



colloquia
orientalia
bialostocensia

LITERATURA/HISTORIA

WYDZIAŁ FILOLOGICZNY
UNIwersYTETU W BIAŁYMSTOKU
NAUKOWA SERIA WYDAWNICZA



colloquia
orientalia
bialostocensia

LITERATURA/HISTORIA

29

Cykl tematyczny
„STUDIA Tatarskie”
pod redakcją
Grzegorza Czerwińskiego
nr 6

KATEDRA BADAŃ FILOLOGICZNYCH
„WSCHÓD – ZACHÓD”
UNIwersYTETU W BIAŁYMSTOKU
ZWIĄZEK TATARÓW Rzeczypospolitej Polskiej

KOMITET REDAKCYJNY SERII:

Mariya Bracka, Piotr Chomik, Lilia Citko, Agnieszka Czajkowska, Krzysztof Czajkowski, Grzegorz Czerwiński [Sekretarz Redakcji], Joanna Dziedzic, Anna Janicka, Tadeusz Kasabula, Andrzej P. Kluczyński, Kamil Kopania, Krzysztof Korotkich, Grzegorz Kowalski, Paweł Kuciński, Lucy Lisowska, Jarosław Ławski [Redaktor Naczelny], Barbara Olech, Iwona E. Rusek, Michał Siedlecki, Łukasz Zabielski

Recenzenci tomu:

Prof. zw. dr hab. Jan Tyszkiewicz

(Wydział Historyczny, Akademia Humanistyczna im. A. Gieyszтора w Puławsku)

Dr hab. Ireneusz Szczukowski, prof. UKW

(Instytut Filologii Polskiej i Kulturoznawstwa, Uniwersytet Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy)

Redaktorzy naukowcy tomu: Grzegorz Czerwiński, Artur Konopacki

Opracowanie graficzne i skład: Alter Studio

Redakcja językowa: Małgorzata Sylwestrzak

Korekta: Jolanta Dragańska

Indeks nazwisk: Michał Siedlecki

Fotografia na okładce: Grzegorz Czerwiński

© Copyright by Katedra Badań Filologicznych „Wschód – Zachód”

Uniwersytetu w Białymstoku, Białystok 2016

ISBN 978-83-64081-45-3

Wydawca tomu:

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



WSCHÓD MUZUŁMAŃSKI
W UJĘCIU INTERDYSCYPLINARNYM.

LUDZIE – TEKSTY – HISTORIA

Redakcja naukowa
GRZEGORZ CZERWIŃSKI
ARTUR KONOPACKI

Białystok 2017

NAUKOWA SERIA WYDAWNICZA COLLOQUIA ORIENTALIA BIALOSTOCENSIA

Wschód, Pogranicza, Kresy, obrzeża i krańce, peryferie i prowincja to miejsca o szczególnej mocy kulturotwórczej. Równocześnie jest to przestrzeń oddziaływania odmiennych centrów cywilizacyjnych, religijnych, językowych, symbolicznych i literackich. Białystok i Podlasie, dawne ziemie Wielkiego Księstwa Litewskiego i całej jagiellońskiej Rzeczypospolitej to miejsce i dynamiczna przestrzeń pograniczna w głębokim znaczeniu: stykają się tutaj przecinające Europę na pół płyty kontynentalne cywilizacji łańcińskiego Zachodu i bizantyjskiego Wschodu. Ścierają się tu, ale nie niszcząc wzajemnie, Orient ze światem Zachodu, Bałtowie ze Słowianami, prawosławni z katolikami, Białorusini z Polakami, Ukraińcy i Rosjanie. To źródło niemal wygasłej, niegdyś żywej tradycji żydowskiej, wyniszczonej przez Szoah, powoli odbudowującej się w nowym otoczeniu kulturowym i etnicznym. Tu znajdują się wielkie centra religijne i kulturalne wschodniego i zachodniego chrześcijaństwa: Ostra Brama, Żyrowice, Święta Góra Grabarka, Poczajów, Troki, Ławra Supaska, Grodno, Żytomierz, Bar, nade wszystko Ławra Kijowsko-Pieczerska; tu leżą ośrodki polskiego islamu: Kruszyńsk i Bohoniki, centra religijne Karaimów, źródła chasydyzmu.

Białostockie Kolokwia Wschodnie to idea służąca międzykulturowej i międzyreligijnej wymianie myśli, utrwalaniu źródeł pamięci i tożsamości kulturowo-historycznej, badaniu świadectw literackich, artystycznych, przedstawiających przenikanie się wiar, kultur i tożsamości.

„**Colloquia Orientalia Bialostocensia**” to naukowa seria wydawnicza, której zadaniem jest publikowanie materiałów źródłowych i prac naukowych dotyczących szeroko rozumianego dziedzictwa europejskiego Wschodu. Jego częścią stanowią:

- Kultura, literatura, historia Europy Środkowej i Wschodniej.
- Cywilizacyjne i kulturowe pogranicza Europy i innych kontynentów, Orientu, Południa, Śródziemnomorza.
- Pierwsza Rzeczpospolita oraz kultury krajów słowiańskich, bałtyckich, germańskich, romańskich.
- Wielkie Księstwo Litewskie, Podlasie i Polesie, Inflanty, Kresy, pogranicze wschodnie, Prusy Wschodnie.
- Kultury mniejszości: Białorusinów, Żydów, Karaimów, Ukraińców, Rosjan, Niemców, Romów, Tatarów, staroobrzędowców, prawosławnych, protestantów.
- Tradycje, obrzędy, symbole i mity narodów Wschodu, języki ludów zamieszkujących tę kulturową przestrzeń.

RADA NAUKOWA SERII WYDAWNICZEJ
COLLOQUIA ORIENTALIA BIALOSTOCENSIA:

Andrzej Baranow (Wilno, Litwa)
Adam Bezwiński (UKW, Bydgoszcz)
Grażyna Borkowska (IBL PAN, Warszawa)
Tadeusz Bujnicki (UW, Warszawa) – Przewodniczący
Urszula Cierniak (AJD, Częstochowa)
Mieczysław Jackiewicz (UWM, Olsztyn)
Wołodimir Jerszow (Żytomierz, Ukraina)
Zbigniew Kaźmierczyk (UG, Gdańsk)
Anna Kiezuń (UwB, Białystok)
Halina Krukowska (UwB, Białystok)
Ryszard Löw (Tel Awiw, Izrael)
Jan Leończuk (Książnica Podlaska, Białystok)
Elżbieta Mikiciuk (UG, Gdańsk)
Małgorzata Mikołajczak (UZ, Zielona Góra)
Swietłana Musijenko (Grodno, Białoruś)
Aleksander Naumow (UJ, Kraków)
Viviana Nosilia (Padwa, Włochy)
Jerzy Nikitorowicz (UwB, Białystok)
Eulalia Papla (UJ, Kraków)
Danuta Piwowarska (UJ, Kraków)
Jarosław Poliszczuk (Kijów, Ukraina)
Rościsław Radyszewski (Kijów, Ukraina)
German Ritz (Zürich, Szwajcaria)
Krzysztof Rutkowski (UW, Warszawa)
Tadeusz Sucharski (AP, Słupsk)
Wanda Supa (UwB, Białystok)
Maciej Tramer (UŚ, Katowice)
Halina Turkiewicz (Wilno, Litwa)
Alois Woldan (Wiedeń, Austria)
Ihar Żuk (Grodno, Białoruś)



SPIS TREŚCI

Od Redakcji	13
-------------------	----

CZĘŚĆ I.

PODRÓŻE, DOKUMENTY, ŚWIADECTWA

Joanna Nowak, Józef Julian Sękowski (1800–1858). Kontrowersyjny badacz Wschodu muzułmańskiego na tle epoki	17
---	-----------

Katarzyna Wrzesińska, Muzułmański Wschód Aleksandra Jabłonowskiego z perspektywy dziewiętnastowiecznych teorii rasowych	35
--	-----------

Ewa Siemienieć-Gołaś, Józef Mikosza i jego „Obserwacje polityczne państwa tureckiego”	51
--	-----------

Marek Dziekan, Między dyplomacją a fascynacją. Dziewiętnastowieczne Maroko we wspomnieniach z podróży Ferdinanda von Augustina (1807–1861)	63
---	-----------

Izabela Kończak, Dwudziestoletnia przyjaźń na odległość. Listy profesora Tadeusza Kowalskiego do akademika Ignacego Kraczkowskiego	85
---	-----------

Waldemar Jaskulski, Dyplomacja polska a sprowadzenie prochów generała Józefa Bema do Tarnowa w 1929 roku.	103
---	------------

Emil Hoff, Egipt międzywojenny w relacjach Polaków	121
---	------------

Agata Pawlina, Wojciech Bobowski (Ali Ufki) – Polak na osmańskim dworze	147
--	------------

CZĘŚĆ II. WSCHÓD MUZUŁMAŃSKI W LITERATURZE PIĘKNEJ

- Beata Trojanowska**, *Świat muzułmański w literackiej prezentacji*
Lwa Tołstoja 169
- Iwona Anna NDiaye**, *Literacki obraz Bliskiego Wschodu w futurystycznym poemacie „Konstantynopol” Wasilija Kamińskiego* 185
- Ewa Szczepkowska**, *Obraz Aleksandrii w „Domu”*
Piotra Ibrahima Kalwasa 197
- Krzysztof Gajewski**, *Leśmianowskie interpretacje „Księgi tysiąca i jednej nocy” w świetle krytyki postkolonialnej* 215
- Anna Kupiszewska**, *Uwagi o kulturze orientalnej w dokumentach sformułowanej świadomości estetycznoliterackiej polskiego Oświecenia (w pismach teoretycznoliterackich i krytycznoliterackich)* 235
- Klaudia Ordzowiały-Grzegorzcyk**, *Obraz Wschodu w twórczości Władysława Strzelnickiego* 251
- Iryna Szewczenko**, *Dialog kultury chrześcijańskiej i muzułmańskiej w ukraińskiej literaturze barokowej XVII–XVIII wieku. Przypadek Joannicjusza Galatowskiego* 265
- Grzegorz Czerwiński**, *Dwóch (mimowolnych) uczestników zdarzeń i ich „reportażowe” świadectwa o Czeczenii: Arkadij Babczenko i Nikołaj Mamulaszwili* 277

CZĘŚĆ III. TATARZY POLSCY I TATARZY KRYMSCY

- Artur Konopacki, Joanna Kulwicka-Kamińska, Czesław Łapicz**,
Tatarzy litewscy czy Lipkowie? Rozważania historyczno-semantyczne oraz propozycje terminologiczne 291

Piotr Krzyżanowski , <i>Działalność Muzułmańskiej Gminy Wyznaniowej w Gorzowie Wielkopolskim w świetle materiałów archiwalnych</i>	309
Bartosz Gołębek , <i>Ruch dysydencki w ZSRR i kwestia rehabilitacji Krymskich Tatarów. Mustafa Dżemilew i Andriej Sacharow</i>	335
Светлана Червонная , <i>Польша – Крым: исторические параллели, контакты, перспективы сотрудничества</i>	349
Александр Гадомский , <i>Польские беженцы в Крыму в первой половине XX столетия</i>	373
Summary	389
Indeks nazwisk	391



OD REDAKCJI

Niniejszy tom zawiera materiały z Konferencji Naukowej „Wschód muzułmański w ujęciu interdyscyplinarnym. Ludzie – teksty – historia”, która odbyła się w Białymstoku 18–19 listopada 2016 roku. Organizatorami sesji było kilka współpracujących ze sobą podmiotów: Katedra Badań Filologicznych „Wschód – Zachód” Uniwersytetu w Białymstoku, Instytut Filologii Wschodniosłowiańskiej UwB, Wydział Pedagogiki i Psychologii UwB, Oddział Podlaski Związku Tatarów RP oraz Książnica Podlaska im. Łukasza Górnickiego w Białymstoku.

Podczas konferencji dyskutowano nad następującymi zagadnieniami:

- Inspiracje orientalne w literaturach słowiańskich od średniowiecza do współczesności.
- Problemy metodologiczne w badaniach nad muzułmańskim Wschodem: warunki polskie, kontekst europejski.
- Literackie obrazy krajów muzułmańskich.
- Badacze Wschodu muzułmańskiego w Polsce i w innych krajach słowiańskich.
- Idee Wschodu w polityce i kulturze XVI–XX wieku.
- Wschód muzułmański z perspektywy I i II Rzeczypospolitej.
- Wschód mistyczny w ujęciu XIX-wiecznym i jego wpływ na polityczne aspekty odrodzenia państwa polskiego w 1918 roku.
- Podróże polskich pisarzy, uczonych, polityków, dyplomatów do krajów muzułmańskich: ich świadectwa, diagnozy, fascynacje.
- Pamiętniki i ich twórcy: źródła do poznania dziejów Wschodu w okresie staropolskim i w XIX w.
- Polacy na Wschodzie: dobrowolni imigranci – przymusowi osiedleńcy i zesłańcy.

- Piśmiennictwo Tatarów Wielkiego Księstwa Litewskiego oraz współczesna literatura polsko-, białorusko- i litewsko-tatarska (ujęcia historyczno- i teoretycznoliterackie, tekstologiczne, kulturoznawcze, socjologiczne i inne).
- Historia Tatarów i islamu w Polsce, na Litwie, Białorusi i Ukrainie od XIV wieku do współczesności.

W konferencji wzięli udział badacze z Polski i Ukrainy. Reprezentowane były między innymi następujące ośrodki naukowe: Warszawa, Łódź, Kraków, Olsztyn, Opole, Toruń, Poznań, Białystok i Kijów.

Sesja „Wschód muzułmański w ujęciu interdyscyplinarnym. Ludzie – teksty – historia” odbyła się przy wsparciu finansowym Urzędu Miejskiego w Białymstoku. Patronatem Honorowym objęli konferencję: Marszałek Województwa Podlaskiego oraz Prezydent Miasta Białegostoku.

CZĘŚĆ I.

PODRÓŻE, DOKUMENTY, ŚWIADECTWA



Joanna NOWAK
Instytut Slawistyki
Polska Akademia Nauk

**JÓZEF JULIAN SĘKOWSKI (1800–1858).
KONTROWERSYJNY BADACZ
WSCHODU MUZUŁMAŃSKIEGO NA TLE EPOKI**

Józef Julian Sękowski, uznany orientalista, znawca mużmałmańskiego Wschodu, pisarz i publicysta epoki romantycznej swoją postawą i poglądami wzbudzał odmienne, często skrajne emocje i odczucia, co przekładało się bezpośrednio na oceny jego naukowego i literackiego dorobku. W wyważonych opiniach przedstawiany jest jako Polak, który wybrał Rosję jako miejsce życia i twórczości. W krytycznych wizerunkach to „zdrajca Ojczyzny”, apostata. W jednej z takich opinii czytamy: „doskonały mi Polak co kocha Polskę, gdy mu w niej szczęści się, a gdy przyjdzie trochę zboleć dla niej, to i po miłości: takim był Sękowski”¹. Rozżalenie polskiego środowiska naukowego i literackiego było tym większe, że z nieprzeciętnie uzdolnionym Sękowskim łączono duże nadzieje związane z rozwojem polskiej orientalistyki. Jako uczeń szczególnie uzdolniony lingwistycznie, wcześniej niż rówieśnicy, podjął studia filologiczne ze specjalnością języków orientalnych na Uniwersytecie

¹ F. H. Duchiniński, *Kilka słów po przeczytaniu nowego dzieła P. Ignacego Pietraszewskiego*, „Trzeci Maj”, 18 XII 1847, s. 585-586.

Wileńskim (1817–1819). Wpływ na jego edukację i poglądy wywarli między innymi sławny profesor filologii klasycznej Gotfryd Ernest Grodek (szwagier matki Sękowskiego), profesor historii Joachim Lelewel, profesor chemii i medycyny Jędrzej Śniadecki, jak również środowisko związane z Towarzystwem Szubrawców, do którego Sękowski należał od 1817 roku. Redagował i pisał także teksty do „Wiadomości Brukowych” i „Dziennika Wileńskiego”. W opinii jemu współczesnych był ambitny i pracowity, miał rozległe zainteresowania, liczne pasje, lubił podróżować oraz marzył o błyskotliwej karierze dyplomatycznej. Zaraz po ukończeniu studiów w latach 1819–1821 odwiedził tureckie państwo, Azję Mniejszą, Syrię, Egipt i Nubię. Po powrocie z podróży udał się do Petersburga, gdzie bez powodzenia próbował realizować karierę dyplomatyczną. Po odrzuceniu propozycji objęcia katedry języków wschodnich na Uniwersytecie Wileńskim w 1822 roku przyjął stanowisko wykładowcy języków arabskiego i tureckiego na Uniwersytecie Petersburskim. Przez ćwierć wieku kierował tamtejszą orientalistyką będąc profesorem zwyczajnym (do odejścia na emeryturę w 1847 roku). W latach 1828–1833 był także cenzorem w Petersburskim Komitecie Cenzury. Publicysta i literat, znany przede wszystkim pod pseudonimem Baron Brambeus, zasłynął jako wydawca pisma „Biblioteka dla czcienija” i autor popularnych w Rosji utworów beletrystycznych².

Opuszczenie przez Sękowskiego Polski i zamieszkanie w Rosji oceniano jako decyzję podjętą pod wpływem impulsu. Gdy młody orientalista powrócił pełen naukowych planów z wyprawy na Wschód, oczekiwał uznania i stanowiska, które odpowiadałoby jego ambicjom. Podkreślano wyjątkową małostkowość i niewdzięczność uczonego, który miał obrazić się na Polaków, gdy władze uniwersytetu wileńskiego zaproponowały mu stanowisko profesora nadzwyczajnego, a nie, jak oczekiwał, zwyczajnego. „W Petersburgu znalazł niebawem to, czego mu zaraz nie

² O jego działalności literackiej i wydawniczej pisze D. Ambroziak, *Każdy baron ma swoją fantazję: Józef Sękowski. Polak z pochodzenia, Rosjanin z wyboru*, Opole 2007. O jego wkładzie w rozwój czasopiśmiennictwa i literatury w Rosji zob. W. Kawierin, *Baron Brambieu. Istorija Osipa Sienkowskogo, żurnalista, redaktora „Biblioteki dla czcienija”*, Moskwa 1966 oraz L. Pedrotti, *Józef-Julian Sękowski. The Genesis of a Literary Alien*, Berkeley–Los Angeles 1965.

dano w ojczyźnie, i odtąd nienawidzi Polski, a wszystko co polskie prześladowe”³. Tę wersję przyczyn konwersji narodowej Sękowskiego podtrzymywano w niektórych czasopismach w kraju („Przegląd Poznański”) jak i na emigracji („Trzeci Maj”). Głębsza analiza dostępnych źródeł wskazuje jednak, że zerwanie z polskością postępowało stopniowo i było procesem złożonym. Orientalista nigdy nie był szczególnie zaangażowany w kwestię narodową, a po przeniesieniu się do stolicy Rosji jego związki z polskim etnosem jeszcze bardziej osłabły. Z czasem stał się uczonym i literatem rosyjskim, który coraz częściej przejawiał niechęć do jakiejkolwiek identyfikacji z polską kulturą i tradycją. Jeszcze w latach 20. uczony utrzymywał kontakty z instytucjami i osobistościami polskiego świata nauki i literatury w Krakowie, Warszawie oraz Wilnie. Pisał także w języku polskim. Przełomowym momentem było powstanie listopadowe, które Sękowski uważał za „nierozumne”, sprowokowane przez nieprzyjaciół sprawy polskiej. Swoje stanowisko demonstrował, publikując antypolskie utwory, w których ostatecznie potwierdził zerwanie z polskością. W *Wielkim posłuchaniu u Lucyfera* powstanie listopadowe zostało ukazane jako ruch zupełnie bezsensowny, nieprzygotowany, o niezrozumiałych celach. W literacko-satyrycznej konwencji to sługa Lucyfera zainspirował i wywołał powstanie, siejąc zamęt w umyśle najbardziej naiwnego narodu, dotąd „szczęśliwie żyjącego”⁴. W pokoleniu polistopadowym podobna wizja nie mogła spotkać się z inną reakcją niż odrzucenie autora i jego powszechne potępienie. W Rosji natomiast, mimo że starał się być lojalnym poddanym rosyjskiego imperium, przedstawiciele carskiej władzy traktowali go z nieufnością.

Jego samotność i wyobcowanie w środowisku twórczym zarówno polskim, jak i rosyjskim wynikało także z usposobienia Sękowskiego i jego ironiczno-satyrycznego podejścia do wielu kwestii. W młodości związany z Towarzystwem Szubrawców i prześląknięty jego duchem, w swoich

³ Sprostowanie niektórych tłumaczeń z tureckiego znajdujących się w dziele pt. *Collectanea z dziejopisów tureckich: rzeczy do historii polskiej służących*, „Przegląd Poznański” 1845, t. 2, s. 102-103.

⁴ J. J. Sękowski [Baron Brambeus], *Wielkie posłuchanie u Lucyfera*, Warszawa 1835, s. 22-23.

felietonach przenosił literackie plody szubrawców na grunt rosyjski⁵, co powiększało jedynie grono jego krytyków. Dla wielu Rosjan był on zrusyfikowanym Polakiem, który, choć pisał w języku rosyjskim, to w duchu związany był z polskością, dzieląc przekonanie o jej wyższości nad umysłowością rosyjską. O skrajnym wyobcowaniu świadczy fakt, że nawet po śmierci nekrologi poświęcone Sękowskiemu przesiąknięte były niechęcią ku niemu i pełne potępienia dla człowieka, który, jak podsumowuje Wiktoria Śliwowska, nie mógł się już obronić⁶. Sam deklarował się jako romantyk, któremu do życia potrzeba „ciągłych wrażeń” i „silnych wzruszeń”⁷. Przedmiotem poddanym w artykule szerszej analizie uczyniono jedynie wybrany aspekt z bogatej spuścizny kontrowersyjnego badacza – w szczególności wyróżniającą się na tle epoki, przyjętą przez niego perspektywę badawczą wobec „Innego” oraz jego wyobrażenia dotyczące Turcji, poparte szeroką wiedzą źródłową, znawstwem europejskiej literatury i osobistym doświadczeniem podróżnika.

Odmienność nie oznacza bycia gorszym

Z inicjatywy między innymi Lelewela⁸ Sękowski opublikował w Wilnie w latach 1824–1825 obszerną, dwutomową pracę zatytułowaną *Collectanea z dziejopisów tureckich rzeczy do historii polskiej służących*, która wywołała sporne oceny w polskim środowisku twórczym – od oburzenia po uznanie kompetencji i niezależnego podejścia autora⁹. Zdaniem

⁵ Z. Skwarczyński, *Wstęp*, w: „Wiadomości Brukowe”. *Wybór artykułów*, Wrocław 2003, s. 45.

⁶ W. Śliwowska, *Recenzja* (W. Kawierin, *Baron Brambieu. Istorija Osipa Sienkowskiego, żurnalista, redaktora „Biblioteki dla cztienija”*; L. Pedrotti, *Józef-Julian Sękowski. The Genesis of a Literary Alien*), „Przegląd Historyczny” 1967, t. 58, nr 3, s. 560.

⁷ J. J. Sękowski, *Fantastyczne podróże barona Brambeusa*, przekł. z j. ros. W. O., t. 1, Warszawa 1840, s. 10.

⁸ O przyjaźni „orientalisty-satyryka” z Lelewalem, „historykiem-obywatelem”, pisze A. Jabłonowski, *Orientalista Sękowski w korespondencji z Lelewalem. Studium na tle listów orientalisty osnute*, w: tegoż, *Pisma*, t. 7, Warszawa 1913.

⁹ Pozytywne oceny jego prac znajdziemy m.in. w: *Dzieje pewniejsze*, „Dziennik Warszawski” 1825, t. 1, nr 1, s. 105-116; *Wiadomości o dziele pt. „Dodatek do historii*

polemistów, jego perspektywa prezentowała nadmiernie krytyczne stanowisko wobec polskich historycznych mitów¹⁰. Polemizowano także z oryginalnym podejściem Sękowskiego do cywilizacji Wschodu, który wskazywał jej inność, ale jej nie waloryzował w sposób negatywny. Nie można być „rozumnym, cnotliwym, uczonym dwojako”, pisano w recenzji książki Sękowskiego w „Haliczaninie”¹¹. Zdecydowane potępienie prac Sękowskiego, w tym poważny zarzut niekompetencji, a nawet fałszerstwa źródeł, spotykamy na łamach „Przeglądu Poznańskiego” z 1845 roku¹².

Sękowski jasno i dosadnie wyjaśniał motywy przyjęcia takiej postawy: „pierwsze o sprawiedliwości wyobrażenie uczy nas, abyśmy zanim stanowczy wyrok wydamy, obie naprzód wysłuchali strony”. Przekonany o tej potrzebie i wiedząc, że w polskim piśmiennictwie historycznym znajdują się „omyłki” i „częste nadużycia prawdy” w opisach wojen z Turkami, postanowił wydać tureckie roczniki dotyczące spraw polskich, opatrzone własnymi komentarzami¹³. Chodziło zatem o uzupełnienie dotychczasowego stanu wiedzy o źródła tureckie, ale i sprostowanie wielu przekłamań w interpretacji dziejów Polski i Turcji wynikających, jak to określał, z „przesądu chępliwości” czy „nieuwagi” autorów¹⁴. Oceniając polskie źródła historyczne dotyczące stosunków polsko-tureckich stwierdzał, że „wszystko prawie cokolwiek mówią o Turkach jest skażone błędami, niewiedomością, nawpółdosłyszeniem, niekiedy nawet oczywistym fałszem”¹⁵. Pozostał wierny swoim przekonaniom także w innych naukowych publikacjach. Obnażał w nich mity i stereotypy na temat Turcji obecne w pracach badaczy, pisarzy i podróżników, nie tylko polskich. Jeszcze jako młody, zaledwie dziewiętnastoletni absolwent uniwersytetu przejawiał krytyczny stosunek do opracowań uznających wyższość cywilizacji

Hunów, Turków i Mongołów przez Józefa Sękowskiego wydanem, „Dziennik Warszawski” 1825, t. 2, nr 5, s. 91-107.

¹⁰ Taką ocenę wystawił podejściu badawczemu Sękowskiego np. A. Mickiewicz (Z. Skwarczyński, dz. cyt., s. 46).

¹¹ *Wiadomość o dziele Sękowskiego* [recenzja], „Haliczanin” 1830, t. 2, s. 193.

¹² *Sprostowanie...*, „Przegląd Poznański” 1845, t. 1, s. 270-281; t. 2, s. 69-112.

¹³ J. J. Sękowski, *Collectanea z dziejopisów tureckich: rzeczy do historyi polskiej służących*, t. 1, Warszawa 1824, s. I-II.

¹⁴ Tegoż, *Collectanea...*, t. 2, Warszawa 1825, s. IV.

¹⁵ Tamże, t. 1, s. 234.

Zachodu nad Wschodem, a chwalił otwarte wyobrażenia oparte na mocnym przekonaniu o godności każdego człowieka, które tłumi „zuchwałą pogardę, na jaką wielu silić się zdaje, dla niedorzecznego okazania swej wyższości”¹⁶. Naród turecki nie zasługuje na pogardę tylko dlatego, że wielu europejskich dziejopisów i podróżników wykazało się nieznajomością rzeczy i ignorancją. Zdawał sobie sprawę, że przyjęta przez niego rola „burzyciela” mitów i stereotypów spotka się z krytyką rodaków. Mimo postępu w naukach „dużo się jeszcze ukrywa pod maską źle zrozumianej narodowości”, gdy pod wpływem miłości własnej obnażanie wad narodowych napotyka jedynie oburzenie¹⁷. W jego wyobrażeniu w narracji historycznej badacz powinien być nie tylko nudnym opowiadaczem faktów, ale także filozofem i „historykiem ludzi”, ukazującym wydarzenia jako skutek zaistniałych okoliczności, polityki, namiętności ludzkich, wpływu usposobienia narodów oraz ducha opisywanej epoki¹⁸.

Zdecydowanie przeciwstawiał się traktowaniu każdego odmiennego od europejskiego kanonu kultury czy cywilizacji jako formacji gorszej, niedostatecznie rozwiniętej¹⁹. „Upojeni przesadami naszej cywilizacji, którą jedyną być mniemamy, zwykliśmy Turków uważać za naród pozbawiony oświaty”²⁰. Podobne, fałszywe w swej istocie, opinie wynikały z przesądów, nieznajomości Wschodu i nieprawdziwych wyobrażeń, a nie odzwierciedlały stanu faktycznego. „Na jakiej szczególniejszej powadze wymagać chcemy, ażeby wszyscy ludzie mieli też same co my przesady; to tylko znajdowali pięknem, co się nam podoba; a posiadając własny rozsądek i różne wcale położenie na globie patrzyli na rzeczy koniecznie z tegoż co my stanowiska, i to jeszcze przez czarowne pryzma naszych urojeń, któreśmy mocą nałogu za rzeczywistość brać nawykli?”²¹. Z opiniami Sękowskiego polemizował publicysta z „Przeglądu Poznańskiego”, według którego Turcy „pogrążeni w najzacieklejszym fanatyzmie”, głęboko

¹⁶ J. J. Sękowski, *Obraz Państwa Ottomańskiego przez Mouradzea D'Ohsson*, „Dziennik Wileński” 1819, t. 2, nr 12, s. 620-621.

¹⁷ Tegoż, *Collectanea...*, t. 2, s. V-VI.

¹⁸ Tamże, t. 1, s. 53.

¹⁹ Tamże, t. 2, s. XII-XIII.

²⁰ Tamże, t. 1, s. II; t. 2, s. VIII. Autor utożsamiał pojęcia oświaty i cywilizacji.

²¹ Tamże, t. 2, s. XII.

uprzedzeni do Europejczyków, nadal postrzegali ich jako wrogów islamu. Co więcej, inaczej niż to przedstawiał Sękowski, Turcy wcale o polityce oświecenia umysłowego nie myśleli, ale, tak jak w przeszłości, o „ostrzu żelaza” i „krwawych rzeziach”. Pozostawali w głębokiej ciemności i nawet jeśli w przeszłości mieli własnych uczonych, to „ani w powadze ani w wiarogodności nigdy nie stali oni tak wysoko jak dzisiejsi uczeni Europy”²².

Powszechnie podkreślana kulturowa odmienność Turcji od narodów europejskich na ogół oznaczała, że kultura turecka była postrzegana jako gorsza, mniej rozwinięta od zachodniej kultury. Dla Sękowskiego-orientalisty, ale i pisarza, owa polaryzacja widoczna była choćby w ocenie stylów literackich wschodnich oraz zachodnich i dlatego w niczym nie uzasadnione jest przedkładanie na przykład stylu Liwiusza nad ekspresję Saad ad-Dina. Choć ich utwory są skrajnie różne przez odmienne widzenie pojęć i rzeczy, to obaj twórcy w równie zachwycający sposób ukazują wyobrażenia ludzkie²³.

W opinii Sękowskiego istnieją odmienne cywilizacje, których nie powinno się wartościować, dzielić na lepsze i gorsze²⁴. W jego wizji świata społecznego przynależność do kręgu cywilizacyjnego wydawała się kwestią nadrzędną. Zatem nie Francuzi, Niemcy czy Włosi są obcymi dla siebie narodami, ale „Wschodni i Zachodni – to dwa wielkie na kuli ziemskiej narody”. Ta przynależność determinuje niemal wszystko. Człowiek Zachodu inaczej czuje, rozumuje, co innego go śmieszy, ma inne priorytety życiowe i obyczaje niż mieszkańiec Wschodu. Tę odmienność w myśleniu i wyobraźni można najlepiej zaobserwować w literaturze, muzyce, tańcu, sztuce oraz w bezpośrednich spotkaniach przedstawicieli obu cywilizacji²⁵.

Obraz Turcji w pracach Sękowskiego

W literackim przekazie podróży po Turcji Sękowski (jako baron Brambeus) występował z pozycji Europejczyka podkreślającego na

²² *Sprostowanie...*, s. 70, 105.

²³ J. J. Sękowski, *Collectanea...*, t. 2, s. XIII-XIV.

²⁴ Tamże, t. 1, s. VIII-IX.

²⁵ Tamże, t. 2, s. IX.

każdym kroku odmienność kraju i jego mieszkańców²⁶. Inną perspektywę przyjął jednak w swoich pracach naukowych, w których wychodził poza postawę europocentryczną, starając się obiektywnie opisywać badaną rzeczywistość. Najważniejszą podstawę w poznaniu każdego ludu stanowi tworzona przez ten lud literatura, która jak „zwierciadło” odsłania sposoby myślenia, przesady i namiętności „Innego”. Bezpośrednia obserwacja podróżnika dodatkowo wzbogacała ten obraz, konfrontując współczesne postrzeganie z historycznym i literackim przekazem. Wierny przyjętym zasadom Sękowski przedstawił własny obraz Turcji i jej mieszkańców. W jego oglądzie plemię tureckie, które panuje nad większą częścią muzułmańskiego Wschodu, wraz z wiarą przyjęło od Arabów część ich obyczajów, przesądów, wyobrażeń i nauk. Jednak, mimo tak wyraźnej inspiracji wpływami arabskimi, Turcy nie pozostali wyłącznie naśladowcami, ale dostosowując te wzory do własnych potrzeb i dodając elementy rodzimej kultury, stworzyli odrębny narodowy styl²⁷.

Podkreślając inność wschodniej umysłowości, Sękowski zwrócił uwagę na brak w tureckiej świadomości wielu pojęć charakterystycznych dla myśli Zachodu. Na przykład pojęcie narodu w ówczesnym europejskim wyobrażeniu w Turcji nie istniało. Naród rozumiany jako wspólnota moralna złączona jednym duchem, dążąca do zrealizowania powierzonych jej celu w wyobrażeniach Turków nie mógł funkcjonować, tłumaczyć uczony. Elementem spajającym była tam nie narodowość oparta na wspólnocie języka, obyczajów, pokrewieństwie pochodzenia czy jedności myśli i uczuć, lecz religia – to jedyne „ogniwo łączące ich w jeden bezładny ogień towarzyski”. Sułtan był następcą proroka, osobą uświęconą, a nie przywódcą państwa w rozumieniu europejskim, któremu z racji przywiązania do ojczyzny należy się lojalność i miłość²⁸. Jako znawca języka tureckiego Sękowski podkreślał, że w mowie tej nie funkcjonują słowa, które opisywałyby „miłość ojczyzny”. To pojęcie, obecne w umysłowości Zachodu podobnie jak patriotyzm czy honor, myśli tureckiej jest nieznanne²⁹.

²⁶ J. J. Sękowski, *Fantastyczne podróże...*, s. 45-46 i dalsze.

²⁷ Tegoż, *Collectanea...*, t. 2, s. VII-XIII.

²⁸ Tegoż, *Obraz Państwa Ottomańskiego...*, s. 605.

²⁹ Tegoż, *Collectanea...*, t. 2, s. 172.

Choć poczucie odrębności na podstawie wykształconego w procesie dziejowym „ducha narodowości” w świadomości Turków nie występowało, Sękowski zwracał uwagę na wytworzenie innych istotnych elementów konstytuujących naród. Obok nadrzędnej religii, uczony wskazywał język narodowy jako ważny element zespalający, podkreślając bogactwo istniejącego piśmiennictwa. Turecki to język regularny, może nawet najbogatszy ze znanych języków wschodnich. Dlatego należy go zaliczyć do „rzędu uczonych” i całkowicie wyrobionych, jako że posiadał „jasne formy”, „obfitość wyrazów”, liczne słowniki w zakresie literatury, gramatyki, języka oraz wybitne publikacje w różnych gałęziach nauk³⁰. W stylu wschodnim dostrzegał odrębność ekspresji tureckiej, która oddawała „obraz ich pysznej krainy”, ale tłumaczowi z Europy sprawiała niewypowiedziane trudności. Język to nie tylko sposób wyrażania myśli, ale i emocji, dlatego Europejczyk, który nauczył się mowy tureckiej, natychmiast jest rozpoznawany wśród Turków „z samego sposobu malowania swych uczuć”. Przesadność stylu wschodniego, powszechna hiperbola w opisie zjawiska czy rzeczy, pewna „nadętość” stała w sprzeczności z dokładnością wyrażeń i porównań stosowanych przez Europejczyka³¹.

Kolejnym elementem odgrywającym ważną rolę w scalaniu wspólnoty tureckiej była tradycja. Choć Turcy od kilku wieków porzucili koczowniczy tryb życia, to kultywowali niektóre z dawnych obyczajów. Na przykład dwór sułtański, aby pielęgnować obozowy sposób funkcjonowania przodków, co roku w kwietniu przenosił się z pałaców seraju pod namioty ustawione w okolicach Stambułu. Tam sułtan w otoczeniu dworzan czcił pamięć i tradycje dawnych Osmanów³². W oglądzie Sękowskiego współcześni Turcy w porównaniu do swych antenatów byli łagodniejsi, mniej wojowniczy, nawet „zniewieściali”. Jednak zachowali w swoich rytuałach i obrzędach szczątki dawnej wojowniczności. Na przykład zachowane w języku dyplomacji sformułowanie „być zawołanym do Strzemia cesarskiego” oznaczało przyzwanie do sułtana. Władcy tureccy spędzający dawniej większość życia na koniu, w obozie wojskowym, stopniowo utracili wojowniczy charakter

³⁰ Tamże, t. 1, s. III.

³¹ Tamże, t. 2, s. 160.

³² Tamże, t. 2, s. 135.

i dziś, jak tłumaczył Sękowski, prowadzą typowy dla przywódców państw wygodny tryb życia³³. Ponurym elementem z przeszłości Osmanów wiążącym się z okrucieństwem Turków był tragiczny los krewnych sułtana. Częste bunty wojsk i ambicje wpływowych możnych, którzy wykorzystywali najbliższych władcy w walce wewnętrznej, były przyczyną licznych morderstw w rodzie Osmanów lub dożywotniego uwięzienia w „starym seraju”³⁴.

Charakteryzując usposobienie zbiorowe Turków, Sękowski akcentował ich prawdomówność i wrodzony wstręt do kłamstwa, co uwidaczniało się w sposób szczególny w tureckim piśmiennictwie historycznym. W tych relacjach opisujących wojny z państwami europejskimi zarówno sukcesy, jak i porażki przedstawiane były rzetelnie, bez fałszowania faktów. Turcy historycy szanowali prawdę z powodu przekonań religijnych, które zwycięstwa nieprzyjaciół kazały interpretować jako próbę zesłaną z niebios dla doświadczenia wytrwałości muzułmanów w wierze³⁵. To dążenie do prawdy widoczne jest także w podejściu innych twórców tureckich. Sękowski powoływał się na jednego z cenionych w Turcji wschodnich poetów, dla którego szczere wyznanie błędów i wad jest jedyną drogą do prawdy, podczas gdy tajemie ich i samochwalstwo świadczą o znikczemieniu ducha³⁶. Zarzut braku wiedzy na temat świata europejskiego, a nawet ignorancję Turków w tym zakresie zbywał porównaniem do analogicznej sytuacji w europejskim piśmiennictwie, w którym roi się od „najniedorzeczniejszych” opowieści. Z tezą Sękowskiego o bezstronności historyków muzułmańskich i ich rzetelności przewyższającej polskie relacje historyczne polemizowano na łamach „Dziennika Warszawskiego”. Prześledzenie tej dyskusji pozwala rozszerzyć wiedzę nie tylko na temat stereotypowego widzenia Turków, ale i autostereotypu Polaków opartego na przekonaniu o wyższości własnej nacji nad ludami Wschodu. Dla krytyków teza Sękowskiego o przewadze prawdy historycznej Turków-muzułmanów nad prawdą Polaków była błędna, gdyż to Polacy-chrześcijanie stali i stoją wyżej w rozwoju cywilizacji i oświaty³⁷.

³³ Tamże, t. 2, s. 14.

³⁴ Tamże, t. 2, s. 274.

³⁵ Tamże, t. 1, s. 47.

³⁶ Tamże, t. 2, s. VI.

³⁷ J. Miklaszewski, *List do redakcji*, „Dziennik Warszawski” 1825, t. 2, nr 6, s. 199.

Inną znamionną cechą charakterystyczną dla Turków jako reprezentantów cywilizacji Wschodu było umiłowanie przepychu. W wizerunku Sękowskiego zbytek tureckich muzułmanów jest zupełnie inny od przepychu europejskiego. Więcej jest w nim „próżnej i częściej okazałości niż prawdziwego zbytku, i samą nawet wytwornością i przepychem kieruje ręka prostoty”. W przekonaniu orientalisty próżność Turków w okazywaniu bogactwa do pewnego stopnia hamuje strach przed konfiskatą dóbr przez „chciwy rząd”, zawsze chętny do pozyskania dodatkowych środków od możniejszych obywateli³⁸. Natomiast pozytywną cechą charakteru, która stoi w sprzeczności z próżnością, jest wielka dobroczynność i wielkoduszność w Turcji. Tam każdy mieszkaniec, nawet ten uboższy, przekazywał część swego majątku żebrakom. Bogaci Turcy hojnie wspomagali społeczne instytucje, takie jak szpitale, więzienia, przytułki³⁹. Wynikało to z nakazów religii, ale i z charakteru zbiorowego, którego jedną z istotnych cech było wrodzone, głębokie współczucie dla biednych i cierpiących⁴⁰.

W pracach Sękowskiego można znaleźć także wiele informacji na temat obyczajowości tureckiej, na którą dominujący wpływ wywarła religia. Każdy muzułmanin był zobowiązany odmawiać pięciokrotnie w ciągu dnia modlitwę, która składała się z pewnej liczby pokłonów i formuł wypowiedzianych w języku arabskim⁴¹. W trakcie wojny Turcy byli równie pobożni i gorliwi w dopełnianiu obrządków, jak w czasie pokoju. W ich ocenie to właśnie religijność zapewniała im w przeszłości zwycięstwa nad wrogami, a jej osłabienie wiązano z obecnym kryzysem państwa⁴². Sękowski uważał podobne rozumowanie, według którego wszystko i tak zależało od woli niebios, za błędne, hamujące wyjście Turcji z kryzysu. Istotną różnicą muzułmańskiego Wschodu od wzorca zachodniego był odmienny stosunek do kobiet. Sękowski obszernie opisał tę kwestię na przykładzie sułtańskiego haremu, wyjaśniając zasady panujące w tym interesującym europejskiego czytelnika przybytku. Odgrodzone wysokim murem od świata, pilnowane przez „czarnych eunuchów”, kobiety żyją wyłącznie dla

³⁸ J. J. Sękowski, *Obraz Państwa Ottomańskiego...*, s. 604-605.

³⁹ Tamże, s. 608.

⁴⁰ Tegoż, *Collectanea...*, t. 2, s. 213-214.

⁴¹ Tamże, t. 1, s. 202.

