николая Гумилева. 1986 год*, „Наше наследие” 2003, nr 67–68.
- Галиуллин Т., *Яктылык: әдәби тәнкыйть мәкаләләре*, Казан 2011.
- Гилазов Т., *Старо-Татарская слобода в татарской литературе начала XX века*, w: *Старо-Татарская слобода от прошлого к будущему. Материалы научно-практической конференции (Казань, 28 февраля – 1 марта 2000 г.)*, Казань 2001.
- Залоска Ю., *Дыялогі з Васілём Быкавым*, Мінск 1995.
- Иоффе Э. К., *К вопросу об участии татар в Великой Отечественной Войне на территории Беларуси*, w: *Исламская культура татараў-мусульман Беларусі, Літвы і Польшчы і яе ўзаемадзеянне з беларускай і іншымі культурамі*, ч. 1, Мінск 1996.
- Лотман Ю. М., *К проблеме пространственной семиотики*, w: *tegoż, Об искусстве: Структура художественного текста. Семиотика кино и проблемы киноэстетики. Статьи. Заметки. Выступления (1962–1993)*, Санкт-Петербург 2000.
- Лаисов Н. Х., *Лирика Тукая. Вопросы метода и жанра*, Казань 1970.
- Ласкова Р., *Творчество М. Аглямова (тематика, жанры и поэтика). Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата филологических наук*, Казань 2008.
- Літаратура Беларусі XIX стагоддзя. Анталогія*, уклад. К. А. Цвірка, І. С. Шпакоўскі, К. У. Антановіч, Мінск 2013.
- Марченко А. М., *Поэтический мир Есенина*, изд. 2, Москва 1989.

- Миннегулов Х., *Татарская литература и восточная классика. Вопросы взаимосвязей и поэтики*, Казань 1993.
- Мустафин К., *Татарский дом*, „Татарский мир = Татар дөнъясы” 2002, nr 7.
- Мустафин Р., *Присядем к очагу поэта*, „Татарстан” 1997, nr 8.
- Нуруллин И. З., *Тукай*, авториз. пер. с тат. Р. Фиша, Москва 1977.
- Расул Гамзатов и мировая художественная система: материалы Международной конференции, посвященной 90-летию со дня рождения поэта Дагестана, ред. А. Муртазалиев, Ф. Х. Мухамедова, Махачкала 2013.
- Рәсүлева З. Ә., *Тукай эзләреннән*, Казан 1985.
- Сакович А., *Беларуская літаратура Польшчы. Стылістычна-жанравыя асаблівасці прозы „белавежцаў”*, Беласток 2012.
- Сарчин Р., *Поверить алгеброй гармонию. Осеннее озарение Разиля Валеева*, „Казанский альманах” 2012, nr 9.
- Сафина Л. М., *Интертекстуальная диалогичность в поэзии Рената Хариса*, Москва 2012.
- Тварановіч Г., *Пры брамах Радзімы. Літаратурнае аб’яднанне „Белавежа”: станаўленне, праблемы, асобы*, Беласток 2012.
- Топоров В., *Vilnius, Wilno, Вильна. Город и миф*, w: Балто-славянские этноязыковые контакты, Москва 1980.
- Хайруллина А. С., *Проза Разиля Валеева: проблематика и поэтика*, Казань 2013.
- Хәмидуллин Б., *Казанның ныгуы һәм Казан ханлығы тарихы*, Казан 2005.
- Хисамов Н., *Тукайны төшөнү юлында*, Казан 2003.
- Хорев В. А., *Восприятие России и русской литературы польскими писателями (Очерки)*, Москва 2012.
- Червинский Г., *Из Львова в Северную Африку. Анализ репортажной прозы Т. М. Ниттмана*, w: Літературний процес: мова мистецтва і мистецтво мови: матер. V щоріч. Міжнарод. наук. конф., 4–5 квіт. 2014 р., ред. О. Є. Бондарева та ін., Київ 2014.
- Червоная С., *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.)*, ed. by G. Czerwiński, A. Konopacki, Białystok 2015.
- Черных В. А., *Летопись жизни и творчества Анны Ахматовой. 1889–1966*, изд. 2, исправ. и доп., Москва 2008.
- Чудинова Е., *Об ориентализме Николая Гумилева*, „Филологические науки” 1988, nr 6.
- Шагалов А., *Василь Быков. Повести о войне*, Москва 1989.
- Шарафутдинов Д., *Общеполгарские исторические корни Сабантуя*, „Гасырлар авазы – Эхо веков” 2008, nr 1.
- Ятимова Ф., *Особенности языка и стиля поэзии Разиля Валеева. Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата филологических наук*, Казань 2008.

NOTA BIBLIOGRAFICZNA

W niniejszej książce wykorzystano fragmenty następujących, opublikowanych artykułów:

Adas Jakubauskas – tatarski poeta Litwy, w: *Zagadnienia bilingwizmu*, seria I: *Dwujęzyczni pisarze litewscy i polscy*, red. A. Baranow, J. Ławski, Białystok 2017.

Dwa wiersze Stanisława Kryczyńskiego, czyli początek współczesnej poezji polskich Tatarów, w: *Święte księgi judaizmu, chrześcijaństwa i islamu w sło-wiańskim kręgu kulturowym. Prace dedykowane Profesorowi Czesławowi Łapiczowi*, tom 2: *Księgi wyznawców judaizmu i islamu. Historia – Socjologia – Sztuka*, red. M. Krajewska, J. Kulwicka-Kamińska, A. Szulc, Toruń 2016.

Dzieje rękopisów Stanisława Kryczyńskiego (1911–1941), „Bibliotekarz Podlaski” 2014, nr 1.

Emancypacja kobiety muzułmańskiej w pismach podróżniczych muftiego Jakuba Szynkiewicza, w: *Przemiany dyskursu emancypacyjnego kobiet*, seria I: *Perspektywa środkowoeuropejska*, red. A. Janicka, C. Fournier Kiss, M. Bracka, Białystok 2017.

Mapa wyobraźni tatarskiej. O doświadczeniu przestrzeni geograficznej w poezji Tatarów polskich i Tatarów kazańskich, w: *Geograficzne przestrzenie utekstowione*, red. B. Karwowska, E. Konończuk, E. Sidoruk, E. Wampuszyc, Białystok 2017.

Między świadectwem przeszłości a rodzinną legendą. O wspomnieniach Tatarów polskich, „Białostockie Studia Literaturoznawcze” 2015, nr 7.

O „sprawozdaniach” Jakuba Szynkiewicza, czyli mufti Drugiej Rzeczypospolitej jako pisarz, w: *Pogranicze, Kresy, Wschód a idee Europy*, seria II: *Wiktor Choriew in memoriam*, układ i wstęp J. Ławski, red. A. Janicka, G. Kowalski, Ł. Zabielski, Białystok 2013.

Poezja polsko-tatarska. Analiza, interpretacja i... wartościowanie?, „Litteraria Copernicana” 2016, nr 2.

Regionalna czy transgraniczna? Tożsamość w literaturze polskich, białoruskich i litewskich Tatarów, w: *Region a tożsamości transgraniczne. Literatura. Miejsca. Translokacje*, red. D. Zawadzka, M. Mikołajczak, K. Sawicka-Mierzwińska, Kraków 2016.

Reportaż Tatarów polskich w dwudziestoleciu międzywojennym. Tematy, motywy, strategie narracyjne, „Ruch Literacki” 2017, nr 2.

Selim Chazbijewicz jako poeta polsko-tatarski, „Pamiętnik Literacki” 2013, nr 2.

Sensualistyczne bibliofilstwo Stanisława Kryczyńskiego. Tatarski autor jako uczony, czytelnik i kolekcjoner, w: *Bibliotheca mundi. Studia bibliologiczne ofiarowane Janowi Leończukowi*, red. J. Ławski, Ł. Zabielski, Białystok 2016.

GRZEGORZ CZERWIŃSKI, "I AM FROM NOMADS". POLISH-TATAR
LITERATURE AFTER 1918, BIAŁYSTOK 2017.

SUMMARY

This book is devoted to literature created by Polish-Tatar writers after 1918. This literature is written exclusively in Polish, which nowadays is the native language of Polish Tatars. They are the descendants of the Muslims of the Grand Duchy of Lithuania.

Tatars who settled in the Grand Duchy of Lithuania in the 14th–16th centuries were isolated from the Tatar and Islamic cultures. In the sixteenth century their native Turkic Kipchak language started disappearing in favor of Belarusian and Polish, the official languages of the Grand Duchy of Lithuania. The knowledge of Arabic, the liturgical language for Muslims, was never widespread among the Polish-Lithuanian Tatars.

Tatar settlers' history and culture were initially linked with the Grand Duchy of Lithuania, and later with Poland in the 20th century. Today, the national identity of Polish Tatars differs from the identity of other indigenous minorities in Poland (Belarusians, Ukrainians, Russians, Germans and Lemkos). The identity of Polish Tatars consists of three equal elements. They see themselves simultaneously as Poles, Tatars and Muslims and these three identities are treated synonymously. This is not at odds with Polishness, but instead is a unique synthesis of European and Asian elements.

The presented book consists of an introduction, six chapters, an ending and the bibliography. The objectives of the research and the scope of the material are indicated in the introduction. The present status of the research on the Polish Tatars as well as the methodology of the measures have also been presented and discussed.

In the first chapter, the author introduces the history of the Tatar settlement in the lands of the Grand Duchy of Lithuania, and presents the organization of the cultural and religious life of Tatars in Poland in the interwar period (1918–1939), in postwar times and at present. The author also discusses the terminology used in research papers to identify this ethnic

group and also specifies the way of implementing the ethnonyms “Polish Tatars”, “Lithuanian Tatars” and “Tatars of the Grand Duchy of Lithuania”.

The first chapter also contains methodological issues. Above all, the author presents the reason for his research approach and explains why he decides to consider the work of Tatars primarily in the context of the history of Polish literature. He also draws attention to the fundamental differences between the literature of Polish Muslims and the literature of other national and ethnic minorities that inhabit the contemporary Polish state.

The following chapters of the book are devoted to the literary genres represented in the works of Tatars. The second chapter concerns lyric poetry, and the subchapters deal with the poetry of Stanisław Kryczyński, Selim Chazbijewicz, Musa Czachorowski, Anna Kajtochowa and works by young debuts and non-professional poets. Such a construction not only allows the works of the most outstanding Polish-Tatar poets to be presented, but also shows a certain symbolic thinking which is common for all Tatars, the discovery of the archetypes of Islam and the pre-Muslim images typical to the Turkic peoples.

Chapter Three discusses non-fiction prose. In the context of Polish-Tatar literature, this genre developed very dynamically in the interwar period, due to the frequent trips of Tatars to Muslim countries or Islamic communes. One subsection of this chapter is devoted to the writings of mufti Jakub Szynekiewicz, who left behind some longer texts related to the genre of reportage, which enables an analysis of the phenomenon in various interpretive contexts. Moreover, it raises the issue of identity problems in the anthropological and social context. Other writers who appear in Chapter Three (Leon Kryczyński, Edige Szynekiewicz, Ali Woronowicz, Mustafa Aleksandrowicz) are the authors of one or several short reports and their works are discussed in a collective view in one subchapter. The part of the book devoted to the documentary literature ends with discussions on the so-called “hot topics” of Tatar reportage and Tatars’ attempts to utilize this genre in modern times.

Chapter Four is entitled “The Tatar Essay: Aesthetics – Historiography – Journalism” and is divided into three subsections. The first one discusses the essayist work of one of the most eminent Tatar authors – Stanisław Kryczyński. The significant issues mentioned in his work allow an interpreting of his work simultaneously in many areas in the context of romantic philosophy, “Polish essay”, war memo, etc. The second subsection deals with essays on ethnic and historical themes by the brothers Leon and

Olgierd Kryczyński. The chapter devoted to the essay as a genre ends with a review of journalism published in Tatar-Muslim journal “*Życie Tatarskie*” [Tatar Life]. The author of the book points out that the publicistic texts show how the Tatar community think about history and their own role in the history of Poland and the world.

The next chapter “Between the testimony of the past and family legend: Memories of the Polish Tatars” concerns memoirs. Memoirs gained popularity among Tatar authors, especially the older generations, at the end of the twentieth century and in the first two decades of the 21st century Tatars, and outnumbered essay and report writing, which were the most prevalent genres in the interwar period.

The last chapter deals Polish-Tatar literature in a comparative context. In this chapter, the reference for the analysis of the works of Polish Tatars is the literature of the Kazan Tartars (written in the Tatar language) and the Tatar works of authors from Lithuania and Belarus (written in Russian and Belarusian languages). In the first case, the author analyzes the archetypes and symbols of the Polish-Tatar and Kazan-Tatar poetry in order to learn the differences and similarities between the artistic imagination of the writers of two different Tatar nations. The analysis of spatial categories is the starting point for comparative studies in this field. The literary works of Lithuanian and Belarusian Tatars, who come from the same ethnic group of Muslims of the Grand Duchy of Lithuania as the Polish Tatars, indicate the differences in identity conceptualization and the high level of influence of the traditions of Russian and Belarusian literature, which is almost nonexistent in the contemporary literature of the Polish Tatars.

Translated by Marcin Hościłowicz

РЕЗЮМЕ

Представляемая книга посвящена художественным произведениям, которые были написаны польско-татарскими писателями после 1918 года. Это литература исключительно на польском языке – в настоящее время единственном родном языке польских татар. Польские татары являются потомками мусульман Великого княжества Литовского.

Татары, поселившиеся на территории Великого княжества Литовского в XIV–XVI веках, были оторваны от татарской и исламской культуры. В XVI веке их родной, кыпчакский, язык, относящийся к группе тюркских языков, начал вытесняться официальными языками Великого княжества Литовского – белорусским и польским. Знание арабского языка – литургического языка мусульман – польско-литовскими татарами нельзя было назвать всеобщим.

Татарские поселенцы связали свою историю и культуру сначала с Великим княжеством Литовским, а в XX веке – с Республикой Польша. Современная национальная идентичность польских татар отличается от идентичности коренных меньшинств (белорусов, украинцев, русских, немцев или лемков), проживающих в Польше. Идентичность польских татар складывается из трех равноценных составляющих: они считают себя одновременно поляками, татарами и мусульманами. И эти три слова они воспринимают как синонимы. Ключом к пониманию идентичности членов названной группы является не противопоставление всему польскому, а своеобразный синтез европейских и азиатских элементов.

Настоящая книга состоит из введения, шести глав, заключения и библиографии. Во введении сформулированы цель и материал исследования, представлены обзор исследований литературы польских татар и методология, используемая в работе.

В первой главе автор описывает историю татарских поселенцев на землях Великого княжества Литовского, организацию культурной и религиозной жизни татар в Польше в межвоенный период (1919–1939), в послевоенное время и наши дни. Кроме того, автор знакомит читателя с терминологией, используемой в научных исследованиях для определения интересующей его этнической группы, а также объясняет употребление в настоящей работе этнонимов «польские татары», «литовские татары», «татары Великого княжества Литовского».

В первой главе автор также стремится обосновать свой исследовательский подход и объяснить, почему считает необходимым изучать творчество татар в контексте польской литературы. Он также обращает внимание читателя на существенные различия между литературой польских мусульман и литературой других национальных и этнических меньшинств, проживающих в современной Польше.

Последующие главы книг посвящены конкретным жанрам литературы, представленным в творчестве татар.

Вторая глава связана с лирикой. Тематику ее отдельных подразделов являются исследования поэтических произведений Станислава Кричинского, Селима Хазбиевича, Мусы Чахоровского, Анны Кайтоховой, а также произведений молодых дебютантов и непрофессиональных авторов. Такая композиция позволяет не только представить творчество известных польско-татарских поэтов, но и показать некоторые особенности символического мышления, свойственного всем татарам, понять архетипы мусульманской культуры, представленные в произведениях татарских писателей, а также домусульманские верования тюркских народов.

Третья глава посвящена репортажу. Особенно активно этот жанр польско-татарской литературы развивался в межвоенный период, что объясняется частыми поездками татар в мусульманские страны или страны, в которых проживали общины, исповедующие ислам. В этой главе отдельный подраздел посвящен отчетам о путешествиях муфтия Якуба Шинкевича. Автор оставил после себя несколько текстов, близких по жанру к репортажу, что позволяет не только анализировать их в различных интерпретационных контекстах, но и представлять проблему идентичности в антропологическом и социальном контексте. Писатели, о которых также идет речь во третьей главе (в их числе Леон Кричинский, Эдиге Шинкевич, Али Воронович, Мустафа Александрович), являются авторами одного или нескольких коротких ре-

портажей. Их творчество рассматривается в одном подразделе. Часть книги, посвященная репортажу, заканчивается исследованиями так называемых «горячих тем» татарского репортажа и попыток татар заняться этим видом литературы в настоящее время.

Четвертая глава («Татарское эссе. Эстетика – историософия – публицистика») состоит из трех подразделов. В первом подразделе рассматривается эссеистическое творчество одного из самых известных татарских авторов – Станислава Кричинского. Разнообразная проблематика произведений этого автора позволяет одновременно интерпретировать его творчество с разных сторон, в том числе и в контексте романтической философии, «польского эссе», воспоминаний о временах Второй мировой войны и т.д. Во втором подразделе анализируются эссе братьев Леона и Ольгерда Кричинских, в которых затрагиваются этнические и исторические темы. Раздел, посвященный эссе, заканчивается анализом публицистических текстов, напечатанных на страницах татарского журнала «Татарская жизнь». Автор книги тем самым показывает, что публицистические тексты демонстрируют оригинальный способ мышления татар как группы, имеющей собственную историю и сыгравшей особенную роль в истории Польши и всего мира.

Следующая глава – «Между памятниками прошлого и семейной легендой. Воспоминания польских татар» – продолжает рассуждения о нефикциональной татарской литературе. На этот раз в поле зрения автора попали воспоминания в широком понимании. Интересно, что насколько во время межвоенного двадцатилетия наиболее востребованными жанрами нефикциональной литературы были репортаж и эссе, настолько же в конце XX века и в первые десятилетия XXI века татарские авторы, особенно старшего поколения, стали охотней публиковать мемуары.

Последняя, шестая, глава посвящена исследованиям польско-татарской литературы в компаративистском контексте. Исходной точкой анализа литературы польских мусульман в этой главе являются, с одной стороны, произведения казанских татар, написанные на татарском языке, и, с другой стороны – произведения татарских авторов из Литвы и Белоруссии, написанные на русском и белорусском языках. В первом случае автор книги анализирует архетипы и символы поэзии польских и казанских татар, чтобы отметить то, что в художественном воображении авторов, представителей двух татарских групп,

можно найти множество сходств и отличий. Отправной точкой для компаративистских решений в этой области является анализ категории пространства. В то же время творчество литовских и белорусских татар, потомков той же этнической группы мусульман Великого княжества Литовского, что и польские татары, поражает различным пониманием проблематики идентичности и высоким уровнем насыщенности традициями русской и белорусской литературы, чего нет в современной литературе польских татар.

Перевел Александр Гадомский

INDEKS NAZWISK

A

Abramowicz, Mustafa 376, 451
Abu Hasan asz-Szadili 129
Abu Said ibn Abi Chajar 116-117, 407
Achmatowa, Anna 181, 432
Achmatowa, Praskowia 181
Achmatowicz, Abraham 101
Achmatowicz, Aleksander 18, 101, 257, 469
Achmatowicz, Ali Aleksander 101
Achmatowicz, Bernard 101
Achmatowicz, Bohdan 101
Achmatowicz, Elżbieta 101
Achmatowicz, Ewa 101
Achmatowicz, Felicjana 101
Achmatowicz, Helena 101
Achmatowicz, Iskander 385-386, 451, 470
Achmatowicz, Jan 101
Achmatowicz, Konstanty 101, 257
Achmatowicz, Leon 101
Achmatowicz, Maciej 16, 69, 100-103, 451
Achmatowicz, Maria 101
Achmatowicz, Mira 386, 393, 395-396,
398, 451
Achmatowicz, Mustafa 101, 385
Achmatowicz, Osman 401
Achmatowicz, Stefan 101
Adamowicz, Michał Mucharem 97-98,
173-174, 184-187, 426
Adamowicz-Tomach, Jelena 440
Adamowski, Janusz 39, 472
Adivar, Halide Edip 271
Adorno, Theodor 305, 479
Aglamow, Mudarris 425
Ahmed, Leila 232, 264-265, 474
Ajmet, Ramis 424
Ajmatow, Czyngiz 433
Akczura, Jusuf 130, 425
Akiner, Shirin 19, 53, 466
Akjeget, Rustem 424
Al-Ghazali 129
Al-Husajni, Amin 199
Aleksandrowicz, Chasięń 440, 460
Aleksandrowicz, Mustafa 7, 16, 21, 31,

36-37, 100, 191, (237-246), 252, 271,
353, 365, 367-369, 375-381, 389, 440,
446-447, 451-452, 464-465, 467, 469,
500, 503

Aleksandrowicz, Sciapan 438
Alijewicz, Helena 174, 177, 397, 452
Ambrożewicz, Zbigniew 335, 479
Amsterdamski, Stefan 479
Anders, Władysław 109, 390, 452
Anderson, Benedict 479
Andres, Zbigniew 479, 492
Andruchowycz, Jurij 484
Andrzejewski, Jerzy 344-345, 483
Ankiewicz, Halina 393-394, 452
Antonowicz, Anton 45, 401
Arberry, Arthur John 407, 460
Arnim, Ludwig Achim von 117
Artwińska, Anna 79, 479, 488
Arykan, Sabri 469
Assman, Jan 113, 474
Augé, Marc 144, 474
August II Mocny, król Polski 307, 318
August III Sas, król Polski 307, 318