⁴² Tamże, t. 2, s. 171.

swego pana. Wybierane starannie spośród niewolnic czerkieskich i gruzińskich zostają poddane specjalnemu nauczaniu. Ten, jak to określał Sękowski, specyficzny „nowicjat” obejmuje naukę zasad Koranu, czytania, pisania, szycia, haftowania, muzyki i tańców. Kobiety w haremie sułtana podzielone są na pięć kategorii i mają ściśle wyznaczone funkcje. Najwyższe miejsce w hierarchii zajmowały „panie” (kadyny), czyli wyłączne ob-lubienice władcy w liczbie czterech; dalej „towarzysзки”, gotowe na każde zawołanie według upodobań sułtana i posiadające zaszczyt posługiwania w jego osobistej łaźni; „mistrzynię”, zajmujące się posługą „pań”, sułtanek i dzieci sułtana; „uczenniczki”, czyli osoby przysposabiające się do podjęcia powyższych ról, oraz służące. W opinii Sękowskiego przekonanie Europejczyków o niegodnym, przedmiotowym traktowaniu kobiet i ich nieszczęśliwym losie było nieuzasadnione:

Ten jest tylko nieszczęśliwym, kto siebie za takiego uważa, i dręczy swój umysł wyobrażeniem innego stanu, którego posiadać nie może: kobiety zaś tureckie czują zupełnie inny rodzaj szczęśliwości, jak nasze, tak dalece, że równie byłyby nieszczęśliwe posiadając szczęśliwość Europejek, jak te będąc paniami szczęśliwości Turczynek. Kobieta turecka, wychowana w pięknym przesądzie najsurowszej wsty-dliwości, wołałaby umrzeć raczej jak twarz swoją pokazać obcemu mężczyźnie⁴³.

Nie mając wyobrażenia o innym sposobie życia, Turczynka postrze-gała szczęście inaczej, podobnie jak miłość, którą pojmowała jako wier-ność wyłącznie jednemu mężczyźnie. W osądzie Sękowskiego, z powodu między innymi tej „wyłącznieści w uczuciach” kobiet Wschodu, liczba szczęśliwych małżeństw wśród Turków znacznie przewyższała europej-skie doświadczenia w tym względzie⁴⁴. Z przyczyny przynależności do odmiennego kręgu cywilizacyjnego europejskie wzorce postaw, jak rycer-ska grzeczność, uległość i czołobitność dla płci pięknej, były dla Turków obce, niezrozumiałe i barbarzyńskie.

Oryginalny na tle epoki był także stosunek Sękowskiego do powstania greckiego. Jako jeden z nielicznych starał się on oddzielić fakty od mitów tworzonych zarówno przez Greków, jak i szerokie grono sympatyków ich

⁴³ Tamże, t. 2, s. 30.

⁴⁴ Tamże, t. 2, s. 22-31.

sprawy w Europie. Otwarta postawa wobec inności cywilizacji Wschodu oraz bezpośrednia obserwacja ruchu powstańczego (Sękowski w początkowym okresie jego trwania opłynął archipelag wysp greckich) sprzyjały przyjęciu obiektywnej oceny, perspektywy wolnej od uprzedzeń i emocji. W jego oglądzie zarówno Turcy, jak i Grecy wykazywali się aktami okrucieństwa, co najdotkliwiej odczuwała ludność cywilna prześladowana przez obie strony konfliktu. Mordy, gwałty, masowe rekwirowanie żywności, niszczenie prywatnych dóbr to niektóre z zaobserwowanych okrucieństw wojny. Zdaniem Sękowskiego, stereotypowy wizerunek Turka jako „barbarzyńcy”, „tyrana” i „okrutnika” podzielany przez Greków, upowszechnił się w Europie właśnie dzięki zmasowanej akcji propagandowej greckich bojowników⁴⁵. Zwracał uwagę na mityzację powstania czynioną przez samych Greków oraz na uleganie tej wyidealizowanej wizji przez europejskie narody. „W dzisiejszej wojnie, chociaż cała Europa jest świadkiem każdego wypadku, Grecy jednak mnóstwo zwycięstw i kilku niebyletych bohaterów wymyślili”⁴⁶.

Kryzys i słabość państwa tureckiego był wówczas problemem tak powszechnie znanym i szeroko omawianym, że nie mógł on nie zostać skomentowany przez dociekliwego badacza, jakim był Sękowski. Analizę źródeł kryzysu przeprowadził uczony z perspektywy historycznej, z uwzględnieniem wpływu mentalności ludzi i ich namiętności. Przyznawał, że choć cywilizacja turecka nie jest gorsza od zachodniej, to jednak mogłaby się bardziej rozwinąć, gdyby nie określone okoliczności. Wśród istotnych przyczyn wpływających na obecne położenie Turcji wymieniał jej niezmienny militarny charakter, skoncentrowanie na wspieraniu orężem państwa podbitego – „założonego przemocą na chybionej dla pokoju i moralności posadzie”⁴⁷. W okresie podbojów ten model organizacji stanowił o sile Turcji, ale brak ewolucji w tym zakresie doprowadził do

⁴⁵ *Powrót z Egiptu przez Archipelag i część Azji Mniejszej, do Konstantynopola. Wyjątek z dziennika podróży J. Sękowskiego, „Pamiętnik Warszawski” 1823, t. 4, nr 1, s. 23-26; nr 2, s. 175; t. 4, nr 3, s. 244-261. Zob. także P. Kordos, *Radziwiłł i Sękowski na wodach Archipelagu*, w: *Filhellenizm w Polsce. Wybrane tematy*, red. M. Borowska, M. Kalinowska, K. Tomaszuk, Warszawa 2012, s. 191-199.*

⁴⁶ J. J. Sękowski, *Collectanea...*, t. 1, s. 16.

⁴⁷ Tamże, t. 2, s. XIII.

poważnego kryzysu. Stosunki wewnętrzne między podbitymi a podbijającymi muszą ulec zmianie. W przeciwieństwie do innych opiniotwórców, Sękowski nie uważał religii za czynnik odpowiedzialny za obecny stan państwa i społeczeństwa, które nie mogły się reformować. Słabość państwa tureckiego nie wynikała także z charakteru narodowego Turków, ale z „przesądów” utrzymujących znaczącą część jego członków w nieświadomości. Zatem nie wpływ islamu, ale niewłaściwa interpretacja zasad religii, która doprowadziła do powstania szkodliwych przesądów, stała się jedną z przyczyn kryzysu. Owe wypaczenia, w przekonaniu orientalisty, można by zwalczać właśnie w odwołaniu do Koranu ⁴⁸.

W wizerunku Sękowskiego Turcja to państwo despotyczne, w którym utrzymywał się kult panującego i powszechne przekonanie o wyższości osmańskich władców nad królami innych narodów⁴⁹. W tureckiej wizji politycznej świat dzielił się na dwie grupy narodów: „dom islamizmu”, do którego należeli wszyscy muzułmanie, oraz „dom wojny”, złożony z ludów niewiernych⁵⁰. Jednak utrzymywane przez wieki stosunki z poszczególnymi narodami europejskimi sprawiły, iż Turcy, choć postrzegali chrześcijańskie ludy Europy całościowo, to zaczęli dostrzegać ich indywidualne znamiona. Dla praktycznego odróżnienia nadawali własne określenia narodom na podstawie stereotypowych sądów, które wynikały z rzekomo dominujących cech charakteru lub popularnych zatrudnień. Na przykład Polaków nazwali „chępliwymi niedowiarkami”, Hiszpanów „leniwcami”, Francuzów „chytrymi”, Holendrów „sernikami”, Anglików „sukiennikami”, Austriaków „pysznymi niedowiarkami”, Greków „bezrogimi owieczkami”. Wszyscy oni tworzyli jeden naród Franków, przy podkreśleniu jego wewnętrznej różnorodności (lud „tysiącbarwny”), oraz fałszywego usposobienia („przewrotny”)⁵¹.

Turcja to państwo o zacofanej strukturze feudalnej, w którym lokalni władcy, regularnie podnosząc bunt, osłabiali władzę centralną⁵². Był to pewien mechanizm, który, powtarzany przez wieki, w coraz większym

⁴⁸ Tegoż, *Obraz Państwa Ottomańskiego...*, s. 621.

⁴⁹ Tegoż, *Collectanea...*, t. 1, s. 170.

⁵⁰ Tamże, t. 2, s. 71.

⁵¹ Tamże, t. 2, s. 193-194.

⁵² Tamże, t. 2, s. 106.

stopniu destabilizował sytuację w kraju. Nie poddana głębszej reformie organizacja państwa osmańskiego, w której ważną rolę odgrywały prywatne interesy, stała się jedną z istotnych przyczyn słabości Turcji. To przekładało się na sytuację ekonomiczną kraju – tureckie dochody roczne na początku lat 20. XIX wieku, wobec niemożności skutecznego ściągania podatków z prowincji i usankcjonowanej wielowiekowym zwyczajem korupcji, wynosiły zaledwie około 60 milionów piastrow, co według danych uzyskanych przez Sękowskiego było kwotą o wiele mniejszą niż na przykład dochód stosunkowo niewielkiego królestwa Bawarii⁵³. Wypaczona struktura społeczna, a zwłaszcza nadmierne uprzywilejowanie pewnych grup w społeczeństwie tureckim, także znacząco wpływały na kryzys państwa. Ulemowie, czyli, jak wyjaśniał swoim czytelnikom Sękowski, znawcy prawa, uczeni i fanatycy religijni, od wieków cieszyli się zbyt wysoką pozycją, a jednocześnie działali destrukcyjnie na funkcjonowanie państwa⁵⁴.

Przedmiotem zainteresowań w artykule uczyniono wizerunek Turcji, czy szerzej – muzułmańskiego Wschodu, stworzony przez Sękowskiego. Jest to wizja jak na ówczesne czasy otwarta, wolna od europocentrycznych uprzedzeń, w swym założeniu oryginalna. Jej autor daleki był jednak od idealizowania Turcji. Pragnął jedynie wyrażnie zaakcentować odmiennność tej cywilizacji i jej równowartość, podkreślić, iż błędem było opisywanie Wschodu jako bytu irracjonalnego, gorszego, nieoświeconego, upadającego, w przeciwieństwie do racjonalnego, dojrzałego, oświeconego Zachodu. W tym postanowieniu można uznać Sękowskiego za protoplastę dwudziestowiecznej refleksji krytyków orientalizmu w duchu Edwarda Saïda⁵⁵.

Postać uczonego, a zwłaszcza jego tożsamościowe wybory, budziły zdecydowany sprzeciw w polskich środowiskach twórczych i patriotycznych, rozczarowanych ostatecznym i dobrowolnym opowiedzeniem się Sękowskiego za rosyjskością. Jego stosunek do polskości nie był wynikiem małostkowego rozżalenia na krytyków dzieł, jak to często przedstawiali

⁵³ Tamże, t. 2, s. 126.

⁵⁴ Tamże, t. 2, s. 139.

⁵⁵ E. Saïd, *Orientalizm*, tłum. W. Kalinowski, Warszawa 1991.

jemu współcześni, ale procesem zmieniającym się pod wpływem różnych okoliczności. Jak się wydaje, pragmatyzm życiowy i niezaspokojone ambicje, które łatwiej można było zrealizować na Uniwersytecie w Petersburgu, odegrały tu niemałą rolę. Jeszcze w 1824 roku, pracując na stanowisku profesora na rosyjskiej uczelni, Sękowski wyznawał: „nieznajomość prawideł polskiego języka uważam za hańbę dla tego, kto nosi imię Polaka”⁵⁶. Dziesięć lat później jednoznaczną krytyką powstania listopadowego i jego inicjatorów oraz wyraźnymi manifestacjami antypolskimi orientalista ostatecznie odciął się od swojego związku z polskością. Warto jednak podkreślić, iż o ile pokolenie Sękowskiego nie mogło wybaczyć mu narodowego odstępstwa i przez ten pryzmat oceniało jego dorobek naukowy i literacki, o tyle wraz z upływem czasu te negatywne sądy ulegały przewartościowaniu. Starano się wyjść poza narodową perspektywę i obiektywniej ukazać spuściznę kontrowersyjnego badacza. W tekście *Orientalista Sękowski* pióra Aleksandra Jabłonowskiego z początku XX wieku czytamy:

nim człowiek ten niepospolity stał się czynnie obcy własnemu społeczeństwu, był on całą swą duszą z nim zespólny, jako dziecię jego pracowite, choć od lat najmłodszych niesforne; należał do niego całą swą istotą – radością, bólem, nadzieją i pracą, należał do niego dumą swą i myślą lotną. W ogóle nawet stał się on nam i potem mniej daleko obcy, niż jak się to powszechnie zdawać może; a sława jego, jak i jego zawrót, właściwie zarówno do nas należą⁵⁷.

BIBLIOGRAFIA

- Ambroziak D., *Każdy baron ma swoją fantazję: Józef Sękowski. Polak z pochodzenia, Rosjanin z wyboru*, Opole 2007.
- Duchiński F. H., *Kilka słów po przeczytaniu nowego dzieła P. Ignacego Pietraszewskiego*, „Trzeci Maj” 18 XII 1847.
- Dzieje pewniejsze*, „Dziennik Warszawski” 1825, t. 1, nr 1.
- Jabłonowski A., *Orientalista Sękowski w korespondencji z Lelewelem. Studium na tle listów orientalisty osnute*, w: *Pisma*, t. 7, Warszawa 1913.
- Kordos P., *Radziwiłł i Sękowski na wodach Archipelagu*, w: *Filhellenizm w Polsce. Wybrane tematy*, red. M. Borowska, M. Kalinowska, K. Tomczak, Warszawa 2012.
- Miklaszewski J., *List do redakcji*, „Dziennik Warszawski” 1825, t. 2, nr 6.
- Pedrotti L., *Józef-Julian Sękowski. The Genesis of a Literary Alien*, Berkeley–Los Angeles 1965.

⁵⁶ J. J. Sękowski, *Dopełnienia i poprawki*, w: tegoż, *Collectanea...*

⁵⁷ A. Jabłonowski, dz. cyt., s. 2.

- Powrót z Egiptu przez Archipelag i część Azji Mniejszej, do Konstantynopola. Wyjętek z dziennika podróży J. Sękowskiego*, „Pamiętnik Warszawski” 1823, t. 4, nr 1–3.
- Said E., *Orientalizm*, tłum. W. Kalinowski, Warszawa 1991.
- Sękowski J. J., *Collectanea z dziejopisów tureckich: rzeczy do historii polskiej służących*, t. 1, Warszawa 1824, t. 2, Warszawa 1825.
- Sękowski J. J., *Fantastyczne podróże barona Brambeusa*, przekł. z j. rosyj. W. O., t. 1, Warszawa 1840.
- Sękowski J. J., *Obraz Państwa Ottomańskiego przez Mouradgea D’Ohsson*, „Dziennik Wileński”, 1819, t. 2, nr 12.
- Sękowski J. J. [Baron Brambeus], *Wielkie posłuchanie u Lucypera*, Warszawa 1835.
- Skwarczyński Z., *Wstęp*, w: „Wiadomości Brukowe”. Wybór artykułów, Wrocław 2003.
- Sprostowanie niektórych tłumaczeń z Tureckiego znajdujących się w dziele pt. Collectanea z dziejopisów tureckich rzeczy do historii polskiej służących*, „Przegląd Poznański” 1845, t. 1–2.
- Wiadomości o dziele pt. Dodatek do historii Hunów, Turków i Mongołów przez Józefa Sękowskiego* wydaniem, „Dziennik Warszawski” 1825, t. 2, nr 5.
- Wiadomość o dziele Sękowskiego* [recenzja], „Haliczanin” 1830, t. 2.
- Каверин В. А., *Барон Брамбеус: история Осипа Сенковского, журналиста, редактора «Библиотеки для чтения»*, Москва 1966.

JÓZEF JULIAN SĘKOWSKI (1800–1858). A CONTROVERSIAL SCHOLAR OF THE MUSLIM EAST AGAINST THE BACKGROUND OF THE ROMANTIC ERA

Józef J. Sękowski, a respected orientalist, authority in the field of the Muslim East, writer and publicist in the Romantic Era, is well-known among historians, orientalists and experts in Russian studies. Thus, the article analyses selected aspects of his impressive life's work, which have not been discussed before. What is particularly emphasised is his outstanding research perspective on 'The Other' and the image of Turkey, founded on thorough source-based knowledge, familiarity with the European literature and the traveller's personal experience. What distinguished the image of Turkey was that the fact that the country was open-minded, original and not influenced by Eurocentric prejudice at that time.. The author did not idealize Turkey, yet his only intention was to emphasise diversity of civilisations and their equality, and pointed out it was a misconception to describe the East as worse, irrational and declining, in comparison to the mature, rational and enlightened West. The precursor of E. Said's thought claimed that the Europaeans, who are convinced of their civilisation's superiority, perceived their civilisation as 'the one and only', thus unjustifiably regarded the nations of the Muslim East as worse and even deprived of enlightenment.

Keywords: Polish orientalism, image of Turkey, Romantic writing, criticism of Eurocentrism, Muslim East.

Słowa kluczowe: orientalistyka polska, wizerunek Turcji, romantyczne piśmiennictwo, krytyka europocentryzmu, muzułmański Wschód.



Katarzyna WRZESIŃSKA

Instytut Sławistyki

Polska Akademia Nauk

MUZUŁMAŃSKI WSCHÓD ALEKSANDRA JABŁONOWSKIEGO Z PERSPEKTYWY DZIEWIĘTNASTOWIECZNYCH TEORII RASOWYCH

Aleksander Jabłonowski był wszechstronnie wykształconym historykiem i etnografem. Studiował w Krakowie i Dorpacie, a wiedzę swą dodatkowo poszerzył w trakcie pobytów naukowych w Paryżu, Berlinie, Wiedniu, Londynie i Rzymie¹. Wpływ na jego światopogląd w znacznym stopniu wywarło charakterystyczne dla epoki pozytywizmu dążenie do samodoskonalenia, rozumianego jako stałe pogłębianie własnej wiedzy. W przypadku Jabłonowskiego służyły temu zarówno podróże, jak i przyswojenie dorobku piśmienniczego zachodnioeuropejskiej nauki².

¹ Aleksander Jabłonowski urodził się w 1829 r. w Goźlinie (powiat garwoliński). Na Podlasie, w rodzinne strony Jabłonowskich herbu Prus, przeniósł się w dzieciństwie. Ukończył szkołę powiatową w Drohiczynie nad Bugiem, a następnie gimnazjum w Białymstoku. Zmarł w Limanie Kujalnickim koło Odessy w 1913 r. Zob. F. Bujak, *Aleksander Jabłonowski. Autobiografia*, „Kwartalnik Historyczny” 1939, t. 53, nr 1–2, s. 8–49; W. Bienkowski, *Jabłonowski Aleksander Walerian*, www.ipsb.nina.gov.pl/a/biografia/aleksander-walerian-jablonowski [dostęp: 06.10.2016]; I. Kulesza, *Aleksander Jabłonowski*, „Gryfita” 1995, nr 8, s. 5–6.

² F. Bujak w przedmowie do *Notaty bio-bibliograficznej* autorstwa Jabłonowskiego, którą uzyskawszy od jego rodziny opublikował w „Kwartalniku Historycznym”, stwierdził jednoznacznie, że historyk był w gruncie rzeczy samoukiem. Zob. F. Bujak, dz. cyt., s. 9.

W latach 70. XIX wieku odbył wyprawę na muzułmański Wschód. Relacje z tej podróży publikował w polskich czasopismach: „Bluszczu”, „Tygodniku Ilustrowanym”, „Gazecie Polskiej” i „Ateneum”. Teksty te, analizowane w poniższym artykule, poświęcone odwiedzanym krainom, ich mieszkańcom, kulturze i religii, przedstawiają muzułmański Wschód z europocentrycznego punktu widzenia, poprzez pryzmat teorii rasowych uznawanych wówczas za naukowe. Czasopiśmiennictwo polskie odgrywało w tamtym okresie bardzo ważną rolę w popularyzowaniu wiedzy o świecie. Wpływało na kształtowanie w świadomości społecznej stereotypów na temat odległych lądów i zamieszkujących je ludów. Należy podkreślić, że druga połowa XIX wieku to ważny etap w rozwoju antropologii, dla której zróżnicowanie ludności świata dawało szerokie pole do analiz. Podziały na rasy dokonywane były przeważnie na podstawie kryteriów geograficzno-morfologicznych³. Tak więc badacze przypisywali poszczególnym rasom, prócz określonych obszarów zasiedlenia i charakterystycznych cech dotyczących budowy i wyglądu, także wrodzone i dziedziczne właściwości psychiczne. Panujące standardy naukowe umożliwiały również hierarchizację ras, która przybierała charakter wartościujący. Nie postrzegano tego rodzaju analiz za naganne. Ogląd pisarstwa Aleksandra Jabłonowskiego poprzez pryzmat teorii rasowych wydaje się zasadny także dlatego, że funkcjonowanie ich w polskim piśmiennictwie bywa często wstydliwie pomijane, prawdopodobnie z powodu dzisiejszej wiedzy na temat nazizmu. Ponadto samo rozumienie pojęcia „rasa” i jego stosowanie nadal budzi kontrowersje⁴. W piśmiennictwie dziewiętnastowiecznym używano go zamiennie z takimi terminami jak „lud”, „plemię”, „ród”, „szczep”, „typ” i „naród”, a więc całkiem dowolnie, nie zważając na naukową precyzję.

³ Warto wspomnieć klasyfikacje Karola Linneusza (1735), Johanna F. Blumenbacha (1775) oraz George’a Cuviera (1798). Zob. R. Tyrała, *O jeden takson za dużo. Rasa jako kategoria społecznie problematyczna*, Warszawa 2005, s. 13-35; *Antropologia*, red. A. Malinowski, J. Strzałko, Warszawa-Poznań 1985.

⁴ P. Małczyński, T. Mincer, *W stronę polskiej teorii rasy*, „Tematy z Szewskiej” 2014, nr 3, s. 6-8; G. Kubica, *Antropologiczny dyskurs rasowy. Jego twórcy i dekonstruktorzy*, w: *W krainie metarefleksji. Księga poświęcona Profesorowi Czesławowi Robotyckiemu*, red. J. Barański, M. Golonka-Czajkowska, A. Niedźwiedź, Kraków 2015.

Typy „etnologiczne” muzulmańskiego Wschodu

Celem Jabłonowskiego nie było, rzecz jasna, analizowanie składu rasowego krain, przez które podróżował: Palestyny, Syrii, Libanu i Kurdystanu. Historyk pragnął zwiedzić wymienione ziemie, ponieważ sądził, że znajomość orientalnych ludów będzie przydatna przy realizacji badań nad południową Słowiańszczyzną, które planował podjąć⁵. Interesowała go różnorodność ludzkiej obyczajowości, kultury, a także historia, zabytki (zwiedził między innymi ruiny Niniwy koło Mosulu) i krajobrazy. Opisuując swe wrażenia, operował jednak wiedzą zdobytą z lektur dotyczących muzulmańskiego Wschodu, jednocześnie dając wyraz światopoglądowi, podług którego to Europa i jej cywilizacja stanowiły najważniejszy punkt odniesienia. Jabłonowskiemu jako człowiekowi wykształconemu nieobce były również teorie naukowe klasyfikujące ludzkość, dzielące ją na typy, ludy, plemiona, narody czy rasy. Tekst opublikowany w „Ateneum” w 1876 roku poświęcił on na omówienie uznanych za znaczące publikacji, które dotyczyły problematyki Bliskiego Wschodu z perspektywy polityki, religii, dziejów cywilizacji i specyfiki ludnościowej tego obszaru w kontekście obserwowanego, jak pisał, kryzysu „mahometanizmu”. Dalej zapytywał: „Upadek czy odrodzenie – oto w jakim dylemacie staje przed nami w obecnej chwili etniczno-cywilizacyjna kwestya bytu świata muzulmańskiego”⁶. Poglębieniu znajomości tematu miała pomóc lektura prac Hermmana Vambéry’ego (*Islam w dziewiętnastym stuleciu. Studium z historii cywilizacji*, Warszawa 1876), Władimira Smirnowa (*Турецкая цивилизация, ее школы, софты, библиотеки, книжное дело*, «Вестник Европы» 1875) i Artura Gobineau (*Les religions et philosophies dans l’Asie centrale*, Paris 1866). Jabłonowski podnosił zalety wspomnianych

⁵ F. Bujak, dz. cyt., s. 17; T. Korzon, *Aleksander Jabłonowski*, „Kwartalnik Historyczny” 1914, s. 150. Niektóre z artykułów Jabłonowskiego na temat południowej Słowiańszczyzny zostały opublikowane w jego *Pismach*. Zob. tegoż, *Pisma Aleksandra Jabłonowskiego*, t. 5: *Słowiańszczyzna Południowa oraz Wołosza i Albania*, Warszawa 1911.

⁶ A. Jabłonowski, *Wschód muzulmański*, w: tegoż, *Pisma...*, t. 6: *Wschód muzulmański*, Warszawa 1912, s. 1-2 (pierwodruk pod tym samym tytułem w „Ateneum” 1876, t. 3, z. 10 i t. 4, z. 11).

publikacji. Często przychylił się do zawartych w nich prognoz, niektóre opinie krytykował (jak na przykład niechętny stosunek Vambery'ego do islamu jako religii⁷). Przejął z lektury charakterystyczny dla refleksji europejskiej drugiej połowy XIX wieku sposób ujmowania relacji pomiędzy takimi pojęciami jak Wschód – Zachód, islam – chrześcijaństwo, Turańczycy – Aryjczycy. Te relacje pojmował jako opozycyjne. W niniejszym tekście, analizując pisma Jabłonowskiego, skoncentruję się jedynie na rasowym oraz etnicznym kontekście postrzegania problematyki Orientu i wynikającym z niego ujęciu cywilizacji europejskiej jako najwyższego przejawu ludzkiej działalności.

Jabłonowski, relacjonując wrażenia z podróży, częstokroć opisywał ludzi, z którymi miał bezpośrednie kontakty (znał język turecki na tyle, by się porozumieć w podstawowych sprawach), jak i tych, których tylko obserwował. Posługiwał się przy tym terminologią przejętą, jak sądzić należy, ze wspomnianych wyżej lektur, ale i stosowaną w ówczesnym piśmiennictwie polskim naukowym i popularnonaukowym. Samemu pojęciu „rasa” nadawano tam różnorodne znaczenie. Pojawiało się ono przede wszystkim w kontekście biologii porównawczej człowieka, czyli antropologii fizycznej⁸. Znane i dyskutowane były różnorodne klasyfikacje ras uwzględniające cechy fizyczne (kolor skóry, rodzaj włosów, kształt czaszki), których dokonali w XVIII i XIX wieku między innymi J. F. Blumenbach, G. Cuvier, P. Broca czy A. Retzius. Wielu badaczy przypisywało rasom prócz właściwych dla nich cech fizycznych także i psychiczne. W analizach poświęconych różnorodności społeczeństw, jeśli nie brano pod uwagę czynników wpływających na ich ewolucję, wysuwano hipotezę o przyrodzonej nierówności ludzkich ras. Najszerzej objaśnił ją (przywoływany przez Jabłonowskiego jako znany orientalista) Artur Gobineau⁹. Wątki zbliżone do jego filozofii społecznej można jednak znaleźć i u ewolucjonistów, L. H. Morgana, H. Spencera, A. C. Haddona i J. G. Frazera, którzy różnicowali ludy (rasy) na

⁷ R. Berger, *Z zakurzonej półki*, „Al Islam”, <http://strefa-islam.pl/?p=211> [dostęp: 06.10.2016].

⁸ T. Bielicki, T. Krupiński, J. Strzałko, *Historia antropologii w Polsce*, „Przegląd Antropologiczny” 1987, nr 1–2, s. 3–28.

⁹ M. Sobeski, *Kwiat złoty. Gobineau redivivus*, Poznań 1925, s. 28–78.

„wyższe” i „niższe” podług ich przyrodzonych i dziedzicznych, jak sądzili, zdolności. Zarówno Jean B. Lamarck jak i Karol Darwin uwzględniali w swoich teoriach ewolucji tezę o dziedziczności cech nabytych¹⁰. Choć koncepcję tę obalił rozwój genetyki, mimo to stała się ona istotą teorii rasistowskich.

Polski uczony Feliks Koneczny, podsumowując dziewiętnastowieczne opinie na temat rasy stwierdzał, że pojęcie to łączono z pokrewieństwem i ciągłością dziedziczenia. Obalono jednak pogląd o istnieniu „rasy czystej” jako grupy charakteryzującej się jednością krwi. Podkreślano natomiast znaczenie szeroko pojętej kultury jako wyznacznika odmienności rasowych¹¹. W myśli polskiej tego okresu przychyłano się raczej ku syntetycznemu spojrzeniu na zagadnienie rasy. Taki kierunek dociekaniom nadał niewątpliwie fakt, iż refleksji na te tematy dokonywali ludzie o różnorodnym wykształceniu, a częstokroć będący samoukami w zakresie zgłębianej dziedziny. Tak czy inaczej, rasę definiowano jako zespół cech psychicznych i fizycznych danej grupy, wyrosłych na podłożu etniczno-kulturowym w wyniku długotrwałego przebywania na danym terytorium. Nie przykładano jednak większej wagi do uściślenia pojęcia. Można rzec, że kategoria rasy służyła wskazywaniu odmienności między ludźmi. Jeśli dokonywano wartościowania ras, to najczęściej miernikiem stawał się porządek życia społecznego, zbiór idei, praw i zasad istotny dla danej zbiorowości. W publicystyce polskiej XIX wieku konkretnej rasie (w znaczeniu społeczności, narodu, populacji) przypisywano zazwyczaj zespół charakteryzujących ją właściwości, kładąc akcent na wspólnotę szeroko pojętej kultury. Dlatego też w obrębie rasy ludzie byli sobie duchowo bliscy, podobni fizycznie nie tylko karnacją czy kolorem włosów, ale też ubiorem, cenili pewien zbiór wartości, przestrzegali tych samych zasad. Ludwik Gumplowicz stwierdzał, że rasa ma swe podłoże w elementach duchowych, wobec których jedność krwi stanowi czynnik wtórny¹².

¹⁰ K. Popowicz, *Lamarkizm społeczny a rasizm i eugenika we Francji*, Warszawa 2009, s. 99-100.

¹¹ F. Koneczny, *O wielości cywilizacji*, Kraków 1935, s. 168; L. Krzywicki, *Ludy. Zarys antropologii etnicznej* [1893], w: tegoż, *Dzieła*, t. 7, Warszawa 1969, s. 26.

¹² A. Gella, *Ewolucjonizm a początki socjologii* (L. Gumplowicz, L. F. Ward), Wrocław 1966, s. 86-88; J. Szacki, *Historia myśli socjologicznej*, Warszawa 1981, s. 409-411.

W piśmiennictwie europejskim¹³, w tym i w prasie polskiej pod zaborami często stosowano zamiennie pojęcia „rasa”, „narod” i „plemień”. Wynikało to częściowo z faktu, że nie przykładano wagi do ich precyzowania, o czym była już mowa, a częściowo ze sporej różnorodności samych definicji. Używano terminu „rasa” do opisywania pochodzenia ludów i różnic między nimi. Na gruncie europejskim rozróżniano rasę romańską, słowiańską i germańską, a wszystkie one współtworzyły rasę indoeuropejską (utożsamiono pierwotną wspólnotę językową z domniemaną biologiczną), dla której przyjęto również termin „aryjska”¹⁴.

Relacja Aleksandra Jabłonowskiego z podróży na muzułmański Wschód różni się znacznie od tej, jaką pozostawił jego brat Władysław¹⁵. Jest uboższa o szczegóły etnograficzne. Aleksander Jabłonowski w większym bowiem stopniu koncentrował się na kwestiach natury politycznej i cywilizacyjnej, roli mocarstw zachodnioeuropejskich wobec świata islamu. Jego obserwacje dotyczące muzułmańskiej ludności były powierzchowne, schematyczne. Nie popełnił się chyba błędu stwierdzając, że wyruszając w podróż historyk miał już ugruntowane sądy na temat ludów oraz na temat przyszłości terytoriów, które odwiedzał. W obydwu tych przypadkach o wyrażanych opiniach decydowała europocentryczna wizja świata. Można zaryzykować przypuszczenie, że rozległa wiedza i wyrosłe na jej gruncie wyobrażenia uniemożliwiły mu bezstronne i otwarte spojrzenie na „dziwny świat”¹⁶ poprzez który podróżował. Jabłonowski jako jedyną słuszną drogę rozwoju dla krajów islamu uznawał ich modernizację na wzór europejski: w pierwszym rzędzie techniczną – której efekty już obserwował, na przykład budowę mostów czy dróg, w drugim zaś – ważniejszym ale trudniejszym do dokonania – mentalną, obyczajową. Nie bez znaczenia dla wyrażanych

¹³ Zob. np. G. Le Bon, *Psychologia rozwoju narodów* [1897], Nowy Sącz 1999.

¹⁴ Mit aryjski pojawił się początkowo w dziedzinie językoznawstwa porównawczego wraz z odkryciem rodziny języków indoeuropejskich. Termin „Aryjczyk” wprowadził Thomas Young (1816), a następnie Friedrich Schlegel (1819), akcentując pochodzenie ludności Europy od starożytnych Hindusów. Był on używany jako synonim „Indo-Europejczyka” i „Indo-Germanina”. Zob. K. Popowicz, dz. cyt., s. 77-78.

¹⁵ Zob. M. Paradowska, *Polskie relacje o Iraku w wieku XIX jako źródło etnograficzne*, Poznań 1973.

¹⁶ A. Jabłonowski, *Wyprowa po Eufracie*, w: tegoż, *Pisma...*, t. 6, s. 64 (pierwodruk „Gazeta Polska” 1875).

opinii była etniczna struktura krain, które odwiedzał. Obecność ludności aryjskiej w Persji, a więc tożsamej jeśli chodzi o pochodzenie z ludnością Europy, miała ułatwić odnowę świata islamu. Tę indoeuropejskość korzeni: „[...] istotę ducha szczepowego Aryów, wprost przeciwną duchowi Semitów i Turanów”¹⁷, postrzegał jako niezbywalną cechę, która ostatecznie zadecyduje o kierunku prognozowanych przemian.

Przekazując swe wrażenia, polski podróżnik najczęściej stosował pojęcie „typ” na odróżnienie poszczególnych ludów. Spotykamy więc takie określenia jak na przykład „typ Azjaty”¹⁸, „typ mieszański: aryjski i semitycki”¹⁹, „typ zachodni”²⁰ i „czysty typ turecki”²¹. Pojawiają się także terminy „ród”, „lud”²² i „narod”. Jabłonowski klasyfikował ludzi, odróżniał ich od siebie na podstawie wyglądu zewnętrznego oraz obyczajowości. Wedle cech, które dostrzegał, przyporządkowywał spotykanych przedstawicieli innych kultur do znanych sobie grup etnicznych. Jakkolwiek nie stosował terminu „rasa”, to jednak jego spostrzeżenia dowodzą przekonania o istnieniu niezbywalnych dziedzicznych różnic między ludźmi – fizycznych i duchowych. Na ich to podstawie dokonywał ocen wartościujących. Spośród opisywanych „typów” zachodni, wykształcony przez ludność aryjską, oceniał jako cywilizacyjnie najwyższy. Jabłonowski, wzorem europejskich uczonych, dzielił więc ludność muzułmańskiego Wschodu na Aryjczyków, Semitów i Turańczyków. Pochodzenie rasowe decydowało według niego o prowadzonym trybie życia: osiadłym lub koczowniczym, fizycznych i moralnych właściwościach ludzi, pozwalało ich wartościować. Zdaniem Jabłonowskiego upragniona przez Mahometa jedność wszystkich jego wyznawców nie wytworzyła się nie tylko na skutek różnic „etnologicznych” między nimi, ale i klimatycznych, wynikających z rozległości obszaru, na jakim zapanował islam. Dlatego też nie posiadał on mocy zatarcia

¹⁷ Tegoż, *Babyzm. Społeczno-religijny ruch w Persyi. Nowe stanowisko kobiety*, w: tegoż, *Pisma...*, t. 6, s. 357 (pierwodruk „Gazeta Polska” 1875, nr 222, 223, 225, 226).

¹⁸ Tegoż, *Noc w wąwozie Anty-Libanu*, w: tegoż, *Pisma...*, t. 6, s. 149 (pierwodruk „Gazeta Polska” 1875, nr 92–94).

¹⁹ Tegoż, *Anatolia: Cylicya*, w: tegoż, *Pisma...*, t. 6, s. 182–183.

²⁰ Tamże, s. 185.

²¹ Tegoż, *Anatolia: Kappadocya*, w: tegoż, *Pisma...*, t. 6, s. 230.

²² Tegoż, *Z pamiętnika podróży w 1870 roku. Anatolia*, w: tegoż, *Pisma...*, t. 6, s. 175 (pierwodruk „Bluszcz” 1871, nr 23–27).

„narodowych indywidualizmów” wpływających z „psychologii etnicznej”²³. Jabłonowski za Vambery’em i Gobineau wymieniał trzy główne rasy, spośród których zakorzenił się islam: Turanów (w tym ludy tureckie), Semitów (Arabów) oraz Iranów (lud indoeuropejski). Zwracał dalej uwagę, że ludy tureckie różnią się od siebie. Nie ma na przykład podobieństw między Uzbekiem z Turkiestanu a rumelijskim Osmanem. Tego ostatniego Jabłonowski za Vambery’em określał jako „[...] wyobrażający typ zlewkowy przeróżnych nie turańskich większą częścią narodowości, pseudo-turański tylko typ narodu”²⁴. Po pierwsze więc, przymieszki innych ras miały wywrzeć wpływ na postawę Osmanów wobec islamu. Nigdy nie przyswoili oni bowiem islamskiego fanatyzmu, co z kolei charakteryzowało, wedle autora relacji, ludy tureckie z głębi Azji. Po drugie, bliskość europejskich wpływów miała niwelować fanatyczny religijny zapał. Dlatego też Jabłonowski charakteryzował Turków jako łagodnych, spokojnych, nieraz ospałych i dobrego serca ludzi, dobrych muzułmanów. Jeśli prześladowali innowierców, nie wynikało to z cech samego świata tureckiego, a jedynie z typowego azjatyckiego fanatyzmu²⁵. Również wpływom Azji polski podróżnik przypisywał fakt, że Turcy pozostali „koczownikami z natury”²⁶, „we wszystkich swych nawyknieniach i zwyczajach” i to niezależnie od miejsca zamieszkania oraz poziomu życia²⁷.

Opisując ludność pochodzenia „semityckiego”, Jabłonowski zwracał uwagę przede wszystkim na cechy wyglądu. Intrygowało go głównie podobieństwo, jakie dostrzegał pomiędzy Semitami spotykanymi podczas podróży, a tymi, którzy zamieszkiwali tereny ziem polskich. Pisał więc o Fenicjanach, że byli to:

[...] Semici greckiego wyznania, mówiący w domu po arabsku. Stanowili oni od dawna już przedmiot mego najżywszego zajęcia. Byli oni tak podobni we wszystkim do naszych starozakonnnych, że kiedyś żadną miarą nie chciałem wierzyć, aby to byli greccy chrześcijanie i twierdzenie przyjmowałem za żart ze mnie. Typ cały fizyczny, wyraz twarzy, ruchliwość gorączkowa – wszystko świadczyło na stronę

²³ Tegoż, *Wschód muzułmański...*, s. 6-7.

²⁴ Tamże, s. 7.

²⁵ Tamże, s. 7-8.

²⁶ Tegoż, *Anatolia: Cylicya...*, s. 211.

²⁷ Tegoż, *Anatolia: Kappadocya...*, s. 275.

mego przypuszczenia. Zbliżyłem się tedy z rodziną chandziego [gospodarza domostwa, gdzie Jabłonowski się zatrzymał – K. W.] najprawowierniej chrześcijańską i najtypowiej semitycką. Jeden z synów gospodarza mówił dość dobrze po francusku, zwrócił też najbliższą mą uwagę: ciekawością swą, zmysłem spekulacyjnym i w ogóle całym nastrojem swojego umysłu przypominał żywo naszego Izraelitę²⁸.

Na podobieństwo w sposobie zachowania Fenicjan i Żydów Jabłonowski zwracał uwagę na kartach swych wspomnień bardzo często. Pisząc o Syryjczykach spostrzegał, że sposób bycia nie był zależny od wyznania: katolika, prawosławnego czy muzułmanina charakteryzował „wieczny duch semicki” dający mu wrodzoną „energię handlową”²⁹. Również wygląd zewnętrzny Semitów (w opisywanym przypadku przewodnika po Tarsie) budził u polskiego podróżnika skojarzenia:

Uderzało w nim coś swojskiego, coś od dzieciństwa widywanego. [...] Nie chciałem zrozumieć, jak ten Arab, katolik, mógł przedstawiać takie żywe powtórzenie odrębnego u nas typu – mógł uchodzić za rodowitego warszawiaka³⁰.

Analizując podobieństwo orientalnych Żydów do „polskich starożytnych”, Jabłonowski, jak sam pisał, wysnuł „etniczną hipotezę” wartą uwagi badaczy, a dotyczącą pochodzenia wszystkich Semitów. Wedle niej Żydzi mieli być potomkami Fenicjan³¹. Pogląd ten skrytykował Tadeusz Korzon na łamach „Kwartalnika Historycznego”, pisząc:

Zwiedziwszy z niezmordowaną wytrwałością i niezawodną odwagą duże obszary Azji Mniejszej, Armenii, Syrii, Mezopotamii, Jabłonowski nakreślił mnóstwo obrazów natury i kultury wielce zajmujących. Naturę porównywał zwykle z Podolem i Ukrainą, kulturę oświeślał wspomnieniami z historii. Jako turysta poczyty i ubawi czytelnika, lecz jako uczony, do użytku naukowego jest może nie dość gruntowny. Tak na przykład nie chciałbym za dowiedzioną uznać tezy, że dzisiejsi Żydzi nie są potomkami biblijnego Izraela, lecz „synów Syjonu i Kartaginy”, ponieważ nie wystarcza w takiej sprawie obejrzenie przybyłej z Bejrutu do Tarsu karawany, ani pilne przypatrywanie się miejscowym typom przy zwiedzaniu portów Fenicji starożytnej³².

²⁸ Tegoż, *Anatolia: Cylicya...*, s. 202.

²⁹ Tamże, s. 175.

³⁰ Tamże, s. 190-191.

³¹ Tamże, s. 202-203.

³² T. Korzon, dz. cyt., s. 149.

Porównania do ludności zamieszkującej ziemię polskie nasuwały się Jabłonowskiemu także w przypadku Kurdów. Tych z kolei uważał za najbardziej podobnych do Słowian. Takie przekonanie uzasadniał w ten sposób, iż obydwie te ludy były pochodzenia indoeuropejskiego. Opisu-
jąc Kurdów jako „śmiały do zuchwalstwa, swobodnych i prostych – samoistnych w swym obyczaju, równie niechętnych Turkom jak i Arabom” ostatecznie konkludował: „piękny to i czysty typ aryjski. Nikt w Azji tyle Rusina nie przypomina co Kurd [...]”³³.

Indoeuropejskość, czy inaczej aryjskość pochodzenia ludów, była dla autora ważnym wyznacznikiem ich tożsamości. Niejednokrotnie, podobnie jak „semityczność” czy „turańskość”, determinowała ona społeczne role opisywanych jednostek, będąc cechą przyrodzoną i niezmienną, pomimo dostrzeganego częstego mieszania się typów rasowych oraz różnych losów historycznych i politycznych opisywanych ludów. Obok jednak czynnika etnicznego Jabłonowski postrzegał jako istotny czynnik kulturowy. Jego wagę najpełniej oddał, opisując Greków spotykanych w Turcji – ubranych orientalnie, mówiących po turecku i żyjących według lokalnych zwyczajów, a więc nie odróżniających się od okolicznej anatolijskiej ludności. Podróżnik relacjonował następująco:

Dziwna to potęga moralnych tradycji historycznych. [...] Mają się za Greków i dlatego właśnie, że mają się za takich, są nimi. Etnograficznie nie są oni najpewniej potomkami czystymi osad greckich, [...] ale tradycja ich kultury, ich obrządku jest grecka. Pragnieniami też swemi należą oni do wielkiego świata greckiego, czują się z nim w jedni, należą przezeń do Europy, do europejskiej cywilizacji³⁴.