B

Babiński, Grzegorz 59, 474
Babur, Zahir ad-Din Muhammad 406
Bachelard, Gaston 24
Bachórz, Józef 77, 226, 313, 479
Backvis, Claude 312, 479
Badran, Margot 260, 267-268, 474, 478
Baedeker, Karl 204
Baguszewicz, Francysk 438
Bairšauskaitė, Tamara 41, 74, 469, 471
Bajko, Marcin 118, 479
Bajraszeuński, Adam 439
Bajraszewski, Mahmed (Maciej) 452
Bakuła, Bogusław 62, 479, 482, 488
Balawelder, Romuald 192, 483
Balcerzan, Edward 479
Baluk, Walenty 481
Balzer, Oswald 71
Bafus, Wojciech 313, 479

- Bandtkie, Jan Wincenty 17, 469
 Bandzarewicz, Helena 105
 Bańkowska, Edyta 488
 Bar, Adam 108
 Baranow, Andrzej 497
 Baranowska, Małgorzata 131
 Bareja-Starzyńska, Agata 429, 475
 Bartmiński, Jerzy 219, 488
 Bartoszewski, Władysław 293, 461, 480
 Bartoszyński, Kazimierz 223, 491
 Basajew, Szamil 282-283
 Batory, Stefan, król Polski 256
 Baudelaire, Charles 84, 460, 480
 Bauer, Franck 480
 Bauer, Zbigniew 228, 474-475, 480
 Bazarewski, Jerzy 16, 109-110, 452
 Bazarewski, Stefan 17, 36-37, 191, 255-256, 447, 452
 Bazyłow, Ludwik 19, 37, 69, 296, 472
 Bączkowski, Włodzimierz 476
 Beck, Lois 259, 478
 Bednarczyk, Adam 244, 481
 Bednarek, Stefan 143, 464
 Bentkowski, Władysław 310
 Bereś, Stanisław 79, 84, 480
 Berger, Michalina 158
 Berger, Rafał 156-158, 397, 401, 454-455, 467-469
 Bernard (z Clairvaux) 308
 Bernard, Suzanne 480
 Bédarida, François 170, 474
 Biedrzycki, Krzysztof 493
 Bielak, Józef 18, 74, 101, 471
 Bielatowicz, Jan 109, 452, 460, 462
 Bielawski, Józef 405, 477, 480
 Biernacka, Maria Magdalena 329, 476
 Biernacki, Andrzej 312, 479, 482
 Bieroń, Tomasz 117, 478
 Bilczewski, Tomasz 488
 Bińczak, Józef 75, 463
 Bittner, Ireneusz 480
 Bładocha, Bronisława 469
 Blum, Aleksander 381, 460
 Błachowska, Katarzyna 474
 Błok, Aleksander 432
 Błoński, Jan 24, 338, 462, 480, 483
 Boas, Franz 447, 474, 476
 Bobrowski, Johannes 485
 Bocheńska, Joanna 173, 180-183, 279-281, 452-453, 474
 Bocheński, Jacek 310
 Bodor, Ádám 489
 Bohdanowicz, Leon 16, 36-37, 453
 Bohdanowicz, Zofia 174-176
 Bokszański, Zbigniew 474
 Bolecki, Włodzimierz 85, 303, 480, 487
 Bomati, Yves 477
 Bonamy, André 355
 Bonaud, Christian 120, 474
 Borawski, Piotr 18-19, 41, 218, 466, 469
 Borowski, Andrzej 488
 Borysiak, Joanna 296, 476
 Boy-Żeleński, Tadeusz 312, 492
 Bracka, Mariya 57, 320, 480, 497
 Breczko, Jacek 84, 337, 480
 Brentano, Clemens 117
 Brodziński, Kazimierz 319
 Brodzka, Alina 191, 303, 483-484, 493
 Brogowski, Leszek 24
 Brzezina, Katarzyna 313, 479
 Brzezińska, Joanna 232, 267, 474
 Brzozowski, Stanisław 61, 84, 308-309, 312, 331, 334-335, 341-343, 348, 445, 460, 462, 480, 482, 485, 487, 491-493
 Buczacki, Jan Tarak Murza 106
 Buczyńska-Garewicz, Hanna 144, 475
 Budny, Szymon 53
 Budzyk, Kazimierz 238, 487
 Bujnicki, Tadeusz 76, 480, 489, 492-493
 Bujnicki, Teodor 80, 460, 491, 493
 Bungay, Stephen 475
 Burek, Tomasz 83, 480
 Burzka-Janik, Małgorzata 152, 480
 Bykaŭ, Wasil 382, 395, 482, 492
 Bystroń, Jan Stanisław 447-448, 460
- C**
 Całbecki, Marcin 480
 Chajjam, Omar 406-408, 414, 433, 436, 460, 462-463
 Chałupczak, Henryk 481
 Chamidullin, Bułat 424
 Charaszkiwicz, Edmund 475
 Charis, Renat 152, 423-424, 426
 Chazbijewicz, Jan 453
 Chazbijewicz, Selim Mirza 6, 12, 15-16, 20-21, 23, 31, 33, 36-37, 39, 52, 60-61, 93, 95, 97, 99, 109, (111-134), 135, 137-138, 146, 152-153, 163-164, 166, 168, 170, 172-173, 175-176, 178-179,

- (183-187), 197, 199, 200, 246, 350,
410-414, 416, 418-420, 423, 425-426,
430-431, 438-439, 444-446, 448, 453,
460, 464, 469-470, 73, 480, 497, 500,
503
- Chazbijewicz, Zulejcha 419
- Chejran-chanum 406
- Chlamtacz, Marceli 71
- Chlewiński, Dionizy 106
- Chmaj, Marek 255, 475
- Chmielewska, Katarzyna 303, 480
- Chmielowska, Danuta 259, 261, 264, 268,
271, 475, 477, 480
- Chodkiewicz, Michel 474
- Chodubski, Andrzej 39, 252, 469, 475
- Chojnowski, Andrzej 218, 475
- Chojnowski, Zbigniew 112, 493
- Chomiuk, Aleksandra 480
- Chopin, Fryderyk 308-309, 313, 317, 452
- Choriew, Wiktor 497
- Choroszy, Jan 348-349, 463
- Chruszczyński, Andrzej 192, 480
- Chudak, Henryk 24
- Chudziński, Edward 474-475
- Chwadź Bah ad-Din Muhammad ibn
Muhammad Nakszband 413
- Chwin, Stefan 131, 445
- Chyliński, Waldemar 117, 460
- Chymkowski, Roman 144, 474
- Ciechanowiecka, Ludwika 447-448, 460
- Cieński, Andrzej 373-374, 480
- Cieslik, Anna 41, 470
- Cieśla-Korytowska, Maria 479-480
- Cieślak-Sokołowski, Tomasz 79, 344, 481-
483, 492
- Ciopiński, Jan 406, 481
- Cudak, Romuald 139, 481, 492
- Curie-Skłodowska, Maria 488
- Cywińska, Marta 453
- Czachorowski, Daniel Stanisław 136, 440,
461, 463
- Czachorowski, Leszek Musa 6, 16, 20-21,
39, 41, 61-62, 93, 97-99, 111, (135-154),
163-164, 166, 168, 173, 175-176, 179,
184, 405, 410, 413-416, 418, 420, 426,
430, 446, 452-454, 460-461, 463-466,
470, 477, 500, 503
- Czacki, Tadeusz 17, 470
- Czajkowski, Mieczysław 93
- Czaplejewicz, Eugeniusz 481
- Czapliński, Władysław 400, 481
- Czapski, Józef 387, 391, 460, 490
- Czarnik, Oskar Stanisław 481
- Czartkowski, Adam 355
- Czechow, Anton 152, 426
- Czechowicz, Józef 61, 79, 81, 84, 123, 460,
481-482, 484, 488
- Czechowska, Iza Melika 174, 176
- Czczot, Jan 319
- Czczot-Gawrak, Zbigniew 21, 377, 380,
452, 462, 465
- Czekanowicz, Anna 117, 460
- Czermińska, Małgorzata 13, 21, 56, 131, 148,
212, 219, 291, 300-301, 305, 307, 341,
396, 399, 445, 477, 481, 487, 489, 493
- Czernik, Stanisław 161, 479, 486
- Czernych, Wadim 181
- Czerwiński, Grzegorz 3-4, 15, 21, 25, 37,
44, 71, 148, 152, 172, 202, 213, 217,
221, 244, 255, 284, 291, 380, 419, 452,
456, 458, 464-466, 470, 476, 480-481,
486, 494-495, 499
- Czerwonnaja, Swietłana 21, 112, 419
- Czubała, Henryk 22, 481
- Czuchnowski, Marian 81
- Ć
- Ćwikliński, Krzysztof 408, 462
- D
- Dajnowski, Maciej 21, 93-94, 96, 98, 144,
147, 284, 417, 465, 481
- Danecki, Janusz 165, 475
- Danek, Danuta 23
- Dante, Alighieri 349
- Darasz, Wiktor Jarosław 408, 481
- Dąbrowska, Danuta 122, 463, 481
- Dąbrowska, Maria 256, 461, 488
- Dąbrowski, Jan Henryk 310
- Dąbrowski, Józef 108
- Dąbrowski, Mieczysław 55, 481, 485
- Deker, Nikolai 458
- Delaperrière, Maria 481
- Denikin, Anton 385
- Dierzawin, Gawrił 433
- Dinstein, Yoram 256, 475
- Dmitruk, Stefan 39, 470
- Dobijanka-Witczakowa, Olga 23, 491
- Dobroch, Bartek 240
- Dobroński, Adam Czesław 389, 488