Ormian również trudno było według Jabłonowskiego odróżnić od Turków, ponieważ niewprawne oko dostrzegało jedynie ten sam strój i mowę. Jednakże ich aryjskie pochodzenie i „duch aryjski” nie zanikły. Dlatego też, jak sądził podróżnik, Ormianie pozostawali „[...] jednym z pośredników między Europą a wielkim światem turańskim”³⁵.

³³ A. Jabłonowski, *Anatolia: Cylicya...*, s. 201-202, 214-215.

³⁴ Tegoż, *Anatolia: Kappadocya...*, s. 233.

³⁵ Tamże, s. 276.

Relacje Wschód – Zachód

Aleksander Jabłonowski, zgadzając się w pełni z Vambery'm, postrzegał Azję jako

[...] zbutwiały przez robactwo toczony gmach. [...] Gdzie olbrzymy zamieniły się w karłów, miliony w zera, a wyrazy „Azya” i „azjatycki” stały się jednoznaczniemi z pojęciem napuszoneści i przesady [...]. Stara zatem Azya zniewalana, zostaje coraz bardziej uchylać zwodniczą zasłonę dziecięciu swemu [Europie – K. W.], by odkryć w całej nagości twarz swą zeszpeconą zmarszczkami, jak niemniej przez odmładzające kosmetyki³⁶.

Europa w tym kontekście to twór „uzbrojony w promieniejący pan-cerz swej wyższości”³⁷. Nie powinna jednak lekceważyć Wschodu, jak sądził podróżnik, lecz przyjść mu z pomocą³⁸. Jest bowiem w pewnym sensie jego dłużniczką. Cywilizację mahometańską uważał Jabłonowski za jeden z kamieni węgielnych cywilizacji europejskiej. Rozkwitła ona w Hiszpanii, ale stało się to nie przy udziale całego świata muzumułmańskiego, a jedynie części ludów arabskich, i to w „odmiennych warunkach etnologicznych”. Znow więc podłoże europejskie, a zatem i ludność pochodzenia aryjskiego, miały działać korzystnie na świat muzumułmański, a przynajmniej na jego część³⁹.

Reformy podejmowane w Turcji w XIX wieku postronni obserwatorzy uznawali za mało efektywne. Cywilizacja chrześcijańska (europejska) i muzumułmańska (azjatycka) były bowiem tworam i w żaden sposób do siebie nieprzystawalnymi, dzieliła je przepaść, a z tego sprawy nie zdawała sobie żadna ze stron. Ziemia, klimat i przeszłość historyczna wytworzyły odmienne typy ludzkie pod względem, jak pisał Jabłonowski, antropologicznym i psychologicznym – „różnica zaś powyższa między człowiekiem a człowiekiem zbyt wielką tu odgrywa rolę i jest źródłem ty-siącznych odrębności i odcieni w ogólnym obrazie działalności ludzkiej”⁴⁰.

³⁶ Tegoż, *Wschód muzumułmański...*, s. 5.

³⁷ Tamże.

³⁸ Tamże.

³⁹ Tamże, s. 13.

⁴⁰ Tamże, s. 27.

O charakterze Azjaty decydowała przede wszystkim jego ospałość i gnuśność, przysłonięta „posępną ciemnotą fatalizmu”. Był to, jak uważał Jabłonowski, skutek oddziaływania nie tylko islamu, ale i mentalności azjatyckiej w ogóle, ponieważ piętno to dotyczyło także azjatyckich chrześcijan i Żydów. Najpełniej ilustrowały te cechy powiedzenia takie jak „pośpiech jest dziełem diabelskim”, „zwłoka jest dziełem Boga”. By zrozumieć różnicę między muzułmaninem a przedstawicielem cywilizacji zachodniej, wystarczy przytoczyć motto postępowania tego ostatniego: „czas to pieniądz”. Daleko wyraźniej u Azjatów niż u Europejczyków ujawniał się sztywny konserwatyzm i przywiązanie do tradycji, ale taka postawa wynikała wedle dziewiętnastowiecznych obserwatorów nie z szacunku dla przeszłości, ale z przyrodzonej gnuśności ducha⁴¹. Za węgierskim podróżnikiem Vambery'm Jabłonowski charakteryzuje rasy świata islamu jako słabe fizycznie i przeciwstawia im siłę ludów Europy środkowej i północnej. „Niższość ustroju fizycznego” miała też, według badaczy, negatywny wpływ na konstrukcję duchową muzułmanów, których charakteryzował brak stałości i wytrwałości⁴². Ostatecznie jednak nie winiono za taki stan rzeczy tradycji religijnej, ale samą mentalność azjatycką. Jabłonowski sądził, że ratunkiem dla świata islamu będzie przejmowanie wzorców europejskich i powolne przekształcanie go według tych wzorów. Co prawda, jak podkreślał, odmiennność etnologiczna ludów Azji uniemożliwiła całkowite przeszczepienie cywilizacji zachodniej na grunt muzułmański, ale stworzy możliwość powstania jakości choć odrębnej, to jednak lepszej. Polski podróżnik, podobnie jak Vambery, zajmował w dyskusji o przyszłości Turcji stanowisko umiarkowane. Obydwaj sprzeciwiali się opiniom krańcowo pesymistycznym, wedle których możliwości syntezy odmiennych cywilizacji nie istniały. Głosiciel takiego stanowiska, rosyjski uczony W. Smirnow, dostrzegał nawet niebezpieczeństwo, w jakim może znaleźć się świat europejski, gdy ludy islamu, powierzchownie przyswoiwszy sobie zachodnie wartości, a finansowane przez mocarstwa europejskie, prędej czy później zwrócą się przeciwko Europie⁴³.

⁴¹ Tamże, s. 28, 30-31.

⁴² Tamże, s. 12-13.

⁴³ Tamże, s. 39-50.

Analiza rozważań Jabłonowskiego prowadzi do wniosku, że był on *de facto* obrońcą islamu i przeciwstawiał się chrześcijańskim krytykom niemającym zrozumienia dla odmiennej mentalności. Sam doceniał przymioty moralne nauki Mahometa, takie jak wstrzemięźliwość, sprawiedliwość, rzetelność i miłosierdzie. Zgadzał się z Vambery'm, że wielożęństwo nie jest praktyką wyłącznie świata islamu, ale zwyczajem azjatyckim. Również fanatyzm uznawał za cechę typowo azjatycką, ale niekoniecznie charakterystyczną tylko dla wyznawców islamu. Wreszcie wskazywał na chrześcijański fanatyzm z przeszłości, dla którego nie widział usprawiedliwienia⁴⁴.

Tak czy inaczej to Europa i zamieszkujące ją ludy pochodzenia indoeuropejskiego, w których wyjątkowość Jabłonowski wierzył, miały uzdrowić Wschód muzułmański. W dziele tym jednak ważną rolę do odegrania przyznawał Kurdom, Ormianom oraz Grekom tożsamym etnicznie z Europejczykami, a także Persom – prastaremu rodowi aryjskiemu. Następująco pisał na ten temat:

Wpływy Europy w ostatecznym swym wyniku są wprawdzie wszędzie ożywcze, wszędzie dobroczynne, wzór jej jaśnieje jako gwiazda przewodnia postępu powszechnego; jednak niezależnie od tego pewne stare społeczeństwa zawierają warunki żywotne postępu i w łonie własnym. Prarodzica nasza sędziwa Azja nie myśli wcale zdawać się li na okruszyny wymyślnych wnucząt; ma ona jeszcze zawsze swe niezależne zasoby ukryte. Ten lud aryjski, co dźwiga na swych barkach cywilizację Europy, co ją zaszczerpił i wypielęgnował w tak bujny rozrost na nowinnych przestrzeniach Ameryki – ten sam jak widzimy zasiada jeszcze dotąd u przedwiecznych ognisk swych w Zachodniej Azji. W przeważającej części ujęty dziś w spłot cudzego religijnego uspołecznienia, stanowi on z dwoma obcymi rodami Semitów i Turanów jedność muzułmańskiego świata; ale w głębi istoty swej wielce od nich różny i, przy nieuchronnym rozkładzie tego świata, bardziej od nich zdolny podążyć za pobratymcami chrześcijańskiej Europy.

Wobec zasadniczych warunków powszechnego postępu niezaprzeczenie prawa etnologiczne niepomiarń odgrywają rolę. Ród aryjski jakby przeznaczony dziś z góry na główną dźwignię cywilizacji; to zadanie wysokie, zdaje się, ma on przysądzone i w swym azjatyckim odłamie. [...]

Obok tego w szerokim rodzie etnicznym, podług owych praw niezłomnych, każdy szczep, każdy naród ma swój odrębny tor samoistnego rozwoju, swe własne zadania i zasoby. Nadto posiada swą indywidualność, co we wszelkich możli-

⁴⁴ Tamże, s. 36-38.

wych warunkach rozwoju nie przestaje być nigdy sama sobą. Na mocy tychże praw zdrowy indywidualny organizm narodu, nawet poddając się z konieczności najróżnicznieszym wpływom obcego rodu i cywilizacji, zwykle przybrane obce pierwiastki przyswaja i przetwarza na własny pokarm pożywny i żyje wciąż odrębnym samoistnym życiem.

Wśród rodu aryjskiego w Azji najwybitniejszy tego objaw widzimy między szczepem Zendów, u Persów Iranu, przede wszystkim w ich religijnej cywilizacji⁴⁵.

Aleksander Jabłonowski, pomimo iż przekazał wiele informacji o charakterze etnograficznym na temat ludów muzułmańskiego Wschodu, pozostał przedstawicielem epoki, w której żył, nie mogąc wyzwolić się z europocentrycznej wizji świata. Przyswoił sobie i propagował przekonanie o cywilizacyjnym przeznaczeniu ludów aryjskich. Uważał, że ich mentalność, tryb życia i osiągnięcia predestynują je do przewodzenia światu. Dlatego też rolę Europy w świecie muzułmańskim oceniał jako pozytywną, a każdy jej krok w głąb Azji postrzegał jako „posiew lepszej przyszłości”⁴⁶. Niemniej jednak jego relacje pozostają ważnym świadectwem ówczesnego spojrzenia na kwestie etniczne i cywilizacyjne. Widoczna w nich jest chęć głębszego poznania Wschodu muzułmańskiego. Wiedzę na jego temat Jabłonowski traktował bowiem jako wstępny warunek cywilizowania świata islamu na wzór europejski. Jak sam pisał, tylko zdobywcy nie interesowałyby kwestie poznawcze – sprzymierzeniec i reformator musi zgłębić tajniki życia i kultury ludów, pośród których podejmie się pracy⁴⁷.

BIBLIOGRAFIA

- Antropologia*, red. A. Malinowski, J. Strzałko, Warszawa–Poznań 1985.
- Berger R., *Z zakurzonej polki*, „Al–Islam”, <http://strefa-islam.pl/?p=211> [dostęp: 06.10.2016].
- Bielicki T., Krupiński T., Strzałko J., *Historia antropologii w Polsce*, „Przegląd Antropologiczny” 1987, nr 1–2.
- Bieńkowski W., *Jabłonowski Aleksander Walerian*, www.ipsb.nina.gov.pl/a/biografia/aleksander-walerian-jablonowski [dostęp: 06.10.2016].
- Bujak F., *Aleksander Jabłonowski. Autobiografia*, „Kwartalnik Historyczny” 1939, t. 53, nr 1–2.
- Gella A., *Ewolucjonizm a początki socjologii* (L. Gumplowicz, L. F. Ward), Wrocław 1966.
- Jabłonowski A., *Pisma Aleksandra Jabłonowskiego*, t. 6: *Wschód muzułmański*, Warszawa 1912.

⁴⁵ Tegoż, *Babyzm...*, s. 333–334.

⁴⁶ Tegoż, *Wschód muzułmański...*, s. 15, 50–55.

⁴⁷ Tamże, s. 50–51.

- Jabłonowski A., *Pisma Aleksandra Jabłonowskiego*, t. 5: *Słowiańszczyzna Południowa oraz Wołosza i Albania*, Warszawa 1911.
- Koneczny F., *O wielości cywilizacji*, Kraków 1935.
- Korzon T., *Aleksander Jabłonowski*, „Kwartalnik Historyczny” 1914.
- Krzywicki L., *Ludy. Zarys antropologii etnicznej*, w: tegoż, *Dzieła*, t. 7, Warszawa 1969.
- Kubica G., *Antropologiczny dyskurs rasowy. Jego twórcy i dekonstruktorzy*, w: *W krainie metarefleksji. Księga poświęcona Profesorowi Czesławowi Robotyckiemu*, red. J. Barański, M. Golonka-Czajkowska, A. Niedźwiedź, Kraków 2015.
- Kulesza I., *Aleksander Jabłonowski*, „Gryfita” 1995, nr 3/8.
- Le Bon G., *Psychologia rozwoju narodów*, Nowy Sącz 1999.
- Małczyński P., Mincer T., *W stronę polskiej teorii rasy*, „Tematy z Szewskiej” 2014, nr 3.
- Paradowska M., *Polskie relacje o Iraku w wieku XIX jako źródło etnograficzne*, Poznań 1973.
- Popowicz K., *Lamarkizm społeczny a rasizm i eugenika we Francji*, Warszawa 2009.
- Sobeski M., *Kwiat złoty. Gobineau redivivus*, Poznań 1925.
- Szacki J., *Historia myśli socjologicznej*, Warszawa 1981.
- Tyrała R., *O jeden takson za dużo. Rasa jako kategoria społecznie problematyczna*, Warszawa 2005.

THE MUSLIM EAST OF ALEKSANDER JABŁONOWSKI FROM THE VIEWPOINT OF 19TH CENTURY RACIAL THEORIES

Aleksander Jabłonowski (1829–1913) was a comprehensively educated historian and ethnographer. In the 1870s he travelled around Muslim East. The article analyses his travel accounts that focus on visited lands, people inhabiting this lands, their culture and religion. What is more, the accounts present the Muslim East in relation to the concept of racial theories, which were, at the time, considered scientific in Europe. Jabłonowski divided the locals into Aryans, Semites and Turanians. According to him, it was the racial origin that determined their lifestyle, physical and moral features, and allowed valuing people. Even though Jabłonowski presented a lot of ethnographic information about the people of the Muslim East, he remained the representative of the era he lived in, and he could not think outside the box of Eurocentric view of the world. Still, his accounts are a significant testimony of those days' perceiving ethnical and civilization matters.

Keywords: Aleksander Jabłonowski, Muslim East, racial theories, Eurocentric worldview.

Słowa kluczowe: Aleksander Jabłonowski, teorie rasowe, muzułmański Wschód, europocentryczny światopogląd.



Ewa SIEMIENIEC-GOŁAŚ

Katedra Turkologii

Uniwersytet Jagielloński

JÓZEF MIKOSZA I JEGO „OBSERWACJE POLITYCZNE PAŃSTWA TURECKIEGO”

Zapoczątkowane ponad 600 lat temu polsko-tureckie kontakty dyplomatyczne zrodziły potrzebę poznania języków orientalnych, zwłaszcza języka tureckiego. Nie tylko kontakty dyplomatyczne, ale też handel rozwijający się na polsko-tureckim pograniczu, czy wreszcie konflikty zbrojne stanowiły istotne powody, dla których dobra znajomość mowy imperium osmańskiego stawała się koniecznością. Jednak profesjonalne kształcenie w językach orientalnych Polaków przeznaczonych do roli tłumaczy okazało się niewykonalne przez dłuższy czas. Jak pisze Władysław Smoleński w *Pismach historycznych*, po traktacie karłowickim (1699) Polacy rzadko pełnili rolę tłumaczy języków orientalnych, a w XVIII wieku tłumaczami tych języków byli przeważnie Włosi¹. I choć „oparta z południo-wschodu o ścianę posiadłości sułtana, niemało rzeczpospolita, zarówno w sprawach wielkiej polityki, jak drobnych zatargów sąsiedzkich i interesów handlowych, miała okazyi do konwersacyi w języku tureckim” to „na przewodników nadawali się osiadli na pograniczu, dobrze po turecku mówiący Ormianie, Rusini i Żydzi...”².

¹ W. Smoleński, *Pisma historyczne*, t. 2, Kraków 1901, s. 209-210.

² Tamże, s. 209.

Pomysł utworzenia polskiej szkoły języków orientalnych ponownie odżył w wieku XVIII. Tę znaną już od czasu Jagiellonów ideę udało się zrealizować (choć trudno tu też mówić o dużym sukcesie) Stanisławowi Augustowi Poniatowskiemu.

Po wstąpieniu na tron Stanisław August wysłał do Konstantynopola z misją stworzenia polskiej szkoły dla tłumaczy³ Karola de Boscampa⁴ wraz z Zygmuntem Everhardem, który miał objąć jej kierownictwo⁵. Ostatecznie szkoła otwarła swe podwoje w 1766 roku, a sejm Rzeczypospolitej uchwalił wyasygnowanie stosownej sumy „na założenie i utrzymanie tak pożytecznego dzieła”⁶. Szkoła została zlokalizowana w stambulskiej dzielnicy Pera i początkowo kształciła tylko czterech uczniów⁷. W kolejnych latach,

³ T. Korzon w swej pracy cytuje opinię o celu utworzenia w Konstantynopolu szkoły jako „dla sposobienia młodzi polskiej do potrzebnej ojczyźnie usługi” (T. Korzon, *We wnętrzu dzieje Polski za Stanisława Augusta (1764–1794)*, t. 1-4, Kraków, Warszawa 1897, s. 184). Bardziej krytyczny w ocenie tej inicjatywy jest J. Reyhman, który pisze: „...Od dawna też powstawały rozmaite szkoły mające za zadanie kształcenie kwalifikowanych dragomanów, ale i one nie dawały wyników. Na wzór tych zakładów Stanisław August założył też w Stambule w r. 1766 Szkołę Orientalną, skąd wychodzić mieli nowi dragomani. Ale w szkole tej znów byli obok siebie Polacy i Lewantyńczycy. Brak było kierownictwa, któreby ich nauce języków nadało określony kierunek...” (J. Reyhman, *Tłumacze języków wschodnich w Polsce XVIII wieku*, https://mlingua.pl/pol/czytelnia/tlumacze_jezykow_wschodnich_w_polsce_xviii_wieku...2017-03-20).

⁴ Spotyka się dwie formy zapisu tego nazwiska: Boscamp i Boskamp. Karol de Boscamp znany jest też w literaturze pod nazwiskiem Boskamp Lasopolski (T. Korzon, dz. cyt., t. 3, s. 24). Nazwisko Lasopolski otrzymał Boscamp wraz z indygenatem szlacheckim w 1776 r. (J. S. Łątka, *Słownik Polaków w Imperium Osmańskim i Republice Turcji*, Kraków 2005, s. 56). Skądinąd Karol de Boscamp to postać budząca kontrowersje, co znajduje potwierdzenie m.in. w opinii Korzona (dz. cyt., t. 3, s. 24): „Ale zakałą gabinetu królewskiego był Boskamp Lasopolski rodem Wołoszyn, agent, nawet szpieg rosyjski, który zakończył w 1794 roku życie zbrodnicze na szubienicy”.

⁵ W. Smoleński, dz. cyt., s. 210.

⁶ Tamże, s. 210-211.

⁷ W. Smoleński (dz. cyt., s. 211) podaje zarówno nazwiska pierwszych uczniów zorganizowanej przez Boscampa szkoły: „Pierwszymi uczniami, po cofnięciu się przeznaczonego do tej szkoły Komarzewskiego, byli: Lwowianin Jan Nikorowicz, uczący się już od pewnego czasu języków wschodnich w Konstantynopolu; przywieziony przez Aleksandrowicza Michał Dederkało [Reyhman w swych pracach podaje to nazwisko w formie Dederkał – przyp. E. S.-G.]; syn byłego tłumacza Rzeczypospolitej, Piotr Guliani i Stanisław de Pichelstein” jak i tych, którzy kształcili się w szkole w ostatnich latach jej istnienia, czyli do roku 1795: „Kształcili się w zorganizowa-

w wyniku trudnych wydarzeń historycznych, zmniejszono fundusze przeznaczone na utrzymanie szkoły, a liczbę uczniów ograniczono do trzech.

W 1782 roku Stanisław August, chcąc dźwignąć szkołę z zapaści, wysłał do Stambułu Józefa Mikoszę, powierzając mu funkcję nauczyciela języka polskiego. Jak pisze Jan Reychman – autor biogramu zamieszczonego w *Polskim Słowniku Biograficznym*, Mikosza, oprócz wykładania polskiego, „był nauczycielem historii, praw i zwyczajów krajowych i miał obowiązek informowania się w obiektach handlowych”⁸.

Polskie źródła niewiele uwagi poświęcają samemu Józefowi Mikoszy. Zresztą zawarte w nich informacje nie zawsze są wiarygodne. W *Encyklopedii Powszechnej* Orgelbranda znajdujemy wprawdzie krótki biogram poświęcony tej postaci, niemniej jednak niektóre informacje budzą wątpliwości. Według autora zamieszczonej tam notatki Józef Mikosza to „dragoman poselstwa polskiego przy Porcie Ottomańskiej za czasów Stanisława Augusta...”⁹. Konfrontacja z innymi źródłami, między innymi z hasłem zawartym w *Polskim Słowniku Biograficznym*, wyklucza jednak przypisaną Mikoszy funkcję tłumacza polskiego poselstwa w Konstantynopolu.

Kim zatem był Józef Mikosza? Urodził się w 1744 roku i według jednych źródeł pochodził z Kamieńca Podolskiego, a według innych był szlachcicem z terenów dzisiejszej Białorusi¹⁰. Oprócz powierzonych mu obowiązków nauczyciela języka polskiego w nowopowstałej szkole języków orientalnych w Stambule jego zadaniem było też przygotowywanie

nej przez Potockiego szkole przedstawicieli czterech narodowości: Polak, Francuz, Włoch, Ormianin. Marcin Wilamowski, szlachcic podolski [...], Francuz, Maurice, brat konsyljarzowej Chrzanowskiej [...]. Włoch, Kok, przyjęty został na rekomendację krewnego swego, posła pruskiego w Wenecji. Ormianinem był Kirkor” (tamże, s. 217-218).

⁸ *Polski Słownik Biograficzny*, t. XXI/1, z. 88, Wrocław 1976, s. 164.

⁹ *Encyklopedia Powszechna*, t. 18, nakład, druk i własność S. Orgelbranda, Warszawa 1864, s. 586.

¹⁰ Taką informację podaje J. Reychman w biogramie Mikoszy w *Polskim Słowniku Biograficznym*, t. XXI/1, z. 88, s. 164. W świetle wzmianki o Mikoszy zawartej w pracy Korzona (T. Korzon, dz. cyt., t. 4, s. 306-307), w której autor podaje, iż Mikosza odwiedził Kamieniec Podolski w 1782 roku, gdzie zachwycił się architekturą miasta, a także był pod wrażeniem komendanta twierdzy – generała de Witte, wydawać się może, że miejsce to było mu wcześniej nieznane. Informacja ta może więc być pomocna w wykluczeniu Kamieńca jako rzekomego miejsca pochodzenia Mikoszy.

dla króla raportów dotyczących szeroko rozumianych spraw tureckich. Mikosza miał również poszerzać swe kompetencje w zakresie znajomości języków włoskiego i francuskiego. W roku 1783 przesyłał on do kancelarii królewskiej pisemne opracowania zagadnień związanych z administracją państwa tureckiego, jego strukturą i organizacją. Dane te stały się podstawą wydania w Warszawie w 1787 roku liczącej 415 stron pracy zatytułowanej *Obserwacye polityczne państwa tureckiego...* Kilka lat później, w 1793 roku, ukazał się w Lipsku niemiecki przekład tego tekstu. Warto zaznaczyć, że dzieło to uważane było za jedno z lepszych w owym czasie opracowań poświęconych państwu tureckiemu¹¹.

W ciągu bez mała trzydziestu lat swego istnienia polska szkoła orientalna w Stambule przeżywała lepsze i gorsze chwile, zmagając się z problemami natury finansowej, administracyjnej, a także ze zbyt małą liczbą uczniów. Oficjalnie szkoła istniała do 1795 roku, ale Józef Mikosza rozstał się z nią nieco wcześniej. Polski poseł w Konstantynopolu – Piotr Potocki pisał w 1790 roku, że Mikosza jest „od dawnego czasu nieczynny”¹², choć skądinąd wiadomo, że w roku 1791, czyli rok po pochodzącej od Potockiego informacji, pobierał on jeszcze pensję w wysokości tysiąca piastrów rocznie z tytułu zatrudnienia w szkole orientalnej. Prawdopodobnie Józef Mikosza odszedł ze swego stambulskiego miejsca pracy wskutek konfliktów personalnych z Kajetanem Chrzanowskim pełniącym funkcję rezydenta polskiego w Stambule. Być może przyczyną odejścia był fakt, że ani Chrzanowski¹³, ani też Piotr Potocki będący polskim posłem w Stambule¹⁴ nie rekomendowali Mikoszy na stanowisko dyrektora szkoły¹⁵.

¹¹ Taką opinię przedstawił J. Reychman w biografii Mikoszy w *Polskim Słowniku Biograficznym*, t. XXI/1, z. 88, s. 164.

¹² Tamże.

¹³ Kajetan Chrzanowski w owym czasie pełnił funkcję rezydenta w Konstantynopolu (J. S. Łątka, dz. cyt. s. 72), a później konsyliarza poselstwa (W. Smoleński, dz. cyt., s. 214).

¹⁴ Piotr Franciszek Potocki, starosta szczyrzecki, mianowany przez Sejm oficjalnym posłem do Turcji, przybył do Konstantynopola w roku 1790 w celu zawarcia z Turcją traktatu, który m.in. ustalałby dogodne dla Rzeczypospolitej warunki handlowe (J. S. Łątka, dz. cyt., s. 260, W. Smoleński, dz. cyt., s. 214).

¹⁵ Przeczą temu następujące dane zawarte w pracy Konopczyńskiego: „Po Everhardzie kierowali Szkołą Antoni Dzieduszycki (1778–1780), Pichelstein, Józef Miko-

Obiecywano mu wprawdzie urząd konsula w Smyrnie czy w Akermanie, ale ostatecznie do realizacji tego pomysłu nie doszło. Być może przyczyną konfliktu i w rezultacie decyzji Mikoszy o odejściu ze szkoły szukać należy w fakcie, że od jakiegoś czasu współpracował on z rezydentem rosyjskim w Stambule, a w okresie Sejmu Czteroletniego (1788–1792) przeszedł oficjalnie na służbę rosyjską. Zaś w roku 1795 podjął współpracę z ambasadą rosyjską, po czym wyjechał ze Stambułu do Kamieńca Podolskiego, gdzie przyjął obowiązki tłumacza przy gubernatorze podolskim. Zmarł w Kamieńcu Podolskim w 1825 roku¹⁶.

Prezentując osobę Józefa Mikoszy, warto odnotować fakt, że był on zaangażowany w działalność masonską. W latach 80. XIX wieku brał udział w założeniu w Konstantynopolu loży masonskiej „Jutrzenka Bizantyjska” należącej do loży „Wielkiego Wschodu Narodowego Polskiego”, a po wyjeździe w 1795 roku do Kamieńca Podolskiego włączył się w działalność tamtejszej loży „Ozyrys”¹⁷. A skoro mowa o masonerii, to trzeba też nadmienić, że masonem był sam król Stanisław August Poniatowski, który został przyjęty w 1777 roku do „Łoży Pod Trzema Hełmami” „[...] i otrzymał siódmy stopień wolnomularstwa polskiego kawalera Różanego Krzyża (21. stopień według rytu szkockiego). Znaczyło to, że posiadał

sza (od roku 1782)” (W. Konopczyński, *Polska a Turcja 1683–1792*, oprac. P. Biliński, Kraków–Warszawa 2013, s. 250). Jednak w świetle informacji podawanych przez inne źródła trudno przyjąć wersję Konopczyńskiego za prawdziwą. Zarówno autorzy historycznych opracowań, jak i współcześni Mikoszy przypisują mu różne funkcje w związku z jego bytnością w Konstantynopolu. T. Korzon (dz. cyt., t. 3, s. 184) pisze m.in.: „Nie wspomina o niej [chodzi o szkołę języków orientalnych – przyp. E. S.-G.] nawet Mikosza, dworzanin Stanisława Augusta, który w 1781 jeździł do Konstantynopola i wydał 2-tomowy opis cesarstwa tureckiego”. Z kolei W. Smoleński (dz. cyt., s. 213) widzi w Mikoszy nie tylko nauczyciela języka polskiego w szkole języków orientalnych, ale też sekretarza ówczesnego rezydenta Rzeczypospolitej w Konstantynopolu – Chrzanowskiego. Natomiast w liście ówczesnego absolwenta szkoły języków orientalnych, Stanisława Pichelsteina, zamieszczonym w czasopiśmie *Pamiętnik Polityczny i Historyczny*, czytamy o „Imię Panu Mikoszy”, „którego umyślną destynacją jest w handlowych okolicznościach szukać oświecenia” (*Pamiętnik Polityczny i Historyczny*, Warszawa 1783, t. 2, s. 536).

¹⁶ *Polski Słownik Biograficzny*, t. XXI/1, z. 88, s. 164.

¹⁷ Informacja ta pochodzi z biogramu Mikoszy zawartego w *Polskim Słowniku Biograficznym*.

najwyższy stopień polskiego wolnomularstwa”¹⁸. Być może i te okoliczności miały wpływ na losy Józefa Mikoszy i rolę, jaką odgrywał, przebywając w Konstantynopolu, mieście kosmopolitycznym, rozdartym między Wschodem a Zachodem, w którym krzyżowały i ścierały się różne interesy, odmienne postawy ideologiczno-polityczne, będące również udziałem środowiska tamtejszej Polonii.

Wspomniane już wcześniej dzieło Mikoszy opublikowane w Warszawie w 1787 roku to *Obserwacje polityczne państwa Tureckiego, rzędu, religii, sił jego, obyczajów i narodów pod tymże żyjącym panowaniem. Z przydatkiem Myśli partykularnych o Człowieku Moralnym i o Edukacji Kraiowej przez Imci Pana Mikoszę, w czasie mieszkania jego w Stambule*¹⁹. Zaraz po karcie tytułowej znajdują się karty oznaczone zarówno symbolami A 2, 3, 4, jak i również numerowane rzymskimi cyframi, zawierające dedykację zaczynającą się słowami: „Do naiaśniejszego Pana Stanisława Augusta, króla polskiego, wielkiego xiążęcia litewskiego, &c, &c, &c”. Po kartach tych następuje pierwsza część dzieła obejmująca strony od 3 do 190. Część ta składa się z siedmiu rozdziałów numerowanych rzymskimi cyframi i kończy się spisem tematów omawianych w poszczególnych rozdziałach („Regestr Rzeczy znaydujących się w tym Dziele”). Natomiast druga część utworu obejmuje strony od 191 do 415 i w jej skład wchodziły rozdziały od VIII do XV oraz część nazwana „Przydatkiem” omawiająca „Myśli partykularne o Człowieku Moralnym i o Edukacji Kraiowej”. Drugą część kończy niepaginowany spis treści, nazwany tak samo jak spis po części pierwszej, czyli „Regester rzeczy znaydujących się w tym Dziele”. Karta tytułowa z pełnym tytułem pojawia się w pracy dwukrotnie, na początku oraz jako zapowiedź drugiej części. Dzieło liczy 415 stron i jest wydane, jak czytamy w *Encyklopedii Orgelbranda* – „w 8ce”²⁰.

Mikosza nadał swemu utworowi tytuł *Obserwacje polityczne państwa tureckiego*. Nie ulega wątpliwości, że dzieło to jest opisem państwa tureckiego bazującym na doświadczeniach autora, ale użyty w tytule przymiotnik „polityczny” nie we wszystkich obszarach omawianej tematyki ma

¹⁸ A. Zwoliński, *Polskie ścieżki masonerii*, Kraków 2014, s. 33.

¹⁹ Tytuł dzieła Mikoszy podany jest tu w wersji oryginalnej z zachowaniem ówczesnej ortografii.

²⁰ *Encyklopedia Powszechna*..., s. 586.

zastosowanie. Na pewno nie odpowiadają temu określeniu rozdziały lub ich części, które dotyczą obyczajów, kultury, życia codziennego. Do takich można zaliczyć rozdział X i XI, gdzie pojawiają się następujące tematy: „Ceremonie publiczne, edukacja, ... iakie biblioteki i rozporządzenie; Ceremonie obrzezania; Powszechne u Turków zabawy; Święta pryncypalniejsze u Turków; Obrządek pogrzebów; Sposób obyczajów Tureckich w zamieszkaniu, w budowlu i towarzystwie; Szkoły i Akademie tureckie; Poezya Turecka; Teologia; Astronomia; Medycyna; Muzyka; Rękodzieła Tureckie”.

Tematykę, która istotnie odnosi się do zagadnień politycznych, podejmują następujące rozdziały: w części I – rozdziały II, III, IV, V, VI i częściowo VII. Natomiast w części II dzieła rozdziały VIII i IX. Jakże zatem szczegółowe tematy porusza w nich autor? W rozdziale III omawia prawo skodyfikowane i prawo zwyczajowe, którego źródłem jest Koran, a także urzędy sędziów, ich uprawnienia oraz kary stosowane za różne wykroczenia. Rozdział III kontynuuje tematykę penitencjarną, poruszając przy okazji kwestie bezpieczeństwa ze szczególnym uwzględnieniem służb Konstantynopola i środków prewencyjnych przez nie podejmowanych. W rozdziale IV autor omawia zagadnienie osmańskiego systemu podatkowego, a w kolejnych politykę zagraniczną, siły zbrojne, strukturę armii, flotę i żeglugę turecką. Rozdział VIII przybliży znaczenie seraju, czyli dworu sułtańskiego i jego gospodarza oraz ceremonie towarzyszące funkcjonowaniu dworu; wymienia także dworzan i urzędników oraz przypisane im zadania. Natomiast w IX rozdziale autor przedstawia turecką radę ministrów, czyli dywan, jej zwierzchnika (wezyra), a także urzędników związanych z kancelarią wezyra. Rozdziały XIII, XIV i XV poświęcone są tym mniejszościom etnicznym zamieszkującym Imperium Osmańskie, które odgrywały w nim ważną rolę, czyli Grekom, Ormianom i Żydom. Oprócz opisów odnoszących się *stricte* do państwa, jego funkcjonowania, prowadzonej polityki, Mikosza przedstawia też dane dotyczące ludności, składu etnicznego państwa, podziału administracyjnego, a także krain historyczno-geograficznych wchodzących w obręb potężnego tureckiego imperium. Głównie rozdział VII poświęcony jest temu zagadnieniu oraz częściowo też rozdział I, w którym autor przedstawia swą podróż z Warszawy do Konstantynopola. Przy tej okazji opisuje trasę, a także omawia miejsca i regiony geograficzne, przez które przejeżdża.

Dzieło Mikoszy kończy część zatytułowana „Przydatek”, która zawiera „Myśli partykularne o Człowieku moralnym i Edukacyi Kraiowej”. W rozdziale tym autor krytycznie odnosi się do edukacji Polaków zdobywanej za granicą. Uważa, że edukacja ta „zaniedbała formować Obywatelów przywiązanych do kraiu swego, oświeconych względem potrzeb i interesów powszechnych”²¹. Autor postuluje skupienie uwagi na procesie kształcenia we własnym kraju nawiązując do powołanej do życia komisji edukacji, o której wypowiada następujące słowa: „Dobrze myślących zapęda daie się widzieć iaśnie w postanowionej Kommissyi edukacyney, cel tego urzędzenia nie iest zapewne inny, tylko zrównać i umierzyć iak najlepsze edukacyi kraiowej sposoby”²².

Jak już wcześniej wspomniano, w owym czasie dzieło Mikoszy uchodziło w opinii badaczy za jedno z lepszych kompendiów wiadomości o Turcji. Na czym więc polega wartość tego tekstu? Czy tylko na zawartych w nim informacjach dotyczących państwa tureckiego? Biorąc pod uwagę czas, w którym powstała ta praca, czyli wiek XVIII, trzeba stwierdzić, że walor jej tkwi właśnie w informacyjnym charakterze. Ponadto dzieło Mikoszy jest czymś więcej niż zbiorem raportów pisanych do króla. Są to socjologiczne analizy, spostrzeżenia, krytyczne uwagi, a przede wszystkim ogromna, pełna szczegółów porcja informacji o państwie tureckim.

Dla badaczy języka tureckiego jest jeszcze istotny inny walor owego dzieła – materiał leksykalny. Opisując różne socjologiczne zjawiska, obyczaje, urzędników i pełnione przez nich funkcje, Mikosza najczęściej podaje ich oryginalne tureckie nazwy, stosując w zapisie polską ortografię. Wprowadzając do tekstu tureckie słowa, autor objaśnia również ich znaczenie. Niestety, nie zawsze słowa te zapisane są prawidłowo, często są trudne do identyfikacji, mocno zniekształcone. Oto kilka wybranych fragmentów tekstu zawierających przykłady tureckich słów zapisanych bardziej lub mniej poprawnie:

[1] „Pod czas zaś nieprzytomności Weyzyra, Kaimakin, czyli namiestnik Weyzyrski sprawuie urząd gubernatora miasta i pierwszego

²¹ J. Mikosza, *Obserwacje polityczne państwa tureckiego*, Warszawa 1787, s. 412.

²² Tamże, s. 413.

Porty urzędnika [...]” (s. 59). Por. *vezir* ‘wezyr’ (STP 912)²³, *kaymakam* ‘gubernator jednostki administracyjnej w Turcji’ (STP 504).

[2] „*Ikoglausowie* w drugiej zamknięci klasie służących cesarskich, iest gatunek ludzi, którzy wybierają z tey młodzieży, którą kosztem Cesar-skim wychowuią i edukuią w Saraju [...]” (s. 227). Por. *içoglanı* ‘młodzie-niec kształcony na wysokie stanowisko w pałacu sułtana’ (STP 420).

[3] „Gatunek *Azamklausow* pochodzi z dzieci kupionych i wybie-ranych w Albanii i w innych prowincjach Europejskich” (s. 234). Por. *acemioglan* ‘nowicjusz, rekrut przygotowywany do służby w wojsku jan-czarskim’ (NRTED 7)²⁴.

[4] „Pierwsze po Adze trzyma mieysce *Kul-Kihaia*, czyli podpułkow-nik generalny...” (s. 106). Por. *kâhya* ‘zarządca, ekonom’ (STP 471).

[5] „Ci co na pokojach zostaią, nazwani *Hazodiakami*, czyli paziami po naszymu [...]” (s. 231). Por. *has oda* ‘osobista straż sułtana’ (NRTED 455).

[6] „Do pieszych Tureckiego woyska gatunków należy ieszcze mili-cya *Odziak* zwana” (s. 123). Por. *ocak* ‘korpus, pułk’ (STP 659).

[7] „Przełożony nad Serajem *Kișlar-Aga*” (s. 209). Por. *kızlar ağası* ‘główny eunuch w pałacu sułtana osmańskiego’ (STP 531).

[8] „*Topczyjow* liczba, czyli ludzi do armat destynowanych [...]” (s. 125). Por. *topçu* ‘artylerzysta, kanonier’ (STP 871).

[9] „*Wikil-Karez*, podskarbi, który całej ody ma kasę w swoim dozorze i zarządzeniu [...]” (s. 107). Por. *vekil* ‘pełnomocnik, plenipotent’ (STP 909).

[10] „[...] *Artczy* kucharz generalny całej ordy [...]” (s. 107). Por. *aşçı* ‘kucharz’ (STP 64).

Duży stopień zniekształceń i dość częsty błędny zapis tureckiego słownictwa może rzucać pewne światło na kompetencje językowe Miko-szy i tym bardziej umacniać w przekonaniu, że wzmianka w *Encyklopedii* Orgelbranda o tym, jakoby Mikosza był „dragomanem poselstwa polskiego przy Porcie Ottomańskiej”, jest ponad wszelką wątpliwość nieprawdziwa.

Jest jeszcze inny rys omawianego dzieła, który wydaje się rów-nie cenny. Autor, opisując różne dziedziny funkcjonowania państwa

²³ M. Kozłowska, *Słownik turecko-polski. Türkçe-Lehçe Sözlük*, Warszawa 2006. Dalej – jako STP, liczba oznacza numer strony.

²⁴ *New Redhouse Turkish-English Dictionary*, Istanbul 1981. Dalej – jako NRTED, liczba oznacza numer strony.

tureckiego, poddaje ewaluacji przedstawiane tam zjawiska. Ocenia skuteczność pewnych działań, a także dokonuje ich politologicznej analizy. Robi też odniesienia do polskich rozwiązań proponowanych w analogicznych przypadkach. W jego analizach nierzadko pobrzmiewa krytyczna nuta wobec Polaków. Takimi oto słowami opisuje polską postawę wobec współpracy handlowej z innymi krajami:

Lecz nieszczęściem! W wieku gdzie niemasz takiego narodu, w którymby nie myślono o sposobach szukania pożytków przez handel [...]; ieden kraj Polski odłącza się od tego powszechnego sposobu, staie się wiernym wykonywaczem kaprysów cudzoziemskich [...]²⁵.

Takich krytycznych ocen własnego państwa z równoczesną propozycją uzdrowienia sytuacji jest w tym dziele niemało. Aby jednak oddać sprawiedliwość, pewne zjawiska w państwie tureckim widziane okiem Europejczyka budzą również zastrzeżenia autora, czemu daje on wyraz w krytycznych komentarzach, choćby w takim, jak ten dotyczący postawy Turków wobec innych nacji: „Lekce ważenia, z którymi bywali Turcy przed tym dla narodów Europejskich, były okazyą, że często Ambassadorow i ministrów rezydujących przykro traktowano [...]”²⁶; także wobec Polaków:

Przed tym mieli Turcy Polaków za narod, który był w stanie oparcia się ich potędze i którego zawsze menażowano dla iego męstwa i mocy. [...] lecz teraznieysze opinie daleko są przeciwne dawnym [...]; Polacy, iż nic nie znaczą teraz między innymi i wielu znalazłem, którzy uporczywie twierdzą, że iuż Polaków nie masz²⁷.

Podsumowując, stwierdzić należy, że dzieło Mikoszy stanowi nie tylko zbiór wiarygodnych informacji o osiemnastowiecznym państwie tureckim, ale nosi też cechy politologiczno-socjologicznego dyskursu poruszającego zarówno zagadnienia typowe dla orientalnego, mużulmańskiego kręgu kulturowego, jak i również te o bardziej uniwersalnym wymiarze. Natomiast badaczom języka tureckiego dostarcza materiału

²⁵ Tamże, s. 328.

²⁶ Tamże, s. 352.

²⁷ Tamże, s. 354.

leksykalnego, który jednak, ze względu na mocno spolonizowaną postać i liczne zniekształcenia, należy potraktować z dużą ostrożnością i wnikliwą uwagą.