- Dobrowolski, Kazimierz 325-326, 475
 Dobrzyńska, Teresa 484
 Domeyko, Ignacy 106
 Dostojewski, Fiodor 152, 308, 325, 331
 Dragańska, Jolanta 4, 21, 25, 178, 380, 465, 481
 Drawicz, Andrzej 181, 483
 Drobny, Władysław 379, 475
 Drozd, Andrzej 14, 30, 43-44, 46, 48-53, 100, 466-467
 Dubiński, Aleksander 19, 41, 218, 401, 469
 Duć-Fajfer, Helena 21, 24, 59-60, 62-63, 171, 481-482
 Dudajew, Dżochar 285, 394
 Dudek, Zenon Waldemar 119-120, 125, 475
 Dudra, Stefan 39, 469
 Dufala, Kristina 48, 53, 467
 Dumin, Stanislav 19, 37, 41, 70, 136, 197, 256, 470
 Dunin-Kozicka, Maria 388
 Dybciak, Krzysztof 482
 Dybowski, Marcin 283
 Dymek, Stanisław 136
 Dymnicka, Małgorzata 475
 Dyroff, Stefan 113, 474
 Dziadulewicz, Stanisław 17, 70, 96, 296, 380, 470
 Dziechcińska, Hanna 55, 482
 Dziedzic, Maja 143, 482
 Dziekan, Marek Marian 20, 22, 30-31, 44, 47-48, 62, 111, 140, 143-144, 147, 149, 165, 197, 217, 225, 405-407, 412, 414, 426, 429, 465, 467, 472, 475, 482
 Dziobałtowska-Chciuk, Urszula 409, 482
 Dziwota, Grzegorz 146, 475
 Dżabagi, Wassan Girej 17, 271, 393, 454, 473
 Dżabagi-Skibniewska, Dżennet 393-394, 401, 440, 454, 473
 Dżamal ad-Din al-Afghani 397
 Dżemiliew, Mustafa 436
 Dżiganow, Nazib 424
 Dżyngis-chan 121, 132-133
- E**
 El-Azhary Sonbol, Amira 475
 Eliade, Mircea 146, 317, 475
 Elzenberg, Henryk 310, 338, 483
 Engineer, Asghar Ali 259, 475
 Enver Pasza, İsmail 130
- F**
 Fabianowski, Andrzej 152, 482
 Faleński, Felicjan 405
 Falkenberg, Gabriel 475
 Faron, Bolesław 482
 Faryno, Jerzy 487
 Fast, Piotr 194, 492
 Fazan, Jarosław 493
 Fedirko, Janusz 407, 475
 Feldman, Józef 72
 Feldmanowa, Maria 317, 478
 Feliksiak, Elżbieta 12, 109, 452, 463-464, 472-473
 Ferdousi 452
 Fidelis, Małgorzata 79, 479
 Fiečko, Jerzy 388, 482, 488
 Filipkowska, Hanna 482
 Filipowicz, Anna 140, 482
 Fitas, Adam 482
 Fitzgerald, Edward 406-408, 460
 Fiut, Aleksander 82-83, 122, 339, 482, 484, 486
 Flaszen, Ludwik 338, 483
 Florian, św. 326, 475
 Foerster, Friedrich Wilhelm 356
 Fournier, Corinne 497
 Franciszek Józef I, cesarz Austrii 306
 Frasik, Józef Andrzej 161
 Fredro, Aleksander 463
 Freud, Sigmund 129
 Fries, Norbert 475
 Fryde, Ludwik 342, 482
 Furdal, Antoni 475
 Furman, Wojciech 362-363, 447, 478, 489, 492
- G**
 Gadowski, Aleksander 4, 504
 Gajda, Stanisław 21, 56, 477, 481, 487, 489, 493
 Galant, Arleta 305, 482
 Galijew, Szaukat 424
 Gambar, Nais 424
 Gamzatow, Rasul 433
 Gandhi, Mahatma 356
 Ganjavi, Mahsati 406
 Garibaldi, Giuseppe 360
 Gasprinski, Ismail-Bej 15, 458
 Gawliński, Stanisław 79, 475, 482
 Gawroński, Andrzej 407-408, 414, 460, 463, 475, 487

- Gazda, Grzegorz 117, 482
 Gąsecki, Jan 447-448, 461
 Gąsiorowski, Stefan 34
 Gembicki, Jerzy 256, 461
 Gębicki, Mustafa 108
 Gholami, Mehdi 414-415, 463
 Gide, André 331
 Giedymin 420
 Gimpelevich, Zina 482
 Giżycki, Jerzy 214
 Glatzel, Ilona 487
 Glensk, Urszula 193, 214, 234, 237, 240,
 482-483
 Gliksmann, Jerzy 387-388, 461
 Gloger, Zygmunt 319, 486-487
 Głogowska, Helena 42, 155, 465, 470
 Głowala, Wojciech 303, 305, 483
 Głowiński, Michał 86, 373, 483
 Głuchowski, Gerard 483
 Godłowski, Tadeusz 108
 Godzińska, Marzena 429, 475
 Goebbels, Joseph 198-200
 Goettel, Ferdinand 61, 133, 192-193, 203-204,
 215, 227, 229-231, 236, 461, 490
 Goethe, Johann Wolfgang von 117, 309
 Gogol, Nikołał 487
 Golemski, Marek 458
 Goliński, Zbigniew 23, 56, 489
 Gołębiowski, Grzegorz 385-386, 470
 Gołębiowski, Bronisław 400, 483
 Gołubiew, Antoni 480
 Gombrowicz, Witold 302
 Gomulicki, Juliusz Wiktor 310, 462
 Gosk, Hanna 192, 344-345, 481, 483, 493
 Gościecki, Franciszek 213
 Górski, Artur 312, 462
 Grabowska, Barbara 259, 475, 477, 480
 Grabowski, Stanisław 163, 465
 Grajewski, Wincenty 373, 487
 Greenblatt, Stephen 225, 475
 Gregorczykówna (Grzegorczykówna),
 Jadwiga 71
 Gribowa, Swietłana 270
 Griffin, John Howard 219
 Gross, Jan Tomasz 388, 478
 Grotowski, Marian 475
 Grubiński, Waclaw 387
 Grudzińska-Gross, Irena 388, 478
 Grygajtis, Krzysztof 19, 29, 470
 Grzegorz (z Nyssy) 48, 467
 Guénon, René 356
 Guillaume, Jan 417, 485
 Gumilow, Lew 126, 426, 475
 Gumilow, Nikołał 432, 434, 437-438, 489
 Gutowski, Wojciech 113, 124-125, 462, 483
 Güllüdağ, Nesrin 19, 467
- H**
- Halbwachs, Maurice 170-171, 476, 483
 Hammer-Purgstall, Joseph von 406
 Hamza, Fuad 239
 Handke, Ryszard 239, 491
 Harasymowicz, Jerzy 140
 Hauziński, Jerzy 476
 Haydn, Joseph 306
 Heck, Dorota 303, 338, 483
 Heidegger, Martin 137
 Hejmej, Andrzej 55, 483, 488
 Herbert, Zbigniew 338, 483
 Herling-Grudziński, Gustaw 388
 Herzl, Teodor 276
 Heweliusz, Jan 477
 Himmler, Heinrich 199
 Hitler, Adolf 347
 Hoff, Emil 476
 Hołówko, Tadeusz 478
 Hordejuk, Sławomir 100, 465
 Horodecka, Magdalena 228, 234, 239, 244,
 252, 483
 Hościłowicz, Marcin 4, 501
 Houellebecq, Michel 417, 485
 Huczok, Jauhen 439
 Huelle, Paweł 131, 445
 Hugo, Victor 346
 Hugo-Bader, Jacek 240
 Hurnikowa, Elżbieta 407-408, 483
 Husserl, Edmund 119
 Hyderabad, Amjad 406
- I**
- Ibn al-Arabi 119, 129, 476
 Ibn al-Asir 241
 Ibn Chaldun 241
 Ibn Saud, Abd al-Aziz, król Hidżazu 36,
 204-205, 208, 211, 216, 270, 278, 462
 Ibrahimow, Galimdzan 427
 Iłakowiczówna, Kazimiera 401
 Inan, Afet 264, 476
 Ingarden, Roman 476
 Irzykowski, Karol 334

- Iskander, Fazil 433
 Iwan IV Groźny, car Rosji 30
 Iwanow, Wiaczesław 437
 Iwaszkiewicz, Jarosław 85, 152, 203, 223,
 339, 348, 396, 405, 426, 461, 491
 Iwaszkiewiczowa, Anna 348, 461
 Iśhaki, Ayaz 354
- J**
- Jabłońska, Tamara 180
 Jadwiga Andegaweńska, królowa Polski
 294, 463, 486
 Jaffé, Aniela 150, 476
 Jagielski, Wojciech 285, 461
 Jagodzińska, Joanna 483
 Jakowska, Krystyna 483
 Jakubauskas, Adas 19, 37, 41, 69-70, 136,
 197, 256, 351, 430, (431-438), 461,
 470, 497
 Jakubauskas, Eugeniusz 431
 Jakubauskas, Juozas 431
 Jakubowski, Jan Zygmunt 92, 483
 Jakubowski, Ramazan Osman 174
 Jakut ibn Abdullah al-Hamawi 239
 Jan II Kazimierz Waza, król Polski 71-72,
 75
 Jan III Sobieski, król Polski 174-175, 325,
 421, 476
 Janaszek-Ivaničkowa, Halina 55, 483
 Janicka, Anna 57, 320, 480, 483, 489-490,
 493, 497
 Janion, Maria 86, 148, 391, 484
 Jankowski, Henryk 15, 41, 49, 53, 197, 467,
 470, 483
 Janowicz, Sokrat 395
 Janowicz-Czaińska Drotlew, Zula 172,
 387-393, 396, 398, 454
 Janowicz-Czaiński, Dawid 389, 393, 454
 Janowski, Sławomir 335, 340, 484
 Janta-Połczyński, Aleksander 61, 203-205,
 211, 219-220, 461 487, 489
 Janus, Elżbieta 487
 Jarośniński, Zbigniew 23, 56, 489
 Jasienica, Paweł 293, 461, 480
 Jasiewicz, Zbigniew 40, 470
 Jasińska-Wojtkowska, Maria 223, 491
 Jasiński, Roman 381, 461
 Jasiński, Stefan 44-45, 49
 Jasiukiewicz, Marian 255, 476
- Jastrun, Mieczysław 338, 483
 Jastrun, Tomasz 122
 Jaworski, Stanisław 483
 Jazownik, Leszek 188, 484
 Jeljaszewicz, Aleksander 401
 Jeniki, Amirchan 424
 Jerszow, Wołodymyr 320-321, 484
 Jesienin, Sergiej 432, 434
 Jessa, Paweł 476
 Jewtuszenko, Jewgenij 433
 Jeziorska-Hafadyj, Joanna 484
 Jezus (z Nazaretu) 13-14, 18, 48, 50-52, 94,
 109-110, 118, 135, 140, 155, 162, 168,
 220, 306-307, 318, 358, 391, 448, 452,
 467, 487, 497
 Jung, Carl Gustav 23-24, 119-120, 129,
 137, 150, 475-476, 487
 Jurewicz, Andrzej 124, 131
 Jurkowski, Marian 152, 484
 Juszczyk, Andrzej 484
- K**
- Kafka, Franz 134
 Kaganiec, Karuś 438
 Kajtoch, Jacek 155, 465
 Kajtochowa, Anna 6, 13, 16, (155-169), 170,
 173, 401, 446, 454, 462-463, 465-466,
 491, 500, 503
 Kalinowski, Daniel 21, 418, 465, 482, 488
 Kalinowski, Witold 64, 477
 Kaliszewski, Andrzej 362-363, 478, 492
 Kałużny, Jerzy 484
 Kanapacki, Ibrahim 44
 Kanda, Kishan Chand 406, 461
 Kapusta, Anna 163, 465
 Kapusta, Ewa 155
 Kapuściński, Ryszard 194, 214, 228, 234,
 239-240, 244, 251, 461, 480, 482-483,
 492
 Karasek, Krzysztof 111, 484
 Karim, Mustaj 424
 Karłowicz, Mieczysław 410
 Karpinowicz, Klementyna 225, 475
 Karpiński, Franciszek 58
 Karpowicz, Tymoteusz 401
 Karwowska, Bożena 497
 Kasperski, Edward 55, 481, 484-485
 Kasprowicz, Jan 84
 Kawalec, Julian 161, 484, 492