BIBLIOGRAFIA

- Encyklopedia Powszechna*, t. 18, nakład, druk i własność S. Orgelbranda, Warszawa 1864.
- Kalinka W., *Ostatnie lata panowania Stanisława Augusta*, cz. 1-2, Kraków 1891.
- Konopczyński W., *Polska a Turcja 1683–1792*, oprac. P. Biliński, Kraków–Warszawa 2013.
- Korzon T., *Wewnętrzne dzieje Polski za Stanisława Augusta (1764–1794)*, t. 1-4, Kraków, Warszawa 1897.
- Kozłowska M., *Słownik turecko-polski. Türkçe-Lehçe Sözlük*, Warszawa 2006.
- Łątka J. S., *Słownik Polaków w Imperium Osmańskim i Republice Turcji*, Kraków 2005.
- Mikosza J., *Obserwacje polityczne państwa Tureckiego, rządu, religii, sił jego, obyczajów i narodów pod tymże żyjącym panowaniem, z przydatkiem Myśli partykularnych o człowieku moralnym i o edukacji krajowej, przez Jmci Pana Mikoszę, w czasie mieszkania jego w Stambule. Część I*, Warszawa 1787.
- New Redhouse Turkish–English Dictionary*, Istanbul 1981.
- Reychman J., Piotr Crutta Emisariusz Kościuszki do Stambułu. Odbitka z kwartalnika „Wschód – Orient” 1938, nr 2.
- Reychman J., *Tłumacze języków wschodnich w Polsce w XVIII wieku*, https://mlingua.pl/pol/czytelnia/tlumacze_jezykow_wschodnich_w_polsce_xviii_wieku...2017-03-20
- Polski Słownik Biograficzny*, t. XXI/1, z. 88, Wrocław 1976.
- Smoleński W., *Pisma historyczne*, t. 2, Kraków 1901.
- Zajączkowski A., Reychman J., *Zarys dyplomatyki osmańsko-tureckiej*, Warszawa 1955.
- Zaleski B., *Stosunki Polski z Portą Otomańską. Na początku panowania Stanisława Augusta*, „Rocznik Towarzystwa Historyczno-Literackiego w Paryżu na rok 1868” 1869, s. 104-159.
- Zwołiński A., *Polskie ścieżki masonerii*, Kraków 2014.

JÓZEF MIKOSZA AND HIS “POLITICAL REMARKS ON THE TURKISH STATE”

The article presents Józef Mikosza and his work entitled *Obserwacje polityczne państwa tureckiego* [Political remarks on the Turkish state]. Mikosza's work was published in Warsaw in 1787 as a result of the author's remarks and reports on Turkey during his stay in Constantinople. Józef Mikosza lived in Constantinople for several years working as a teacher in the Polish Oriental School, whose aim was to educate future dragomen. In his work Mikosza describes the Ottoman state, its structure, administration, people, culture and various phenomena of his interest. His book contains also Turkish words and phrases used by the author to define and name the discussed objects or phenomena.

Keywords: Józef Mikosza, a description of the eighteenth century Ottoman-Turkey, Turkish vocabulary.

Słowa kluczowe: Józef Mikosza, opis osiemnastowiecznej Turcji osmańskiej, tureckie słownictwo.



Marek M. DZIEKAN

*Katedra Bliskiego Wschodu i Północnej Afryki
Uniwersytet Łódzki*

MIEDZY DYPLMACJĄ A FASCYNACJĄ. DZIEWIĘTNASTOWIECZNE MAROKO WE WSPOMNIENIACH Z PODRÓŻY FERDINANDA VON AUGUSTINA (1807–1861)*

Stosunki dziewiętnastowiecznego cesarstwa austriackiego z Marokiem nie stanowią zbyt obszernego materiału badawczego choćby ze względu na ich małą intensywność, związaną z niewielkimi interesami Austrii w stosunku do północnej Afryki. Jednakże, w pierwszej połowie tegoż wieku delegacje austriackie dwa razy odbyły podróż do państwa marokańskiego – raz za czasów sułtana Sulajmana w 1805 roku¹ i po raz drugi w roku 1830, za panowania Abd ar-Rahmana². Przedmiotem niniejszego opracowania będzie właśnie ta druga relacja, autorstwa Ferdinanda von Augustina. Relacja ta, choć napisana przez Austriaka, uwzględniana jest także w opracowaniach dotyczących niemieckich podróżników w Maroku, choć bardziej prawidłowo można by tu mówić o literaturze niemieckojęzycznej³.

* Artykuł napisany przy wsparciu Narodowego Centrum Nauki, projekt nr 2014/15/B/HS3/02260.

¹ Por. J. Caillé, *Une ambassade autrichienne au Maroc en 1805*, Paris 1957.

² Panował w latach 1822–1859. Na temat dziejów stosunków austriacko-marokańskich zob. G. Berger, *Österreichisch-marokkanische Beziehungen*, w: tegoż, *Relazioni: Internationales Wien*, Frankfurt am Main 2009, s. 275–300.

³ K. Lazaare, *Marokko in deutschen Reiseberichten des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts. Vorstudien zur deutschen Wahrnehmung einer islamischen Region*,

Autor – życie i dzieło

Ferdinand Freiherr von Augustin urodził się w Wiener Neustadt 22 października 1807 roku⁴. Zgodnie z życzeniem ojca, Vinzenza von Augustina, mającego stopień Feldzeugmeistra (odpowiednik generała broni), podjął naukę w dziedzinie wojskowości. Brał udział między innymi w wojnie krymskiej, podczas której zagwarantował szeroką ochronę ludności tureckiej (muzułmańskiej) na Bałkanach, za co został odznaczony przez sułtana osmańskiego orderem Mecidiye III Klasy. W trakcie działań wojennych zetknął się z oddziałami tureckimi pod dowództwem Sadyka Paszy, czyli Michała Czajkowskiego, pozostającego na służbie władcy osmańskiego. Innym ciekawym z naszego punktu widzenia momentem jego życia był rok 1859, kiedy to von Augustin w trakcie działań wojennych zawitał do Krakowa. W tymże roku otrzymał stopień Feldmarschal-leutnanta (odpowiednik polskiego generała dywizji).

Von Augustin był jednak nie tylko żołnierzem, ale także pisarzem i artystą. Jego twórczość literacka odznacza się różnorodnością gatunkową i tematyczną. Jej pierwszy dział poruszał tematy podróżnicze i krajoznawcze. Zadebiutował jako autor pracy, która jest głównym motywem niniejszego studium, *Erinnerungen aus Marokko, gesammelt auf einer Reise im Jahre 1830* (Wien 1838). Kilka lat później wydał inną książkę o Maroku, której tytuł: *Marokko in seinen geographischen, historischen, religiösen, politischen, militärischen und gesellschaftlichen Zuständen. Nach eigener Anschauung geschildert. Mit Muley Abderrhamans Bildniss, der Ansicht von Tanger und Mequinez* (Pest 1845) sugeruje duże związki z pierwszą. Jest to jednak całkiem odmienne opracowanie dotyczące nie tylko odwiedzanych przez Austriaka miast, lecz całego Maroka, mające

Frankfurt am Main 1998; H. Marghadi, *Zur Darstellung der marokkanischen Kultur in ausgewählten deutschen Reiseberichten des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts*, Grin Verlag 2011.

⁴ Informacje biograficzne za: *Biographisches Lexikon des Kaisertums Österreich*, t. 1, Wien 1865, s. 91; „Österreichische militärische Zeitschrift” 1861, nr 3, s. 430-435; *Oesterreichischer Militär-Kalender für das Jahr 1862*, Wien 1862, s. 142-145; F. Brümmer, *Lexikon der deutschen Dichter und Prosaisten vom Beginn des 19. Jahrhunderts bis zur Gegenwart*, t. 1, Leipzig 1913, s. 91.

wiele cech opracowania popularnonaukowego. W 1839 roku w Wiedniu opublikował także *Reise nach Malta und in das südl. Spanien im Jahre 1830* – ta praca również związana była z wyprawą, podczas której zwiedził Maroko. W kontekście krajoznawczym pozostaje dotyczące jego ojczyzny opracowanie *Streifzüge durch die norischen Alpen* (Wien 1840), także wydana anonimowo (podpisana tylko inicjałami F. F. A.) książka *Der Gamskahr-Kogel in der Gastein. Nebst einem Panorama von seiner Spitze aufgenommen und beschrieben* (Wien 1840) – oraz *Das Pinzgau* (Pest 1844). Książki te w niektórych swoich aspektach (na przykład etnograficznym) cytowane są po dziś dzień. Von Augustin parał się także beletrystyką. W 1847 roku opublikował pod pseudonimem Friedrich Aarau dwutomową, obszerną powieść historyczną *Emmerberg*, która musiała cieszyć się sporą popularnością wśród czytelników, skoro w 1851 roku miała swoje drugie wydanie. Krytyka literacka była mniej zachwycona, o czym świadczy krótka recenzja zamieszczona w „*Blätter für literarische Unterhaltung*”⁵. W pozostawionych papierach znalazły się także wiersze, tych jednak autor nigdy nie opublikował. Ciekawostką jest niewielka, wydana w Wiedniu w 1837 roku, broszura zatytułowana *Abhandlung über eine vortheilhafte Methode Holz zu verkohlen*, zawierająca rysunek aparatu do wypalania węgla drzewnego, która dodatkowo ubarwia postać austriackiego podróżnika.

Poza pisarstwem von Augustin parał się również sztukami plastycznymi, a ulubionym tematem jego rysunków były krajobrazy. Większość jego książek zawiera ilustracje samego autora. Warto dodać, że ze sferami artystycznymi związana była także jego żona, z którą wziął ślub w 1835 roku, Marie von Augustin, z domu Regelsberg von Thurnberg (1807–1886). Była ona poetką, pisarką i malarką, ukrywającą się pod pseudonimem Marie von Thurnberg⁶. Ferdinand von Augustin zmarł 20 czerwca 1861 roku w Baden, gdzie przebywał w związku ze swoją chorobą.

⁵ Por. anonimową (zgodnie z ówczesnym obyczajem) recenzję w „*Blätter für literarische Unterhaltung*”, Sonntag, 2. Mai 1847, nr 122, s. 488. Akcja powieści toczy się na przełomie XIII i XIV w. Tytuł pochodzi od zamku znajdującego się niedaleko Wiener Neustadt, którego ruiny do dziś można podziwiać.

⁶ Dane biograficzne por. *Biographisches Lexikon*, s. 91-92; F. Brümmer, dz. cyt., s. 91-92.

Austriacka wyprawa do Maroka – kontekst historyczny

Dyplomatyczna delegacja urzędników cesarza austriackiego – będąca tematem niniejszego studium – była efektem wydarzeń, które miały miejsce wcześniej na Morzu Śródziemnym. 31 czerwca 1828 roku korsarze marokańscy porwali austriacki statek towarowy zmierzający do Brazylii, co miało być początkiem lukratywnego handlu Wiednia z tym państwem. Początkowo podjęto próby dyplomatycznego rozwiązania konfliktu, które jednak się nie powiodły pomimo wstępnych obietnic strony marokańskiej. W tej sytuacji Austriacy wysłali na zachodnią część Morza Śródziemnego cztery dodatkowe jednostki, które dokonały 3 czerwca 1829 roku ostrzału Al-Ara'isz (Larache)⁷.

Brak rozstrzygnięcia militarnego tego konfliktu sprawił, że nastąpiła konieczność podpisania układu, do czego został zobowiązany Wilhelm von Pflügl (zm. 1868)⁸. Układ podpisano 29 października 1830 roku. Wyprawa austriackiej delegacji do Maroka została dokładnie i dość obszernie zrelacjonowana przez samego von Pflügla, jako przewodzącego delegacji (występował tu jako k.k. Legislationsrath), w 1834 roku w czasopiśmie „Anzeige-Blatt für Wissenschaft und Kunst”⁹, co sprawia, że mamy

⁷ Wypadki te opisane zostały m.in. przez XIX-wiecznego marokańskiego historyka A. an-Nasiriego (zm. 1897) w *Kitab al-istiksa li-duwal Al-Maghrib al-Aksa*, t. 3, Bajrut 2010, s. 284-285. Były także szeroko opisywane w piśmiennictwie austriackim, szczególnie w tamtym czasie. Opis An-Nasiriego wskazuje na zwycięstwo Marokańczyków, zaś relacje austriackie opisują bitwę jako ich klęskę. W rzeczywistości jednak bitwa ta pozostała nierozstrzygnięta; por. A. K. Bennison, *Jihad and its interpretations in Pre-Colonial Morocco. State-society relations during the French conquest of Algeria*, London–New York 2002, s. 40; J. Heinz, 1829, 3. Juni. *El-Araisch*, w: *Gedenklblätter der k.u.k. Kriegsmarine*, t. 1, Pola 1910, s. 28-42. Ciekawe (świadczy to przede wszystkim o niewielkim pojęciu o Maroku w XIX-wiecznej Austrii), że w dwóch wspomnianych wyżej biogramach von Augustina („Österreichische militärische Zeitschrift”, s. 430 i *Oesterreisicher Militär-Kalender*, s. 143) jest mowa o austriackim ostrzale Meknesu!

⁸ *Österreich und Marokko. Bericht über die Irrungen zwischen beiden Staaten, und den Angriff der österreichischen Marine auf die Stadt Larasch vom 3.-7. Junius 1829*, w: *Diplomatisches Archiv für die Zeit- und Staaten-Geschichte*, t. 21, Stuttgart–Tübingen 1830, s. 169-176.

⁹ W. von Pflügl, *Tagebuch der Reise der k.k. Gesandtschaft in das Hoflager des Sultans von Marokko nach Mequinez, im Jahre 1830*, „Jahrbücher der Literatur. Anzeige-Blatt für Wissenschaft und Kunst” 1834, nr LXVII, s. 1-31; 1835, nr LXIX, s. 1-31. Relacja ta,

w efekcie do czynienia z dwoma opisami tej samej podróży z dwóch różnych perspektyw – szefa delegacji dyplomatycznej i jej (podrzednego tak naprawdę) uczestnika. Delegacja składała się z dziesięciu przedstawicieli dworu, grupy muzyków, oddziału piechoty morskiej, tłumacza, kucharza i służącego – wszyscy oni uczestniczyli w wyprawie na koszt państwa. Oprócz nich, sześciu członków delegacji wybrało się na własny koszt za pozwoleniem cesarskim. Wśród nich był właśnie Ferdinand von Augustin, „Grenadier-Oberlieutenant vom Regimente Erzherzog Ludwig”. Po drodze do delegacji dołączyło jeszcze kilka innych osób¹⁰.

Wyprawa ta nie miała zatem formalnie nic wspólnego z romantycznymi podróżami na Wschód, ale podejrzewać można, że dla dobrze wykształconego młodego człowieka (Ferdinand miał wtedy 23 lata) o ambicjach literackich, mogła mieć charakter archetypowej podróży na Wschód, wiążącej się z kulturowo-literackim nurtem romantycznego orientalizmu. Sposób przyłączenia się naszego autora do wyprawy – na własną prośbę i na koszt własny – może być dodatkowym faktem przemawiającym za takim jej charakterem. Niestety, tego możemy się jedynie domyślać, nie ma bowiem żadnych świadectw, które mogłyby to jednoznacznie potwierdzać.

Wyprawa do Maroka i *Erinnerungen aus Marokko, gesammelt auf einer Reise im Jahre 1830*

Książka, która jest przedmiotem niniejszego artykułu, opublikowana została, jak wspomniałem, w roku 1838 nakładem wydawnictwa Schauburg w Wiedniu. Liczy 117 stron i obejmuje 20 ilustracji wykonanych przez samego von Augustina. Do tej pory ukazały się dwa przekłady relacji na język francuski¹¹.

zawierająca m.in. materiał ilustracyjny oraz np. nuty pieśni marokańskich, zasługuje na szersze opracowanie, co, wedle mojej wiedzy, nie zostało do tej pory uczynione. Por. także „Die Hitze hier ist wieder kolossal”. *Des Kaisers Diplomaten und Konsuln auf Reisen. Reiseschilderungen 1808–1918*, red. R. Agstner, Wien 2014, s. 68–76.

¹⁰ R. Agstner, dz. cyt., s. 73–74.

¹¹ Pierwszy to *Souvenirs d'un voyage au Maroc en 1830* pióra Raymonda Thouve-

Choć książka ujrzała światło dzienne w 1838 roku, to już trzy lata wcześniej natknąć się można na wzmianki o niej w wydawanym w Peszcie czasopiśmie „Bilder-Magazin für allgemeine Weltkunde”¹². Czasopismo to publikowało ilustracje ze świata z obszernymi do nich komentarzami.

W numerach 4, 7 i 14 znalazło się sześć reprodukcji rysunków von Augustina z wyprawy do Maroka, przy czym były to ilustracje inne niż te zawarte w wydanej trzy lata później książce. W opisach ilustracji cytowany jest, oprócz innych autorów, zarówno von Augustin, jak i von Pflügl.

Relacja Ferdinanda von Augustina została zauważona w austriackiej prasie literackiej. W „Blätter für literarische Unterhaltung” (numery: 191 i 192 z 1838 roku) ukazało się obszernie omówienie książki z jej bardzo dobrą oceną, choćby z tego względu że, jak pisze anonimowy autor, tak niewiele wiadomo o Maroku i tak rzadko udaje się tam jakikolwiek Europejczyk, stąd wszelkie wieści o tym kraju należy przyjąć z podziękowaniem¹³.

Delegacja austriacka dotarła do Tangeru 26 sierpnia 1830 roku, rozpoczynając tym samym swoją marokańską przygodę, która zakończyła się w tymże porcie 17 listopada. W tym czasie sułtan Abd ar-Rahman rezydował w Meknesie, więc delegacja musiała się udać właśnie do tego miasta. Trasa wiodła między innymi przez miejscowości: Salasa Risana, Al-Kasr al-Kabir, Wazzan¹⁴ oraz Mulaj Idris i liczyła około 250 kilometrów. Przez całą drogę do Meknesu delegacji towarzyszyły sułtańskie oddziały, chroniąc Europejczyków przed niebezpieczeństwami na trasie, przede wszystkim przed

nota. Edycja ta jest dość tajemnicza, ponieważ nie udało mi się znaleźć na jej temat żadnych informacji w katalogu jakiejkolwiek biblioteki. O jej istnieniu świadczy tylko obecność w kilku antykwareatach internetowych. W 2004 roku ukazał się drugi przekład, dokonany przez marokańskiego badacza niemieckiej literatury podróżniczej, Kh. Lazaare’a, *Souvenirs du Maroc : rassemblés lors d'un voyage en l'an 1830 par Baron Ferdinand d'Augustin*, Fes 2004; oba przekłady zawierają ilustracje.

¹² Pełna nazwa czasopisma: „Bilder-Magazin für allgemeine Weltkunde oder geographisch-ethnographische Bilder-Galerie nebst einer ausführlichen Beschreibung derselben, und mit Nachrichten von den neuesten Entdeckungen ausgezeichnete Reisen; Darstellungen der Lebensweise und Gebräuche verschiedener Völker, u.s.f.”

¹³ „Blätter für literarische Unterhaltung” 1838, nr 191, s. 778.

¹⁴ Von Augustin wspomina jedynie prowincję Wazzan (u niego: *Uassan*), ale samego miasta nie opisuje nawet jednym zdaniem, odmiennie niż von Pflügl (tegoż, *Tagebuch*, „Anzeige-Blatt”, nr LXIX, s. 22-23); do samego miasta zresztą Europejczycy (chrześcijanie) nie mieli wstępu.

atakami ze strony plemion arabskich i berberskich wrogich sułtanowi. Jak jednak zauważył von Augustin, przysługiwała im ona raczej w jedną stronę, ponieważ delegacja wiozła ze sobą dary dla sułtana. W drodze powrotnej, kiedy wysłannicy transportowali tylko swoje rzeczy i podarunki dla cesarza austriackiego, karawana nie była już tak pilnie chroniona.

Właściwy tekst relacji von Augustin poprzedza krótkim wstępem wyjaśniającym kontekst opisywanej wyprawy, następnie zaś w pełni oddaje się opisaniu Maroka oraz jego zalet i wad. Relacja jako całość nie stanowi szczegółowego opisu podróży typu *itinerarium*, choć niektóre jej fragmenty mają taki charakter. Obok wielu interesujących szczegółów przydatnych każdemu podróżnemu, pojawiają się też poetyckie opisy natury i wydarzeń osobistych, a pewne partie tekstu określić można jako rodzaj reportażu. Nie zawsze podawane są dokładne daty¹⁵ – von Augustin nie podaje na przykład dnia przybycia do Maroka, a obejmujący prawie ćwierć objętości książki zapis z pobytu w Tangerze datowany jest po prostu na wrzesień 1830 roku [s. 1] i kończy się wyruszeniem w drogę do Meknesu 2 października o godzinie 2.00 po południu [s. 38-39].

Książka rozpoczyna się jednak od pierwszych wrażeń w samym Tangerze:

To był niezwykle poranek, kiedy szczęśliwie przepłynęliśmy Cieśninę Gibraltarską i rzuciliśmy kotwicę w porcie w Tangerze. Jakże mam opisać wrażenie, jakie wywarła na mnie ta chwila! Jeszcze kilka godzin temu w cywilizowanym i uprzedzonym kraju, wśród ludzi, których język i zwyczaje rozumiałem, nagle znalazłem się w tym obcym, tak bardzo obcym świecie! Ogromny to kontrast, zbyt ostry, aby w pierwszym momencie nie pomyśleć, że to sen [s. 1].

W tym mieście portowym podróżnicy spędzili cały pierwszy miesiąc, nawiązując kontakty zarówno z urzędnikami sułtańskimi, jak i rezydującymi tam dyplomatami europejskimi.

Ten fragment książki obejmuje informacje dotyczące przebiegu wizyty, jednocześnie będące opisem własnych doświadczeń podróżnika, oraz wiedzę, która bez wątpienia musiała pochodzić z innych źródeł. Nie mamy żadnych udokumentowanych informacji dotyczących znajomości języków obcych przez von Augustina. Na pewno znał francuski, a być

¹⁵ Dokładne daty podaje natomiast systematycznie von Pflügl.

może także angielski. Miał więc do dyspozycji na przykład książki Alego Beya Abbasiego¹⁶, na którego znajomość zresztą się powołuje [s. 70], René Caillié'a¹⁷, Jana Potockiego¹⁸ czy, pozostając w kręgu jego rodzimego języka niemieckiego, Jakoba Gräberga von Hemsö¹⁹, a także wspomnianą wyżej relację von Pflügla. Książka została wydana osiem lat po powrocie z podróży, więc dalsza lektura była jak najbardziej możliwa. Jednocześnie trudno stwierdzić, na ile von Augustin był do podróży przygotowany, co i skąd wiedział o Maroku. Sam układ jego *Erinnerungen* nie pozwala nam na żadne w tym zakresie hipotezy. Nie wiadomo, co wiedział, kiedy zapoznawał się z marokańską rzeczywistością, a co dodał, łącząc swoje zapiski z podróży z wiedzą zaczerpniętą z późniejszych lektur. Jak wspomniałem, wiadomo jedynie, że znał książkę Alego Beya.

Tangerska część wspomnień jest mieszanką zapisków o bieżących wydarzeniach z dość udanymi próbami przekazania czytelnikowi ogólniejszej wiedzy o Maroku i jego mieszkańcach. Informacje jednego i drugiego typu przeplatają się, tworząc interesującą mozaikę narracyjną, a wstawki o charakterze popularnonaukowym pojawiają się w miejscach tyleż niespodziewanych, co uzasadnionych logiką opowieści o podróży.

Pierwsze zachwyty szybko ustąpiły, choć przez całą relację Austriak stara się spoglądać na Maroko w sposób, który nazwałbym „rozumiejącym”:

Po przekroczeniu bramy miasta zniknął piękny obraz, jaki tworzył Tanger widziany z morza. Wszędzie obrzydliwy brud, ogromna bieda. Uliczki nieutwardzone, wąskie i krzywe. Domy bardzo ubogie, bez dachów i okien. Odnosi się wrażenie, że wędruje się pomiędzy wysokimi murami ogrodowymi. Ludzie rozmaitych kolorów – półnaczy lub przynajmniej obdarci [s. 5].

¹⁶ Właśc. Domingo Badía y Leblich, *Voyages d'Ali Bey el Abbassi en Afrique et en Asie pendant les années 1803, 1804, 1805, 1806 et 1807*, Paris 1814.

¹⁷ *Journal d'un voyage à Temboctou et à Jenné, dans l'Afrique centrale, précédé d'observations faites chez les Maures Braknas, les Nalous et autres peuples pendant les années 1824, 1825, 1826, 1827, 1828*, Paris 1830.

¹⁸ *Voyage dans l'Empire de Maroc, fait en l'année 1791. Suivi du Voyage de Hafez, récit oriental*, Varsovie 1792.

¹⁹ *Das Sultanat Mogh'rib-ul-Aksà, oder, Kaiserreich Marokko. In Bezug auf Landes-, Volks- und Staatskunde*, Stuttgart-Tübingen 1833; jest to przekład z rękopisu włoskiego książki J. Gräberga di Hemsö, *Specchio geografico, e statistico dell'impero di Marocco*, Genova 1834.

W tym obrazku widać rzeczywistość, która wynika nie tylko z ubóstwa, ale także jest efektem uwarunkowań kulturowych. Von Augustin nie wie jeszcze, że domy nie mają takich dachów, jak w Europie, bo tam mieszczą się tarasy, a brak okien nie ma nic wspólnego z biedą, lecz z zasadami funkcjonowania społeczeństwa, podobnie jak wąskie i kręte uliczki. Oczywiście to, że są dziurawe i krzywe, to faktycznie skutek biedy.

Dalej Austriak opisuje różne części miasta – i te ubogie, i te, które mogą budzić podziw, jak choćby tangerska *kasba*²⁰ (u von Augustina *kas-saba*). Ogólnie rzecz ujmując, Tanger naszego podróżnika nie zachwyił, nawet meczety nie odpowiadają jego wyobrażeniom o muzułmańskich świątyniach – brakuje mu wyraźnie spiczastych minaretów, które zapewne znał z Bośni: „wysmukłych, spiczastych minaretów Orientu nie znajdziemy w mauretańskich meczetach” – pisze [s. 8]. Ale takich nie znajdzie w całym Maghrebie, gdzie minarety rzadko bywają bardzo wysokie i pod tym względem nigdy nie dorównają osmańskim.



Rys. 1.
Widok Tangeru

Źródło: A. von Augustin, *Erinnerungen aus Marokko, gesammelt auf einer Reise im Jahre 1830*, Wien 1838, przed s. 1.

²⁰ Rodzaj cytadeli.

Następnie podróżnik przechodzi do przekazania informacji antropologicznych i etnograficznych, opisując wygląd i strój mieszkańców oraz uzupełniając tekst rysunkami. Charakteryzuje także wszystkie główne grupy etniczne miasta i kraju [s. 9-13]. Oddaje sprawiedliwość marokańskim domom – to już zapewne po wizytach w ich wnętrzach – i podkreśla, że wewnątrz już tak marnego wrażenia, jak na pierwszy rzut oka [s. 13-14].

Miesięczny przymusowy pobyt w Tangerze członkowie delegacji wykorzystali na zapoznanie się nie tylko z miastem, ale także z jego najbliższymi okolicami. Wycieczki, podczas których uwagę podróżników zwracają liczne w Maroku „marabuty”, dają okazję Austriakowi do przekazania garści informacji o islamie, koncentrując się szczególnie na kulcie „świętych”, wśród których wyróżnia marabutów i tych, których określa jako *sanctons*, czyli sufich [s. 17-19]²¹. Rozróżnienie to nie jest jednak w relacji do końca jasne. Trzeba przyznać, że i tu von Augustin wykazuje się dobrą wiedzą, a co najważniejsze, także szacunkiem dla odmiennej religii – nie ocenia, lecz opisuje i wyjaśnia.

Choć pustynne krajobrazy nie budzą w naszym podróżniku zachwytu, to wprost przeciwnie jest w przypadku terenów nadmorskich. Tu ukazuje się inna strona europejskiej duszy – poczucie wyższości, które kilkakrotnie, choć trzeba przyznać niezbyt często, jak na początki europejskiego kolonializmu w Maghrebie, odzywa się w młodym Ferdinandzie:

Jakaż szkoda, że te piękne brzegi, dające tyle pięknych widoków, są własnością najgorszych Barbarzyńców („tiefste Barbarei”). Jakimż wspaniałym miejscem pobytu mogłyby być, gdyby zamieszkiwał je jakiś cywilizowany naród! [s. 20].

Jest rzeczą naturalną, że każdego człowieka Zachodu – aż po dziś dzień – fascynuje niedostępny świat muzułmańskich kobiet. Tak jest również w przypadku młodego żołnierza. Nie ulega on jednak mitom o muzułmańskim wielożenstwie i pisze, że choć wyznawcy islamu mogą mieć cztery żony oraz nałożnice, które określa jako *odalisquen*, to jednak zazwyczaj mają jedną żonę [s. 22]. Kwestiom zwyczajów i zasad związanych

²¹ W swojej następnej książce używa już formy *santon*; prawdopodobnie od hiszpańskiego *santón*.

z kobietami i małżeństwem poświęca kilka kolejnych stron [s. 21-25], przechodząc następnie do zwyczajów dotyczących jedzenia. Koncentruje się oczywiście na kuskusie (u von Augustina: *kuskusu*), który „podobny jest do gruboziarnistego grysiku”. Podróżnik opisuje, jak kuksus jest produkowany, a następnie przyrządzany przez kobiety. Chwali przy tym jego smak i pożywność, choć narzeka, że przygotowywane z niego dania są bardzo tłuste. Autor zwraca jednak uwagę, że nie wszyscy mogą sobie pozwolić na jedzenie kuskusu i zazwyczaj posilają się mlekiem i owocami – głównie daktylami i opuncjami. Von Augustin nie może się nadziwić, jak można przeżyć na takim jedzeniu, w dodatku w tak niewielkich ilościach – Marokańczykowi wystarczy na cały dzień to, co Europejczyk zjada na śniadanie! [s. 25-26]²². Dalej następuje opis klimatu Tangeru i ogrodów wraz z gatunkami roślin, jakie tam rosną [s. 27-29], popularnych zwierząt, spośród których, rzecz jasna, najwięcej miejsca poświęcił wielbładowi, w tym także sposobowi jego dosiadania [s. 30].

Od strony 32 von Augustin zaczyna zapiski październikowe. Pojawia się stwierdzenie, że czas jednak podróżnikom nie dłużył się, wprost przeciwnie – minął im błyskawicznie, ze względu na wiele nowych i niezwykle interesujących rzeczy, jakie oglądali. Jednak wraz z nastaniem października rozpoczęły się ostateczne przygotowania do dalszej podróży, nad którymi czuwał wysłannik sułtana „Hatsch Embarik”, czyli Al-Hadżdż Mubarak²³. Ostatnie strony części tangerskiej [s. 33-38] poświęcone zostały prawie wyłącznie kwestiom wojskowym, co nie dziwi, biorąc pod uwagę zawód podróżnika. Wśród nich autor wspomina o jednej z ulubionych marokańskich zabaw, określanych przez niego „Pulverspiel” – u von Augustina *melabd el barro*, właściwie *lab al-barud* („zabawa z prochem”). Współcześnie nazywa się ją *fantazija*. Potem jeszcze wielokrotnie będzie mowa o tej zabawie, będącej w wielu miejscach po drodze częścią ceremonii powitania cudzoziemskiej delegacji, i którą w końcu podróżnicy byli dogłębnie znudzeni ze względu na jej powtarzalność i przewidywalność. Po raz pierwszy mieli okazję obejrzenia tej zabawy/sportu już na początku

²² Na s. 26 pojawia się dziwna informacja, że podczas jedzenia należy posługiwać się tylko lewą ręką, podczas gdy w rzeczywistości jest wprost przeciwnie – właśnie lewą posługiwać się nie wolno.

²³ „Embarik” to odzwierciedlenie dialektalnej wymowy „Mbarek”.

pobytu w Tangerze, a potem, jak pisze von Augustin, byli zmuszeni oglądać ją codziennie. W zabawie tej wykorzystywany jest jeden z manewrów typowych dla marokańskiej armii, stąd właśnie tutaj znalazł się jego opis [s. 35]. Sport ten uznany jest za narodowy i uprawiany jest we wszystkich krajach Maghrebu. Polega on na tym, że ustawieni w rzędzie jeźdźcy ruszają w jednej chwili z wielką szybkością, pędząc na odległość około 200 metrów, po czym nagle muszą się równo zatrzymać i w tym samym momencie oddać w górę strzały. Trudność tej zabawy polega na jak najdoskonalszej synchronizacji ruchów i strzałów.

Jak wyżej wspomniałem, z Tangeru delegacja wyruszyła 2 października o godzinie drugiej po południu. Szyk karawany był uregulowany odpowiednimi zwyczajami sułtańskiej etykiety. Opis trasy obejmuje strony 40-75. Każdy zapissek opatrzonej jest datą. Autor podaje zawsze nazwę miejsca, w którym zatrzymują się na nocleg. Każdorazowo przy przekraczaniu granic kolejnych *wilaji* (gubernatorstw) podróżni witani są przez oficjalne delegacje, zgodnie z zaleceniami sułtana. Oficjelom często towarzyszy miejscowa ludność. Okolica, jaką muszą przebyć, niezbyt się von Augustinowi podoba:

Wędrowaliśmy przez ciągnące się na odległość wzroku piaszczyste tereny. Żadne drzewo, żaden krzew nie przerywał swoją zielenią bajkowych kolorów, w które odziana była cała okolica. Wszystko suche, wypalone i monotonne. Przez upał ziemia była poprzedzielana szerokimi na stopę spękaniem, które czyniły podróż męczącą, a nawet niebezpieczną [s. 45].

Narzeka również, co jasne, na temperaturę. 6 października pisze:

O 8. rano termometr w cieniu wskazywał 28 stopni, o 11. było już 31 3/4. To temperatura, która dla nas, Europejczyków w październiku była czymś całkiem obcym. Żadnego wietrzyku, który choćby na moment mógłby nas ochłodzić. Słońce świeciło z ciemnego, prawie czarno-niebieskiego firmamentu prosto na nas, jak gdyby jego siła wzmacniana była przez szkło powiększające [s. 51].

Wszystko jednak wynagradzają im gościnni, otwarci na przybyszów mieszkańcy oaz, które pojawiają się na trasie.

Jednym z największych miast odwiedzanych po drodze był Al-Kasr al-Kabir (wtedy Al-Kasr, u von Augustina *Alkassar*)²⁴, gdzie oczywiście

²⁴ Według von Pflügla dotarli tam 6 października.

wspomniana została słynna „bitwa trzech królów” z 1578 roku²⁵. Al-Kasr zdecydowanie przerywa monotonię podróży. Miasto leży na pięknym, żyznym terenie, otoczone ogrodami, a zza gęstych zagajników widać wieże minaretów i kilka zgrupowanych drzew palmowych [s. 49-50]. W tym miejscu czekała podróżnych jednodniowa przerwa, a dla rozrywki zaproszeni zostali miejscowi muzycy. Jeden z nich zagrał gościom na mandolinie (*ud*) europejskie melodie, których nauczył się podczas pobytu w Gibraltarze. Cały zespół składał się jeszcze ze skrzypiec (*rabab*), tamburynu (*duff*) i szabli, w którą muzyk uderzał nożem (von Augustin nie stosuje arabskich nazw instrumentów). „Ze współpracy tych instrumentów raczej z trudem dosłuchiwalismy się jakiejś melodii” – pisze podróżnik [s. 51-52]. Potem jeszcze kilkakrotnie nie wyraża zachwyty nad marokańską muzyką, określając ją wprost jako *katzenjammer*. Z kolei Marokańczycy zachwyceni byli grą na akordeonie jednego z członków delegacji.



Rys. 2.

Brama w Meknesie

Źródło: A. von Augustin, *Erinnerungen aus Marokko, gesammelt auf einer Reise im Jahre 1830*, Wien 1838, po s. 84.

²⁵ Por. na ten temat np. A. Dziubiński, *Historia Maroka*, Wrocław 1983, s. 213-216.

11 października karawana dotarła do marokańskiego świętego miasta Mulaj Idris (Sarhun), znajdującego się już bardzo blisko Meknesu. Tam znów podróżni zatrzymali się na odpoczynek, wykorzystany przede wszystkim na zwiedzenie ruin Volubilis²⁶ i wykonanie szkiców starożytnych budowli. Musieli to zrobić jednak w tajemnicy przed marokańskimi przewodnikami, którzy obawiali się, że takie rysunki mogą pomóc Europejczykom w zawładnięciu ich krajem [s. 68-71]. Jednocześnie sami oprowadzali ich po ruinach i zapewniali Austriaków, że żaden Europejczyk ich przed nimi nie widział, co oczywiście nie było prawdą. Tu właśnie von Augustin wskazuje na znajomość relacji z podróży Alego Beya, na którego bezpośrednio się powołuje.

Dzień później delegacja dotarła do celu swej podróży – stołecznego miasta Meknesu (u von Augustina *Mequinez*), liczącego wtedy ok. 40 000 mieszkańców. Pobytowi w stolicy Ferdinand von Augustin poświęca najwięcej miejsca [s. 76-105]. Zaraz po przybyciu delegacja została umieszczona we wspaniałym domu należącym do paszy Meknesu. To miało być miejsce pobytu Austriaków aż do 20 października, czyli do dnia pierwszej audiencji u sułtana. Jak relacjonuje von Augustin, „nie jest przyjęte, żebyśmy opuszczali nasze mieszkanie zanim ujrzymy oblicze sułtana” [s. 76]. Jak pisze dalej, czas ten wykorzystywali podróżni między innymi na porządkowanie notatek i rysunków. Budynek, w którym przebywali, był piękny i obszerny, z niewielkim ogrodem, gdzie spędzali wieczory.

Otrzymywali również listy z Europy, które w iście ekspresowym, podziwianym przez Europejczyków tempie, docierały do stolicy z Tangeru – trasę tę gońcy pokonywali w dwa i pół dnia. Dla zabawienia gości, na polecenie sułtana przysyłano im rozmaitych śpiewaków, muzykantów i kuglarzy, którzy jednak nie zawsze zachwycali swoich widzów. Ograniczenia dotyczące delegacji miały swoje wyjątki – na przykład ich lekarz był zapraszany do pałacu do chorego brata sułtana, Maulaj al-Mamuna. Do domu paszy mieli dostęp rozmaici ludzie z miasta, oczywiście odpowiednio wyselekcjonowani. Ponieważ wśród członków delegacji był wielki miłośnik przyrody, specjalnie dla niego dostarczono kilka kameleonów, żeby

²⁶ Ruiny rzymskiego miasta będącego stolicą Mauretanii, największy rozkwit w I–III w.n.e.

we własnym pokoju mógł poobserwować ich sposób życia [s. 78-79]. Von Augustin daje dokładny opis tego mało znanego w Europie zwierzęcia.

Jak wspomniałem wyżej, Austriak w dygresjach przekazuje czytelnikowi elementy wiedzy, która nie ma charakteru czysto podróżniczego. Zanim więc zaczął opisywać audiencję u sułtana, przedstawił zwięźle dzieje dynastii Alawitów [s. 80-83]. To krótkie sprawozdanie historyczne, skoncentrowane przede wszystkim na tym, w jaki sposób poszczególni sułtani dochodzili do władzy, a często były to raczej krwawe wydarzenia, skłania von Augustina do określenia Maroka jako nieszczęśliwego kraju, w którym konieczna jest interwencja z zewnątrz [s. 82].

Podróżnik barwnie opisuje przygotowania karawany czy też pocho-du, mającego z domu paszy udać się do pałacu sułtańskiego. Na rozkaz władcy zostały przysłane muły, na które załadowano dary dla sułtana Abd ar-Rahmana. Obejmowały one:

Złote i srebrne przedmioty, zegary, wspaniałą porcelanę, rozmaite cenne materiały, kawę, herbatę, cukier i likier. Ten ostatni z uwagą, że może on służyć Jego Sułtańskiej Mości wyłącznie jako lekarstwo. Wszystko zostało zapakowane w piękne kufry z czerwonego safianu. Również muły, które miały taszczyć kufry, zostały przepięknie ozdobione, aby nasza karawana zmierzająca do *kasby* wyglądała tak imponująco, jak to tylko możliwe [s. 83].

Po członków delegacji wysłane zostały oczywiście wspaniałe konie. Orszak wyruszył o godzinie dziesiątej, a towarzyszyła mu miejscowa eskorta ustawiona na czele karawany. Następnie szły muły z większymi prezentami i żołnierze z mniejszymi pakunkami, austriacki oddział piechoty morskiej, potem marynarze i zespół muzyków. W dalszej kolejności umieszczeni zostali szefowie delegacji na koniach, pozostali członkowie poselstwa, a na końcu podążał żydowski tłumacz Abraham Serulla na osiołku i eskorta miejscowych żołnierzy. Mieszkańcy miasta aż do samego pałacu witali gości głośno i radośnie. Von Augustin od razu zauważa wygląd stolicy i jej ubogie domostwa. W dodatku dzień wcześniej był spory deszcz, więc cały wspaniały orszak podążał błotnistymi uliczkami. Po godzinie dotarł do bram *kasby*, które wprawiły podróżnika-dyplomatę w zachwyt. Delegacja została powitana przez oddział sułtańskich wojsk.

Von Augustin zachwycił się także wnętrzami i architekturą pałacu – aby dotrzeć do sali audiencyjnej, delegaci musieli przejść przez kilka przepięknych sal i patio. O jednej z bram pisze, że „była ozdobiona tak niezwykle snycerką, że nie pamiętam, żebym w życiu widział coś tego rodzaju, co byłoby bardziej godne podziwu” [s. 91]. Von Augustin daje w swej relacji szczegółowe sprawozdanie z całej ceremonii w pałacu sułtańskim [od s. 85]. Warto zwrócić uwagę na opis samego władcy, którego autor przynajmniej dwa razy rysował (oba rysunki zostały opublikowane), i rozmowę, jaką przeprowadził z delegatami.

Sułtan, w wieku około 40-45 lat²⁷, o ujmującej, szlachetnej postawie, był na zeewnątrz ubrany dokładnie tak samo jak inni Maurowie. Jego szaty były jednak dużo delikatniejsze i z bez porównania lepszego materiału. Nosił zwyczajny, zwisający z głowy i ramion *silham*²⁸, a pod spodem miał białą batystową szatę przewiazaną czerwonym skórzanym pasem. Na nogach miał żółte pantofle. Siedział na wspaniale odzianym wierzchowcu, którego uprzęż i siodło wyściełane były aksamitem i wyszywane złotem. Miał gęstą, czarną brodę i kolor twarzy mulata, ponieważ jego matka była Czarnoskórą z pustyni. Jego fizjonomia zdradzała bardziej ludzki charakter, niż można by oczekiwać od takiego despoty. Jego czarne, zniewieściałe oczy zdradzały słabość do haremowych uciech; uwagę zwracały także długie paznokcie u rąk [s. 88-89].

A oto treść rozmowy pomiędzy sułtanem a cesarskim delegatem Ignazem von Liehmannem:

Sułtan:

– Bądźcie pozdrowieni!

Delegaci kłaniają się, a tłumacz mówi:

– Niech Bóg zachowa mojego pana!

Sułtan:

– Ciesz mi, że mogę widzieć tu poddanych mojego starego przyjaciela, cesarza Austrii, po szczęśliwie przebytej podróży!

Delegat:

– Jego Majestat cesarz, nasz pan, wysłał nas, aby przekazać sułtanowi życzenia szczęścia z okazji wstąpienia na tron i przejęcia władzy. Upoważnił nas także, aby zagwarantować na przyszłość dotychczasowe doskonałe stosunki pomiędzy obu mocarstwami.