- Kazemzadeh, Firuz 254, 476
Kąkolewski, Krzysztof 219, 484
Keddie, Nikki 259, 478
Kemal Pasza, Mustafa (Atatürk), prezydent Turcji 108, 259, 264
Keyserling, Hermann 356
Kępiński, Antoni 338, 483
Kieniewicz, Jan 230, 476
Kijowski, Andrzej 310, 338, 483
Kiliç-Eryilmaz, Asiye 261, 264, 268, 475
Kiślak, Elżbieta 317, 388, 484
Kitrasiewicz, Piotr 143, 465
Kleiner, Juliusz 484
Klejnocki, Jarosław 339, 462
Kloczkowski, Jacek 476
Kluba, Agnieszka 77, 484
Kłak, Tadeusz 79, 123, 460, 484
Kłodkowski, Piotr 412, 476
Kłos, Anita 476
Kłosiński, Krzysztof 21, 56, 477, 481, 487, 489, 493
Kneblewski, Waclaw 221, 461
Knopak, Jacek 217, 484-485
Knysz-Tomaszewska, Danuta 85, 92, 485-486
Kochanowski, Jan 51-52
Kocjan, Krzysztof 146, 317, 475
Kocur, Mirosław 20, 471
Kokowski, Michał 477
Kola, Adam 485
Kolankiewicz, Leszek 150, 476
Kołakowski, Leszek 310, 338, 483, 485
Kołas, Jakub 25, 438
Kołątaj, Hugo 320
Kołodziejczyk, Ewa 79, 481, 485
Konarski, Stanisław 71
Koniński, Karol Ludwik 310
Konończuk, Elżbieta 112, 175, 417, 485, 488, 490, 497
Konopacki, Artur 15, 19, 30, 42-46, 49, 71, 105-106, 152, 178, 213, 284, 397, 419, 465, 467, 470, 476, 480-481, 486, 494-495
Konopacki, Hassan 397-398, 401, 455, 469-470
Konopacki, Jakow 440
Konopacki, Maciej Musa 6, 18, 37, 42, 155, (156-159), 160, 163, 397-398, 401-402, 440, 455, 465, 467, 469, 472
Konopczyński, Władysław 72
Konopnicka, Maria 84
Kontej, Ewlija 473
Konwicki, Tadeusz 131
Kopacki, Andrzej 223, 490
Kopciński, Jacek 481
Kopczyńska, Ewa 447, 476
Kopernik, Mikołaj 4, 20, 46, 465, 468, 497
Korab-Brzozowski, Stanisław 61, 140
Korabiowski, Józef Jan 381, 461
Korczak, Janusz 482
Kornat, Marek 476
Korotkich, Krzysztof 320, 480
Korytowska, Maria 488
Korzeniowski, Apollo 302
Korzon, Tadeusz 325, 476
Kosman, Marceli 293-294, 485
Kossak-Szczucka, Zofia 221, 388, 461
Kossewska, Elżbieta 39, 472
Kostkiewiczowa, Teresa 406, 485
Kościeszko, Tadeusz 32, 101, 320, 381
Kot, Stanisław 72
Kott, Jan 344, 483
Kowal, Paweł 476
Kowalczuk, Urszula 485
Kowalczyk, Andrzej Stanisław 71, 300, 302-303, 305, 307, 310, 312, 321, 329-330, 332, 337, 339-341, 351, 462, 485
Kowalczykowa, Alina 461, 463, 485
Kowalski, Grzegorz 57, 319-320, 322, 464, 478, 480, 484-487, 490, 493, 497
Kowalski, Tadeusz 297
Kozicka, Dorota 79, 344, 481, 483, 486, 491-492
Kozłowska-Budkowa, Zofia 72
Kozłowski, Krzysztof 291, 300, 307, 332, 335, 486
Krajewska, Monika 497
Krakowiak, Małgorzata 303, 486
Krakowiecki, Anatol 387-388, 392, 461
Krasicki, Ignacy 55
Kraśniński, Zygmunt 313-314, 323, 331, 388, 461, 482-483
Krasnowolska, Anna 248, 476
Krasny, Piotr 313, 479
Krawczyk, Antoni 464
Krawczyk, Violetta 486
Kret, Mieczysław 296, 476
Król, Marcin 171, 476, 483

- Kruk, Erwin 112, 445, 485, 493
 Krukowska, Halina 152, 484
 Krupa, Bartłomiej 399, 486
 Kryczyńska, Amelia 102
 Kryczyńska (z domu Krudowska), Irena
 72-73, 296
 Kryczyńska, Maria 102
 Kryczyńska, Rozalia 102
 Kryczyński, Bronisław 71, 324-325
 Kryczyński, Józef 102
 Kryczyński, Konstanty 102
 Kryczyński, Leon Najman-Mirza 7-8, 16,
 18-19, 36-37, 69-70, 73, 77-78, 96, 98,
 100, 108, 134, 191, 197, **(217-225)**, 227,
 231, 236, 238, 252, 254, 294, 297, 324-325,
 330, 337, **(350-361)**, 393, 446-447,
 454-455, 470-472, 500-501, 503-504
 Kryczyński, Mustafa 70
 Kryczyński, Olgierd 8, 12, 16, 36-37, 52,
 70, 78, 96, 100, 134, 197, 199, 257, 297,
 324-325, **(350-361)**, 446, 455, 500-501,
 504
 Kryczyński, Selim 393, 455
 Kryczyński, Stanisław 6-7, 13-14, 16, 18-19,
 23, 25, 29, 31, 37, 40, 61, **(69-110)**,
 153, 170, **(289-349)**, 350, 375, 431,
 444-445, 455-456, 464, 466, 471-472,
 497, 500, 503-504
 Kryczyński, Władysław 324
 Kryłow, Iwan 108
 Krynicki, Ryszard 122
 Kryszak, Janusz 81, 83, 486
 Kryszczuk, Marzena 313, 486
 Krzemień-Ojak, Krystyna 305, 479
 Krzyściak, Władysław 381, 461
 Krzywy, Roman 213, 486
 Krzyżanowski, Julian 312-313, 462-463,
 486
 Krzyżowski, Janusz 415
 Kubarek, Magdalena 21, 143, 244, 465,
 481
 Kubiak, Zygmunt 302, 338, 483
 Kubra, Nadżm ad-Din 406
 Kuczyński, Stefan 294, 463, 486
 Kuik-Kalinowska, Adela 21, 418, 465, 482,
 488
 Kujawińska-Courtney, Krystyna 225, 475
 Kukiel, Marian 325-326, 476
 Kulawik, Adam 219, 303, 483-484
 Kulczycka-Saloni, Janina 92, 486
 Kulesza, Dariusz 237, 482, 491, 493
 Kulig, Zofia 155
 Kulwicka-Kamińska, Joanna 15, 19, 44,
 46-48, 106, 156, 467-468, 472, 497
 Kuncewiczowa, Maria 305, 482
 Kunz, Tomasz 139, 486
 Kupała, Janka 438, 440, 461
 Kuromiya, Hiroaki 476
 Kuziak, Michał 486
 Kuźma, Erazm 118, 486
 Kuźnicka, Barbara 31, 472
 Kwiatkowski, Jerzy 80-81, 83-84, 338,
 408-409, 480, 482, 486, 492
 Kwiecień, Roma 340, 486
- L**
 Lachi, Chiara 476
 Landau, Rom 129, 476
 Lange, Antoni 407, 461, 487
 Larousse, Pierre 327
 Le Bon, Gustave 321
 Lebed, Andrei 458
 Lebioda, Dariusz Tomasz 129, 486
 Lechoń, Jan 305
 Legeżyńska, Anna 21, 56, 148, 477, 481,
 486-487, 489, 493
 Lejeune, Philippe 373, 487
 Lelewel, Joachim 329, 476, 478, 493
 Lenin, Władimir 192
 Leończuk, Jan 58, 319, 486-487, 492, 497
 Lepecki, Mieczysław Bohdan 447-448,
 461
 Lepper, Andrzej 283
 Leszczyński, Julian 76
 Leśmian, Bolesław 92, 124
 Lewicka, Magdalena 15, 31, 46-47, 49, 467,
 474
 Libera, Paweł 476
 Libicki, Konrad 407, 460
 Liciński, Ludwik Stanisław 84
 Ligęza, Wojciech 210, 487
 Linkner, Tadeusz 20-21, 111, 465
 Loewe, Iwona 22, 476
 London, Jack 325
 Lorentz, Stanisław 401
 Lubas-Bartoszyńska, Regina 302, 373-375,
 400, 463, 487
 Ludorowska, Halina 294, 480, 485

- Ludorowski, Lech 294, 480, 485, 488
 Luto-Kamińska, Anetta 48, 53
 Lutosławski, Wincenty 331, 476-477
- Ł**
- Łapicz, Czesław 4, 15, 20, 30-31, 41, 43-47, 49, 53, 61, 106, 156, 467-468, 471-472, 474
 Ławski, Jarosław 57-58, 118, 319-320, 322, 464, 478, 480, 484-487, 490, 492-493, 497
 Łebkowska, Anna 408, 486
 Łoch, Eugenia 491
 Łotman, Jurij 487
 Łuckiewicz, Iwan 45, 53
 Łukowska, Maria 225, 475
 Łyszczarz, Michał 13, 19, 21, 24, 39, 93, 140, 171, 178, 387, 429, 465, 471
- M**
- Mach, Wilhelm 289-290, 294-297, 466
 Mach, Zdzisław 429, 478
 Machalski, Franciszek 405, 407-408, 414, 460, 487
 Machowska, Magdalena 487
 Machut-Mendecka, Ewa 24, 116, 153, 171, 259, 261-263, 266, 475, 477, 480, 487
 Maciąg, Kazimierz 399, 487
 Maciejewski, Marian 333, 487
 Mackiewicz, Józef 122, 131, 197, 464
 Madyda, Aleksander 408, 462
 Mahler, Gustaw 117
 Maj, Ireneusz Piotr 301, 477
 Majda, Tadeusz 30, 401, 467
 Makarczyk, Janusz 192-193, 231, 236, 244, 252
 Makowiecki, Andrzej Zdzisław 21, 56, 477, 481, 487, 489, 493
 Makowiecki, Tadeusz 311, 487
 Makowski, Stanisław 311-312, 487
 Maksimjuk, Jan 60, 477
 Makułowicz, Emilja 431
 Malczewski, Antoni 152, 331, 426, 481-482, 484
 Malinońska, Ala 439
 Malinowska, Elżbieta 193, 232, 488, 490
 Maliszewicz, Beata 477
 Małgowska, Hanna Maria 238, 249, 487
 Mandelstamm, Max 276
 Marchwicki, Leon 381, 461
 Marcin (z Tours) 290, 456
 Mardżani, Szihabuddin 15
 Maria (z Nazaretu) 110, 452
 Marinelli, Luigi 62, 487
 Markiewicz, Henryk 23, 79, 301, 312, 339, 342-343, 460, 484, 486-487, 491-492
 Markowski, Michał Paweł 24, 62-63, 135, 303, 305, 330, 481, 487, 489
 Markowski, Rafał 168, 477
 Marx, Jan 139, 409, 487
 Marx, Karl 485
 Maryniakowa, Irena 46, 468
 Maszyk, Tadeusz 155
 Maternicki, Jerzy 19, 37, 69, 330, 472, 474, 478
 Matuszek, Gabriela 487
 Matyja, Mirosław 379, 477
 Mauriac, François 308, 331
 Mauron, Charles 23-24
 Mayenowa, Maria Renata 484, 487
 Maziarski, Jacek 487
 Mazur, Elżbieta 290, 462, 488
 Mazur, Ewa 155
 Meissner, Janusz 447-448, 462
 Melcer-Rutkowska, Wanda 192
 Mencwel, Andrzej 309, 341-343, 460, 485, 488
 Meynier, Gilbert 477
 Michalski, Stefan 126, 426, 475
 Michałowska, Teresa 23, 56, 489
 Michałowski, Witold Stanisław 192, 282-286, 456, 466, 477
 Michna, Ewa 60, 477
 Micińska, Anna 339, 462
 Micińska-Kenarowa, Halina 339, 462
 Miciński, Bolesław 291, 332, 334-335, 339-341, 346-348, 445, 462, 479-480, 484, 486, 489-490-491
 Miciński, Tadeusz 61, 84, 113, 118, 121, 124, 462, 479, 483, 487, 489
 Mickiewicz, Adam 57-58, 61, 104-105, 107, 110, 129, 290, 295, 297, 309, 312-314, 322, 329, 331, 349, 360-361, 405, 462, 479, 483, 486-487, 492-493
 Migdał, Jolanta 46, 467
 Mikołajczak, Małgorzata 21, 418, 465, 482, 488, 497
 Mikołajczuk, Agnieszka 219, 234, 249, 488

- Mikulicz, Sergiusz 301, 477
 Milczarek, Sylwester 106, 108, 466
 Milewski, Tadeusz 447-448, 462
 Miłośz, Czesław 71, 79-80, 82-84, 129,
 131, 290, 300, 302-303, 305, 310, 317,
 320, 329-330, 332-335, 337-339, 341-
 342, 344-345, 387, 445, 462-463, 480,
 482-488, 490, 492-493
 Miodońska-Brookes, Ewa 219, 303, 483-
 484
 Miros, Marek 179
 Miśkiewicz, Aleksander Ali 19, 35, 41, 192,
 198, 257, 259, 377, 394, 456, 471-472
 Miśkiewicz, Dawid Daniel 180
 Miśkiewicz, Tomasz 38, 102, 471
 Miśkiewiczówna, Ewa 456
 Miśkiewiczówna, Zofia 456
 Miśkinienė, Galina 19, 41, 45, 49, 467-468
 Mitzner, Zbigniew 256, 461
 Mizerkiewicz, Tomasz 491
 Montaigne, Michel de 302, 307
 Morawińska, Agnieszka 144, 478
 Morlier, Hélène 235, 477
 Morsztyn, Zbigniew 318, 489
 Mortkowicz, Hanna 447-448, 462
 Morzyńska-Wrzoszek, Beata 408, 488
 Moskalowa, Alicja 161, 488
 Mościcki, Ignacy, prezydent Polski 38
 Moulinet, Philippe 477
 Mrozewicz, Krzysztof 214, 483
 Mrozik, Agnieszka 79, 479, 488
 Muca, Klaudia 21, 143, 466
 Mucharski, Józef 174, 179, 456
 Mucharski, Stefan Mustafa 401, 440, 456
 Mucharski, Sulejman 172, 300, 376, 393,
 454, 457
 Muchła, Lut 457
 Muchła-Półtorzycka, Izabela 102, 471
 Muchliński, Antoni 17, 471
 Muchówna, Aisza 457
 Muchówna, Zofia 457
 Muhammad (Mahomet), prorok 31, 104,
 209, 261, 270, 351, 392, 447
 Muhammad V (Muhammad al-Hamis
 ibn Jusuf), sułtan Maroka 217, 221
 Murza-Murzicz, Adam 103-105
 Musialik, Roman 76
 Musijenko, Swietłana 57, 480, 490, 493
- N**
 Nahawandi, Houchang 477
 Najman-Beg, książę tatarski 70
 Nalepa, Julia 155
 Nałkowska, Zofia 305, 482
 Nałkowski, Waclaw 331, 477
 Namer, Gérard 170, 476
 Napoleon Bonaparte, cesarz Francuzów
 237, 297, 360
 Nasalska, Anna 193, 231, 488
 Nasiłowska, Anna 79, 488
 Nassir, Dżamal 200
 Natanson, Wojciech 488
 Nawrocka, Ewa 256, 488
 Neureiter, Ferdinand 60, 488
 Newton, Isaac 475
 Niebrzegowska-Bartmińska, Stanisława 219,
 488
 Niedzielski, Czesław 191, 488
 Niemcewicz, Julian Ursyn 58
 Niemiec, Małgorzata 155, 462
 Niewiadomski, Andrzej 484
 Niewiara, Aleksandra 232, 488
 Niezabitowski, Waclaw 133
 Nikitorowicz, Andrzej 59, 477
 Nitschke, Bernadetta 39, 469
 Nittman, Tadeusz Michał 192-193, 218,
 222-225, 231, 234, 236, 244, 462
 Nofikow, Ewa 417, 485
 Nora, Pierre 175, 477
 Norwid, Cyprian Kamil 310, 331, 462
 Novalis (właśc. Hardenberg, Georg Philipp
 Friedrich Freier von) 117
 Nowaczyński, Adolf 192
 Nowaczyński, Piotr 482
 Nowak, Jacek 60, 477
 Nowak, Kazimierz 214, 483
 Nowak, Zygmunt 491
 Nowakowski, Józef 488
 Nowik, Leokadia 389, 488
 Nycz, Ryszard 21, 24, 55-56, 62-63, 83,
 135, 138, 219, 477, 481, 487-489, 493
- O**
 Obertyńska, Beata 387-388, 390, 392, 462
 Obracht-Prondzyński, Cezary 42, 60, 171,
 429, 472, 477
 Odojewski, Włodzimierz 124, 133, 148,
 396, 426, 481

- Olcha, Antoni 81
 Olejniczak, Józef 333, 487-488
 Olizarowski, Tomasz August 152
 Olszewski, Franciszek 328
 Ołdakowska-Kuflowa, Mirosława 310, 312, 485, 488
 Opacki, Ireneusz 4
 Or 466
 Ordonówna, Hanka 375
 Orkan, Władysław 76
 Orska, Joanna 491
 Ortega y Gasset, José 321
 Ortwin, Ostap 341, 460
 Osmanow, Elwis 136, 477
 Ossendowski, Antoni Ferdynand 61, 133, 192-193, 219, 227, 231, 234, 244, 283, 285-286, 456, 462, 466, 477, 480
 Ossoliński, Józef Maksymilian 293, 463
 Ossowski, Stanisław 338, 483
 Ostasz, Gustaw 492
 Ostrowska, Bronisława 84
 Ostrowski, Eryk 155, 159, 163, 466
 Ożóg, Jan Bolesław 161, 488, 490-491
- P**
- Paclawski, Jan 489
 Paczoska, Ewa 92, 485-486
 Pahlawi, Reza Szah, szach Iranu 248-249, 253-254
 Paliwoda, Agata 492
 Palowski, Franciszek 204, 489
 Paluch, Andrzej Krzysztof 429, 478
 Pałasiewicz, Artur 34, 197, 471
 Panas, Władysław 23, 56, 489-490
 Papla, Eulalia 437, 489
 Paszkiewicz, Alaiza (pseud. Ciotka) 438
 Pavlenko, Svetlana 432, 461
 Pawlic-Miškiewicz, Barbara 20, 471
 Pawlikowska-Jasnorzewska, Maria 85, 140, 407-410, 462, 483, 486-488, 490
 Pawlikowski, Michał 407
 Pawlikowski, Mieczysław 407
 Pawłowicz, Ryszard 105-107
 Pekaniec, Anna 399
 Pelc, Janusz 318, 463, 489
 Pelczyński, Grzegorz 34, 477
 Pepłoński, Andrzej 476
 Perier, Danuta 155, 462
 Perzyńska-Wyciszekiewicz, Aleksandra 155, 462
- Peyronnet, Georges 270, 477
 Piechota, Magdalena 205, 234, 447-448, 489-490, 492
 Piekosiński, Franciszek 331
 Piętak, Stanisław 161, 482, 488
 Pigoń, Stanisław 312, 314, 461-462
 Pilcicki, Hubert 4
 Piłsudski, Józef, marszałek Polski 389, 448, 461
 Piniński, Leon 71
 Piotrowiak-Junkiert, Kinga 489
 Piotrowska-Wojaczyk, Agnieszka 46, 467
 Piskurewicz, Ewa 296, 476
 Piwarski, Kazimierz 72
 Piwińska, Marta 489
 Płaszczewska, Olga 55, 488-489
 Podraza-Kwiatkowska, Maria 85, 118, 408, 483, 486, 489
 Popławski, Roman 175, 177, 420-421
 Potkański, Karol 331
 Półtorzycka, Halina 174-177
 Półtorzycka, Kamila 393, 395
 Półtorzycka, Zenaida 174-175, 421
 Półtorzycki, Aleksander 257, 447
 Półtorzycki, Enwer 174, 176
 Półtorzycki, Tamerlan 384-385, 397, 457
 Prokop, Jan 312, 479
 Prokop-Janiec, Eugenia 24, 62-64, 135, 138, 487, 489
 Promiński, Marian 220, 489
 Proust, Marcel 346
 Próchniak, Paweł 118, 481, 489
 Prus, Bolesław 74, 331, 346
 Prussak, Maria 484
 Pruszyński, Ksawery 192-193, 220-221, 253, 462
 Przerwa-Tetmajer, Kazimierz 84
 Przesmycki, Zenon 310, 462
 Przyboś, Julian 203, 493
 Pšibilskis, Vyginas Bronius 44, 467
 Pusłowski, Franciszek Ksawery 407, 462
 Pussman, Krzysztof 48, 51, 466
 Puszkin, Aleksander 360
 Puzynina, Jadwiga 475, 477
- R**
- Raczkowska, Joanna 93
 Raczyński, Edward 36, 201, 204, 211, 278, 462
 Raczyński, Teodozjusz 221, 447-448