Sułtan:

²⁷ Miał wtedy dokładnie 52 lata.

²⁸ Wierzchnie ubranie w Maghrebie, podobne do galabijji.

– Życzyłbym sobie z całego serca, aby przyjaźń i harmonia pomiędzy mną i cesarzem nigdy nie została zakłócona i żeby obecny pokój zapanował już na zawsze.

Delegat:

– Te same nadzieje i pragnienia wyraża również Jego Wysokość nasz cesarz!

Sułtan:

– Władcy Austrii byli kiedyś naszymi pierwszorzędnymi i najlepszymi przyjaciółmi! Już jeden z pierwszych cesarzy Austrii (Herakliusz²⁹) był od najdawniejszych czasów szczególnym przyjacielem wielkiego Proroka, z którym nawet korespondował. Dlatego przyjaźń taka, jak pomiędzy naszymi przodkami, powinna trwać także pomiędzy nami. Z tego powodu każde życzenie, każda prośba posłańca zostanie z mojej strony spełniona, aby był zadowolony.

Delegat:

– Na rozkaz Najjaśniejszego Pana, naszego cesarza mamy zaszczyt to samo przekazać sułtanowi [s. 89-90].

Nie była to jedyna audyencja u sułtana, bowiem etykieta wymagała kilku takich wizyt, a ostatnia odbyła się 30 października. A zatem delegaci spędzili w Meknesie prawie trzy tygodnie. Jednak później mogli już swobodniej poruszać się po mieście, poznając rozmaite jego zakątki zamieszkałe przez różne grupy ludności. Dużym jednak ograniczeniem było to, że wbrew swojej woli, zawsze musieli poruszać się ze słono opłacanym, a zazwyczaj zbędnym przewodnikiem. Oczywiście nie mogli wchodzić do meczetów, ale dokładnie zwiedzili miasto. Również i tu, podobnie jak w Tangerze, von Augustin zwraca uwagę na wąskie i kręte, niewygodne i brudne uliczki i zaułki, podobnie jak w przypadku Tangeru zauważa kontrast pomiędzy wyglądem miasta wewnątrz i z zewnętrznej strony. Zwraca uwagę na jego tarasowe położenie i przepiękne ogrody oraz malownicze, niezliczone wieże meczetów [s. 94]. Obszernie opisuje mekneski *mallah*, czyli dzielnicę żydowską (terminu *mallah* Austriak nie używa), gdzie delegaci odwiedzali domy tamtejszych Żydów [s. 100-102]. Zwiedzali bazy z różnymi towarami – w tym spożywcze i końskie [np. s. 99], mieli także okazję obejrzeć targ niewolników [s. 99-100]. Ze względu na długi pobyt i męczących a drogich przewodników, z pewną ulgą opuścili miasto po ostatniej audyencji,

²⁹ Na temat korespondencji między Muhammadem a Herakliuszem por. M. M. Dziekan, *Wizerunek Bizantyńczyków w Koranie i komentarzach do Koranu*, w: *Bizancjum i Arabowie. Spotkanie cywilizacji. VI–VIII wiek*, red. T. Wolińska, P. Filipczak, Warszawa 2015.

transportując ze sobą niezbyt zachwycające dary dla cesarza austriackiego: dwa ogromne strusie, osiem koni, pięć gazeli – te delikatne zwierzęta już po kilku dniach zdechły, pięknego leoparda, liczne *ha'iki*³⁰ z jedwabiu i przetykanych złotem materii oraz wspaniałe, również przetykane złotem dywany produkowane w Fezie. Obaj delegaci także otrzymali po dwa konie. Były one jednak takiej jakości, podobnie zresztą jak te dla cesarza, że kilka z nich trzeba było zwrócić. Von Augustin twierdzi, że sam sułtan przeznaczył na prezenty najprawdopodobniej dużo lepsze wierzchowce, ale zanim dotarły do delegacji, zostały w stajniach podmienione [s. 102].



Rys. 3.

Sultan Abd ar-Rahman

Źródło: A. von Augustin, *Erinnerungen aus Marokko, gesammelt auf einer Reise im Jahre 1830*, Wien 1838, po s. 86.

³⁰ Strój głównie kobiecy, w Maghrebie – duży kawałek materiału, którym kobieta owija się od stóp do głów.

Meknes jest najdokładniej przez von Augustina opisanym marokańskim miastem, na które spoglądał jako dyplomata, ale także etnograf i wojskowy. Dlatego jego uwagę zwróciły na przykład mury, sprawiające wrażenie zbyt słabych, aby mogły spełnić obronną rolę.

Jak wspomniałem, ostatnia audiencja odbyła się 30 października, i o ile poprzednio delegaci wracali do domów podstawionymi przez sułtana końmi, o tyle teraz już nikt się nimi nie zainteresował i musieli wracać na piechotę... Nie uwzględniono także ich dwóch ostatnich prośb. Sułtan nie pozwolił im wracać przez Fez, obawiając się o bezpieczeństwo delegacji, nie dostali również pozwolenia, żeby zabrać kilka kamieni z inskrypcjami z Volubilis. Delegacja wyruszyła z Meknesu w drogę powrotną do Tangeru pierwszego listopada.

Droga nie była już tak uciążliwa – pogoda w listopadzie jest dużo bardziej łaskawa dla wędrowców. Nie obyło się jednak bez przygód, z których dla samego von Augustina najniebezpieczniejsza okazała się burza piaskowa w okolicach Al-Kasru. Ferdinand odłączył się niechcący od grupy i zgubił się na pustyni, a z opresji wybawił go przypadkiem napotkany Arab, który doprowadził go do Tangeru, gdzie podróżnik dołączył do grupy [s. 108-114]. W trakcie opisu tej przygody natknąć się można na jeden z najzabawniejszych epizodów marokańskiej wyprawy, kiedy to po drodze do Tangeru Ferdinand z Arabem rozmawiali o najrozmaitszych sprawach, pomimo iż żaden nie znał języka swojego współtowarzysza [s. 109-110]. Austriak opowiadał Ahmadowi między innymi o swojej wymyślonej wizycie w Stambule: „Co on z tego zrozumiał, było mi obojętne, ponieważ mój cel, czyli podtrzymanie rozmowy, został osiągnięty. I rzeczywiście, od czasu do czasu wydawało się, że rozumie sens moich słów, jak mogłem się zorientować z jego min i pojedynczych wykrzykników” [s. 110]³¹.

Ostatecznie autor dotarł do Tangeru 8 listopada i pozostał w Maroku jeszcze 10 dni, skąd udał się do Hiszpanii. Ta część wyprawy, jak już wspomniałem, także stała się przedmiotem opisu.

³¹ O wydarzeniu tym nie wspomina von Pflügl; pisze tylko, podobnie jak von Augustin, o „mgłę” (*Nebel*).

Zakończenie

Erinnerungen Ferdinanda von Augustina, jak każdy tekst podróżniczy, jest zapisem swego rodzaju „oswajania obcego”. W powyższym omówieniu uwzględniłem tylko niektóre wątki, wydarzenia i spostrzeżenia, chcąc podkreślić, zgodnie z tytułem artykułu, fascynację młodego człowieka odmiennością i kontekst dyplomatyczny. Nie jest bowiem książka von Augustina tylko zwykłym dziennikiem podróży czy też wspomnieniami z wyprawy lub relacją dyplomaty (którym przecież tak naprawdę nie był). W tekście obydwie wątki przeplatają się.

Austriak po raz pierwszy w życiu odwiedził kontynent afrykański i był to jego pierwszy wyjazd do kraju arabskiego. W wielu przypadkach nie mamy możliwości weryfikacji, które z treści zawartych w książce pochodzą z bezpośrednich obserwacji, które zaś z wcześniejszych lub późniejszych lektur. Przed 1830 rokiem z pewnością można było zapoznać się z zapisami podróży Alego Beya i Jana Potockiego. Tę pierwszą książkę znał, bo się na nią powołuje, ale nie możemy mieć pewności, że czytał ją przed podróżą.

Zapiski von Augustina stanowią, moim zdaniem, bardzo ciekawy przykład opisu podróży, który nazwałbym „inteligentnym”. W książce wyczuć można sporą dozę fascynacji innością, ale stosunkowo rzadko przekłada się to na poczucie wyższości. Z drugiej strony autor nie ulega romantyzmowi, a mającemu swe korzenie w nieszczęsnej *Księdze tysiąca i jednej nocy*, a właściwie jej Gallandowskiej wersji, wyidealizowaniu Wschodu. Von Augustin widzi wspaniałych, szczerych, choć prostych ludzi, ale nie zasłania oczu przed biedą i nieszczęściem.

Wydaje się przy tym, że autor uległ fascynacji Orientem, reprezentowanym głównie przez Maroko, choć również przez Andaluzję, która była kolejnym etapem tej samej podróży. Druga Książka o Maroku, wydana 15 lat po podróży, wykracza tematycznie poza miejsca znane mu z wyprawy i obejmuje choćby Fez czy Marrakesz – te miasta znał już tylko z lektury, choć z pewnością łatwiej mu było o nich pisać po zwiedzeniu innych obszarów Maroka. Tak naprawdę bowiem dla obserwatora z zewnątrz niewiele różni się Fez czy Marrakesz od Meknesu. Każde z tych miast ma swoją specyfikę, ale ich klimat jest bardzo podobny. I choć dzieli je geograficznie większa odległość niż Gibraltar od Tangeru, to wszędzie wiją się

takie same wąskie, kręte uliczki i wszędzie górują nad domami takie same, bardziej przysadziste niż smukłe minarety, których Ferdinandowi tak brakowało w Maroku.

BIBLIOGRAFIA

- An-Nasiri A., *Kitab al-istiksa li-duwal Al-Maghrib al-Aksa*, Bajrut 2010.
- Bennison A. K., *Jihad and its interpretations in Pre-Colonial Morocco. State-society relations during the French conquest of Algeria*, London–New York 2002.
- Berger G., *Österreichisch-marokkanische Beziehungen*, w: tegoż, *Relazioni: Internationales Wien*, Frankfurt am Main 2009.
- Biographisches Lexikon des Kaisertums Österreich*, t. 1, Wien 1865.
- Brümmer F., *Lexikon der deutschen Dichter und Prosaisten vom Beginn des 19. Jahrhunderts bis zur Gegenwart*, t. 1, Leipzig 1913.
- Caillé J., *Une ambassade autrichienne au Maroc en 1805*, Paris 1957.
- Caillié R., *Journal d'un voyage à Temboctou et à Jenné, dans l'Afrique centrale, précédé d'observations faites chez les Maures Braknas, les Nalous et autres peuples pendant les années 1824, 1825, 1826, 1827, 1828*, Paris 1830.
- Gräberg di Hemsö J., *Das Sultanat Moghrib-ul-Aksà, oder, Kaiserreich Marokko. In Bezug auf Landes-, Volks- und Staatskunde*, Stuttgart–Tübingen 1833.
- „Die Hitze hier ist wieder kolossal”. *Des Kaisers Diplomaten und Konsuln auf Reisen. Reiseschilderungen 1808–1918*, red. R. Agstner, Wien 2014.
- Dziekan M. M., *Wizerunek Bizantyńczyków w Koranie i komentarzach do Koranu*, w: *Bizancjum i Arabowie. Spotkanie cywilizacji. VI–VIII wiek*, red. T. Wolińska, P. Filipczak, Warszawa 2015.
- Dziubiński A., *Historia Maroka*, Wrocław 1983.
- Gräberg di Hemsö J., *Specchio geografico, e statistico dell'impero di Marocco*, Genova 1834.
- Heinz J., 1829, 3. Juni. *El-Araisch*, w: *Gedenklblätter der k.u.k. Kriegsmarine*, Pola 1910.
- Lazaare K., *Marokko in deutschen Reiseberichten des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts. Vorstudien zur deutschen Wahrnehmung einer islamischen Region*, Frankfurt am Main 1998.
- Marghadi H., *Zur Darstellung der marokkanischen Kultur in ausgewählten deutschen Reiseberichten des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts*, Grin Verlag 2011.
- Oesterreisicher Militär-Kalender für das Jahr 1862*, Wien 1862.
- Österreich und Marokko. Bericht über die Irrungen zwischen beiden Staaten, und den Angriff der österreichischen Marine auf die Stadt Larasch vom 3.-7. Junius 1829*, w: *Diplomatisches Archiv für die Zeit- und Staaten-Geschichte*, t. 21, Stuttgart–Tübingen 1830.
- Pflügl von W., *Tagebuch der Reise der k.k. Gesandtschaft in das Hoflager des Sultans von Marokko nach Mequinez, im Jahre 1830*, „Jahrbücher der Literatur. Anzeige-Blatt für Wissenschaft und Kunst” 1834, nr LXVII; 1835, nr LXIX.
- Potocki J., *Voyage dans l'Empire de Maroc, fait en l'année 1791. Suivi du Voyage de Hafez, récit oriental*, Varsovie 1792.

MOROCCO IN A TRAVELOGUE BY FERDINAND VON AUGUSTIN (1807–1861)

The article is devoted to the trip to Morocco made by Ferdinand von Augustin, Austrian soldier, traveller and writer in 1830, during the reign of Sultan Abd ar-Rahman. The article is divided into three parts. In the first one I discuss life and work of the author; in the second one – the historical context of the Austrian expedition to Morocco; in the third one – the travelogue. F. von Augustin was a member of the imperial delegation headed by Wilhelm von Pflügl travelling to

Meknes, which was the capital of Moroccan Sultan at that time. The travel, which lasted from 26 September to 17 November 1830, was described in a book titled *Erinnerungen aus Marokko, gesammelt auf einer Reise im Jahre 1830* (Wien, 1845). The author describes Moroccan towns and cities (Tangier, Al-Qasr, Meknes), historical sites (Volubilis), North-African nature and people, their manners and customs, and gives some information about Islam, Moroccan history and its army. As von Augustin was skilful at drawing and painting, his book includes also some pictures from this Arabic country.

Keywords: Ferdinand von Augustin, Morocco, Austria, travel, diplomacy.

Słowa kluczowe: Ferdinand von Augustin, Maroko, Austria, podróż, dyplomacja.

Izabela KOŃCZAK

Katedra Bliskiego Wschodu i Północnej Afryki

Uniwersytet Łódzki

DWUDZIESTOLETNI PRZYJAŹŃ NA ODLEGŁOŚĆ. LISTY PROFESORA TADEUSZA KOWALSKIEGO DO AKADEMIIKA IGNACEGO KRACZKOWSKIEGO

Ignacy Kraczkowski (1883–1951) – ojciec arabistyki radzieckiej, akademik, badacz i nauczyciel, znany i ceniony nie tylko w gronie rosyjskich orientalistów, ale również poza granicami Związku Radzieckiego, zmarł bezpotomnie. Po śmierci profesora jego żona – Wiera Kraczkowska (1884–1974) – dołożyła wszelkich starań, by spuścizna po mężu w postaci ogromnej biblioteki arabistycznej, materiałów rękopiśmiennych oraz bogatej korespondencji została zachowana, upamiętniając jego życie i pracę, a także służąc całemu środowisku orientalistów. Pochodzące z tego zbioru materiały niepublikowane (takie, które nie doczekały się opracowania lub ze względu na ich charakter nie przewidziano ich wydania) są obecnie przechowywane w Filii Archiwum Rosyjskiej Akademii Nauk w Petersburgu.

Kraczkowski prowadził bardzo obszerną korespondencję praktycznie z całym środowiskiem orientalistycznym. Ponad 1100 teczek, w których zawarto skatalogowane materiały – ślady intensywnych kontaktów – jest tego najdobitniejszym dowodem. Wśród autorów listów znaleźć można takie nazwiska jak: Mahmud Tajmur (1894–1973), Amin ar-Rihani (1876–1940), Micha'il Nu'ajma (1889–1988), Georg Kampfmeyer

(1864–1936) czy Hamilton Gibb (1895–1971). Poza arabskimi literatami oraz arabistami z Europy Zachodniej Kraczkowski utrzymywał też kontakty naukowe z polskimi uczonymi, między innymi z Władysławem Kotwiczem (1872–1944), Zygmuntem Smogorzewskim (1884–1931), Dawidem Kunstlingerem (1867–1940?), Leonem Kryczyńskim (1887–1939/40), Ananiaszem Zajączkowskim (1903–1970), Tadeuszem Lewickim (1906–1992) czy Włodzimierzem Zajączkowskim (1914–1982). O ile korespondencja z wymienionymi badaczami została w pewnym stopniu wykorzystana przez Annę Dolininą w fundamentalnej pracy poświęconej życiu i działalności radzieckiego arabisty pod tytułem *Niewolnik długu*, to listy prof. Tadeusza Kowalskiego (1889–1948), skatalogowane pod numerem inwentarzowym 450, nigdy nie były przedmiotem badań. Przyczyn najprawdopodobniej należy doszukiwać się w barierze językowej. Na korespondencję składają się 34 listy i 31 kart pocztowych oraz dwa bilety wizytowe. Pierwszy list oraz dwie pocztówki napisane są po francusku, pozostałe zaś w języku polskim. Warto dodać, że sposób prowadzenia korespondencji, w tym wybór języka, był wyraźnym życzeniem akademika¹. Natomiast sam Kraczkowski odpowiadał na listy już w języku rosyjskim, który profesor Kowalski „trochę znał”². Ani Dolinina, ani też najprawdopodobniej inni zainteresowani obszerną korespondencją uczonego badacze nie władali polszczyzną. Materiałów w języku rosyjskim, arabskim czy popularniejszych językach zachodnich było wystarczająco dużo, by listów i kart pocztowych zapisanych po polsku nie traktować priorytetowo. Zwłaszcza że stanowiły stosunkowo niewielki fragment bogatego zbioru.

Inicjatorem epistolarnej znajomości był Ignacy Kraczkowski, który w 1923 roku napisał pierwszy list. Odpowiedź Kowalskiego nie zachowała się. Jak sugeruje w kolejnym liście sam nadawca – prawdopodobnie nie dotarła do adresata, ponieważ nie została nadana jako przesyłka polecana, lecz jako zwykła. Z treści korespondencji wynika, że Poczta Polska nie przyjmowała listów poleconych do Związku Radzieckiego³. Później

¹ Санкт-Петербургский Филиал Архива Российской Академии Наук (СПбФРАН), ф. 1026, о. 3, д. 450, л. 2, z franc. tł. dr Ewa Linek. List z 3 września 1924 r.

² Tamże.

³ Tamże, л. 1.

wymiana wiadomości prowadzona była z dużą regularnością. Zbiór obejmuje korespondencję powstałą między wrześniem 1924 a listopadem 1947 roku. Dłuższa przerwa miała miejsce jedynie między sierpniem 1939 roku a 2 maja roku 1945. Prawie wszystkie listy napisano odręcznie, tylko 6 ostatnich (z lat 1946–47) powstało na maszynie. Trudno wyrokować dlaczego; być może Kowalski zarzucił odręczną korespondencję z tych samych powodów co jego adresat, bądź też zdecydował się na ten krok w reakcji na wykorzystanie maszyny do pisania przez samego Kraczkowskiego. Wiadomo, że akademik od 1945 roku w aktywności epistolarnej przedkładał maszynopis nad pismo odręczne. Informował: „ręce odmawiają mi posłuszeństwa i pisanie atramentem stało się dla mnie prawdziwą udręką”⁴.

Przechowywane w Filii Archiwum Rosyjskiej Akademii Nauk w Petersburgu listy profesora Tadeusza Kowalskiego stanowią nieocenione źródło wiedzy na temat polskiego środowiska orientalistycznego oraz stanu orientalistyki polskiej w okresie międzywojennym, a także tuż po zakończeniu II wojny światowej. Ich niebywałym walorem jest również to, że poza sprawami naukowymi dotyczą też – choć w niewielkim zakresie – spraw prywatnych. I tak na przykład polski uczony, usprawiedliwiając swoje długie milczenie w 1925 roku, poinformował Kraczkowskiego, że urodził mu się syn⁵. Z kolejnego zaś listu wynika, że pięciomiesięczny chłopiec był bardzo absorbujący i Kowalski nie miał właściwych warunków do pracy⁶. Fakt, że profesor zdecydował się poruszyć w korespondencji z bądź co bądź nieznanym uczniem tak prywatny temat, można wiązać z poczuciem swoistej wspólnoty doświadczeń, czy może przekonaniem o, jeśli nie tych samych, to przynajmniej bliskich każdemu z nich życiowych problemach. Obaj orientaliści byli w podobnym wieku. Polak był młodszy od Kraczkowskiego zaledwie o pięć lat⁷. Urodził się 21 czerwca

⁴ Архив Института Востоковедения Российской Академии Наук (АИВРАН), ф. 4, о. 1, Личное дело Оде-Васильевой К.В., List Ignacego Kraczkowskiego do Kławdii Wiktorowny Ode-Wasiljewej z 11 lutego 1945 r.

⁵ СП6ФРАН, ф. 1026, о. 3, д. 450, л. 13. List z 12 czerwca 1925 r.

⁶ Tamże, л. 16. List z 29 sierpnia 1925 r.

⁷ Ignacy Kraczkowski urodził się w 1883 r. w Wilnie, gdzie od 1893 r. pobierał naukę w I Gimnazjum. Jeszcze w trakcie nauki w szkole powziął decyzję o wstąpieniu na Wydział Języków Wschodnich w Petersburgu, którą zrealizował w 1901 r. W 1910 r., po powrocie z dwuletniego stażu naukowego na Bliskim Wschodzie, przyjął stano-

1889 roku w Châteauroux we Francji jako syn polskiego emigranta, Teofila Kowalskiego – mistrza farbiarstwa. W 1904 roku rodzina Tadeusza przeniosła się do Krakowa, gdzie trzy lata później ukończył on naukę w Gimnazjum św. Anny. Już w szkole średniej przejawiał zainteresowanie orientalistyką, uczył się języka hebrajskiego od swoich kolegów Żydów⁸. W 1907 roku pod okiem profesora Rudolfa Geyera (1861–1929) rozpoczął studia orientalistyczne na Wydziale Filozoficznym Uniwersytetu Wiedeńskiego, które zakończył w 1911 roku uzyskaniem stopnia doktora filozofii. Zaś w roku akademickim 1911/1912 studiował na Uniwersytecie w Strasburgu u profesorów Theodora Nöldekego (1836–1930) oraz Enno Littmanna (1875–1878), a następnie w Kilonii (niem. Kiel), gdzie zetknął się z profesorem Georgiem Jacobem (1862–1937)⁹. W lipcu 1914 roku habilitował się na Uniwersytecie Jagiellońskim na podstawie krytycznej edycji i przekładu dywanu Kajsa ibn Al-Chatima. Z krakowską uczelnią związał się zresztą na długie lata. W 1915 roku został zatrudniony jako docent prywatny, by cztery lata później, już jako profesor nadzwyczajny, objąć Katedrę Filologii Orientalnej (od 1922 roku jako profesor zwyczajny), którą kierował do śmierci¹⁰.

Od samego początku korespondencji Kraczkowski przysyłał Kowalskiemu publikacje autorskie i te, w których był członkiem kolegium redakcyjnego. Pierwsza przesyłka zawierała między innymi zeszyty czasopisma poświęconego literaturze Orientu – „Wostok”¹¹. Współpraca

wisko docenta prywatnego, zaś osiem lat później profesora na Wydziale Orientalistycznym Uniwersytetu w Piotrogradzie. Członkiem Akademii Nauk został w 1921 r. mając zaledwie 38 lat. Warto zaznaczyć, że był wówczas najmłodszym uczonym z tytułem akademika.

⁸ A. Kowalska-Lewicka, *Wspomnienie o moim Ojcu Tadeuszu Kowalskim*, w: *Ibrahim Ibn Jakub i Tadeusz Kowalski w sześćdziesiątą rocznicę edycji*, red. A. Zaborski, Kraków 2008, s. 19.

⁹ J. Poradzisz, *Materiały Tadeusza Kowalskiego*, „Biuletyn Archiwum PAN” 1973, nr 16, s. 53.

¹⁰ E. Dziurzyńska, *Między Krakowem a Pragą. Z dziejów współpracy polskich i czeskich orientalistów*, Kraków 2007, s. 3.

¹¹ Pełna nazwa periodyku brzmiała «Восток. Журнал литературы, науки и искусства». Głównym celem redakcji było „zapoznanie czytelników młodej sowieckiej republiki z najlepszymi utworami literatury pięknej autorów z Europy, Ameryki i Wschodu w nowych tłumaczeniach, których dokonywano w oparciu o podstawy na-

naukowa między Kraczkowskim a Kowalskim w początkowym okresie polegała głównie na wymianie publikacji. Z analizy treści listów wynika, że profesor Kowalski nadzwyczaj często korzystał z tego sposobu wzbogacenia własnej biblioteki orientalistycznej. Interesowały go rosyjskie oraz radzieckie prace. Twierdził, że ze względu na ich poziom i poruszane w nich zagadnienia, dostęp do nich to bardzo ważna sprawa¹². „Nie potrzebuję dodawać, jak wielkim dobrodziejstwem byłoby dla mnie otrzymanie publikacji, których z dawna szukam”¹³ – pisał w korespondencji. Z czasem więc Kraczkowski wysyłał do Krakowa oprócz własnych prac również książki innych autorów, o które prosił go Kowalski. Akademik zaoferował swoje pośrednictwo przy ich nabywaniu, otwierając przed Kowalskim dostęp do wielu pozycji. Z drugiej strony, Kowalski nie mógł zrewanżować się w takim samym stopniu polskimi publikacjami. Nie chcąc być jednak dłużnikiem Kraczkowskiego, zaproponował mu, że należności za przesłane publikacje będzie wpłacać na rachunek któregoś z księgarzy zagranicznych. Za te pieniądze akademik mógł samodzielnie nabywać niezbędne prace¹⁴. Książki orientalistyczne Kraczkowski sprowadzał z Lipska od Harrassowitza¹⁵ – znanego antykwariusza i księgarza¹⁶.

ukowe”. „Wostok” wychodził w latach 1922–1925 i publikowano w nim tłumaczenia krótkich form literackich, artykuły poświęcone zagadnieniom literatury i kwestiom historyczno-kulturalnym, informacje dotyczące działalności instytucji orientalistycznych zarówno w kraju jak i za granicą. Miejsce i rolę periodyku Siergiej Oldenburg (1863–1934) ujął w następujący sposób: „chcemy przybliżyć Orient szerokim kręgom rosyjskiego społeczeństwa, ponieważ wiemy, że starożytny Wschód był wielkim twórcą w dziedzinie duchowości, dał nam wieczne wzory, których znaczenie nigdy się nie przedawni i nigdy nie zostaną one już powtórzone. Wiemy również, że nowy Wschód pełen jest wielkich możliwości, ponieważ zasady starego w nim nie umarły, musi je tylko przetworzyć, dać nowe sytuacje. Jesteśmy przekonani, że zarówno Rosja, jak i Zachód powinny znać i starożytny i współczesny Wschód, bez tej wiedzy nasze życie będzie uboższe i jednostronne”. W ciągu trzech lat istnienia pismo wychodziło nieregularnie, w miarę gromadzenia materiału redakcyjnego. Ukazało się pięć numerów o objętości ok. 150–200 stron każdy (A. Долинина, *Невольник долга*, Москва 1994, s. 172, 186).

¹² СПбФРАН, ф. 1026, о. 3, д. 450, л. 4. List z 11 października 1924 r.

¹³ Tamże, л. 7. List z 25 listopada 1924 r.

¹⁴ Tamże, л. 4. List z 11 października 1924 r.

¹⁵ Tamże, л. 14. List z 12 czerwca 1925 r.

¹⁶ Firma Harrassowitz była dostawcą publikacji i partnerem wielu uniwersytetów amerykańskich i brytyjskich.

Kowalski w rozliczeniu za przesłane mu publikacje przekazywał do Lipska stosowną kwotę w markach niemieckich. Układ w takiej formie funkcjonował do 1939 roku.

Kowalski prosił też Kraczkowskiego o pomoc w rozwiązaniu różnych nietypowych, niekiedy niełatwych (przynajmniej z polskiej perspektywy) sytuacji, w których kontakt z uczonym w ZSRR okazywał się nieoceniony. Chociażby w czerwcu 1925 roku, kiedy pisał:

Mam obecnie jeszcze wielką prośbę do Pana. Moje seminarjum otrzymało w darze od członka naszej delegacji reewakuacyjnej w Moskwie, a za pośrednictwem prof. Marra¹⁷, egzemplarz Radłowa *Опыт словаря тюркских наречий*¹⁸. Niestety okazało się, że w I-ym tomie dano fałszywie zamiast zeszytu wypusk 3 i 4, dwa razy zeszyt 4. Wobec tego tom ten jest niekompletny. Czy nie możnaby wymienić zeszytów w ten sposób, że ja posłałbym Panu zeszyt 4 (s. 961-1280), a otrzymał od Akademii Nauk zeszyt trzeci (s. 641-960)? Być może, że i Akademia mogłaby w ten sposób skorzystać i skompletować sobie jeden egzemplarz. Gdyby to było możliwe, byłbym Panu Koledze bardzo wdzięczny za pośrednictwo, bo szkoda wielka, aby to cenne dzieło pozostało niekompletne i przez to prawie bezużyteczne¹⁹.

Jak wynika z analizy korespondencji, nie była to jedyna sytuacja tego rodzaju. Polski uczony zwracał się z prośbą o pomoc w zdobyciu nie tylko tekstów opublikowanych, lecz także źródeł:

Dr Tadeusz Lewicki, którego kilka prac ukazało się w «Revue des Études Islamiques», a który jest uczniem ś.p. Smogorzewskiego i moim pracuje obecnie nad swą pracą habilitacyjną, którą będzie krytyczne wydanie i komentarz do ustępów Idrisiego dotyczących Europy Środkowej i Wschodniej. Do tego celu potrzebuje fotografii klimatu 6 sekcja 3 i 4 (bez map) rękopisu leningradzkiego [...]. Czy byłoby możliwe uzyskać fotografie (ewentualnie białe na czarnym) i do kogo należałoby się zwrócić?²⁰

Kraczkowski nie odmawiał i czynił zadość kierowanym ku niemu prośbom. Prawie natychmiast przysłał brakującą część słownika do

¹⁷ Nikołaj Marr (1864–1934) – rosyjski i radziecki orientalista, członek Imperatorskiej Akademii Nauk, wiceprezes Akademii Nauk ZSRR.

¹⁸ В. В. Радлов, *Опыт словаря тюркских наречий*, т. 1–4, Санкт-Петербург 1883–1909.

¹⁹ СПбФРАН, ф. 1026, о. 3, д. 450, л. 12–13. List z 12 czerwca 1925 r.

²⁰ Tamże, л. 73. List z 1 września 1937 r.

Krakowa, a zdjęcia – Lewickiemu. Innym razem, kiedy na początku lat 30. XX wieku polscy historycy związani z Poznańskim Towarzystwem Naukowym zwrócili się do Tadeusza Kowalskiego z prośbą o dokonanie pierwszego krytycznego wydania tak zwanej *Relacji z podróży Ibrahima Ibn Jakuba*, profesor po raz kolejny szukał pomocy u akademika:

Mam do Pana następującą prośbę. Zajmuje mnie teraz w związku z pewnymi kwestiami relacja Ibrahima ibn Jakuba o Słowianach. Czy nie wiadomo Panu, w jakiej bibliotece znajduje się obecnie rękopis Landberg al-Bekriego, o którym pisze Westberg we wstępie na str. 1²¹? Dalej prosiłbym o wyjaśnienie, czy od czasu wydania tekstu przez barona Rozena²² nie pojawił się w bibliotekach rosyjskich jaki nowy dotychczas nieznany manuskrypt z relacją Ibrahima²³.

Kraczkowski jak zwykle przyszedł z pomocą Kowalskiemu, przesyłając mu ustalenia, które poczynił, oraz tekst swojego autorstwa poświęcony źródłom arabskim dotyczącym historii Europy Wschodniej²⁴.

Korespondencyjna znajomość miała nie tylko wymiar praktyczny, lecz także zaspokajała ciekawość polskiego uczonego co do kierunków badań radzieckich orientalistów, pozwalała mu porównywać – nie tylko dorobek, ale i doświadczenia, czy warunki rozwoju tej dyscypliny naukowej w obydwu krajach. Kowalskiego interesowało, nad czym pracuje Kraczkowski. Szedł nawet dalej: „powinniśmy w ogóle o sobie wiedzieć i starać się nawiązać nici zerwane przez wojnę”²⁵. Uznawał udział radzieckich (rosyjskich) badaczy w studiach orientalistycznych za znaczący:

²¹ F. Westberg, *Ibrahims ibn Jakub Reisebericht über die Slawenlande aus dem Jahre 965*, Mémoires de l'Académie Impériale des Sciences de St. Petersburg, VIII serie, Classe historico-philologique, vol. 3, no 4, St. Petersburg 1898.

²² А. Куник, В. Розен, *Известия ал-Бекри и других авторов о Руси и славянах*, ч. 1, Санкт-Петербург 1878. Wiktor Rozen (1849–1908) – rosyjski arabista, profesor Uniwersytetu w Sankt-Petersburgu, wiceprezes Imperatorskiej Akademii Nauk, członek honorowy Imperatorskiego Prawosławnego Towarzystwa Palestyńskiego. Nauczyciel Ignacego Kraczkowskiego.

²³ СПбФРАН, ф. 1026, о. 3, д. 450, л. 48. List z 11 grudnia 1931 r.

²⁴ И. Ю. Крачковский, *О подготовке свода арабских источников для истории Восточной Европы, Кавказа и Средней Азии*, w: tegoż, *Избранные сочинения*, т. 1, Москва–Ленинград 1955, s. 151–156.

²⁵ СПбФРАН, ф. 1026, о. 3, д. 450, л. 5. List z 11 października 1924 r.

Muszę też podziwiać nadzwyczajną energię i produktywność orjentalistów rosyjskich, widoczną już z tych publikacyj, które od czasu do czasu otrzymuję. Jeżeli do tego dodamy prace Rosjan bawiących na emigracji i publikujących w czasopiśmie francuskich i angielskich, to istotnie udział rosyjski w poznaniu Wschodu jest imponujący²⁶.

Oceniając zmiany zachodzące w ZSRR oraz losy dyscypliny w obydwu krajach, profesor konstatawał, że nad polskimi badaniami orientalistycznymi „ciąży kłótwa naszej przeszłości”²⁷. Jak wiadomo, historia badań orientalistycznych, w tym i arabistycznych, nie miała w Polsce długiej i chwalebnej przeszłości. Zaczęła kształtować się dopiero w XIX wieku i związana jest z Uniwersytetem Wileńskim, który w tym czasie odgrywał ważną rolę w rozwoju polskiej orientalistyki. Jednak z powodu represji nałożonych przez władze carskie, placówka ta została zamknięta w 1832 roku²⁸. Arabistyka odrodziła się wraz z odzyskaniem przez Polskę niepodległości. Na Uniwersytecie Jagiellońskim w 1919 roku stworzona została Katedra Języków Orientalnych, na czele której stanął profesor Tadeusz Kowalski. W tej sytuacji nie dziwi, że zasoby biblioteczne z zakresu orientalistyki były znikome. W okresie zaborów nie kupowano takich publikacji, a na uzupełnienie kolekcji zaniedbywanej przez kilkadziesiąt lat – jak zauważył Kowalski – wciąż brakowało funduszy²⁹. W jednym z listów polski uczony wspominał, że kiedy sam zaczynał pracę w Krakowie, nie miał nawet podstawowej literatury arabistycznej, jaką wówczas stanowiła pozycja Carla Brockelmann’a *Geschichte der arabischen Litteratur*. Nie mógł też liczyć na zasoby publicznych bibliotek z wyżej wspomnianych względów. W tej sytuacji, praktycznie od czasów studenckich, zmuszony był „oszczędzać każdego grosza, by móc sobie sprawić Lane’a”³⁰ i małymi krokami budować prywatną bibliotekę, którą w 1945 roku – między innymi dzięki życzliwości i wydatnej pomocy Kraczkowskiego – uznawał za

²⁶ Tamże, л. 23. List z 21 grudnia 1926 r.

²⁷ Tamże, л. 23. List z 21 grudnia 1926 r.

²⁸ M. M. Dziekan, *Profesor Tadeusz Kowalski (1889–1948) na szlakach islamu*, w: T. Kowalski, *Arabica et islamica. Studia z dziejów islamu i kultury arabskiej*, Warszawa 1997, s. 7.

²⁹ СПбФРАН, ф. 1026, о. 3, д. 450, л. 23. List z 21 grudnia 1926 r.

³⁰ Chodzi o: E. W. Lane, *An Arabic-English Lexicon*, London 1863.

„jako tako zaopatrzoną”. Fakt, że ocalała ona z pożogi wojennej, uważał za wielkie szczęście³¹.

Braki w dziedzinie orientalistyki dotyczyły nie tylko literatury przedmiotu, lecz także tekstów źródłowych i rękopisów. Jak się zdaje, polski uczony zazdrościł radzieckim badaczom bogactwa materiałów rękopiśmiennych. Jeszcze w 1925 roku pisał: „Bardzobym kiedyś chciał wyjechać do Rosji i zaznajomić się z temi olbrzymiami materiałami naukowymi, jakie orjentaliści rosyjscy posiadają. My jesteśmy pod tym względem bardzo ubodzy”³². Po tym, jak otrzymał od Kraczkowskiego pierwsze wydanie jego znakomitej książki *Nad arabskimi rękopisami*, napisał do akademika:

Czytając Pańskie wspomnienia, przypomniałem sobie mimo woli moje własne z czasów studenckich [...]. Dużo było między nami podobieństw, ale i dużo różnic. Główna różnica polega może na tym, że kiedy Pan cierpiał może od nadmiaru materiałów, książek, i rękopisów, ja przez całe moje życie cierpiałem od niedostatku³³.

Bardzo możliwe, że to właśnie brak dostępu do materiałów arabistycznych stał się przyczyną rozszerzenia zakresu zainteresowań badawczych Kowalskiego na praktycznie cały Bliski Wschód³⁴. Oprócz arabistyki zajmowały go wybrane zagadnienia z zakresu iranistyki oraz turkologii. Jak zauważa Ananiasz Zajączkowski:

W każdym z trzech wspomnianych wielkich działów nauki o Wschodzie wybierał T. Kowalski główny kierunek badań. W arabistyce najbliższym mu był tradycyjny [...] kierunek filologiczny, z zakresu języka i literatury perskiej interesował go głównie kierunek historyczno-literacki, w turkologii zaś prace jego szły w kierunku językowo-dialektologicznym³⁵.

To właśnie ten ostatni wątek zainteresowań badawczych najczęściej pojawia się w korespondencji z Kraczkowskim, do którego jeszcze w 1926

³¹ СПбФРАН, ф. 1026, о. 3, д. 450, л. 97. List z 22 września 1945 r.

³² Tamże, л. 17. List z 29 sierpnia 1925 r.

³³ Tamże, л. 97. Słowa podkreślone przez autora listu. List z 22 września 1945 r.

³⁴ M. M. Dziekan, *Polacy a świat arabski. Słownik biograficzny*, Gdańsk 1998, s. 51.

³⁵ A. Zajączkowski, *Tadeusz Kowalski i jego prace orientalistyczne*, w: *Szkice z dziejów polskiej orientalistyki*, Warszawa 1957, s. 40.

roku polski uczoney³⁶ pisał: „w ciągu ostatniego roku zajmowałem się prawie wyłącznie językiem naszych Karaimów. W ciągu miesięcy letnich badałem ich kolonię w Haliczu, w Łucku i jeszcze raz w Trokach, skąd przywiozłem bardzo wiele materiału”³⁷. Patrząc przez pryzmat korespondencji z Kraczkowskim, trudno nie zgodzić się z Ewą Dziurzyńską, która twierdzi, że to właśnie badania turkologiczne były najważniejszą częścią działalności naukowej Kowalskiego³⁸.

Współcześnie wszyscy zachwycają się interdyscyplinarnością badań polskiego orientalisty i, jak słusznie zresztą napisał Andrzej Zaborski,

[...] do końca zbyt krótkiego życia był prof. Kowalski zarówno arabistą, jak i turkologiem i niełatwo jest powiedzieć, w której z tych dziedzin osiągał większe sukcesy. W obu z nich był światowej sławy autorytetem, uhonorowanym przez Akademię Języka Arabskiego w Damaszku jej honorowym członkostwem za edycję klasycznej poezji arabskiej, a jako turkolog był wybitnym badaczem języka karaimskiego oraz pionierem dialektologii turecko-osmańskiej, wysoko cenionym w Turcji. Jego osiągnięcia w dziedzinie filologii perskiej były mniejsze, ale jednak istotne³⁹.

Jednak sam Kowalski chwilami wydawał się niezadowolony tak szerokim zakresem własnych zainteresowań. W 1924 roku pisał: „jeszcze wciąż trudno mi zabrać się do rozpoczętych prac arabistycznych, ponieważ mam do skończenia pilniejsze prace turkologiczne”⁴⁰. Dwa lata później niezmiennie donosił Kraczkowskiemu: „pracuję głównie nad problematyką turkologiczną, starając się jedynie, aby w zakresie arabistyki nie zejść pod powierzchnię i utrzymać kontakt z nauką”⁴¹. Rzeczywiście, jak zauważył Marek M. Dziekan, z 213 tekstów autorstwa

³⁶ Na temat badań turkologicznych profesora Kowalskiego zob.: E. Siemienieć-Gołaś, *Tadeusz Kowalski (1889–1948)*, „Studia Turcologica Cracoviensia” 1998, nr 5, s. 9–11.

³⁷ СІБІРАН, ф. 1026, о. 3, д. 450, л. 23.

³⁸ E. Dziurzyńska, *Der Nachlass von Tadeusz Kowalski*, „Studia Turcologica Cracoviensia” 1998, nr 5, s. 15.

³⁹ A. Zaborski, *Koncepcja i praktyka orientalistyki profesora Tadeusza Kowalskiego. Filologie orientalne dawniej i dziś*, w: *Orientalia Commemorativa*, red. L. Sudyka, Kraków 2011, s. 16.

⁴⁰ СІБІРАН, ф. 1026, о. 3, д. 450, л. 8. List z 25 listopada 1924 r.

⁴¹ Tamże, л. 23. List z 21 grudnia 1926 r.

Kowalskiego tylko około 40 poświęconych jest zagadnieniom arabi-stycznym⁴². Z kolei w liście z 3 czerwca 1935 roku polski uczony skarżył się radzieckiemu akademikowi na niezależne od niego uwarunkowania zewnętrzne, które utrudniały właściwą organizację pracy: ograniczone grono specjalistów i rozległy zakres obowiązków, czyli wszystko to, co wiąże się z pracą na małym uniwersytecie, „gdzie – pisał uczony – muszę być jak Niemcy mówią: *ein Mädchen für alles*. Trudno bardzo utrzymać się na należyтым poziomie, mając zbyt wielki obszar do ogarnięcia”⁴³. Z pewnością nie była to dla niego sytuacja komfortowa. Z lektury listów profesora Kowalskiego daje się wyczuć, że polski uczony zazdrościł Kraczkowskiemu, który w odpowiednim czasie potrafił/mógł skoncentrować wszystkie wysiłki na jednym tylko przedmiocie, „nie tracąc przy tym energii na inne kierunki”. Lejtmotywym w analizowanych listach jest zachwyt nad działalnością naukową radzieckiego kolegi, jego niezwykłą pasją i zaangażowaniem, dzięki którym Kraczkowski w tak krótkich odstępach czasu wydawał coraz to nowe prace⁴⁴. Jednocześnie Kowalski, niejako usprawiedliwiając swoje szerokie zainteresowania, zapewniał radzieckiego uczonego, że ostatecznie z arabistyką nie zrywa: „Do poezji staroarabskiej wracam często i co roku czytam innego poetę ze swymi uczniami”. Uznawał wręcz, że studia nad poezją perską czy turecką okazały się dla niego pomocne w lepszym zrozumieniu poezji staroarabskiej. Pisał: „Mam wrażenie, że teraz po wielu zboczeniach na pole poezji perskiej i tureckiej lepiej rozumiem poetów staroarabskich niż dawniej, kiedy zajmowałem się nimi wyłącznie”⁴⁵. Co ciekawe, przez samego Kraczkowskiego polski uczony był postrzegany jako arabista i turkolog. Akademik pisał do swego ucznia: „Na jubileuszu Akademii był tylko Kowalski z Krakowa (arabista i turkolog). Przypominam sobie, że kiedyś Panu o nim mówiłem i pokazywałem jego dobrą książkę *Na szlakach Islamu*”⁴⁶.

⁴² M. M. Dziekan, *Badania arabistyczne profesora Tadeusza Kowalskiego (1889–1948)*, „Przegląd Orientalistyczny” 1996, nr 1–2, s. 69.

⁴³ СП6ФРАН, ф. 1026, о. 3, д. 450, л. 55. List z 3 czerwca 1935 r.

⁴⁴ Tamże, л. 36. List z 3 marca 1930 r.

⁴⁵ СП6ФРАН, ф. 1026, о. 3, д. 450, л. 98. List z 22 września 1945 r.

⁴⁶ Т. А. Шумовский, *Свет с Востока*, Москва–Санкт-Петербург 2009, s. 325.

W jednym przynajmniej aspekcie działalności naukowej Kowalski posiadał większą swobodę i możliwości niż Kraczkowski. Polski uczoney miał dostęp do zagranicznych staży naukowych i konferencji. Bez przeszkód mógł podróżować wszędzie tam, gdzie było to konieczne, zasadne czy choćby intrygujące. Oczywiście mowa tu o braku przeszkód „nadzwyczajnych” – politycznych, ideologicznych, prawnych, a nie tych „zwykłych” – całkiem przyziemnych, jak finansowe i organizacyjne, które z pewnością spędzały sen z powiek profesorowi Kowalskiemu. Z samej korespondencji z Kraczkowskim wynika, że polski uczoney trzykrotnie był w Turcji: w 1924, 1936 i 1947 roku. Materiałów do badań szukał też w 1937 roku w rumuńskiej Dobrudży. Oprócz tego uczestniczył w kongresach orientalistycznych w Oxfordzie, Wiedniu, Lejdzie i Rzymie. Jeździł z wykładami do Pragi. O swoich podróżach i przebiegu konferencji regularnie informował radzieckiego kolegę⁴⁷. Oprócz tego starał się szczegółowo przedstawiać stan orientalistyki w krajach, w których gościł. Jego relacje nie były pozbawione osobistej oceny i nie wahał się pisać przez pryzmat własnych odczuć. Nie miał oporów przed wyrażaniem zdania krytycznego, a nie wszystkie przedsięwzięcia naukowe uznawał za udane. Jak wynika z listów, najbardziej rozczerował go Kongres Orientalistów w 1935 roku w Rzymie. W czasie, gdy wymiana informacji naukowych odbywała się prawie wyłącznie na drodze kontaktów osobistych nawiązywanych podczas obrad i w kuluarach, polski uczoney zauważył, że „wielu członków Kongresu wołało zwiedzać miasto niż siedzieć w salach, tem bardziej że było gorąco”⁴⁸. Kowalski notorycznie pytał też Kraczkowskiego, czy zamierza wziąć udział w tej lub innej konferencji, jak na przykład w liście z 5 kwietnia 1928 roku, w którym pisał: „Czy wybiera się Pan do Oksfordu? Ja tam będę prawdopodobnie i cieszyłbym się bardzo gdybyśmy mogli poznać się osobiście”⁴⁹. Na wszystkie tego rodzaju pytania radziecki akademik zmuszony był odpowiadać odmownie, ponieważ władze nie wydawały mu paszportu. Trudno wyrokować, co było bezpośrednim powodem tej obciążającej uczonego sankcji (a może raczej

⁴⁷ Tamże, л. 18, 23. Listy z 19 stycznia i 21 grudnia 1926 r.

⁴⁸ Tamże, л. 60. List z 7 grudnia 1935 r.

⁴⁹ Tamże, л. 25. List z 5 kwietnia 1928 r.

przejaskrawionej ostrożności). Można przypuszczać, że władze obawiały się nielojalności Kraczkowskiego, który mógłby do kraju nie wrócić, mając realną perspektywę dostatniego i naukowo satysfakcjonującego życia w wielu miejscach ówczesnej Europy, czy poza nią. Dodatkowo akademik niezmiennie wyrażał chęć podróży z żoną, a nie samotnie, co tylko zwiększało ryzyko odmowy powrotu do ZSRR. Najwyraźniej nie chciało sprawdzać lojalności uczonego. Może na Kraczkowskim „mściły się” niewykorzystane okazje z przeszłości. Będąc jeszcze młodym badaczem, zrezygnował on z możliwości zakończenia w którymś zachodnioeuropejskich krajów swego bliskowschodniego stażu, który odbył w latach 1908–1910. Dumnie sądził, że uczeń Wiktora Rozena nie może się już niczego na Zachodzie nauczyć. Zdanie zmienił kilkanaście lat później. W 1925 roku podjął starania o uzyskanie zgody na roczny wyjazd na Bliższy Wschód. Jednak nie otrzymał paszportu. Ta sama sytuacja powtórzyła się w przypadku próby wyjazdu do Szwecji, dokąd Kraczkowskiego zaproszono w celu wygłoszenia dwóch gościnnych wykładów w Uniwersytecie w Upsali⁵⁰. Należy podkreślić, że inni akademicy jeździli i na Wschód, i na Zachód, nawiązywali kontakty, wymieniali się publikacjami. Za Kraczkowskiego ręczył nawet dyrektor Instytutu Orientalistycznego Akademii Nauk – Siergiej Oldenburg⁵¹ – jednak nie przyniosło to oczekiwanych efektów.

Brak możliwości wyjazdu zagranicznego sprawił, że polski i radziecki uczony poznali się osobiście dopiero w 1945 roku, kiedy profesor Kowalski przyjechał do Moskwy z okazji obchodów jubileuszu Akademii Nauk ZSRR. Spotkanie będące dopełnieniem tylu lat znajomości na odległość raczej nie rozczarowało żadnego z nich. Jak napisał Kraczkowski w liście do swego ucznia, Teodora Szumowskiego (teoretycznie bez kurtuazyjnej uprzejmości, którą mógłby się zasłonić, pisząc bezpośrednio do Kowalskiego): „miło było poznać się osobiście po korespondencji prawie od 1914 roku”⁵². Kowalski także bardzo ciepło wspominał swój pobyt w ZSRR. Więcej jednak pisał o możliwościach pracy i badań, będąc pod

⁵⁰ A. A. Долинина, dz. cyt., s. 233-234.

⁵¹ Tamże, s. 234.

⁵² T. A. Шумовский, dz. cyt., s. 325.

wyraźnym wrażeniem warunków funkcjonowania orientalistyki, mniej zaś skupiał się na wątku osobistym:

Wciąż wspominam sobie szczegóły z mego pobytu w Moskwie i Leningradzie. Szkoda, że ten pobyt tak krótko trwał i nie starczyło czasu, by naprawdę poznać tamtejsze biblioteki i zbiory. Może kiedy jeszcze nadarzy się po temu sposobność. Liczę też na to, że nastąpią między nami stosunki wymienne nie tylko w dziedzinie publikacji, ale i prelegentów i że będziemy mieli szczęście powitać Pana Kolegę w Krakowie⁵³.

Niestety życzenie profesora nie spełniło się. Jak wiadomo, Kraczkowski nigdy do Polski nie przyjechał.

Po osobistym zapoznaniu się współpraca obu uczonych biegła dotychczasowym torem – korespondencja, wymiana opinii, uwag, publikacji. Jednak wizyta w ZSRR musiała zapaść w pamięci Tadeusza Kowalskiego. Być może chciał on uhonorować swojego kolegę i w wyjątkowy sposób zwieńczyć wszystkie lata znajomości na odległość. Profesor Kowalski od 1927 był członkiem-korespondentem Polskiej Akademii Umiejętności, a od 1932 roku jej członkiem rzeczywistym. W 1939 roku został wybrany na sekretarza generalnego tej tak ważnej dla nauki polskiej instytucji i stanowisko to piastował do swojej śmierci w 1948 roku. Na posiedzeniu, które odbyło się 18 czerwca 1946 roku, Ignacego Kraczkowskiego wybrano na zagranicznego członka rzeczywistego PAU. Akademik nominację tę przyjął z niedowierzaniem i szukał u Kowalskiego potwierdzenia bądź zaprzeczenia. Polski profesor z nieskrywaną radością informował radzieckiego uczonego o doniosłym fakcie tymi słowami:

Wiadomość o wyborze Szanownego Pana Kolegi na członka czynnego zagranicznego Polskiej Akademii Umiejętności odpowiada prawdzie. Wybór ten jest wyrazem głębokiego szacunku i sympatii, jaką nasi uczeni, którzy mieli sposobność poznać działalność naukową Pana Kolegi i zetknąć się z Nim osobiście, dla Niego żywią. Może nie popełnię wielkiej niedyskrecji, jeżeli zdradzę, że wybór tajny, który wedle statutu dokonywa się dwa razy: po raz pierwszy w obrębie oddziału, a kilka miesięcy później na plenum wszystkich członków czynnych został oba razy dokonany jednogłośnie⁵⁴.

⁵³ ЦПДФРАН, ф. 1026, о. 3, д. 450, л. 97. List z 22 września 1945 r.

⁵⁴ Tamże, л. 102. List z 3 października 1946 r.

W miejsce podsumowania wieloletniej znajomości obydwu uczonych warto posłużyć się przykładem zagadnienia, które z uporem powracało w korespondencji profesorów. Jeden zabytek, o którym Tadeusz Kowalski pisał w kolejnych listach, do którego sięgał przez lata, a który z pomocą Ignacego Kraczkowskiego miał szanse ujrzeć światło dzienne, to niejako kłamra spinająca ponad 20 lat kontaktów. Jak wiadomo, profesor Kowalski od 1914 roku praktycznie do końca swego życia zajmował się dywanem arabskiego poety, Ka'ba ibn Zuhajra. Skąpe informacje dotyczące postępów prac nad zabytkiem pojawiały się właściwie od początku korespondencji. Już w pierwszym zachowanym liście Kowalski pisał:

Mam nadzieję zakończyć wydawanie Ka'ab b. Zuhair pod koniec przyszłego roku szkolnego. Sprawia mi on wiele trudności ze względu na brak innego rękopisu, z którym mógłbym go porównać. Jak Pan wie, pracuję mając do dyspozycji jedynie unikat z biblioteki w Halle⁵⁵.

Natomiast z treści kolejnego listu z 11 października 1924 roku wynika, że Polak miał wiele pilniejszych zobowiązań, które wymagały dotrzymania terminów. Notował: „muszę się zabrać do kilku artykułów dla *Encyklopedii islamu* z zakresu tureckiego, a dopiero gdy z tem będę gotów mogę się zabrać do ukończenia wydania *Dywanu Ka'b ibn Zuhaira*, nad którym pracuję już, co prawda z dużymi przerwami, od początku wojny”⁵⁶. Z kolei, cztery lata później, w 1928 roku, wspominał Kraczkowskiego: „Moje studia arabistyczne na razie bardzo niewiele posuwają się naprzód. Kab b. Zuhajr czeka, chociaż tekst już prawie zupełnie przygotowany do wydania”⁵⁷. Natomiast w 1945 roku informował, że ma już w rękopisie kompletne tłumaczenie tego zabytku na język niemiecki oraz komentarze do niego wraz z gotowym aparatem krytycznym i całość należy tylko przepisać⁵⁸. Z korespondencji wynika też, że to sam Kowalski wstrzymywał publikację swojej pracy, słyszał bowiem o nowym egipskim wydaniu krytycznym dywanu tego poety. Za namową Kraczkowskiego napisał do Dar al-Kutub al-Misrija, by wyjaśnić całą

⁵⁵ Tamże, л. 1. List z 3 września 1924 r.

⁵⁶ Tamże, л. 5. List z 11 października 1924 r.

⁵⁷ Tamże, л. 25. List z 5 kwietnia 1928 r.

⁵⁸ Tamże, л. 97. List z 22 września 1945 r.

sprawę. Z drugiej zaś strony, na przeszkodzie stały kwestie techniczne związane ze składem tekstu. W Krakowie pracował „tylko jeden składacz, który zna się na układzie arabskim”⁵⁹. Kowalski umówił się najprawdopodobniej z Kraczkowskim, że ten zrobi korektę pracy. Dlatego też 7 lipca 1947 roku wysłał do Leningradu wydrukowane pierwsze pół arkusza swego dzieła „z prośbą o przejrzenie i uwagi”⁶⁰, które (o czym wspomniał w kolejnym liście) „notował skrupulatnie”. Drugą połowę arkusza wysłał do korekty 4 sierpnia. Do Kraczkowskiego dotarły 24 strony tekstu. Czy zdążył wszystko sprawdzić i odesłać? Nie wiadomo. Ostatni list wysłany przez Kowalskiego datowany jest na 30 listopada 1947 roku. Na tym korespondencja się urywa. Tadeusz Kowalski zmarł 5 maja 1948 roku po ciężkiej chorobie, a dzieło, które towarzyszyło mu przez tyle lat, za życia twórcy nie ukazało się drukiem. Opublikowali je dopiero uczniowie profesora.

BIBLIOGRAFIA

- Dziekan M. M., *Badania arabistyczne profesora Tadeusza Kowalskiego (1889–1948)*, „Przegląd Orientalistyczny” 1996, nr 1–2.
- Dziekan M. M., *Polacy a świat arabski. Słownik biograficzny*, Gdańsk 1998.
- Dziekan M. M., *Profesor Tadeusz Kowalski (1889–1948) na szlakach islamu*, w: T. Kowalski, *Arabica et islamica. Studia z dziejów islamu i kultury arabskiej*, Warszawa 1997.
- Dziurzyńska E., *Der Nachlass von Tadeusz Kowalski*, „Studia Turcologica Cracoviensia” 1998, nr 5.
- Dziurzyńska E., *Między Krakowem a Pragą. Z dziejów współpracy polskich i czeskich orientalistów*, Kraków 2007.
- Kowalska-Lewicka A., *Wspomnienie o moim Ojcu Tadeuszu Kowalskim*, w: *Ibrahim Ibn Jakub i Tadeusz Kowalski w sześćdziesiątą rocznicę edycji*, red. A. Zaborski, Kraków 2008.
- Poradzisz J., *Materiały Tadeusza Kowalskiego*, „Biuletyn Archiwum PAN” 1973, nr 16.
- Siemienieć-Golaś E., *Tadeusz Kowalski (1889–1948)*, „Studia Turcologica Cracoviensia” 1998, nr 5.
- Zaborski A., *Koncepcja i praktyka orientalistyki profesora Tadeusza Kowalskiego. Filologie orientalne dawniej i dziś*, w: *Orientalia Commemorativa*, red. L. Sudyka, Kraków 2011.
- Zajączkowski A., *Tadeusz Kowalski i jego prace orientalistyczne*, w: *Szkice z dziejów polskiej orientalistyki*, Warszawa 1957.
- Архив Института Востоковедения Российской Академии Наук (АИВРАН), ф. 4, о. 1, Личное дело Оде-Васильевой К. В.
- Долинина А., *Невольник долга*, Москва 1994.
- Санкт-Петербургский Филиал Архива Российской Академии Наук (СПбФРАН), ф. 1026, о. 3, д. 450.
- Шумовский Т., *Свет с Востока*, Москва–Санкт-Петербург 2009.

⁵⁹ Tamże, л. 108. List z 7 lipca 1947 r.

⁶⁰ Tamże, л. 108. List z 7 lipca 1947 r.

TWENTY YEARS OF A LONG-DISTANCE FRIENDSHIP. LETTERS OF PROFESSOR TADEUSZ KOWALSKI TO SCHOLAR IGNATIIY KRACHKOVSKIY

Ignatij Krachkovskiy (1883–1951) – a father of Soviet Arabic Soviet Studies, led a very extensive correspondence, practically with the entire orientalist world, including Polish scholars. His epistolary legacy is stored in the Branch Archives of the Russian Academy of Sciences in St. Petersburg. Prof. Tadeusz Kowalski's (1889–1948) letters, which have never been a subject of any research, are catalogued the inventory with number 450. The file consists of 34 letters and 31 postcards and two tickets cards (the collection includes correspondence produced between September 1924 and November 1947). The first letter and two postcards are written in French and the others are written in the Polish language.

The article is aimed at analysing the correspondence content that is an invaluable source of knowledge about Polish orientalism environment and the condition of Oriental Studies in Poland in the interwar period and after World War II. It presents the nature of scientific cooperation that started between those two scholars.

Keywords: Ignatij Krachkovskiy, Tadeusz Kowalski, letters, Oriental Studies.

Słowa kluczowe: Ignacy Kraczkowski, Tadeusz Kowalski, listy, orientalistyka.



Waldemar JASKULSKI

Centrum Szkolenia Artylerii i Uzbrojenia im. gen. J. Bema

DYPLOMACJA POLSKA A SPROWADZENIE PROCHÓW GENERAŁA JÓZEFA BEMA DO TARNOWA W 1929 ROKU

Nazwisko zmarłego i pochowanego w 1850 roku w Aleppo generała Józefa Bema¹ jest związane nierozdzielnie z artylerią². Nie dziwi więc fakt, że władze wojskowe II Rzeczypospolitej zainicjowały sprowadzenie jego prochów do ojczyzny. Za ich sprawą w Warszawie zawiązał się komitet do spraw sprowadzenia zwłok generała Bema. Przewodnictwo objął szef Departamentu Artylerii Ministerstwa Spraw Wojskowych pułkownik SG Emil Przedrzymirski-Krukowicz. W prezydium znaleźli się prezydent Rzeczypospolitej Polskiej Ignacy Mościcki, premier i minister spraw wojskowych, marszałek Polski Józef Piłsudski, wicepremier Kazimierz Bartel, minister spraw zagranicznych August Zaleski oraz ministrowie pełnomocni Węgier (Aleksander Belitska) i Turcji (Yahya Kemal Beyatli).

Pod koniec października 1927 roku dyrektor Departamentu Politycznego MSZ Tadeusz Jackowski skierował do posła Rzeczypospolitej Polskiej w Angorze Józefa Wierusza-Kowalskiego pismo uruchamiające

¹ J. Chudzikowska, *Generał Bem*, Warszawa 1990, s. 546-547.

² W przedwrześniowym Wojsku Polskim gen. Bem był szefem 1 Dywizjonu Artylerii Konnej. Ponadto jego imię nosił szereg budowli wojskowych, m.in. koszar w Białymstoku, w których stacjonował 14 Dywizjon Artylerii Konnej (wcześniej nosił nazwę 8 Dywizjonu Artylerii Konnej).

procedurę transportu zwłok Bema do Polski. Chcąc zorientować posła w sytuacji, dyrektor nakreślił pokrótce plan przedstawiony przez resort. Podstawą dalszych prac ministerstwa nad sprowadzeniem prochów generała była zgoda rządu tureckiego. Dopiero po jej uzyskaniu komitet zamierzał porozumieć się z zarządami kolei odnośnych państw, przez terytorium których miały być prochy przewiezione. Termin ekshumacji i przewiezienia zwłok zaplanowano na kwiecień-maj 1928 roku. Transport miał się odbyć statkiem do Konstantynopola, a następnie kolejną przez Bułgarię, Jugosławię, Węgry i Czechosłowację. Warto dodać, że pomoc w ekshumacji i transporcie morskim obiecały władze Francji³. Pomimo że nadawcy pisma zależało na czasie, notę werbalną Poselstwo RP w Turcji skierowało do tureckiego MSZ dopiero 26 listopada⁴.

Turcy odpowiedzieli twierdząco 21 stycznia 1928 roku. Niemal tydzień później sekretarz Poselstwa RP w Turcji Stanisław de Rosset przesłał polskiemu *chargé d'affaire* w Turcji Kazimierzowi Papée komplet dokumentów w celu podpisania i wyekspediowania ich do Centrali⁵. Niewykluczone, że wpływ na opóźnienie mogła wyrzucić śmierć polskiego posła Wierusza-Kowalskiego (30 listopada 1927). Jego następcą został w randze *chargé d'affaire* Kazimierz Papée (1 stycznia – 25 października 1928).

Mając zgodę Turcji, komitet przystąpił do dalszych prac. W 1928 roku doszło do szeregu spotkań pułkownika SG Przedrzymirskiego-Krukowicza z przedstawicielami komitetów lokalnych do spraw sprowadzenia zwłok. Miały one miejsce 11–15 stycznia i 27–30 kwietnia w Tarnowie oraz 21–25 maja w Krakowie, gdzie ostatecznie ustalono sprawy techniczne i zatwierdzono projekt uroczystości sprowadzenia zwłok Bema do kraju.

Na początku maja 1928 roku za pośrednictwem Sztabu Generalnego komitet zwrócił się do MSZ z prośbą o nadesłanie wzoru tureckiego

³ Archiwum Akt Nowych (dalej AAN), Ambasada RP w Ankarze (dalej ARPA), sygn. 114, Pismo MSZ Dep. Polit. Wyzd. Wsch. Nr P.III 33512/27 z 31 października 1927 r. Pismo to otrzymali także posłowie RP w Sofii, Belgradzie, Budapeszcie i Pradze.

⁴ AAN, ARPA, sygn. 114, Pismo Legation de Pologne en Turquie No 1381/27 z 26 listopada 1927 r.

⁵ AAN, ARPA, sygn. 114, Pismo Poselstwa Polskiego w Turcji Nr 123/3/28 z 27 stycznia 1928 r. Tak popularnie nazywano siedzibę kierownictwa MSZ. Zamiennie nazywana „Wierzbowa” od nazwy ulicy, przy której był położony gmach tego resortu.

napisu na mauzoleum Bema. Wzór wykonany kaligraficznym pismem tureckim miał być zrobiony „[...] podobno tylko w Konstantynopolu”. Naczelnik Wydziału Południowego MSZ Władysław Günter zwrócił się do Wydziału Konsularnego Poselstwa RP w Turcji z prośbą o zamówienie wzoru napisu, który wraz z rachunkiem miał być przesłany w jak najkrótszym czasie do Warszawy. Centrali chodziło o napis jedno- lub dwuwierszowy, na przykład Murad Pasza, wraz ze stopniem wojskowym, umieszczony w polu o wymiarach 180 cm szerokości i 160 cm wysokości. Litery powinny być głęboko wryte i pozłacane. Według wskazówek tekst turecki miał być napisany wyraźnie, tak aby bez wątpliwości dał się przekopiować na kamień. W celu ułatwienia prac nad napisem MSZ przesłało plan ściany, na której miał być wryty⁶. Odpowiedź z Angory nadeszła na początku trzeciej dekady maja. Nadesłany wzór przedstawiał napis FERIK MURAD PASZA (generał dywizji Murad Pasza)⁷.

Latem 1928 roku przedstawiciele komitetów z Tarnowa i Warszawy w porozumieniu z MSZ i MSWojsk. wypracowali w ogólnych zarysach program przewozu prochów generała. Poza granicami Rzeczypospolitej główną rolę w realizacji tego przedsięwzięcia miały odegrać polskie placówki dyplomatyczne w Turcji i Jerozolimie.

Na początku drugiej dekady sierpnia 1928 roku Tadeusz Jackowski podpisał kolejną instrukcję skierowaną do Papée. Dyplomata ten został obciążony odpowiedzialnością za przewóz trumny Bema przez Turcję ze szczególnym uwzględnieniem Konstantynopola. W tym celu miał ściśle współpracować z konsulem generalnym RP w Jerozolimie. Ponadto poseł został zobligowany do powołania podobnego komitetu do tego, jaki utworzyli Węgrzy w celu uczczenia prochów generała. Otóż, jak poinformował Jackowski, pewne koła węgierskie chciały wykorzystać przewóz zwłok generała wbrew intencjom rządu Rzeczypospolitej Polskiej. Centrali chodziło o nienadawanie transportowi ciała zbyt jaskrawego charakteru polsko-węgierskiego. Papée miał stworzyć choćby pozory równie uroczystego uczczenia przez Turków szczątków Bema, który zmarł *de*

⁶ AAN, ARPA, sygn. 114, Pismo MSZ Dep. Polityczno-Ekonomiczny Wydz. Pd. Nr P.IV. 10118/28 z 5 maja 1928 r.

⁷ AAN, ARPA, sygn. 114, Pismo Wydziału Konsularnego Poselstwa RP w Turcji Nr 1404/28/II z 23 maja 1928 r.

facto jako generał dywizji służby czynnej armii tureckiej. Ze strony tureckiej w komitecie tym powinni znaleźć się generałowie oraz przedstawiciele władz lokalnych. Stronę polską miał reprezentować poseł wraz z członkami kolonii polskiej. Ponadto dobrze by było, aby z Konstantynopola asystowała trumnie delegacja turecka, wykaz członków której poseł miał przesłać do Centrali.

Zgodnie z planem zatwierdzonym na Wierzbowej uroczystości powinien mieć charakter wojskowy. Stąd też poseł miał uzyskać zgodę władz tureckich na pobyt na terytorium Turcji czterech oficerów w polskich mundurach. Miał też zająć stanowisko w sprawie sposobu przewiezienia zwłok z Aleppo do Konstantynopola. Chodziło tu o wybór między transportem lądowym a morskim. W przypadku transportu morskiego jako przewoźnika pod uwagę brano Turków lub Francuzów i rodzaj statku – wojenny lub handlowy. Kolejną kwestią były koszty, które mogłyby pokryć Turcja lub Francja albo komitet, co pociągało za sobą nadesłanie kosztorysu. Podobnie rzecz miała się w wypadku wyboru drogi lądowej. Konsul w Konstantynopolu miał uzyskać wizy tranzytowe – węgierską, jugosłowiańską i bułgarską. Dokumenty te wraz z paszportem i czechosłowacką wizą tranzytową nadesłaną z Jerozolimy należało wręczyć delegacji polskiej w chwili jej przejazdu przez Konstantynopol do Aleppo⁸.

Niemal jednocześnie bardzo podobne pismo Jackowski skierował do Konsulatu Generalnego RP w Jerozolimie. Placówka ta miała współpracować ze swoim odpowiednikiem w Konstantynopolu i poselstwem w Angorze. Według instrukcji prochy generała planowano złożyć w tarnowskim mauzoleum 7 października. Trumna z jego zwłokami 3 października miała przekroczyć granicę jugosłowiańsko-węgierską i w południe dotrzeć do Budapesztu. Po południu 5 października pociąg z prochami powinien dotrzeć do granicy węgiersko-czechosłowackiej, o 6 rano do stacji w Dziezicach, a następnie do Krakowa. Zgodnie z tymi wytycznymi ustalenie terminu ekshumacji pozostawiono w gestii konsula generalnego Tytusa Zbyszewskiego. Na jego barki spadł szereg spraw, po których załatwieniu przewóz mógł dojść do skutku. Jedną z głównych kwestii było uzyskanie

⁸ AAN, ARPA, sygn. 114, Pismo MSZ Dep. Polit. P.IV. 10978/28 z 13 sierpnia 1928 r. do Pana Posła RP w Angorze.

od władz sanitarnych Aleppo paszportu na przewóz zwłok. Dokument ten wraz z wizą tranzytową uzyskaną w Konsulacie Czechosłowackim w Jerozolimie należało przesłać do Konsulatu RP w Konstantynopolu.

Kolejnym zadaniem, które otrzymał konsul, było sprawdzenie dróg przewozu trumny. Termin ekshumacji oraz drogi transportu Zbyszewski miał ustalić z Wysokim Komisarzem Francji. Centralę interesowało, czy nie łatwiej i taniej byłoby przewieźć prochy z Aleppo do Bejrutu, a stamtąd statkiem do Konstantynopola. W takim wypadku konsul miał zorientować się, na jakim statku, francuskim czy tureckim, byłby możliwy transport. Jackowski sugerował Zbyszewskiemu, aby poczynić starania o okręt wojenny, gdyż życzeniem polskiego MSZ było zorganizować obchody o charakterze wojskowym. W wypadku wyboru drogi morskiej Zbyszewski miał uzyskać list przewozowy (*connaissance*). Alternatywą była kolej wiodąca przez Adanę, Konyę i Eskisehir do Konstantynopola.

Zbyszewski został poproszony przez Centralę, aby postarał się o bezpłatny transport. Nie zakładano tego jako pewnik, stąd też w razie odmowy Francuzów lub Turków polski konsul miał przesłać do Warszawy przybliżony kosztorys. Co do transportu koleją, w rachubę wchodziły dwa wagony, jeden z trumną, drugi zaś dla delegacji i eskorty z Aleppo do Konstantynopola.

Rzeczą nie mniej ważną był zakup trumien, dębowej i cynkowej. I tu liczone na dobroduszość Wysokiego Komisarza Francji. Na Wierzbowej sądzono, że on mógłby pokryć nie tylko koszty trumien, ale i ekshumacji, po uprzednim wydaniu na nią zgody. Niemniej jednak, gdyby i to nie doszło do skutku, konsul Zbyszewski został zobowiązany do przedstawienia kosztorysu. Wydatki poniesione z tytułu ekshumacji i ekspedycji zwłok MSZ zobowiązało się zwrócić Wydziałowi Konsularnemu, jednak w kwocie nieprzekraczającej 200 dolarów. Po ekshumacji należało trumnę opieczetować zgodnie z obowiązującymi przepisami. Konsul powinien pamiętać, aby okryć je materiałem o barwach narodowych Rzeczypospolitej Polskiej. Ponadto został on poinformowany o składzie polskiej delegacji. Do Aleppo miało się udać czterech oficerów (trzech służby czynnej i jeden rezerwy) oraz jeden cywil. Dla wojskowych należało uzyskać pozwolenie, aby mogli uczestniczyć w ceremonii w polskich mundurach. Na Wierzbowej od Zbyszewskiego oczekiwano energicznego wypełnienia

instrukcji i rychłego raportu z niezbędnymi danymi, które miały trafić do komitetu. Ponadto konsul miał nadesłać jeszcze jeden dokument, mianowicie sprawozdanie z ekshumacji i ekspedycji prochów z Aleppo⁹.

Warto dodać, że poza instrukcjami z MSZ Kazimierz Papée posiadał informacje udzielone przez wojskowych. Ich źródłem był attaché lotniczy RP w Turcji kapitan SG Mateusz Iżycki. Ponadto poseł prywatnie korespondował z zaprzyjaźnionym i bardzo dobrze zorientowanym w tej kwestii Przedrzymirskim-Krukowiczem.

Nadesłanie wspomnianej instrukcji do Angory zapowiedziano już 14 sierpnia, jednak do posła Papée dotarła ona dopiero 3 września. Trzy dni później poseł wysłał odwołanie radcy handlowego Zygmunta Vetulaniego z urlopu wobec „zorganizowania w najszybszym tempie” przewozu prochów generała¹⁰.

Do działania pobudził posła list napisany 9 września przez Przedrzymirskiego-Krukowicza. Otóż pułkownik pytał „kochanego Kazia”, czy komitet już został zorganizowany i jaki będzie przebieg ceremonii. Autora listu interesowało, jakich ulg udzieli Turcja na swoim obszarze. Jednocześnie poinformował posła, że transport odbędzie się kolejną z Aleppo do Konstantynopola. Szef departamentu podał także plan podróży delegacji, której przewodniczył. Wyjazd polskiej delegacji miał nastąpić 15 września przez Rumunię do Konstantynopola, dokąd zamierzano dotrzeć w południe 19 września. Po dwóch i pół dnia spędzonych nad Bosforem 22 września o godzinie 9.10 planowano wyjechać pociągiem z dworca Haydarpaşa do Aleppo. Delegacja miała dotrzeć na miejsce 24 września. Tam też dwa dni później zamierzano przeprowadzić ekshumację. Przed tym jeszcze należało pojechać samochodem do Bejrutu w celu podziękowania Wysokiemu Komisarzowi Francji. Powrót zaplanowano tą samą drogą, przestrzegając ściśle terminów: wyjazd z Aleppo 27 września, 29 przyjazd do Konstantynopola, skąd wyjazd 1 października o godzinie 19.00. W tej kwestii posłowi pozostało sprawdzenie godzin odjazdu pociągów i dostosowanie programu ceremonii w Konstantynopolu. Prochy miały być transportowane w specjalnym

⁹ AAN, ARPA, sygn. 114, Pismo MSZ Dep. Polit. P.IV. 10978/28 z 13 sierpnia 1928 r.

¹⁰ AAN, ARPA, sygn. 114, Depesza Papée do Vetulaniego nr 2406 z 8 września 1928 r.

wagonie wydzielonym ze składu pociągu Prezydenta Rzeczypospolitej Polskiej, wcześniej wysłanym do Konstantynopola. W tym przypadku Papée miał zarezerwować miejsce w pociągu dla polskiej delegacji. Odpowiedzi z Angory spodziewano się w Warszawie przed 15 września, to jest jeszcze przed wyjazdem¹¹. Dodajmy w tym miejscu, że za kwestie techniczne związane z przewozem prochów Bema odpowiedzialnością został obarczony Jakub Sonn, dyrektor firmy Polski Lloyd. Jemu też Papée miał służyć pomocą.

Newralgicznym dniem okazał się 12 września. Tego dnia Papée depeszował do szefów polskich placówek w Pradze, Budapeszcie, Belgradzie i Sofii o nadesłanie pozwolenia władz tych państw na tranzyt zwłok. Jeszcze tego samego dnia poseł wysłał depeszę do konsula w Jerozolimie. Z uwagi na zbyt krótki termin napisał do Zbyszewskiego, że wątpił, czy w ogóle będzie możliwe spełnienie instrukcji MSZ. Poseł obstawał przy transporcie drogą lądową ze względu na niedogodny rozkład rejsów statków. Nie wykluczył jednak drogi morskiej. Z powodu jego sugestii ambasador Francji w Angorze Charles de Chambrun z własnej inicjatywy miał wystąpić o uzyskanie jednego z okrętów wojennych zakotwiczonych w bejruckim porcie. Według polskiego posła, działanie Francuzów miało na celu wywołanie podobnej reakcji Turków, co powinno skutkować udzieleniem darmowego transportu lub zniżek nań. Papée ponadto interesowała opinia konsula w tych kwestiach oraz jaki jest stan przygotowań w Jerozolimie.

Także w tym dniu poselstwo zamierzało, bez uprzedniego naświetlenia zagadnienia, przesłać tureckiemu MSZ szereg dokumentów. Wówczas (12 września) poseł przygotował memorandum do władz tureckich w sprawie utworzenia komitetu, notę dotyczącą udzielenia zniżki na przewóz, w której wspomniał o ofercie Francuzów, oraz pismo dotyczące wystąpienia polskiej delegacji w mundurach. Zgodnie z instrukcją Papée wysłał półoficjalny list do szefa Sztabu Generalnego Tureckich Sił Zbrojnych, marszałka Turcji Fevziego Paszy, będący zaproszeniem do przewodniczenia tureckiemu komitetowi. Wydawało się, że była to formalność,

¹¹ AAN, ARPA, sygn. 114, List z 9 września 1928 r. napisany na urzędowym blankiecie szefa Dep. Artylerii MSWojsk.

wszak poseł już wcześniej rozmawiał w tej kwestii z marszałkiem i uzyskał jego aprobatę. Poza listem dokumenty te nie zostały jednak wysłane. Pomimo daleko zaawansowanych przygotowań cała akcja została wstrzymana na trzy dni przed wyjazdem polskiej delegacji do Aleppo.

We wrześniu w Rumunii bawił marszałek Piłsudski. Zapewne nieświadomy zaawansowanych przygotowań, zgodził się na prośbę Rumunów, aby prochy Bema przetransportować przez Bukareszt, omijając Budapeszt. Jest wysoce prawdopodobne, że informację tę przekazał Centrali szef Gabinetu Ministra Spraw Wojskowych płk SG Józef Beck, który 11 września przyjechał z Târgoviște do Warszawy¹². Następnego dnia krakowski „Czas”, powołując się na „Komitet ścisły”, zaprzeczył doniesieniom zagranicznym, jakoby zwłoki generała miały być przewiezione przez Rumunię z pominięciem Węgier¹³. Według dziennika, ustalony program nie został w ogóle zmieniony, jedynie polska delegacja miała wyjechać do Aleppo „krótszą drogą przez Rumunię i Turcję do Syrii”¹⁴. Dwa dni później „Ilustrowany Kurjer Codzienny” podał lakoniczną informację, że Beck konferował z ministrem spraw zagranicznych Augustem Zaleskim w sprawie sprowadzenia zwłok¹⁵. Natomiast bliższy prawdy był autor artykułu, który zamieściła w połowie września „Gazeta Lwowska”. W nocy zatytułowanej *Przesunięcie uroczystości Bemowskich* podano, że uroczystości ulegną opóźnieniu z powodu „nieprzewidzianych trudności technicznych, które się wyłoniły w przewiezieniu zwłok z Aleppo w Azji Mniejszej”¹⁶. Jak widać, faktycznych przyczyn prasie nie ujawniono.

Wobec obietnicy złożonej Rumunom przez Marszałka polskie MSZ zdecydowało o wstrzymaniu czynności mających na celu sprowadzenie prochów generała. Piłsudski tę decyzję aprobował. Odpowiednie instrukcje, choć niezawierające faktycznej przyczyny, zostały wysłane do placówek 12 września. W Belgradzie depesza ta zbiegła się ze wspomnianą depeszą posła Papée. Jeszcze w połowie trzeciej dekady września polski *chargé d'affaire* Leon Klimecki pytał Papée, na jak długo

¹² „Gazeta Lwowska” (dalej GL) 1928, nr 210, s. 1.

¹³ Sądzić należy, że to Rumuni jako pierwsi pochwalili się tym faktem publicznie.

¹⁴ „Czas” 1928, nr 209, s. 2.

¹⁵ „Ilustrowany Kurjer Codzienny” (dalej IKC) 1928, nr 155, s. 5.

¹⁶ GL, 1928, nr 212, s. 3.

odroczony został transport zwłok oraz prosił o informacje dotyczące zmian terminu i planu¹⁷.

Trzeba przyznać, że wiadomość przywieziona przez Becka postawiła organizatorów przedsięwzięcia w co najmniej niezręcznej sytuacji. O kulisach wstrzymania operacji posła Papée poinformował Przedzrymirski-Krukowicz, z którego uczyniono kozła ofiarnego. Otóż Węgrów o uzyskaniu zgody Marszałka oficjalnie powiadomił rumuński attaché wojskowy w Budapeszcie. Jednocześnie Rumuni zawiadomili o tym polskiego posła na Węgrzech Jana Szembeka. Konsternacja w Budapeszcie sięgnęła zenitu, a uzasadniona była tym bardziej, że szczegóły przewozu prochów i uroczystości z tym związane zostały ustalone z polskim komitetem. Stąd też dla Komitetu Węgierskiego niezrozumiała była ta nagła volta strony polskiej, o której został powiadomiony w ostatniej chwili. Oczywiście winą za całe zamieszanie nie można było obarczyć ani Marszałka, ani sojusznicznych Rumunów. Sekretarz de Rosset wobec przedstawiciela Węgier w Turcji chciał całą odpowiedzialnością obarzyć rumuńskiego *attaché* wojskowego w Budapeszcie. Oficjalnie jednak całe odium spadło na Komitet Srowadzenia Zwłok, a konkretnie na jego przewodniczącego, w którego gestii leżało udo-bruchanie zaskoczonych i rozczarowanych Węgrów.

Zrobił się bigos [...] - napisał pułkownik do posła - A ponieważ moment polityczny trzeba bezwzględnie usunąć, więc wszystko wypić musi Komitet, zasłaniając się lapidarnym komunikatem, „że z powodu natury technicznej przewóz zwłok musiał w ostatniej chwili ulec zwłoce” - naturalnie, że temu już nikt nie da wiary¹⁸.

Po tej awanturze pułkownik wątpił, aby w 1928 roku zdołano sprowadzić prochy generała. Jeszcze na początku października na placówkach nie wiadano, czy i kiedy nastąpi transport¹⁹. Podjęcie wiążących decyzji w tej sprawie utrudniała nieobecność Marszałka, który powrócił

¹⁷ AAN, ARPA, sygn. 114, Pismo Déléation de Pologne en Bulgarie No 274/28 z 25 września 1928 r.

¹⁸ AAN, ARPA, sygn. 114, Odpis pisma płk SG Przedzrymirskiego-Krukowicza. W Wydziale Konsularnym Poselstwa RP w Turcji dokument ten zarejestrowano 28 września 1928 r. pod numerem 2573.

¹⁹ AAN, ARPA, sygn. 114, Telegram KG w Konstantynopolu do KG w Jerozolimie. Zarejestrowany 4 października 1928 r. pod numerem 2613/28/II.

z Rumunii do Warszawy 3 października. Wówczas podjęto decyzję o przesunięciu całego przedsięwzięcia na rok następny²⁰.

Zgodnie z przewidywaniami Przedzrymirskiego-Krukowicza kolejną próbę sprowadzenia prochów Bema do Polski podjęto wiosną 1929 roku. Instrukcję podpisał wiceminister spraw zagranicznych Alfred Wysocki, a 11 maja naczelnik Wydziału Południowego MSZ Władysław Günther wysłał ją do Konsulatu Generalnego RP w Jerozolimie oraz Wydziału Konsularnego Poselstwa RP w Turcji. Jej treść otrzymał także poseł RP w Turcji Kazimierz Olszowski.

W składzie polskiej delegacji znalazło się czterech członków, w tym trzech oficerów. Byli to: przewodniczący płk SG Emil Przedzrymirski-Krukowicz, mjr rez. Włodzimierz Bem de Cosban, rtm. Ludwik Naimski oraz prof. Kazimierz Wojciechowski. Przyjazd delegacji do Konstantynopola zaplanowano na 14 czerwca. Po dwóch dniach, zaopatrzona w niezbędne dokumenty, miała wyjechać do Aleppo, gdzie zamierzała przebywać od 18 do 22 czerwca. Przybycie prochów do Konstantynopola kolejną ustalono na 24 czerwca i jeszcze tego samego dnia miały one opuścić Turcję. Półtoragodzinne przystanki w celu złożenia kwiatów przez delegację kolonii polskich zaplanowano w Sofii 25 czerwca oraz w Belgradzie 26 czerwca. Kolejne dwa dni prochy miały przebywać na terytorium Węgier, a 29 przekroczyć granicę Polski. Po uroczystościach w Krakowie, 30 czerwca, powinny dotrzeć do Tarnowa, punktu docelowego. Wobec przedstawicieli wszystkich placówek Centrala oczekiwała energicznego działania. Ponadto z przeprowadzonych uroczystości należało przesłać na Wierzbową szczegółowe sprawozdania. Po przedstawieniu przez placówki kosztów ekshumacji i transportu MSZ zobowiązało się do ich zwrotu.