- Radecka, Maria 393, 396, 398, 457
 Radecki, Aleksander Ali 281-282, 457
 Radkiewicz, Stefan 176, 418
 Radkowski, Tadeusz 447-448, 462
 Radłowska, Karolina 11, 20, 40, 471
 Radziewicz-Winnicki, Jacek 477
 Radzik, Ryszard 59, 477
 Radziszewska, Iwona 19-20, 44, 47, 53, 156, 468, 472
 Rancew-Sikora, Dorota 42, 429, 472
 Ratajczak, Józef 87, 461
 Rej, Mikołaj 312, 492
 Rejter, Artur 193, 489-490
 Reszke, Robert 150, 476
 Rewers, Ewa 140, 490
 Reychman, Jan 18, 73, 401, 472, 490
 Régamey, Konstanty 339, 489
 Ritz, German 223, 490
 Rodak, Paweł 485
 Rogalewska, Ewa 464
 Roguski, Piotr 76, 461
 Rolicz-Lieder, Waclaw 84, 407, 460
 Romanowicz, Stefan 257-258
 Romanowiczówna, Ewa 258
 Rospond, Stanisław 256, 462
 Rossa, Anna 490
 Rostand, Edmont 307
 Rott, Dariusz 193, 232, 488, 490
 Różewicz, Tadeusz 61, 140-143, 203, 462, 482, 491, 493
 Rucki, Jerzy 381, 462
 Rudaki (Abu Abdullah Dżafar ibn Muhammad) 406, 436
 Rumi (Dżalal ad-Din ar-Rumi) 118, 414-415, 406, 433, 463
 Rusinek, Kazimierz 452
 Ruszczyc, Ferdynand 452
 Rybicka, Elżbieta 113, 490
 Rychter, Joanna 409, 490
 Ryckiewicz, Z. 108
 Rydzyk, Tadeusz 283
 Rygielski, Janusz 282, 456
 Rymkiewicz, Jarosław Marek 122, 291
 Rzepka, Wojciech Ryszard 48, 461
- S**
 Sadowska, Ida 133, 215, 230, 236, 461, 490
 Sadowski, Andrzej 11, 20, 59, 471, 477
 Sadykova, Sara 424
 Saganiak, Magdalena 57, 490
 Said, Edward 64, 477
 Sajdasz, Salich 424
 Saladdin, Ahmad 477
 Salamon-Krakowska, Katarzyna 335, 490
 Salij, Jacek 310
 Sałtykow-Szczedrin, Michaił 325
 Sandauer, Artur 344, 483
 Sapa, Dorota 148, 490
 Sarbiewski, Maciej Kazimierz 55
 Saridakis, Voula 477
 Sariusz-Skąpska, Izabella 374-375, 390, 399, 490
 Sawicka-Mierzyńska, Katarzyna 497
 Sawicki, Stefan 223, 482, 490-491
 Schmied, Wieland 350
 Schubert, Franz 308, 317
 Schulz, Bruno 134
 Sejdamet, Dżafar 121, 354
 Semkowicz, Władysław 72
 Sendyka, Roma 303, 490
 Sevruk, Dmitry 15, 44
 Shah, Idries 117, 119, 129, 478
 Shakespeare, William 277
 Sidoruk, Elżbieta 417, 485, 488, 490, 497
 Siedlecki, Michał 4, 480
 Siekacz, Urszula 39, 472
 Siennicka, Hanna 256, 463
 Sieroń-Galusek, Dorota 338, 490
 Siewior, Kinga 227, 490
 Sikora, Irena 305, 490
 Sitdykow, Galim 19, 37, 41, 70, 136, 197, 256, 470
 Skarga, Barbara 388, 463
 Skarga, Piotr 489
 Skaryna, Franciszek 44
 Skirmuntt, Henryk 323
 Składankowa, Maria 113, 130, 405-407, 478, 490
 Skoczek, Anna 122, 462, 490
 Skoczek, Tadeusz 490
 Skoczyński, Jan 490
 Skorko, Marta 109, 452, 463
 Skórczewski, Dariusz 62, 490
 Skrendo, Andrzej 491
 Skuza, Wojciech 72, 75-76, 80-81, 308, 324-325, 463
 Skwara, Marta 488
 Słabczyński, Tadeusz 478

- Sławek, Tadeusz 488
 Sławiński, Janusz 77, 187, 226, 303, 352,
 373, 406, 479, 483, 485, 490
 Słonimski, Antoni 408, 463
 Słowacki, Juliusz 61, 129, 152, 308, 311-
 314, 320, 322, 331, 349, 388, 426, 463,
 478-479, 481, 483-487, 489-490
 Smajkiewicz, Ibrahim 419
 Smajkiewicz-Murman, Dżemila 393-394,
 457
 Smaszcz, Waldemar 389, 488
 Smoliński, Józef 379, 478
 Smolska, Anserianna 262-263, 268, 457
 Smulski, Jerzy 487, 490
 Smułkowa, Elżbieta 46, 468
 Snopek, Jerzy 447, 489
 Sobczak, Jacek 29, 39, 103, 472
 Sobczak, Mieczysław 255, 476
 Sobieski, Jan III, król Polski 154, 174-175,
 325, 421, 476
 Sobieski, Waclaw 72
 Sobolewska, Anna 487
 Sobolewski, Jan 14, 300, 376-377, 381- 384,
 395, 398, 440, 457, 466
 Soroka, Józef Michał 255, 476
 Spalińska, Ewa 491
 Spengler, Oswald 134, 321, 356
 Staiger, Emil 23, 491
 Stankiewicz, Waczesław 440
 Stanuch, Stanisław 163, 466
 Stanzel, Franz 239, 491
 Starcew, Witalij 192
 Starnawski, Jerzy 484
 Stasiuk, Andrzej 417, 484-485
 Stefka, Kamil 71
 Stempka, Anna 237, 491
 Stempowski, Jerzy 71, 300, 305, 308, 321,
 332-335, 337, 339-341, 445, 462-463,
 482, 484-485, 487-490, 492
 Stępień, Marian 75, 81
 Stępnik, Krzysztof 205, 489-492
 Strzelecki, Jan 338, 483
 Sucharski, Tadeusz 391, 491
 Sulejman Wspaniały, sultan osmański 352
 Sulikowski, Andrzej 334, 491
 Sulimowicz, Jerzy 73, 301, 466
 Sulimowicz, Józef 69
 Sulkiewicz, Aleksander 18, 218, 351, 393,
 454, 470
 Sulkiewicz, Dagmara 102, 471
 Sulkiewicz, Maciej Sulejman 122, 351, 428,
 470
 Surdykowska, Sylwia 24, 487
 Suter, Paul 468
 Sutowski, Michał 309, 460
 Sylwestrzak, Małgorzata 4
 Synkowa, Iryna 53
 Szabanowicz, Aisza 172, 387-389, 391-392,
 457
 Szachno-Romanowicz, Stanisław 472
 Szafer, Władysław 447-448, 463
 Szahidewicz, Halina 98, 164, 173, 418, 452
 Szahidewicz, Mustafa 45, 52,
 Szahidewiczówna, Tamara 457
 Szajnocha, Karol 293-294, 331, 463, 486, 489
 Szalewska, Katarzyna 488
 Szapszał, Hadzi Seraja 18, 297, 472
 Sza'rawi, Huda 260, 267-268, 478
 Szatkowski, Maciej 244, 481
 Szawerna-Dyrszka, Anna 4, 491
 Szczawiej, Jan 452
 Szczepankowska, Irena 322, 478
 Szczęsna, Ewa 485
 Szczęsnowicz, Ibrahim 389
 Szczukowski, Dariusz 143, 491
 Szczypka, Józef 109, 463
 Szehidewicz, Elwira 174, 180
 Szerdahelyi, István 152, 483
 Szewczyk-Haake, Katarzyna 491
 Szkołut, Tadeusz 341-343, 460, 491
 Sztachelska, Jolanta 220, 239, 491
 Szubzda, Leonarda 93
 Szulc, Arleta 497
 Szulczewski, Michał 363, 478
 Szunkiewicz, Siarhiej 439
 Szymanowski, Kornel 491
 Szymańska, Janina 259, 478
 Szymański, Edward 76
 Szymański, Wiesław Paweł 491
 Szymczyk, Grażyna 491
 Szynekiewicz (Kirimal), Edige 7, 191, 199,
 231, 238, **(246-255)**, 258, 447, 457-458,
 464, 469, 500, 503
 Szynekiewicz, Jakub 7, 16, 18, 23, 25, 34, 36-
 38, 40, 45, 61, 100, 172, 191, **(196-216)**,
 217, 220, 231, 246, 252, 255, 258, 260,
 263-278, 431, 446-447, 458, 468-471,
 497, 500, 503
 Szynekiewicz, Mustafa 246

Ś

Świągocki, Kazimierz 491
 Święch, Jerzy 223, 484, 491
 Świącicki, Julian Adolf 407, 491

T

Tagore, Rabindranath 356
 Talko-Hryncewicz, Julian 17, 40, 472
 Tarełka, Michaił 53
 Tarnowska, Maria 332, 488
 Tataru, Marian 219, 303, 483-484
 Tatarzewicz, Anna 24
 Terlecki, Tymon 407
 Terzani, Tiziano 192
 Thielmann, Edmund 381, 463
 Thorvaldsen, Bertel 308
 Timoszewicz, Jerzy 489
 Tischner, Józef 310
 Tołstoj, Lew 325, 331, 378
 Tomasik, Wojciech 487
 Tomiak, Jacek 161, 491
 Toporow, Władimir 243, 424, 491
 Totaro, Giunia 478
 Traugutt, Romuald 382
 Trojanowski, Piotr 75, 478
 Trubecki, Mikołaj 356
 Trybuś, Krzysztof 388, 488
 Trznadel, Jacek 387, 463
 Tuan, Yi-Fu 144, 478
 Tufan, Hasan 152, 427
 Tuhan-Baranowska, Halime 401, 459
 Tuhan-Baranowski, Emir 271,
 Tuhan-Baranowski, Maciej 359
 Tuhan-Baranowski, Stefan 363-364, 459
 Tukaj, Gabdulla 151-152, 424, 427, 483
 Turczyński, S. 283
 Turgieniew, Iwan 360
 Turkiewicz, Halina 58, 492
 Tuwim, Julian 85
 Tyczyński, Tomasz 181
 Tyszczyk, Andrzej 488
 Tyszkiewicz, Jan 19, 29-32, 37, 39, 41, 69,
 71-74, 76-78, 197, 199, 218, 225, 296-
 297, 330, 351, 428, 453, 466, 472, 478
 Tyszkowa, Maria 296, 476

U

Uliasz, Stanisław 15, 464
 Ulicka, Danuta 481

Ułan-Maluszycki, Tamerlan 401, 459
 Ungern-Sternberg, Roman von 285, 456
 Uniłowski, Krzysztof 491
 Urbanowski, Maciej 460, 493
 Urbańczyk, Stanisław 475
 Uspienski, Boris 194, 492

V

Verkuyten, Maykel 41, 470
 Verlhac, Martine 170, 474
 Vetulani, Adam 381, 463
 Vincenz, Stanisław 71, 300, 310, 312, 333-
 335, 337, 340-341, 348-349, 445, 463,
 485, 487-488
 Vitray-Meyerovitch, Ewa de 492
 Vorbrich, Ryszard 473