Zbyszewski otrzymał podobne zadanie jak poprzednio, a więc załatwienie paszportu dla zwłok Bema wraz z wizą czechosłowacką oraz pozwolenie na wystąpienie oficerów Wojska Polskiego w mundurach. Miał też uzyskać zgodę władz francuskich w Syrii na bezpłatny przewóz zwłok i przejazd delegacji oraz udział tamtejszych wojsk w ceremonii towarzyszącej ekshumacji. Dwie trumny 18 czerwca powinny się

²⁰ AAN, ARPA, sygn. 114, List płk. Emila Przedzrymirskiego-Krukowicza do Papee z 4 października 1928 r.

znaleźć w Aleppo. Po złożeniu prochów generała należało je opieczętować i okryć flagą RP. Następnie, po uroczystościach *stricte* wojskowych, zgodnie z harmonogramem Zbyszewski miał wyekspediować transport do Konstantynopola²¹.

Z nałożonego zadania wywiązał się bardzo dobrze. Paszport wraz z wizą do Konstantynopola przesłał 31 maja²². Ekshumacja odbyła się 20 czerwca w godz. 8.00–10.00. Oprócz delegatów z Polski, świadkami tej czynności byli reprezentanci władz francuskich, konsulowie: polski, francuski, węgierski, turecki i belgijski oraz wicekonsul holenderski. Wojsko reprezentował dywizjon Spahisów marokańskich, batalion piechoty oraz pluton policjantów. Podczas uroczystości orkiestra wykonała hymny Polski i Francji. Trumnę okrytą flagą w barwach narodowych z honorami wojskowymi złożono w szpitalu wojskowym w Aleppo²³. Dwa dni później w asyście dyplomatów i wojska złożono ją w udekorowanym wagonie²⁴. Wieczorem, zgodnie z planem, delegacja opuściła miasto wraz prochami²⁵.

Konsul generalny RP w Konstantynopolu Walerian Łopatto po skompletowaniu dokumentów miał je przekazać przybyłej delegacji. Ponadto od francuskiego towarzystwa Chemins de Fer Orientaux (Koleje Orientalne) należało uzyskać zgodę na tranzyt z Konstantynopola do Swińlengradu. Za pozwolenie przejazdu na kolejnych odcinkach odpowiadali polscy posłowie w Bułgarii, Jugosławii, Czechosłowacji i na Węgrzech.

Zgodę na doczepienie wagonu na odcinku z Konstantynopola do granicy bułgarskiej polska placówka w Konstantynopolu uzyskała w pierwszej dekadzie czerwca. Radca Poselstwa RP w Turcji Jan Gawroński poinformował o tym fakcie posła Olszowskiego oraz posłów w Sofii i Belgradzie²⁶.

Bułgarskie MSZ 8 czerwca 1929 roku powiadomiło polskiego posła, że Dyrekcja Generalna Kolei Żelaznej i Dyrekcja Generalna Zdrowia Publicznego zdecydowały o bezpłatnym tranzycie prochów generała. O tej

²¹ AAN, ARPA, sygn. 114, Pismo MSZ Dep. Polit.-Ekon. z 11 maja 1929 r.

²² AAN, ARPA, sygn. 114, Pismo Konsulatu Generalnego RP w Jerozolimie Nr 3973 z 31 maja 1929 r.

²³ „Światowid” 1929, nr 28, s. 8.

²⁴ IKC 1929, nr 179, s. 7.

²⁵ GL 1929, nr 143, s. 1.

²⁶ AAN, ARPA, sygn. 114, Pismo radcy Gawrońskiego Nr 68/29/I z 6 czerwca 1929 r.

decyzji zostały natychmiast poinformowane władze stacji krańcowych w Swilengradzie i Dragomanie.

W połowie czerwca 1929 roku poseł RP w Belgradzie Władysław Baranowski przesłał do Konstantynopola bezpłatne bilety kolejowe na przewóz prochów generała w wagonie towarowym. Jugosłowianie zezwolili także na darmowy przejazd dwudziestu członków delegacji i eskorty w wagonie pierwszej klasy²⁷.

Czechosłowackie MSZ 12 czerwca wydało niezbędne dokumenty. Dwa dni później tamtejszy radca Poselstwa RP Jan Karszo-Siedlewski przesłał je do Konstantynopola. Jednocześnie Praga wydała stosowne instrukcje odnośnie technicznej strony przewozu szczątków Bema przez Czechosłowację. Warto dodać, że na czas przejazdu prochów przez terytoria tych trzech państw trumnie towarzyszyły wojskowe posterunki honorowe wystawione przez poszczególne armie²⁸.

Jako ostatni dokumenty wydali Węgrzy. Co prawda 12 czerwca z polskiego poselstwa w Budapeszcie nadeszła do Konstantynopola informacja, że węgierskie poselstwo w Turcji otrzymało zgodę na wydanie pozwolenia tranzytu. Jednak poseł węgierski w Angorze, zasłaniając się brakiem instrukcji, odmawiał wydania wiz. W tej sprawie 15 czerwca Gawroński depeszował do Olszowskiego, a Wydział Konsularny Poselstwa RP w Konstantynopolu zwrócił się do posła Węgier o wydanie dokumentów potrzebnych do przewozu zwłok oraz wiz dla członków delegacji. Jeszcze tego samego dnia poseł węgierski wyjechał pociągiem ekspresowym z Angory do Konstantynopola, gdzie nazajutrz dopełnił formalności.

Tak więc 16 czerwca, czyli na krótko przed przybyciem z Polski delegacji, konsulat w Konstantynopolu był w posiadaniu kompletu dokumentów. W drugiej dekadzie czerwca rozpoczęto przygotowania do ceremonii przybycia i wyekspediowania prochów z Konstantynopola.

Starania o uzyskanie pozwoleń na przewóz prochów przez Turcję oraz pobyt oficerów w mundurach poseł Kazimierz Olszowski rozpoczął po świętach Bajramu. Ponadto jego zadaniem było zorganizowanie transportu

²⁷ AAN, ARPA, sygn. 114, Pismo Poselstwa Rzeczypospolitej Polskiej w Belgradzie Nr 1776/29 z 13 czerwca 1929 r.

²⁸ „Kurier Warszawski” 1929, nr 170, s. 24.

przez Bosfor i przygotowanie uroczystości w Konstantynopolu²⁹. Spore komplikacje pojawiły się przy uzyskaniu zgody władz tureckich na doczepienie wagonu z prochami do pociągu osobowego relacji Aleppo–Haydarpasa. Wszak już wcześniej w przypadku zwłok posła Wierusza-Kowalskiego Turcy nie wydali takiego pozwolenia. Co prawda zgodę na doczepienie wagonu z prochami Generalna Dyrekcja Kolei Państwowych i Portów wysłała 5 czerwca do Dyrekcji Kolejowej w Haydarpasa, ale wkrótce pismo to zostało anulowane. Po interwencji posła Olszowskiego dyrekcja dworca w Konstantynopolu 9 czerwca otrzymała identyczny dokument, ale już nie przesłała jego treści do Adany i do stacji granicznej z Syrią w Islahie. Kwestii tej miał dopilnować Gawroński. Jego starania w konstantynopolskiej dyrekcji dworca Haydarpasa spełzły na niczym. Turcy poinformowali go, że przekazanie tej informacji do Islahie jest zbędne, gdyż pociągi z Aleppo dochodzą tylko do Adany i tam kończą swój bieg. Stąd też bezradny i zdesperowany radca na początku czerwca poprosił posła w Ankrze, aby interweniował w sprawie przekazania zgody na przewóz zwłok do granicznych wilajetów Adana i Osmanje. Ponadto sugerował Olszowskiemu interwencję u ambasadora Chambruna, aby uzyskać zgodę syryjskiej Dyrekcji Kolei na przedłużenie biegu wagonu z prochami do Konstantynopola³⁰. Energiczne działanie Olszowskiego u władz tureckich przyniosło efekt i 11 czerwca zgoda nadeszła. Komisarz rządowy w Adanie Kadri Bej otrzymał polecenie Ministerstwa Robót Publicznych, aby w drodze wyjątku wagon z prochami Bema został doczepiony w Islahie do pociągu zmierzającego do Konstantynopola. Turcy jednak zażądali uiszczenia opłaty z góry zgodnie z obowiązującą taryfą. Ponadto poseł uzyskał też obietnicę oddania honorów wojskowych w czasie przekraczania granicy syryjsko-tureckiej, podczas przyjazdu i wyjazdu z Konstantynopola. O tych kwestiach napisał do Przedrzymirskiego-Krukowicza, jednocześnie przepraszając, że z przyczyn służbowych nie będzie mógł powitać delegacji w Konstantynopolu. Konsul Łopatto 16 czerwca wręczył jej przewodniczącemu w imieniu posła pismo w zapieczętowanej kopercie³¹. Jednocześnie urzędnik poinformował

²⁹ AAN, ARPA, sygn. 114, Pismo Poselstwa RP w Turcji Nr 111/29/T z 20 maja 1929 r.

³⁰ AAN, ARPA, sygn. 114, Depesza Gawrońskiego Nr 85 z 12 czerwca 1929 r.

³¹ AAN, ARPA, sygn. 114, Pismo Nr 800/29 z 12 czerwca 1929 r.

delegatów, że wobec zaawansowanego stopnia przygotowań tranzytu wszelkie odstępstwa od ustalonych terminów mogą doprowadzić do fatalnych skutków.

Posel zadbał też o odpowiednie nagłośnienie przybycia polskiej delegacji. Gawroński otrzymał polecenie, aby w dniu jej przyjazdu do Konstantynopola w prasie ukazała się odpowiednia informacja. Komunikat miał zawierać nazwiska delegatów, ich stopnie oraz stanowiska, a także informację, że z chwilą przekroczenia granicy tureckiej prochom zostaną oddane honory wojskowe. Jednak wkrótce Olszowski wycofał się z tego.

Jeszcze przed przybyciem delegacji do Turcji poseł Olszowski przygotował program uroczystości w Konstantynopolu. Zaplanował wszystko w najdrobniejszych szczegółach, udzielając podwładnym stosownych instrukcji. Gawrońskiemu polecił zaprosić walego, dowódcę garnizonu, delegację oficerów, komisarza partii Szinaziego Paszę, delegata MSZ oraz prezesa Turk Odżagu Sanadulla Subiego. Do obowiązków radcy Vetulaniego należało osobiste zaproszenie dyrektora policji oraz wyższych oficerów. Wszyscy oni powinni przybyć na dworzec w Sirkeci 24 czerwca o godzinie 18.45. Za wysłanie zaproszeń członkom Domu Polskiego oraz prasie francuskojęzycznej odpowiadał konsul Łopatto. W gestii konsula leżało także zamówienie dwóch wieńców z żywych kwiatów: większego, z biało-czerwoną wstęgą z napisem „Bohaterowi narodowemu od Poselstwa Rzeczypospolitej Polskiej w Turcji” oraz mniejszego, z identyczną szarfą z napisem „Bohaterowi narodowemu od Kolonii Polskiej w Turcji”. Wieńce te przed południem 24 czerwca miały znaleźć się w siedzibie polskiego konsulatu. Doman Rogoyski odpowiadał za przygotowania w Haydarpaşa. Jednym z jego zadań było zorganizowanie łodzi motorowej do przewozu przez Bosfor trumny z prochami. Ponadto miał zamówić karawaniarzy, którzy wraz z łodzią 24 czerwca o godz. 16.00 przybędą na Haydarpaşa. Natomiast odpowiedzialnością za organizację transportu w Sirkeci został obarczony Edward Wieszczycki. Urzędnicy ci na miejscu zweryfikowali projekt posła i dostosowali go do warunków panujących na konstantynopolitańskich dworcach. Stąd też 24 czerwca drobiazgowo przygotowana ceremonia przebiegła zgodnie z planem.

Tego dnia o godz. 15.30 w budynku konsulatu w Konstantynopolu zebrali się Gawroński, Vetulani, Łopatto, Tadeusz Gasztowtt, Wieszczycki,

Rogoyski oraz Teodor Papasian, Jerzy Trochimowski, przedstawiciel Kolonii Polskiej Dunin oraz poseł Olszowski. Gremium, zabrawszy ze sobą wspomniane wieńce, o godzinie 16.00 wyjechało z Dolmabahçe do Haydarpaşa motorówką poselstwa polskiego, na której powiewała flaga państwowa.

Pociąg z prochami wjechał na dworzec w Haydarpaşa o godzinie 17.05. Delegację powitali Olszowski, Dunin, dowódca Garnizonu Angora Emin Pasza w asyście trzech oficerów oraz dyrektor policji. W tym czasie zamówieni karawaniarze wystawili trumnę na peron. Wówczas Kompania Honorowa prezentowała broń, a orkiestra zagrała marsz. Na znak dany przez Rogoyskiego kondukt ruszył w stronę wybrzeża, gdzie oczekiwały motorówki. Otwierała go orkiestra, następnie podążali Vetulani i Śniechowski z wieńcem od poselstwa, Dunin i Gasztowtt z wieńcem od kolonii, ośmiu karawaniarzy niosących trumnę, Olszowski wraz z delegacją, członkowie poselstwa oraz Kompania Honorowa. Na wysokości motorówki, którą przeznaczono do przewiezienia prochów, z prawej strony stanęła orkiestra, z lewej zaś niosący wieńce, poseł Olszowski, delegacja i członkowie poselstwa. Pomiedzy tymi dwoma szeregami karawaniarze przenieśli trumnę. Frontem do wybrzeża stanęła Kompania Honorowa, zamykając tym samym czworobok. Karawaniarze przenieśli i zamocowali trumnę na łodzi, do której wsiedli członkowie delegacji, Dunin, oraz Vetulani. Ostatni na pokład wszedł Olszowski, po podziękowaniu dowódcy Kompanii Honorowej. W chwili odbijania łodzi od brzegu przy dźwiękach orkiestry prezentowano broń. Członkowie poselstwa wraz z wieńcami odpłynęli motorówką pośia i pierwsi przybyli do Sirkeci, gdzie Gawroński i Łopatto udali się na dworzec powitać przybyłych gości. Wśród zaproszonych osobistości zabrakło, pomimo wcześniej składanych Olszowskiemu obietnic, ambasadora Chambruna. Francuza reprezentował attaché wojskowy pułkownik Auguste Sarrou.

Łódź z prochami przybyła o 18.25. Na wybrzeżu czekał już karawan, do którego przeniesiono trumnę. Następnie kondukt ruszył w stronę dworca. Podążali w nim Vetulani, Śniechowski, Dunin i Gasztowtt z wieńcami, Olszowski wraz z delegacją i pozostali członkowie poselstwa. Dotarli na miejsce o 18.50. Na wysokości wagonu, który został przysłany z Polski, po prawej stronie stanął Olszowski, ambasadorzy i przedstawiciele innych

państw, wali, prasa turecka i przedstawiciele kolonii polskiej. Po lewej natomiast polska delegacja, osoby niosące wieńce polskie, tureckie, węgierskie i kolonii polskiej. Frontem do wagonu stanęły Kompania Honorowa, na prawo od niej orkiestra. Na lewym skrzydle kompanii stanął oddział Policji.

Jako pierwszy wieniec na trumnie złożył Olszowski, następnie poseł turecki, węgierski i delegat Domu Polskiego. Za każdym razem Kompania Honorowa prezentowała broń. Po zakończeniu tej części ceremonii Olszowski wygłosił przemówienie, które w języku tureckim i francuskim podano prasie. Po odegraniu hymnu polskiego i tureckiego przemówienie wygłosił poseł węgierski, po czym odegrano hymn węgierski i turecki³². Kolejną czynnością było złożenie trumny do wagonu. Następnie pułkownik SG Przedrzymirski-Krukowicz podziękował Eminowi Paszy za udział w uroczystościach armii tureckiej. O godzinie 19.40 pociąg wiozący trumnę i delegację ruszył z dworca w Sirkeci. Po blisko 80 latach prochy generała Bema bezpowrotnie opuściły Turcję i zgodnie z planem 30 czerwca spoczęły w Parku Strzeleckim w rodzinnym Tarnowie.

Jeszcze z Konstantynopola 25 czerwca Kazimierz Olszowski wysłał na Wierzbową raport. Według posła na uroczystości zgromadziło się około trzy tysiące osób, wśród których znaleźli się mieszkańcy Adampola. O jej przebiegu obszernie i w bardzo ciepłym tonie pisała prasa turecka. Także władze, zarówno cywilne, jak i wojskowe, zajęły wobec tej kwestii „nadzwyczajnie życzliwe stanowisko i w ogóle uczyniły wszystko co było możliwe dla uświetnienia uroczystości”³³.

Ponadto Olszewskiemu pozostał miły obowiązek podziękowania władzom tureckim za pomoc i udział w uroczystości. Olszowski 26 czerwca skierował adekwatne pisma do ministra spraw zagranicznych Tevfika Rüştü Beja, dyrektora generalnego policji Cherifa Beja, przedstawiciela Egiptu w Turcji Ibrahima Raghiby Paszy, prezesa oraz dyrektora Chemins de Fer Orientaux w Sirkeci, ich odpowiedników w Haydarpasa, a ponadto do dyrektora transportu międzynarodowego. Za wzorowe zorganizowanie ceremonii poseł słowa uznania skierował także do swoich podwładnych Domana Rogoyskiego oraz Edwarda Wieszczyckiego.

³² AAN, ARPA, sygn. 114, Pismo posła Olszowskiego z 20 czerwca 1929 r.

³³ AAN, ARPA, sygn. 114, Pismo posła Rzeczypospolitej z 25 czerwca 1929 r.

BIBLIOGRAFIA

Archiwum Akt Nowych, zespół Ambasada RP w Ankarze, sygn. 114.

Chudzikowska J., *General Bem*, Warszawa 1990.

„Czas” 1928, nr 209.

„Gazeta Lwowska” 1928, nr 210; 1928, nr 212; 1929, nr 143.

„Kurier Warszawski” 1929, nr 170.

„Ilustrowany Kurjer Codzienny” 1928, nr 155; 1929, nr 179.

„Światowid” 1929, nr 28.

POLISH DIPLOMACY AND BRINGING GENERAL JÓZEF BEM'S ASHES TO TARNÓW IN 1929

In the years 1927–1929, both Ministry of Military Affairs and Ministry of Foreign Affairs were trying to bring ashes of general Józef Bem (ferik Murad Pasza) from Syria to Poland. The article presents measures taken by Polish diplomacy, which finally resulted in bringing the remains of the national hero of Poland, Hungary and Turkey to his hometown – Tarnów. The main part in this act was played by the chiefs of Polish diplomatic missions in Turkey (Kazimierz Papée, Kazimierz Olszowski, Walerian Łopatto) and Jerusalem (Tytus Zbyszewski). Among foreign diplomats, the exceptional assistance was granted by Turkish Minister of Foreign Affairs Tefik Rüşti Bejand and the French ambassador to Turkey – Charles de Chambrun. It is worth mentioning that an important role was played by military officers, especially Chief of Artillery Department from Ministry of Military Affairs, Colonel Emil Przedzrymirski-Krukowiec, who was the leader of Polish delegation to Syria.

Keywords: Józef Bem, diplomacy, Turkey, Syria.

Słowa kluczowe: Józef Bem, dyplomacja, Turcja, Syria.



Emil HOFF

Instytut Historyczny

Uniwersytet Warszawski

EGIPT MIĘDZYWOJENNY W RELACJACH POLAKÓW

Wstęp

Tematyka polskiej obecności w Egipcie do 1914 roku została dobrze opracowana przez badaczy¹; okres międzywojenny pozostaje jednak pod tym względem słabo znany. Literatura naukowa ogranicza się do opracowań zbiorowych, jedynie część uwagi poświęcona została sprawom polskim nad Nilem, względnie edycji poszczególnych źródeł². Niniejszy artykuł stanowi próbę uzupełnienia tej luki – zebrania i uporządkowania polskich relacji z podróży do międzywojennego Egiptu pod względem chronologicznym oraz udzielenia odpowiedzi na kluczowe pytania: kto i dlaczego podróżował nad Nil, na co Polacy zwracali uwagę, jakie wrażenia wynosili z wizyty w egzotycznym kraju?

Zarysowane wyżej cele badań wymagają kilku wyjaśnień. Przede wszystkim należy odznęgać się od kompletności – zebranie wszystkich

¹ Zob. np. H. Karczmarek, *Polacy w Egipcie do 1914 r.*, Szczecin 2008; *Kto nie widział Kairu, nie widział piękności świata... Egipt w relacjach prasowych polskich podróżników w drugiej połowie XIX wieku*, wstęp i oprac. L. Zinkow, Kraków 2011.

² Zob. J. Knopek, *Migracje Polaków do Afryki Północnej w XX wieku*, Bydgoszcz 2001; G. Czerwiński, *Sprawozdania z podróży muftiego Jakuba Szynkiewicza. Źródła, omówienie, interpretacja*, Białystok 2013.

opublikowanych w jakiegokolwiek postaci wspomnień z podróży do Egiptu w interesującym nas okresie jest niemożliwe.

Poszukiwania polskich relacji z Egiptu oparto o istniejącą literaturę naukową³, słowniki biograficzne⁴, wreszcie katalogi Biblioteki Narodowej w Warszawie. Odnaleziono 38 książek i 21 relacji prasowych o różnej proveniencji (reportaże, teksty wspomnieniowe i publicystyczne, listy) i objętości. Sięgnięto też do archiwaliów: dokumentów Poselstwa RP w Kairze, przechowywanych w Instytucie Polskim i Muzeum im. gen. Sikorskiego w Londynie.

Zdarzało się, że jeden autor napisał kilka tekstów opisujących międzywojenny Egipt. Wiązać się to mogło z odbyciem szeregu podróży (na przykład Jakub Szynkiewicz) lub też napisaniem serii artykułów z jednego pobytu (Ali Woronowicz), innym razem z wielokrotnym opisaniem tej samej wizyty (Mieczysław Bohdan Lepecki). Czasami Polak nie pozostawiał po sobie w ogóle spisanej relacji z Egiptu – tu przykładem może być Józef Piłsudski, którego pobyt nad Nilem opisał jednak szczegółowo Lepecki.

Niekompletna jest z pewnością kwerenda przeprowadzona w prasie – mnogość czasopism publikujących reportaże i relacje z podróży w okresie międzywojennym⁵ sprawia, że nawet pobieżne przejrzanie ich wszystkich stanowiłoby osobne zadanie dla zespołu badaczy. Szereg artykułów udało się jednak odnaleźć dzięki wzmiankom w literaturze naukowej⁶.

Zagadnienie obecności Polaków w międzywojennym Egipcie zasługuje na osobną monografię; niniejszy artykuł zarysowuje jedynie problem. Pomyślany został nie tylko jako skrótowe opisanie kluczowych zagadnień polskich podróży nad Nil, ale też rodzaj pomocy naukowej dla

³ J. Knopek, dz. cyt.

⁴ S. Zieliński, *Mały Słownik pionierów polskich, kolonialnych i morskich. Podróżnicy, odkrywcy, zdobywcy, badacze, eksploratorzy, emigranci-pamiętnikarze, działacze i pisarze migracyjni*, Warszawa 1932; W. i T. Słabczyński, *Słownik podróżników polskich*, Warszawa 1992.

⁵ Wymienić można: „Naokoło Świata”, „Ziemię”, „Tęczę”, „Morze”, „Wychodząc”, „Czasopismo Geograficzne”, „Ilustrowany Kurier Codzienny”, „Kurier Warszawski”, „Gazetę Warszawską”, „Kurier Poznański”, „Dziennik Poznański”, „Ateneum Kapłańskie”, „Rocznik Tatarski”.

⁶ Zob. np. *Reportaż w dwudziestoleciu międzywojennym*, red. K. Stępnik, M. Piechota, Lublin 2004.

badaczy zainteresowanych tematem. Temu właśnie służy tabela chronologiczna zamieszczona na końcu tekstu. Porządkuje ona autorów wszystkich odnalezionych relacji według daty pobytu w Egipcie i wymienia hasłowo powody, dla których znaleźli się oni nad Nilem. Tabela wymienia także ważniejsze postaci, o których skądinąd wiadomo, że przybyły do Egiptu, ale nie pozostawiły po sobie spisanych wspomnień – oznaczono je (N). Część z tych osób zostawiła wyraźne ślady egipskich wrażeń w swej twórczości (Aleksander Laszenko, Jan Stanisław Bystron), innych po prostu nie sposób pominąć, pisząc o Polakach w Egipcie (Piłsudski). Tabela porządkuje więc nie tylko autorów odnalezionych relacji, ale w ogóle Polaków, o których wiadomo, że w interesującym nas okresie odbyli podróż do Egiptu.

W niniejszym artykule podano tylko najważniejsze wiadomości dotyczące biografii przywoływanych autorów, głównie w części poświęconej zbiorowemu opisowi podróżników. Dołączona bibliografia uwzględnia wszystkie relacje autorów z tabeli chronologicznej, nie tylko te wymienione w tekście lub przypisach dolnych.

Międzywojenne podróżowanie i podróżopisarstwo

Polacy nie tylko chętnie i dużo podróżowali, ale spisywali swoje wrażenia, by opublikować je potem w prasie lub w formie książkowej. Okres międzywojenny to czas rozkwitu polskiego reportażu: Melchior Wańkowicz zrelacjonował podróże po Meksyku i ZSRS, Ksawery Pruszyński odmalował czytelnikom Hiszpanię, a Roman Fajans – Abisynię; Amerykę Łacińską w swych tekstach opisali między innymi Zbigniew Uniłowski i Józef Siemiradzki; Stefan Bernadzikiewicz pisał ze Spitsbergenu, Antoni Dobrowolski z Antarktydy, zaś Ferdynand Goetel – i wielu innych – opublikował swe wrażenia z Egiptu.

Nie wszystkie źródła, na których opiera się niniejszy artykuł, to typowe reportaże. Z pewnością nie można do nich zaliczyć na przykład tekstów wspomnieniowych (Kazimierz Michałowski, Artur Rubinstein), listów prywatnych Kazimierza Nowaka do żony, raportów służbowych (Aleksander Rotter), czy notatek prasowych, niejako przy okazji tylko

wspominających Egipt (Leon Kryczyński); na granicy reportażu znajdują się relacje księży z pielgrzymek, pisane i publikowane z myślą o krzewieniu wiary i moralności, ale obfitujące w obserwacje z pierwszej ręki, dotyczące życia na Bliskim Wschodzie (Józef Kłos, Lucjan Górniecki, Piotr Stach). Jednak większość relacji, przywołanych na kolejnych stronach niniejszego artykułu, to rzeczywiście reportaże, czasem nieco bardziej literackie (Zofia Kossak-Szczucka), czasem popularnonaukowe (Urban Atanazy Fic), innym razem publicystyczne (Nowak, Woronowicz), zawsze jednak oparte na osobistych doświadczeniach autorów, dotyczące bieżącej sytuacji w Egipcie i powstałe w odpowiedzi na stale rosnący popyt na literaturę podróżniczą.

Dlaczego właśnie okres międzywojenny tak obfitował w podróże i ich opisy? Wśród przyczyn nagłego nasilenia polskiego podróżowania i podróżopisarstwa w tamtym okresie, obok powodów indywidualnych, które omówione zostaną niżej, wymienić należy dwa główne, kulturowe. Po pierwsze, kiedy w 1918 roku skończył się trwający z górą 120 lat okres walki Polaków o odzyskanie własnego państwa, część społeczeństwa odczuła zmęczenie sprawami polityki, nieustannym zabieganiem o sprawę narodową. Po drugie, Europa po traumie I wojny światowej straciła wiarę we własne siły, w wartość cywilizacji, która dopuściła do okrutnego konfliktu. W kulturze lat 20., zarówno polskiej, jak i zachodniej, dużą rolę zaczęła odgrywać kategoria egzotyczności. Europejczycy zaczęli poszukiwać egzotyki, mając nadzieję, że w odległych zakątkach globu znajdą odpowiedź na pytanie o to, co robić ze swoją kulejącą cywilizacją, jak ją zmienić i odżywić. Szukano inspiracji w prymitywizmie, który starano się podpatrywać u „dzikich” ludów Afryki, Ameryki Południowej i Oceanii. Część podróżników zdawała się wierzyć, że studiując prymitywizm i pierwotność zbliżą się do korzeni własnej kultury i odnajdą jej prawdziwą wartość, wolną od naleciałości i wypaczeń, które doprowadziły do Wielkiej Wojny i upadku Europy. Egzotyczne krainy kusiły wizją odnalezienia Wyspy Szczęśliwości, społeczności niewinnej, która mogłaby stać się wzorem dla Europejczyków i rodzajem regeneracyjnej kąpieli dla ich kultury⁷.

⁷ J. Kwiatkowski, *Model wielkiej przygody. O „Europie” Jarosława Iwaszkiewicza, „Twórczość”* 1974, nr 7, s. 82-83.

Wyprawy do Egiptu – kto i dlaczego?

Dla podróżnych z Europy, w tym Polaków, najbliższą pod względem geograficznym strefę „egzotyczności” stanowił Egipt. Kraj piramid posiadał „większość atrakcyjnych motywatorów kulturowej wyobraźni”⁸: odległa starożytność spotykała się nad Nilem z orientalną egzotyką świata islamu; domniemana tajemna wiedza kapłanów Memfis i zagadkowy uśmiech Sfinksa z Gizy działały na wyobraźnię fantastów i ezoteryków, zaś miniona potęga imperium faraonów, po której pozostały już tylko romantyczne ruiny, skłaniała do snucia refleksji historycznych; wreszcie szczególnie interesowały światową publikę bogactwa i splendor starożytnej cywilizacji, które tak spektakularnie dały się poznać w 1922 roku, gdy Howard Carter odkopał grobowiec Tutanchamona.

Egipt starożytny, faraoniski, był dla Europejczyków z jednej strony ucieleśnieniem obcości, z drugiej jednak kultura zachodnia oswajała go już od wieków, najczęściej w formie swobodnej interpretacji motywów sztuki egipskiej, przetwarzania ich na własne potrzeby w ramach prądu kulturowego, który badacze nazywają egiptomanią⁹. Fascynacja cywilizacją staroegipską ma w kulturze zachodniej długą tradycję. Sztuka egipska była przyjmowana i adaptowana już w czasach hellenistycznych; faraonowie odgrywają prominentną rolę w księgach historycznych Starego Testamentu; historia Egiptu stanowi tło dla sztuk Szekspira¹⁰, egipskie inspiracje znaleźć można w utworach Mozarta¹¹. W XIX wieku próbowano przeszczepić na grunt europejski architekturę faraonską, co przybrało formę tak zwanego stylu egiptyzującego (ang. Egyptian Revival), zaś w następnym stuleciu odpowiednio przetworzona sztuka egipska stała się istotnym składnikiem kierunku Art Deco¹².

⁸ L. Zinkow, *Kilka uwag o kulturotwórczych aspektach odkryć archeologicznych w Egipcie*, „Prace Komisji Filologii Klasycznej – Polska Akademia Umiejętności” 2014, t. 46, s. 42.

⁹ J. S. Curl, *The Egyptian Revival. Ancient Egypt as the Inspiration for Design Motifs in the West*, London–New York 2005, s. 1–41.

¹⁰ Tamże, s. 402; zob. też L. Parramore, *Reading the Sphinx. Ancient Egypt in Nineteenth-Century Literary Culture*, New York 2008, s. 11–12.

¹¹ J. S. Curl, dz. cyt., s. 252–260.

¹² Tamże, s. 373–382.

Europejczycy osławiali Egipt, także poznając go naukowo od czasu, gdy w 1822 roku Jean-François Champollion odczytał pismo hieroglificzne, dając początek nowej dyscyplinie – egiptologii. Po upływie stulecia intensywnych badań historia kraju faraonów wykładana była w szkołach obok dziejów Grecji czy Rzymu. Zygmunt Leśnodorski zapisał, że w szkolnej ławie poznawał losy egipskich królów, „od półlegendarnego Menesa zaczynając, poprzez złote czasy różnych Tutankhamenów, Ramzesów, Amenofisów, aż po epokę ekspansji rzymskiej”¹³.

Egiptologia i egiptomania szły ze sobą w parze. Ta pierwsza nigdy nie zdominowała tej drugiej, rzetelna wiedza nie położyła tamy fantazji, dla której pożywki dostarczały zabytki niezwyklej kultury. Tuż pod swymi uwagami o szkolnym *curriculum* Leśnodorski napisał:

Wźmy ponadto pod uwagę legendę o fenomenalnej wiedzy naukowej starożytnych kapłanów egipskich, o nadprzyrodzonych właściwościach mumii, skarabeuszów i innych wykopalisk, a będziemy mieli genezę osobliwej sugestii, źródło efektownych mitów. Ileż tu wdzięcznych tematów dla sensacyjnej powieści czy filmu¹⁴.

Egipt był obcy, orientalny i egzotyczny, ale kontrolowany przez znaną i przewidywalną siłę – Brytyjczyków. Od 1922 roku kraj posiadał formalną niezależność, w praktyce jednak znajdował się pod nadzorem Wielkiej Brytanii, której wojska obecne były nad Kanałem Sueskim. Brytyjscy doradcy egipskich ministrów stanowili bardzo silny ośrodek politycznych nacisków. Sami Europejczycy byli wyłączeni spod egipskich praw na mocy tak zwanej kapitulacji, które czyniły z nich w praktyce uprzywilejowaną kastę, odpowiadającą tylko przed konsułami własnych państw¹⁵. Egzotyka egipska została już więc po 1918 roku w pewnym sensie ujarzmiona i stanowiła dla przybyszów atrakcję tym lepszą, że bezpieczną, obliczalną.

Wszystko to sprawiało, że Egipt międzywojenny pozostawał dla przybyszów z Zachodu „mocnym brandem”¹⁶, a więc dobrą marką, mo-

¹³ Z. Leśnodorski, *Od Kairu do Asuanu. Szkice z podróży do Egiptu*, Warszawa 1938, s. 6-7.

¹⁴ Tamże, s. 7.

¹⁵ Szczegółowy wykład historii politycznej Egiptu w okresie międzywojennym dają B. Stępniewska-Holzer, J. Holzer, *Egipt. Stulecie przemian*, Warszawa 2006, s. 11-66.

¹⁶ L. Zinkow, dz. cyt., s. 41.

gącą dużo zaferować i przyciągającą podróżników z całego świata. Nad Nil przybywali zarówno pielgrzymi, chcący odwiedzić miejsca, o których czytali w Biblii, ezoterycy, szukający pod piramidami śladów cywilizacji Atlantów, jak i badacze – orientaliści i egiptolodzy oraz turyści, chcący zwiedzić meczety Kairu, koptyjskie klasztory, starożytne świątynie Górnego Egiptu i zobaczyć słynne skarby Tutanchamona w Muzeum Egipskim.

Trzeba wreszcie wspomnieć, że Polacy mieli długą tradycję podróżowania do Egiptu – pierwszą obszerną relację z wycieczki do piramid dał jeszcze w XVI wieku Mikołaj Krzysztof Radziwiłł zwany „Sierotką”¹⁷; w XIX wieku wiele prominentnych postaci polskiej kultury wybierało się nad Nil, by szukać inspiracji wśród ruin cywilizacji faraonńskiej i zanurzyć się w egzotyce kultury arabskiej – wspomnieć należy Słowackiego i Sienkiewicza, ale też Michała hr. Tyszkiewicza, który jako pierwszy Polak rozpoczął w Egipcie własne wykopaliska¹⁸, a także Annę Neumanową, która dała pierwszy w polskiej literaturze opis wnętrza haremu i życia kobiet haremowych¹⁹. Jeszcze w XX stuleciu najbardziej znane relacje z odbywanych w poprzednich epokach wycieczek służyły kolejnemu pokoleniu podróżników jako źródło informacji. Leśnodorski wymienia teksty, z których czerpał wiedzę o Egipcie i które pośrednio skłoniły go do podjęcia własnej wyprawy – to właśnie utwory Słowackiego, listy Sienkiewicza, ale także *Faraon* Prusa²⁰.

Ogólnoeuropejskie poszukiwania egzotyki i polskie zmęczenie sprawami narodowymi były kulturowymi przyczynami, dla których Polacy tak chętnie podróżowali w okresie międzywojnia, zwłaszcza w latach 20. Wybuchy egiotomanii, związane choćby z wielką fascynacją postacią Tutanchamona także przyciągały nad Nil turystów i badaczy. Jednak indywidualne przyczyny, dla których Polacy przybywali nad Nil, były bardzo różnorodne.

¹⁷ M. K. Radziwiłł, *Podróż do Ziemi Świętej, Syrii i Egiptu 1582–1584*, oprac. L. Kułski, Warszawa 1962.

¹⁸ *Egipt zapomniany, czyli Michała hr. Tyszkiewicza „Dziennik podróży do Egiptu i Nubii (1861–1862)” oraz 180 rycin z XIX wieku*, wstęp i oprac. A. Niwiński, Warszawa 1994.

¹⁹ A. Neumanowa, *Obrazy z życia na Wschodzie 1879–1893*, oprac. A. Grzeszczuk, Warszawa 2010.

²⁰ Z. Leśnodorski, dz. cyt., s. 5–6.

Nim jednak szczegółowo je omówimy, zachęcamy Czytelnika do zapoznania się z tabelą chronologiczną umieszczoną na końcu tekstu. Wymienia ona kolejno podróżników wraz z datami rocznymi pobytu w Egipcie i przyczynami, dla których przybyli oni do kraju piramid. Trzeba zastrzec, że przyczyny umieszczone w tabeli stanowią tylko hasła, nie zawsze oddające w pełni złożoną nieraz naturę podróży. Na przykład Fic, ksiądz, biblista i archeolog, przybył nad Nil w 1930 roku, by lepiej zrozumieć realia i geografię świata opisanego w Biblii. Za przyczynę jego podróży podano więc „badania biblistyczne”, z relacji księdza nie wynika jednak, czy rzeczywiście prowadził on w bibliotekach Kairu jakieś kwerendy; jego badania miały raczej charakter obserwacji etnograficznych. Kiedy z kolei Fic zwiedzał starożytne świątynie egipskie, był raczej turystą niż archeologiem, gdyż nie prowadził żadnych własnych wykopalisk, lecz nie przeszkadzało mu to pisać o kulturze faraonńskiej ze znanstwem i podziwem. Innym razem, gdy odwiedzał miejsca, z którymi tradycja wiązała Świętą Rodzinę, zbiegłą do Egiptu przed prześladowaniami Heroda [Mt 2:13-15], Fic stawał się pielgrzymem przeżywającym podróż duchową. Umieszczone w tabeli hasło „badania biblistyczne” to więc tylko próba oddania złożonych motywów.

Zdarza się, że trudno wskazać jednoznacznie przyczynę, dla której dany Polak trafił nad Nil – tak bywa w przypadku osób, które nie pozostawiły po sobie relacji pisanych, lub też były one tak lakoniczne, że nie sposób wyciągnąć z nich informacji potrzebnych do sformułowania wniosków (Gabriel Karski). W jednym przypadku – relacji Tomasza Popławskiego – fabularyzacja narracji jest tak daleko posunięta, że nie można mieć pewności co do rzeczywistych motywów jego podróży, ani nawet czy na pewno miała ona miejsce.

Określenie „w pielgrzymce” oznacza, że Polak zwiedził Egipt po drodze do Ziemi Świętej. „Na kongres geograficzny” to z kolei informacja, że podróżnik przybył nad Nil, by wziąć udział w Międzynarodowym Kongresie Geograficznym, który miał miejsce w Kairze w kwietniu 1925 roku. Przyciągnął on wielu Polaków, zarówno uczonych (przykładem jest Stanisław Lencewicz), jak i laików, zaproszonych do udziału w obradach (Ferdynand Goetel, Olgierd Kryczyński). Z kolei Walery Goetel i Jerzy Loth odwiedzili Egipt, wracając z innego kongresu geograficznego, który odbył

się w Kapsztadzie. Sformułowanie „w drodze...” oznacza, że dany podróżnik przebył Egipt jako odcinek dłuższej trasy, najczęściej nie poświęcając mu wiele uwagi.

Pod względem powodów odbycia podróży do Egiptu można Polaków pogrupować w kilka większych zbiorów. Najliczniejszy z nich stanowią naukowcy – aż 15 osób. Wśród nich znalazło się 6 geografów, 3 biblistów, 2 archeologów, 1 orientalista (wraz z 3 studentami), 1 etnograf, 1 lekarz oraz 1 entomolog. Jednak tylko ośmiu z nich przybyło nad Nil, by prowadzić własne badania; pozostali to uczestnicy naukowych kongresów. Drugą najliczniejszą grupę stanowią pielgrzymi – 8 osób odwiedziło Egipt w drodze do Ziemi Świętej. Wśród nich znajdowali się nie tylko księża, ale też przedstawiciele innych grup społecznych i zawodów, na przykład politycy (Popławski), pisarze (Kossak-Szczucka), wykładowcy uczelni wyższych (Stach, Jan Czuj). Trzecią grupę stanowią turyści, którzy przybyli nad Nil, aby odpocząć, pozwiedzać, ponapawać się egzotyką kraju oferującego moc atrakcji i rozwiniętą infrastrukturę hotelową. Wśród 6 turystów znalazł się krytyk literacki (F. Goetel), teatrolog (Leśnodorski) i architekt (Marian Walentynowicz). Pozostałe grupy są już mniej liczne, reprezentują bardziej zindywidualizowane motywy podróży. 3 osoby przybyły do Egiptu na studia, 3 były tylko przejazdem, 2 przybyły, by spędzić nad Nilem urlop, 2 pianistów odwiedziło kraj w trasie koncertowej, 1 osoba miała w Egipcie stałą pracę (Bogdan Richter), 1 była malarzem poszukującym natchnienia (Laszenko), mufti Szynkiewicz odwiedzał Egipt kilkakrotnie, wykonując obowiązki reprezentanta Muzułmańskiego Związku Religijnego w Polsce i dyplomaty. 5 osób zaliczyć można do pobocznej grupy wyczynowców – to Nowak, który przebył Afrykę wzdłuż i wszerz na rowerze, a także lotnicy, którzy w latach 1931–1932 odbyli długodystansowe loty nad trzema kontynentami, by rozślawić imię polskich sił powietrznych.

Wśród 50 postaci, zebranych w tabeli chronologicznej, znalazło się 9 księży katolickich, 7 wojskowych, 5 muzułmanów, w tym 4 polskich Tatałów, i tylko 2 kobiety.

Jak wspomniano, kwerenda przeprowadzona na potrzeby niniejszej pracy daleka jest od kompletności; próba 50 osób nie pozwala wysnuć ogólnych wniosków czy teorii na temat polskiego podróżowania do Egiptu

w okresie międzywojnia, poza stwierdzeniem istnienia ożywionego ruchu podróżniczego, zapewne wywołanego przez wspomniane przyczyny kulturowe oraz atrakcyjność kraju piramid. Można jednak stwierdzić, że zdecydowana większość autorów zebranych relacji to przedstawiciele inteligencji, klasy co najmniej średniej – pracownicy nauki, literaci, dziennikarze, lekarze, prawnicy, księża. Może się to wiązać z faktem, że Egipt w latach 20. pozostawał krajem drogim, nastawionym na przyjmowanie przybyszów starego, dziewiętnastowiecznego typu – bogatych jednostek, mających zamiar spędzić nad Nilem długie miesiące. Tymczasem turystyka po 1918 roku przybrała formę bliższą współczesnej. Podróżnicy międzywojenni, w sporej części właśnie turyści, chcieli zobaczyć jak najwięcej zabytków opisanych w przewodnikach za jak najmniejszą cenę. Egipt jednak przestawiał się na nowe tory powoli; Stach jeszcze w 1935 roku narzekał na egipską drożyznę²¹. Sytuację poprawił dopiero Wielki Kryzys, który spowodował upadek turystyki amerykańskiej i zmusił egipskich hotelarzy i przewodników do obniżenia cen. Michałowski, który w drugiej połowie lat 30. rozpoczął wykopaliska w górnoegipskim Edfu, stwierdził, że Egipt był wówczas krajem dużo tańszym od turystycznych ośrodków Europy, nawet Polski²².