W

Wajs-Papusza, Bronisława 487
 Walas, Teresa 24, 55, 79, 138, 489, 492-493
 Walczak, Bogdan 46, 467
 Walicki, Andrzej 478, 492
 Waliejew, Razil 152, 423, 426
 Wampuszyc, Ewa 497
 Wańkiewicz, Melchior 203, 220, 253, 463
 Warmińska, Katarzyna 12-13, 42, 59, 61,
 429, 472-473
 Warren, Austin 188, 492
 Warzeniuk, Alina 440, 461
 Wasylewski, Stanisław 293, 463
 Waszak, Paweł 109, 452, 463
 Waśkiewicz, Andrzej 39, 469
 Wat, Aleksander 387
 Watowa, Ola 387
 Wąsicki, Jan 32
 Wąsiński, Jan 475
 Weintraub, Wiktor 312, 492
 Wejs-Milewska, Violetta 464
 Wellek, René 188, 492
 Wendland, Wojciech 15, 18, 171, 246, 272,
 274, 276, 350, 355, 357, 359, 361-364,
 369, 428, 473
 Werner, Andrzej 338, 492
 Werschler, Iwo 478
 Węgrzyniak, Rafał 492
 Węgrzynowicz-Plichta, Magdalena 155, 463
 White, Kenneth 175
 Wiebke, Walther 259, 478
 Wiechert, Ernst 485

- Wieczorek, Urszula 488
 Wieczorkiewicz, Anna 204, 478
 Wielg, Tomasz 492
 Więckowska, Helena 329, 478
 Wilczyński, Przemysław 240
 Wilde, Oscar 317, 478
 Wilkoń, Aleksander 484
 Wislocki, Władysław Tadeusz 108
 Wiśniewska, Lidia 489
 Wit-Święcicki, Bolesław 196
 Witkiewicz, Stanisław Ignacy 133
 Witkowska, Alicja 303, 492
 Witkowska, Alina 319
 Witteveen, Johan 478
 Wittlin, Józef 333, 487-488
 Władyka, Wiesław 478
 Władysław II Jagiełło, król Polski 294, 463, 486
 Wojaczek, Rafał 139-140, 481-482, 486, 490
 Wojciechowski, Tadeusz 331
 Wojtak, Maria 478
 Wolańska, Joanna 313, 479
 Wolert, Władysław 478
 Wolff, Adam 296
 Wolny-Zmorzyński, Kazimierz 194, 219, 234, 239, 255, 362-363, 447, 478, 482, 489, 492-493
 Wolska, Maryla 407
 Wolski, Jan 492
 Woroniecka, Grażyna 42, 429, 472
 Woronowicz, Ali Ismail 7, 16, 18, 36-37, 40, 45, 52, 100, 108, 191, (225-237), 238, 252, 254, 260-262, 271, 274-275, 353, 365-367, 384-385, 446-447, 459, 468, 472-473, 500, 503
 Woronowicz, Ewa 384-385, 460
 Woytak, Richard 478
 Woźniakiewicz-Dziadosz, Maria 492
 Wójtowicz, Aleksander 484
 Wójtowicz, Elżbieta 478
 Wóycicki, Kazimierz 319
 Wroczyński, Tomasz 303, 492
 Wróbel, Elżbieta 204, 210-211, 492
 Wróblewska, Emilia 25, 44, 297
 Wróblewska, Urszula 19, 34-35, 192, 201, 225, 258, 377, 478
 Wróblewski, Eustachy 25, 44, 297
 Wrzos, Konrad 220, 253, 463
 Wydra, Wiesław 48, 461
 Wyka, Kazimierz 79, 83, 301, 339, 344-347, 463, 483-484, 486, 492
 Wyka, Marta 79, 300-301, 305, 308, 321, 333-334, 337, 342, 344, 460, 487, 491-493
 Wyspiański, Stanisław 308, 311, 329, 331, 484, 492
- Z**
- Zabawa, Krystyna 84-86, 92, 493
 Zabielski, Łukasz 57-58, 319-320, 322, 478, 480, 484, 486-487, 490, 492-493, 497
 Zagajewski, Adam 124, 131
 Zajas, Krzysztof 84, 492-493
 Zając, Grażyna 20, 22, 143, 466
 Zajączkowski, Ananiasz 18, 72, 468
 Zajączkowski, Włodzimierz 18, 473
 Zajdler, Ludwik 478
 Zakrzewski, Andrzej 30, 473
 Zakrzewski, Stanisław 72, 301, 474, 478
 Zaleski, Bohdan 426
 Zaleski, Marek 79, 493
 Zaniewska, Teresa 20-21, 98, 111, 143-144, 148, 164, 173, 382, 394, 401-402, 452, 454, 456, 466, 493
 Zapaśnik, Stanisław 115, 119, 129, 478
 Zaskilniak, Leonid 474
 Zawada, Andrzej 348, 461
 Zawadzka, Anna 79, 479
 Zawadzka, Danuta 329, 493, 497
 Zawadzki, Andrzej 55, 303, 493
 Zawadzki, Tadeusz 329
 Zaworska, Helena 203, 223, 493
 Zdziechowski, Marian 302
 Zegadłowicz, Emil 491
 Zemło, Mariusz 466
 Zenderowski, Radosław 481
 Ziątek, Zygmunt 191-193, 195, 220, 226-227, 244, 253, 493
 Zielonka, Zbigniew 60, 487
 Ziemia, Kwiryna 56-59, 493
 Zieniewicz, Andrzej 79, 493
 Zilfi, Madeline 259, 478
 Zimand, Roman 492
 Zimnoch, Mateusz 254-255, 493
 Zińczuk, Aleksandra 488
 Ziółkowska, Katarzyna 180
 Ziółkowska, Zofia 180
 Zola, Émile 485
 Zygmunt II August, król Polski 18, 74, 471
 Zyzik, Marlena 262, 479

Ż

Żakiewicz, Zbigniew 111, 466
 Żeromski, Stefan 331
 Żmigrodzki, Marek 255, 475
 Żółkiewski, Stefan 191, 493
 Żuławska, Helena 84, 460
 Żuławski, Jerzy 84, 460
 Żurek, Sławomir Jacek 63, 487
 Żurowski, Maciej 188, 492
 Żyłko, Bogusław 243, 424, 491
 Żytyniec, Rafał 113, 474

А

Аглямов, Мударрис 426
 Айтматов, Чингиз 433, 493
 Акуневіч, Вольга 473
 Александрович, Мустафа 503
 Александровіч, Сцяпан 438, 493-494
 Алиева, Хадижат 433, 494
 Алпысбаев, Құныпия 422, 494
 Анікевіч, І. 46, 468
 Антановіч, К. 58, 494
 Антонович, Антон 43, 45, 468

Б

Бабич, Шәехзадә 425, 463
 Базаревский, Стефан 37
 Бадертдинова, Ляйсан 95, 494
 Бондарева, Елена 244, 495
 Брацка, Мария 57, 494
 Бубнаў, Юрий 473
 Быкаў, Васіль 382, 494

В

Вернадский, Владимир 464
 Вәлиев, Мансур 425, 494
 Вәлиев, Разил 153, 423, 427, 495
 Воронович, Али Исмаил 503
 Высоцкий, Владимир 167, 464

Г

Гадомский, Александр 48, 53, 467-468, 505
 Газизова, Лилия 424, 464
 Галенчанка, Георгій 20, 473
 Галиуллин, Тәлгат 425, 494
 Гамзатов, Расул 433, 494
 Гиладов, Тагир 423, 494

Глагоўская, Лена 42, 155, 466
 Гришин, Яков 19, 29, 41, 473
 Грыбава, Святлана 20, 270, 440-441, 473-474
 Гумилев, Николай 432, 437, 494

Д

Дембирель, Александр 146, 479, 494
 Дементьев, Вадим 424, 494
 Довжок, Тетяна 494
 Дугержаа, Алексей 146, 479
 Думин, Станислав 19, 29, 474

Е

Еники, Әмирхан 424
 Енишерлов, Владимир 432, 494

З

Залоска, Юрась 382, 494
 Замятин, Дмитрий 175, 479

И

Ибрагимов, Ғалымжан 422, 494
 Иоффе, Эмануил 441, 494

К

Казакова, Ирина 473
 Кайтохова, Анна 503
 Канапацкі, Ібрагім 19, 29, 474
 Кенин-Лопсан, Монгуш 146, 479
 Колас, Якуб 438, 493-494
 Кончаревіћ, Ксенија 53, 468
 Кричинский, Леон 503-504
 Кричинский, Ольгерд 504
 Кричинский, Станислав 37, 69, 503-504
 Крыніцкі, Ю. 46, 468

Л

Лаисов, Наип 152, 494
 Лапич, Чеслав 48, 467
 Ласкова, Резеда 425, 494
 Лемайкина, Людмила 21, 465
 Лотман, Юрий 494
 Луцкевич, Иван 53, 468
 Лыч, Леанід 19, 474

М

Мальшев, Сергей 424, 464
 Марченко, Алла 434, 494
 Миннегулов, Хатип 152, 495

Мицкевич, Адам 388
Мишкинене, Галина 41, 44, 47, 53, 468
Мошук, Анатолий 473
Муртазалиев, Ахмед 433, 495
Мустафин, Камиль 152, 495
Мустафин, Рафаэль 424, 495
Мухамедеев, Алмаз 427, 479
Мухамедова, Фатыма 433, 495

Н

Намавичуте, Сигита 41, 44, 468
Несцяровіч, Віктар 41, 468
Ниттман, Тадеуш 244, 495
Нуруллин, Ибрагим 152, 495

О

Оссендовский, Фердинанд 192, 479

П

Покровская, Екатерина 41, 44, 468
Потапов, Леонид 479

Р

Радишевський, Ростислав 494
Рәсүлева, Зәкия 152, 495

С

Саковіч, Анна 59, 495
Сарчин, Рамиль 153, 495
Сафина, Лилия 153, 495
Станкевіч, Вячэслаў 440, 464
Старцев, Виталий 192, 479
Стеблева, Ия 479
Сынкова, Ирына 31, 53, 61, 468, 474

Т

Тарэлка, Міхась 31, 44, 47, 53, 468, 474
Тварановіч, Галіна 59, 495
Темчин, Сергей 61
Топоров, Владимир 425, 495

Ф

Фиш, Радий 152, 495

Х

Хазбиевич, Селим 21, 112, 419, 495, 503
Хайруллина, Альфира 153, 495
Харис, Ренат 153, 424, 464, 494-495
Хәмидуллин, Булат 95, 424, 495

Хисамов, Нурмөхәммәт 152, 495
Хорев, Виктор 388, 495

Ц

Цвірка, Канстанцін 58, 494

Ч

Чахоровский, Муса 503
Червинский, Гжегож 244, 495, 502
Червоная, Светлана 21, 419, 495
Черных, Вадим 181, 495
Чудинова, Елена 437, 495

Ш

Шагалов, Александр 495
Шарафутдинов, Д. 427, 495
Шпакоўскі, Янка 58, 494
Шинкевич, Эдиге 503
Шинкевич, Якуб 503
Шункевіч, Сяргей 439, 464

Я

Якубаускас, Адамас 432, 434, 464
Яскевич, Ядвига 473
Ятимова, Фаузия 427, 495