Egipt międzywojenny oczami Polaków

Polskie obserwacje i refleksje z wypraw do międzywojennego Egiptu podzielić można według klucza tematycznego. Dla jasności wyводу i lepszego ukazania, co Polaków interesowało nad Nilem, wydzielono cztery grupy tematyczne, dość czytelnie rysujące się w przywoływanych relacjach: Egipt starożytny, Egipt arabski, państwo i społeczeństwo, Egipt a Polska. Te „warstwy” obserwowanej rzeczywistości w narracjach podróżników zazębiają się i płynnie przechodzą jedna w drugą, zaprezentowany niżej podział ma więc charakter jedynie umowny.

²¹ P. Stach, *Wrażenia z podróży do Ziemi Świętej*, Lwów 1928, s. 9.

²² K. Michałowski, *Wspomnienia*, Warszawa 1986, s. 106.

1. *Egipt starożytny*

Turystę pociąga nie dzisiejszy Egipt, lecz starożytny: jego olbrzymie świątynie, grobowce, piramidy, sfinksy, jego niezrównana sztuka, architektura, przemawiająca [...] do duszy każdego, nawet laika i wprawiająca go w niemy zachwyt, nawet osłupienie²³.

Te słowa Fica dobrze oddają naturę turystyki egipskiej. Kraj piramid miał do zaoferowania przede wszystkim zabytki unikalnej kultury faraonńskiej, pobudzającej wyobraźnię zarówno laików – egiptomanów, jak i profesjonalnych badaczy – egiptologów, historyków, biblistów.

Egipt starożytny to dla Polaków przede wszystkim kraj biblijny, z którego Mojżesz wyprowadził Żydów i do którego uciekła Święta Rodzina przed prześladowaniami Heroda. Właśnie te epizody, opisane w Piśmie Świętym, przywoływane są w polskich narracjach szczególnie często²⁴. Zwiedzając ruiny podkairskiej Heliopolis, polscy księża snuli refleksje nad starotestamentowymi proroctwami dotyczącymi zniszczenia tego miasta²⁵, zaś mit o feniksie, który właśnie tam miał jakoby swoją siedzibę, interpretowali jako figurę zmartwychwstania Chrystusa²⁶. Kolosalne posągi Ramzesa II w Memfis skłoniły Fica do refleksji historycznych na temat tego, który z faraonów był opisanym w Księdze Wyjścia ciemnizyńskim Żydem²⁷.

Wiele miejsca poświęcili Polacy religii staroegipskiej. Kilku autorów, w tym Fic, broniło starożytnych Egipcjan jako ludzi szczerze pobożnych²⁸, najczęściej jednak Polacy krytykowali politeizm, szczególnie kult zwierząt:

Jeden to z najniższych i najbardziej upadających upadków natury ludzkiej, cześć boska, oddawana zwierzętom. Egipcjanie starożytni splamili się tym grzechem okropnym. Bili pokłony nie tylko przed słońcem i gwiazdami, ale nawet przed sprośnym bydlęciem²⁹.

²³ U. A. Fic, *Egipt ongiś a dzisiaj*, „Ateneum Kapłańskie” 1932, t. 30, z. 4, s. 405-406.

²⁴ P. Stach, *Podróż naukowa księży do Ziemi Świętej. Zorganizowana przez Polskie Towarzystwo Teologiczne we Lwowie*, Lwów 1936, s. 302-303.

²⁵ U. A. Fic, dz. cyt., s. 410; P. Stach, dz. cyt., s. 340.

²⁶ P. Stach, dz. cyt., s. 344.

²⁷ U. A. Fic, dz. cyt., s. 394.

²⁸ Tamże, s. 414; Z. Kossak-Szczucka, *Pątniczym szlakiem. Wrażenia z pielgrzymki*, Warszawa 1959, s. 81-82.

²⁹ J. Kłos, *Wyproważ na Bożą Rolę. Wspomnienia i wrażenia z pierwszej narodowej pielgrzymki polskiej do Ziemi Świętej*, t. 1, Poznań 1932, s. 183.

Ks. Józef Kłos ma tu na myśli kult byka Apisa, świętego zwierzęcia boga Ptaha. Ksiądz krytykował też rzeźby przedstawiające skarabeusze, w których Egipcjanie czcili słonecznego boga Chapri³⁰.

Sztuka farańska, zwłaszcza architektura, postrzegana była przez Polaków jako poprzedniczka greckiej, a więc pierwotna, imponująca jednak głównie ogromem. Goetel napisał o zabytkach starożytnych Teb (obecnie miasto Luksor):

Lecz właśnie: prahistoria architektur! Czymże w geologii okres ichtiozaurów i mastodontów, tym w architekturze Teby. Masa staje się celem samym w sobie, brutalna i niezrozumiała, ale tajemnicza i niepokojąca. I nieprawdopodobna jako dzieło rąk człowieka, istoty o subtelnych kształtach i drobnych rozmiarach³¹.

Ogrom ten był odbierany jako przytłaczający:

Te podwórza, jedno większe od drugiego – perystyl, przedsionek, hipostyl, te kłocze kolumn kamiennych, pokrytych płaskorzeźbą i napisami – mają w sobie coś, co dech zapiera. Architektura ilości i rozmiaru. Wielki, większy, największy. Liczny, liczniejszy. I „tylko” tyle...³².

Polacy zwracali uwagę na powtarzalność w architekturze świątyni, zwłaszcza w rzeźbie statuarycznej. Leśnodorski wprost porównał świątynię w Luksorze do pawilonu sowieckiego na Wystawie Światowej w Paryżu w 1937 roku, a faraona Ramzesa II do Stalina. Sowiecki dyktator został bowiem ukazany w pawilonie na niezliczonych rzeźbach, tak jak niezliczone były posągi i wizerunki Ramzesa w świątyni luksorskiej³³.

Warto też dodać, że społeczeństwo starożytnego Egiptu postrzegane było najczęściej jako skostniała, niesprawiedliwa struktura, oparta na wyzysku i pracy niewolników³⁴.

Wszystko to złożyło się na negatywną ocenę farańskiej cywilizacji w większości zebranych relacji. Szczególnie surowy w ocenach Leśnodorski skończył swój wywód stwierdzeniem, że kultura staroegipska

³⁰ Tamże, s. 160.

³¹ F. Goetel, *Egipt*, Lwów 1927, s. 160.

³² Tamże, s. 154.

³³ Z. Leśnodorski, dz. cyt., s. 18, przyp.

³⁴ Tamże, s. 7.

stanowiła ślepy tor cywilizacji, zatrzymała się na pewnym, dość prymitywnym etapie i nie ruszyła dalej, nie rozkwitła – w przeciwieństwie do greckiej³⁵.

Mimo nienajlepszej opinii, cywilizacja starożytnego Egiptu, przynajmniej w sferze swych materialnych osiągnięć, żywo interesowała ludzi Zachodu. Goetel zauważył, że samo imię króla, wypowiedziane w czasie wycieczki po Tebach wystarczało, by ożywić całą grupę turystów: „Pada magiczne słowo Tutenkhamon. Naturalnie! Tutenkhamon! Gdzie jest Tutenkhamon? Dawajcie Tutenkhamona!”³⁶.

Przedmioty pochowane wraz z faraonem, wydobyte z jego grobu w Dolinie Królów i przewiezione do Muzeum Egipskiego w Kairze zachwycały niemal każdego, kto miał okazję zobaczyć je na własne oczy:

Zdumienie ogarnia człowieka, gdy sobie przypomni, że te przedmioty powstały przed trzema tysiącami lat, kiedy to rzemieślnik czy złotnik nie posiadał dzisiejszych doskonałych narzędzi. Trzebaby przestać bić bałwochwalcze pokłony przed mistrzami naszych czasów, kiedy już trzy tysiące lat temu tworzono takie arcydzieła kunsztu rzemieślniczego³⁷.

Na Polakach szczególne wrażenie robiła słynna maska Tutanchamona, jego tron oraz wewnętrzna trumna z litego złota³⁸. Kossak-Szczucka zatrzymała się dłużej przy jednej z połączonych figurek przedstawiających króla:

Jak wątły, jak rachityczny był ten potężny władca! Szczupłe ramionka, zapadnięta pierś, cienka szyja, wystające z lekka kości policzkowe, zadarty nosek, smutne oczy chorego dziecka i ponad czołem święty wąż Ureus, i ponad nim olbrzymia, jakże ciężka, korona obu złączonych Egiptów, tiara, z papirusów i lotosów złożona. Złoty odlew nie rozprasza wrażenia współczucia dla tej słabizny. Biedny mały Tutanchamon³⁹.

Wyposażenie grobowe Tutanchamona zdawało się robić wrażenie na większości oglądających przede wszystkim jako skarb o wielkiej wartości, w mniejszym stopniu jako zbiór dzieł sztuki:

³⁵ Tamże, s. 21.

³⁶ F. Goetel, dz. cyt., s. 177.

³⁷ J. Kłos, dz. cyt., s. 102.

³⁸ Tamże, s. 102.

³⁹ Z. Kossak-Szczucka, dz. cyt., s. 79.

Do głównej sali, tej gdzie złożono najdroższe przedmioty, nie wpuszczają więcej osób na raz niż dziesięć. Cóż dziwnego? Tyle złota, odgrozonego zaledwie kruchym, cienkim szkłem. Zdarzało się podobno, że ludzi chwylał tu oblęd. Chwiali się na nogach półprzytomni, odurzeni, oszołomieni. Złoto, złoto!... Tyle złota!⁴⁰

Kłos pokusił się nawet o wycenę skarbu. Stwierdził, że wart jest „jakiś milionik funtów szterlingów angielskich, czyli z górą 30 milionów złotych polskich”. Książd dodał jednak, że „wartość muzealna, artystyczna, historyczna ani ująć się nie da w cyfry”⁴¹.

W relacjach polskich nie pojawia się właściwie wątek słynnej kłatwy Tutanchamona. Michałowski stwierdził jedynie, że uważa ją za sprytnie skonstruowaną „bombę medialną”, mającą jeszcze bardziej ożywić ruch turystyczny w Egipcie, przydając archeologii posmaku sensacji⁴².

2. Egipt arabski

Z kulturą arabską Polacy stykali się głównie w wielkich miastach Egiptu, Aleksandrii i Kairze. Pierwszym wrażeniem często było rozczarowanie, czy to z powodu chaosu, jaki ogarniał przybyszów na wąskich, zatłoczonych ulicach, czy też rażących Polaków miejscowych obyczajów (przykładem bakszysz); czasem źródło rozczarowań stanowiła postępująca europeizacja miast:

Dawny Kair, ten mamelucki, sławny swoimi pałacami, mnogością świątyń i uliczkami sklepików pachnideł – znowocześniał, a więc stracił swój urok. Kair nowy niczym nie różnił się od większych miast europejskich, może tylko przewyższał większym nasileniem hałasu i zaśmieceniem⁴³.

Na temat islamu Polacy mieli różne zdania. Kossak-Szczucka w 1933 roku stwierdziła, że kairscy muzułmanie modlą się mechanicznie

⁴⁰ Tamże.

⁴¹ J. Kłos, dz. cyt., s. 103.

⁴² K. Michałowski, dz. cyt., s. 133.

⁴³ S. Korwin-Pawłowski, *Wspomnienia*, t. 2: *Wyścig z życiem*, Warszawa 1966, s. 79-80.

i nieszczerze, meczety stoją puste, a sam islam przechodzi kryzys⁴⁴. Jednak Witold Rajkowski, który przebywał nad Nilem ledwie trzy lata później, napisał o Egipcjanach:

Pobożność tych ludzi nie jest zresztą udawana. Nie wszyscy modlą się pięć razy dziennie, jak tego chciał Prorok, meczety jednak nigdy nie są puste. W piątkowe południe są one zazwyczaj tak przepełnione, iż wierni modlą się na ulicy, stojąc na porożkach na ziemi matach [...] ⁴⁵.

Trzech Polaków podjęło studia religijne na koranicznej uczelni Al-Azhar (Stanisław Korwin-Pawłowski, Ali Woronowicz, Mustafa Aleksandrowicz). Korwin-Pawłowski dokładnie opisał jej dzieje i organizację⁴⁶.

Wiele miejsca poświęcili Polacy sytuacji kobiet egipskich. Najwięcej pisał na ten temat Woronowicz, który uważał, że po I wojnie światowej Egipcjanki weszły w okres przejściowy, po którym miały osiągnąć podobną pozycję w społeczeństwie, co Europejki:

Nowe warunki bytowania zmuszą do obrania nowych dróg i do usamodzielnienia się kobiety egipskiej, która wobec zakazu wielożenstwa na terenie królestwa egipskiego, zrównana została ze swą siostrą – kobietą europejską. Jeżeli nie ma ona dzisiaj praw politycznych, może mieć je jutro. Na razie się kształci i powoli wypełnia szeregi pracowników szkolnictwa niższego, przedziera się do średniego i masowo garnie się do uniwersytetu⁴⁷.

Woronowicz bronił islamu, twierdząc, że wywyższa on i uświęca kobiety, a ich dotychczasowa marna kondycja społeczna wiązała się z przejściem przez muzułmanów lokalnych obyczajów z czasów pogańskich, obcych nauczaniu Muhammada⁴⁸. Stanowisko Polaka było podobne do założeń publicystów okresu arabskiego renesansu kulturalnego, tak

⁴⁴ Z. Kossak-Szczucka, dz. cyt., s. 64.

⁴⁵ W. Rajkowski, *Nad Nilem bije serce Wschodu. Wrażenia i obrazy z życia w Ka-irze*, Jerozolima 1947, s. 34.

⁴⁶ S. Korwin-Pawłowski, dz. cyt., s. 80-87.

⁴⁷ A. Woronowicz, *Garść wrażeń z Egiptu*, w: *Podróże do serca islamu. Antologia międzywojennego reportażu polskich Tatarów*, wstęp, wybór i oprac. G. Czerwiński, Białystok 2014, s. 128.

⁴⁸ A. Woronowicz, *Islam a kobieta*, w: *Podróże do serca islamu...*, s. 146.

zwanego ruchu al-Nahda z końca XIX wieku, takich jak Kasim Amin czy Muhammad Abduh⁴⁹.

Polacy zwracali uwagę na ciężki los rolników egipskich, fellachów, pracujących prymitywnymi narzędziami i mieszkających całymi rodzinami w małych, ciasnych chatkach bez dostępu do czystej wody. Goetel stwierdził, że fatalne warunki życia rolników nie uległy zmianie od czasów budowy piramid⁵⁰.

Mimo ciężkiego życia chłopci egipscy zdawali się zachowywać optymizm i pogodę ducha, byli pogodni i honorowi⁵¹, prowadzili też bogate życie towarzyskie⁵². Kultura pracy była jednak wśród nich niska; dotyczyło to zresztą nie tylko chłopów⁵³.

Wielokrotnie w polskich relacjach pojawia się też zarzut skrajnej nieuczciwości egipskich handlarzy, kupców i pośredników w stosunku do przybyszów z Zachodu. Szczęśny Rutkowski napisał:

Takiego złodziejstwa, jak w Egipcie, nie spotkałem na kuli ziemskiej – nigdzie. [...] Dorożkarz, tragarz, bileter, przekupień kolejowy – każdy coś urwał, nie dopłacił reszty, wsunął fałszywy pieniądz⁵⁴.

3. Państwo i polityka

Polacy najczęściej wykazywali umiarkowane tylko zainteresowanie sprawami państwa egipskiego, jego instytucjami, problemami społeczno-gospodarczymi, bieżącą polityką. Tym, co rzucało się w oczy niemal wszystkim przybyszom z Polski, były ogromne nierówności społeczne, czyniące z Egiptu jakby dwa oddzielne światy ludzi bogatych i skrajnie biednych⁵⁵.

⁴⁹ Zob. np. K. Amin, *The Emancipation of Woman and The New Woman*, translation by S. Sidhom Peterson, L. Pollard, R. el-Essawi, w: *Modernist Islam, 1840–1940: A Sourcebook*, ed. Ch. Kurzman, Oxford 2002, s. 61–69.

⁵⁰ F. Goetel, dz. cyt., s. 102.

⁵¹ S. Korwin-Pawłowski, *Egipt i Egipcjanie. 6000 lat ucisku i walki*, Warszawa 1952, s. 70.

⁵² W. Rajkowski, dz. cyt., s. 32.

⁵³ Tamże, s. 36.

⁵⁴ Sz. Rutkowski, *W 150 dni naokoło świata*, Warszawa, b.r., s. 131–132.

⁵⁵ A. Woronowicz, *Garść wrażeń z Egiptu*, s. 129; J. Kłos, dz. cyt., s. 136.

Polacy opisujący stan egipskiego państwa byli nastawieni do niego bardzo krytycznie. Egipt w ich relacjach to kraj przeludniony⁵⁶ i źle zarządzany, z niezrównoważonym budżetem i ujemnym bilansem handlowym⁵⁷. Opinie na temat tego, w jakim stopniu za zły stan rzeczy odpowiadali Brytyjczycy, faktycznie kontrolujący Egipt, różniły się. Część Polaków uważała, że poddani Jerzego V wiele zrobili dla polepszenia losu Egipcjan⁵⁸, większość relacji przedstawia jednak Anglików w złym świetle:

Tak, to prawda, Europejczycy przynieśli cuda XX wieku, realizowali je jednak rękoma ludności miejscowej dla siebie tylko i dla swoich, a tubylec w ciemnej norze jak mieszkał, tak mieszka, je nędznie, jak dawniej jadał, i ciemny jest, jak był, z tą różnicą, że cieplejnie i moralnie nie jest już tak, jak dawniej, zdrow...⁵⁹.

Znamiona fatalnej sytuacji Egipcjan to według Korwin-Pawłowskiego: analfabetyzm (sięgający nawet 70%), zły stan zdrowia ludności (w 1936 roku tylko 4% fellachów było zdolnych do służby w wojsku), brak wody zdatnej do picia na wsiach, szerzące się prostytutki i narkomania⁶⁰.

Większość Polaków, którzy interesowali się egipską polityką, pisała z ostrożną sympatią o ruchu narodowym, zrzeszającym Egipcjan niechętnych Brytyjczykom, organizującym uliczne protesty i manifestacje, i dążącym do aktywizacji politycznej niższych warstw społeczeństwa⁶¹. Rajkowski stwierdził jednak, że Egipcjanie jeszcze wiele musieli się nauczyć, żeby skutecznie działać przeciw Anglii i dla dobra własnego kraju. Jako przykład niskiej kultury politycznej Egipcjan podał sposób działania ich partii politycznych:

⁵⁶ M. B. Lepecki, *Podróż do Egiptu. Wrażenia z podróży, odbytej w roku 1932 z marszałkiem Piłsudskim*, Warszawa, b.r., s. 13.

⁵⁷ Tamże, s. 19-20.

⁵⁸ J. Kłos, dz. cyt., s. 219.

⁵⁹ K. Nowak, *Rowerem i pieszo przez Czarny Łąd. Listy z podróży odbytej w latach 1931-1936*, wstęp i oprac. Ł. Wierzbicki, Poznań 2000, s. 38.

⁶⁰ S. Korwin-Pawłowski, *Egipt i Egipcjanie...*, s. 76.

⁶¹ S. Korwin-Pawłowski, dz. cyt., s. 86; M. B. Lepecki, dz. cyt., s. 30; J. Kłos, dz. cyt., s. 94.

Programy ich – o ile w ogóle istnieją – to zbiory pięknie brzmiących komunałów, niemających związku z codzienną polityką danego stronnictwa. Partia w Egipcie była i jest do dziś – kołem polityków grupujących się dookoła centralnej postaci jakiegoś wybitnego przywódcy, którego nazwisko starczy za sztandar, hasło, ideologię i program⁶².

4. Egipt a Polska

II Rzeczpospolita nawiązała stosunki dyplomatyczne z Egiptem w 1926 roku. Dwa lata później ustanowiono w Kairze Poselstwo RP, czuwające nad przebywającymi nad Nilem obywatelami Polski. W 1928 roku powstała Egipsko-Polska Izba Handlowa, która nadzorowała wymianę handlową między obydwoma krajami. Już w pięć lat później Egipt był największym partnerem handlowym Polski na kontynencie afrykańskim⁶³. Polska importowała z Nilu ogromne ilości wełny, eksportowała tam zaś węgiel, wyroby drewniane i włókiennicze⁶⁴.

Polacy naturalnie interesowali się tym, jak w Egipcie postrzegana była Polska i jej mieszkańcy. Nowak nie pozostawił czytelnikom złudzeń: „O Polsce jednak nie mają tu bladego pojęcia i zazwyczaj nazywają mnie bolszewikiem albo Niemcem”⁶⁵.

Zdaje się jednak, że elita egipska miała pewne pojęcie o kraju nad Wisłą. Przykładem może być niejaki major Mubarak, poznany przez Goetla. Uważał on Polskę za wzór walki o niepodległość, od którego Egipcjanie, sami chcący wyzwolić się spod kontroli Brytanii, mogliby się wiele nauczyć. Jednocześnie jednak major darzył wielką sympatią Niemców, w których widział realnego sojusznika Egiptu w politycznej walce z Anglikami. Mubarak wyznał nawet, że wybiera się do Polski, ale dopiero wtedy, gdy Polacy pogodzą się z Niemcami i zredukują zbrojenia⁶⁶. Trudno stwierdzić, na ile złożony stosunek majora do Polski był reprezentatywny dla elit egipskich drugiej połowy lat 20., wydaje się jednak, że mógł on być dość szeroko podzielany.

⁶² W. Rajkowski, dz. cyt., s. 96.

⁶³ J. Knopek, dz. cyt., s. 88-89.

⁶⁴ Tamże, s. 92.

⁶⁵ K. Nowak, dz. cyt., s. 37.

⁶⁶ F. Goetel, dz. cyt., s. 89.

Dla sprawy popularyzacji Polski nad Nilem w okresie międzywojennym szczególnie zasłużyły się dwie postaci. Pierwszą z nich był mufti muzułmanów polskich, Jakub Szynkiewicz, który odwiedzał Egipt aż trzykrotnie: w 1926 roku jako delegat na Wszechświatowy Kongres Muzułmański, w 1930 roku w drodze do Hidżazu z misją dyplomatyczną i jeszcze raz w 1932 roku⁶⁷. Szynkiewicz chętnie udzielał wywiadów egipskim gazetom, odwiedzał kairskie stowarzyszenia religijne i wygłaszał odczyty dotyczące sytuacji muzułmanów w Polsce. Egipcjanie tłumnie stawiali się, by wysłuchać Polaka. Mufti odnotował, że słuchacze cieszyli się, a czasem nawet głęboko wzruszali na wieść, że w tak odległym i egzotycznym kraju jak Polska żyją wyznawcy islamu i są tam dobrze traktowani⁶⁸.

Szynkiewicz mówił o Polsce nie tylko przywódcom religijnym, ale i politycznym. Składał bowiem także kurtuazyjne wizyty najważniejszym postaciom sceny politycznej międzywojennego Egiptu. Został przyjęty w domu Sada Zaghlula, lidera partii Wafd, grupującej zwolenników pełnej niezależności Egiptu od Brytanii⁶⁹, był też dwukrotnie na audiencji u egipskiego monarchy Fuada I. Szynkiewicz rozmawiał z władcą po turecku o sytuacji muzułmanów w Polsce⁷⁰.

Drugą postacią, która wzmogła zainteresowanie Egipcjan Polską, był Józef Piłsudski. Marszałek spędził w Egipcie urlop w kwietniu 1932 roku. Przyjmowany był nad Nilem z honorami, a w gazetach tytułowano go „sułtanem Bulunii”⁷¹. Pobyt Piłsudskiego nad Nilem opisał szczegółowo jego adiutant, Lepecki⁷². Marszałek został przyjęty na audiencji przez króla Fuada, który zjadł z nim także uroczysty obiad w kairskim pałacu Abdine. Lepecki nie został dopuszczony do rozmów; spędził ten czas na dyskusjach z dworzanami Fuada, którzy wypytывali go o Polskę,

⁶⁷ G. Czerwiński, *Jakub Szynkiewicz – działacz religijny, podróżnik, pisarz*, w: tegoż, *Sprawozdania z podróży muftiego Jakuba Szynkiewicza. Źródła, omówienie, interpretacja*, Białystok 2013, s. 21-22.

⁶⁸ J. Szynkiewicz, *Sprawozdanie z podróży do Egiptu, Hidżazu, Syrii i Palestyny (1930)*, w: G. Czerwiński, *Sprawozdania z podróży muftiego Jakuba Szynkiewicza...*, s. 73-81.

⁶⁹ Tegoż, *Sprawozdanie z Wszechświatowego Kongresu Muzułmańskiego w Kairze (1926)*, w: G. Czerwiński, *Sprawozdania z podróży muftiego Jakuba Szynkiewicza...*, s. 54.

⁷⁰ Tegoż, *Sprawozdanie z podróży do Egiptu...*, s. 71.

⁷¹ M. B. Lepecki, dz. cyt., s. 91.

⁷² Lepecki opisał wycieczkę do Egiptu w trzech tekstach, patrz: bibliografia.

jej stosunki z Niemcami i Rosją, o wojnę z bolszewikami i prywatne życie Piłsudskiego. Dziwili się na wieść, że Polska liczyła wówczas aż 32 miliony mieszkańców⁷³ (Egipt miał ich około 14 milionów⁷⁴). Lepecki z kolei pytał Egipcjan o stosunki panujące w ich kraju; jego rozmówcy przejawiali ostrożny optymizm: „Egipcjanie mówili o swoim kraju spokojnie, ale z głębokim i nieudawanym entuzjazmem”⁷⁵.

Podsumowanie

W okresie międzywojennym Polacy podróżowali po całym świecie, doświadczając egzotyki, w której szukali wytchnienia od spraw narodowych i nadziei na ożywienie podupadłej kultury europejskiej. Nad Nil przybywali wiedzeni chęcią zobaczenia dwóch kultur: starożytnej, faraonńskiej (budzącej szczególne zainteresowanie na Zachodzie po odkryciu grobowca Tutanchamona w 1922 roku) i współczesnej, arabskiej, które w połączeniu z rozwiniętą infrastrukturą turystyczną kraju oraz jego faktyczną podległością Wielkiej Brytanii tworzyły z Egiptu miejsce egzotyczne, ale bezpieczne i znane już nieco z Biblii oraz szkolnych podręczników, a więc atrakcyjne zarówno dla turystów, jak i badaczy. Wśród Polaków, którzy w latach 1918–1939 odwiedzili Egipt, znaleźć można profesorów, dziennikarzy, prawników i lekarzy, księży katolickich i muzułmanów, wojskowych i cywili, postaci szeroko znane i zupełnie enigmatyczne. Polacy przybywali do Egiptu w czasie pielgrzymki do Ziemi Świętej, dla przeprowadzenia badań i na kongresy naukowe, na studia religijne i orientalistyczne, a czasem po prostu turystycznie, by zobaczyć sławne piramidy w Gizie. W swych relacjach – raz obszernych i bogatych w szczegóły, innym razem zdawkowych, opublikowanych w prasie lub książkach – Polacy zawarli swe wrażenia i przemyślenia dotyczące kultury faraonńskiej i arabskiej, kwestii społecznych, religijnych i politycznych, nurtujących współczesny im Egipt, starali się też dociec, jak Egipcjanie postrzegali Polskę.

⁷³ M. B. Lepecki, dz. cyt., s. 69.

⁷⁴ Tamże, s. 13.

⁷⁵ Tamże, s. 70.

BIBLIOGRAFIA

Źródła:

- Aleksandrowicz M., *Z podróży do Egiptu, w: Podróże do serca islamu. Antologia międzywojennego reportażu polskich Tatarów*, wstęp, wybór i oprac. G. Czerwiński, Białystok 2014.
- Aleksandrowicz M., *Al-Azhar, w: Podróże do serca islamu. Antologia międzywojennego reportażu polskich Tatarów*, wstęp, wybór i oprac. G. Czerwiński, Białystok 2014.
- Amin K., *The Emancipation of Woman and The New Woman*, translated by S. Sidhom Peterson, L. Pollard, R. el-Essawi, in: *Modernist Islam, 1840–1940: A Sourcebook*, ed. Ch. Kurzman, Oxford 2002.
- Antoniewicz W., *Muzea w Kairze, „Ziemia”* 1927, nr 6.
- Antoniewicz W., *Kartki z podróży do Egiptu, „Ziemia”* 1927, nr 18 i 21.
- Bystroń J. S., *Wspomnienia syryjskie. Bejrut, Palmira, Damaszek*, Warszawa 1929.
- Czuj J., *Z podróży na Wschód*, Kraków 1931.
- Egipt zapomniany, czyli Michała hr. Tyszkiewicza „Dziennik podróży do Egiptu i Nubii (1861–1862)” oraz 180 rycin z XIX wieku*, wstęp i oprac. A. Niwiński, Warszawa 1994.
- Fajans R., *Na frontach Abisynii*, Warszawa 1936.
- Fic U. A., *Egipt ongiś a dzisiaj, „Ateneum Kapłańskie”* 1932, t. 30, z. 4–5; 1933, t. 31, z. 4; 1933, t. 32, z. 2.
- Gadomski A., *W oazie Fajumskiej. Jeden dzień samodzielnej polskiej wycieczki w Egipcie. Wrażenia uczestnika Międzynarodowego Kongresu Geografów w Kairze, „Czasopismo Geograficzne”* 1925, t. 3, nr 1–2.
- Goetel F., *Egipt*, Lwów 1927.
- Górnicki L., *Pierwsza pielgrzymka Zmartwychwstałej Polski do Ziemi Świętej*, Grudziądz 1931.
- Karpiński S., *Polskie skrzydła w moich lotach długodystansowych*, Lwów–Warszawa 1935.
- Karski G., *Listy egipskie. Lato i zima w Egipcie, „Bluszcz”* 1931, nr 11.
- Karski G., *U podnóża piramid, „Bluszcz”* 1931, nr 36.
- Kłos J., *Wyprawa na Bożą Rolę. Wspomnienia i wrażenia z pierwszej narodowej pielgrzymki polskiej do Ziemi Świętej*, t. 1, Poznań 1932.
- Kneblewski W., *U źródeł świętej rzeki. Szkice z podróży po Palestynie*, Warszawa 1934.
- Konicówna S., *Wrażenia z podróży do Egiptu*, Kraków 1926.
- Korwin-Pawłowski S., *Egipt i Egipcjanie. 6000 lat ucisku i walki*, Warszawa 1952.
- Korwin-Pawłowski S., *Wspomnienia*, t. 1: *Na przełomie dwóch epok*, t. 2: *Wyścig z życiem*, Warszawa 1966.
- Kossak-Szczucka Z., *Pątniczym szlakiem. Wrażenia z pielgrzymki*, Warszawa 1959.
- Kryczyński Najman-Mirza L., *Kronika, „Rocznik Tatarski”* 1932, t. 1.
- Kryczyński Najman-Mirza L., *Tatarzy polscy a Wschód muzułmański, „Rocznik Tatarski”* 1935, t. 2.
- Krzywiec B. A., *Szlakiem Żołnierza Dywizji Syberyjskiej (Kartki z notatnika), „Wiarus”* 1932, nr 36.
- Kwiatkowski W., *U kolebki chrystianizmu*, Warszawa 1936.
- Lencewicz S., *Międzynarodowy Kongres Geograficzny w Kairze, „Przegląd Geograficzny”* 1925, t. 5.
- Lepecki M. B., *Podróż do Egiptu. Wrażenia z podróży, odbytej w roku 1932 z marszałkiem Piłsudskim*, Warszawa, b.r.
- Lepecki M. B., *Z Marszałkiem Piłsudskim w Egipcie*, Warszawa 1938.
- Lepecki M. B., *Pamiętnik adiutanta Marszałka Piłsudskiego*, oprac. A. Garlicki, Warszawa 1989.
- Leśnodorski Z., *Od Kairu do Asuanu. Szkice z podróży do Egiptu*, Warszawa 1938.
- Loth J., *Od Przylądka Dobrej Nadziei do Morza Śródziemnego, w: Ze wspomnień podróżników*, red. B. Olszewicz, Warszawa 1958.
- Merklejn K., *Szlakiem dawnych dziejów (Wrażenia z wielkiej podróży)*, Warszawa 1930.
- Michałowski K., *Wspomnienia*, Warszawa 1986.
- Michałowski K., *Od Edfu do Faras*, Warszawa 1983.
- Neumanowa A., *Obrazy z życia na Wschodzie 1879–1893*, oprac. A. Grzeszczuk, Warszawa 2010.

- Nowak K., Gliszewska-Nowak E., *Przez Czarny Ląd*, Warszawa 1962.
- Nowak K., *Rowerem i pieszo przez Czarny Ląd. Listy z podróży odbytej w latach 1931–1936*, wstęp i oprac. Ł. Wierzbicki, Poznań 2000.
- Nowak K., *Kochana Maryś! Listy z Afryki*, t. 1: *Libia, Egipt, Sudan*, oprac. D. Szmajda, Poznań 2015.
- Popławski T. (jako J. Rogala), *Mumje i mandaty. Opowiadania wschodnie*, Warszawa 1929.
- Posadzy I., *Przez tajemniczy wschód. Wrażenia z podróży*, Potulice 1939.
- Raczyński T., *Pod słońcem Afryki. Wrażenia z wycieczki do Egiptu i Ziemi Świętej*, Warszawa 1930.
- Radziwiłł M. K., *Podróż do Ziemi Świętej, Syrii i Egiptu 1582–1584*, oprac. L. Kukulski, Warszawa 1962.
- Rajkowski W., *Nad Nilem bije serce Wschodu. Wrażenia i obrazy z życia w Kairze, Jerozolima* 1947.
- Richter B., *Z letniej wycieczki na Wschód*, „Tęcza” 1928, nr 44, 47; 1929, nr 26, 36.
- Richter B., *Wielka rocznica (60-lecie Kanału Sueskiego)*, „Tęcza” 1930, nr 15.
- Richter B., *Egipt, Egipt!*, „Tęcza” 1930, nr 47.
- Richter B., *Marszałek Piłsudski w Egipcie*, „Gazeta Polska” 1932, nr 83.
- Roszkowski W., *Dziennik terenowy z badań w Egipcie, 1930–1931*, rękopis, Archiwum Muzeum i Instytutu Zoologii PAN, sygn. 379 PMZ.
- Rotter A., *Raport z pobytu w Egipcie i działalności Poselstwa RP w Kairze*, maszynopis, Instytut Polski i Muzeum im. gen. Sikorskiego w Londynie, sygn. A.50/7.
- Rubinstein A., *Moje młode lata*, tłum. T. Szafar, b.m., 1986.
- Rubinstein A., *Moje długie życie*, t. 1–2, tłum. J. Kydryński, Kraków 1988.
- Rutkowski Sz., *W 150 dni naokoło świata*, Warszawa, b.r.
- Skarżyński S., *25.770 km ponad Afrykę*, Warszawa 1931.
- Stach P., *Wrażenia z podróży do Ziemi Świętej*, Lwów 1928.
- Stach P., *Podróż naukowa księży do Ziemi Świętej. Zorganizowana przez Polskie Towarzystwo Teologiczne we Lwowie*, Lwów 1936.
- Szoszkies H., *Powietrzem, lądem i morzem. Poprzez cztery kontynenty*, Warszawa 1936.
- Szynkiewicz J., *Sprawozdanie z Wszechświatowego Kongresu Muzułmańskiego w Kairze (1926)*, w: G. Czerwiński, *Sprawozdania z podróży muftiego Jakuba Szynkiewicza. Źródła, omówienie, interpretacja*, Białystok 2013.
- Szynkiewicz J., *Sprawozdanie z podróży do Egiptu, Hidżazu, Syrii i Palestyny (1930)*, w: G. Czerwiński, *Sprawozdania z podróży muftiego Jakuba Szynkiewicza. Źródła, omówienie, interpretacja*, Białystok 2013.
- Szynkiewicz J., *Podróż do Turcji, Syrii, Palestyny i Egiptu (1932)*, w: G. Czerwiński, *Sprawozdania z podróży muftiego Jakuba Szynkiewicza. Źródła, omówienie, interpretacja*, Białystok 2013.
- Woronowicz A., *Bajram. Obrazek filmowy*, w: *Podróże do serca islamu. Antologia międzywojennego reportażu polskich Tatarów*, wstęp, wybór i oprac. G. Czerwiński, Białystok 2014.
- Woronowicz A., *Garść wrażeń z Egiptu*, w: *Podróże do serca islamu. Antologia międzywojennego reportażu polskich Tatarów*, wstęp, wybór i oprac. G. Czerwiński, Białystok 2014.
- Woronowicz A., *Fellach egipski*, w: *Podróże do serca islamu. Antologia międzywojennego reportażu polskich Tatarów*, wstęp, wybór i oprac. G. Czerwiński, Białystok 2014.
- Woronowicz A., *Kobieta egipska*, w: *Podróże do serca islamu. Antologia międzywojennego reportażu polskich Tatarów*, wstęp, wybór i oprac. G. Czerwiński, Białystok 2014.
- Woronowicz A., *Islam a kobieta*, w: *Podróże do serca islamu. Antologia międzywojennego reportażu polskich Tatarów*, wstęp, wybór i oprac. G. Czerwiński, Białystok 2014.
- Wspomnienia Śługi Bożego Księdza Michała Woźniaka*, oprac. L. Królik, „Warszawskie Studia Teologiczne” 1996, t. 9.

Opracowania:

- Bauer Z., *Problem intermedialności reportażu międzywojennego*, w: *Reportaż w dwudziestolecu międzywojennym*, red. K. Stępnik, M. Piechota, Lublin 2004.
- Chazbijewicz S., *Bogactwo i ubóstwo etniczne w Afryce Północnej. Polscy Tatarzy w Egipcie, Algierii i Maroku w okresie II Rzeczypospolitej*, w: *Forum Politologiczne*, t. 12: *Problemy bogactwa i biedy w współczesnej Afryce*, red. A. Żukowski, Olsztyn 2011.

- Curl J. S., *The Egyptian Revival. Ancient Egypt as the Inspiration for Design Motifs in the West*, London–New York 2005.
- Dziekan M. M., *Polacy a świat arabski. Słownik biograficzny*, Gdańsk 1998.
- Karczmarek H., *Polacy w Egipcie do 1914 r.*, Szczecin 2008.
- Knopek J., *Migracje Polaków do Afryki Północnej w XX w.*, Bydgoszcz 2001.
- Kotula K., *Aleksander Laszenko 1883–1944. Katalog wystawy malarstwa i grafiki*, Włocławek 1992.
- Kto nie widział Kairu, nie widział piękności świata... Egipt w relacjach prasowych polskich podróżników w drugiej połowie XIX wieku*, wstęp i oprac. L. Zinkow, Kraków 2011.
- Kwiatkowski J., *Model wielkiej przygody. O „Europie” Jarosława Iwaszkiewicza*, „Twórczość” 1974, nr 7.
- Maj I. P., *Stanisław Korwin-Pawłowski w służbie idei prometejskiej*, „Nowy Prometeusz” 2012, nr 3.
- Parramore L., *Reading the Sphinx. Ancient Egypt in Nineteenth-Century Literary Culture*, New York 2008.
- Ślabczyński W. i T., *Słownik podróżników polskich*, Warszawa 1992.
- Stępniewska-Holzer B., Holzer J., *Egipt. Stulecie przemian*, Warszawa 2006.
- Wojnach A., *Fabularyzacja narracji w międzywojennym reportażu podróżniczym*, w: *Reportaż w dwudziestolecie międzywojennym*, red. K. Stępnik, M. Piechota, Lublin 2004.
- Wolny-Zmorzyński K., *Melchior Wańkowicz – mistrz polskiego reportażu – na tle współczesnych autorów dwudziestolecia międzywojennego*, w: *Reportaż w dwudziestolecie międzywojennym*, red. K. Stępnik, M. Piechota, Lublin 2004.
- Ziątek Z., *Wrzos, Pruszyński, Wańkowicz. Rola wielkich indywidualności w narodzinach i rozwoju polskiego reportażu*, w: *Reportaż w dwudziestolecie międzywojennym*, red. K. Stępnik, M. Piechota, Lublin 2004.
- Zieliński S., *Mały Słownik pionierów polskich, kolonialnych i morskich. Podróżnicy, odkrywcy, zdobywcy, badacze, eksploratorzy, emigranci-pamiętnikarze, działacze i pisarze migracyjni*, Warszawa 1932.
- Zinkow L., *Kilka uwag o kulturowych aspektach odkryć archeologicznych w Egipcie*, „Prace Komisji Filologii Klasycznej – Polska Akademia Umiejętności” 2014, t. 46.

INTERWAR EGYPT THROUGH THE EYES OF POLISH VISITORS

After 1918 Europeans travelled across the world seeking all exotic things hoping that it would help them reinvent their own culture traumatized by the Great War. Poles followed that path, willing to rest from politics after regaining their long-lost independence. They would visit Egypt for many reasons: most often as pilgrims on their way to Holy Land, some were scholars and scientists attending academic conferences, others wanted to conduct their own research or were simply students trying to broaden their knowledge in the field of Oriental studies. Some explored the country as tourists, while others were seeking inspiration for their artwork. Among Poles who travelled to Interwar Egypt most belonged to the well-educated middle class: they were scholars, lawmen, medical doctors, journalists, writers, Catholic priests. In their writings Poles would describe two Egypts: the ancient one, which was perceived as a despotic monarchy based on brutal exploitation of its people, and the modern Arabic one, with its current socio-political issues and Egyptians still learning the basics of parliamentary system. Poles also tried to learn what Egyptians knew and thought about Poland and its citizens.

Keywords: Egypt, Poland, interwar, travel, tourism.

Słowa kluczowe: Egipt, Polska, międzywojnie, podróż, turystyka.

Polacy w Egipcie w latach 1918-1939 - tabela chronologiczna

Imię i nazwisko	Lata życia	Data pobytu w Egipcie	Powód przybycia nad Nil
Aleksander Laszenko (N)	1883-1944	1920, 1922, 1923 r.	Poszukiwania malarskie
Benedykt Andrzej Krzywiac	1901-1971	ok. 1920 r.	W drodze z Mandurii do PL
Wacław Kneblewski, ks. (N)	1887-1939	początek lat 20.	Podróż służbowa
Artur Rubinstein	1887-1982	1924, 1928, 1932, 1937, 1939 r.	Trasy koncertowe
Ludwik Anigstein (N)	1891-1975	ok. 1925 r.	Badania naukowe
Jan Stanisław Bystron (N)	1892-1964	1925 r.	Badania etnograficzne
Włodzimierz Antoniewicz	1893-1973	1925 r.	Na kongres geograficzny
Adam Gadomski	1894-1942	1925 r.	Na kongres geograficzny
Olgierd Najman-Mirza Kryczyński (N)	1884-1941	1925 r.	Na kongres geograficzny
Ferdynand Goetel	1890-1960	1925 r.	Na kongres geograficzny
Stefania Konic	1895-1947	1925 r.	Na kongres geograficzny
Stanisław Lenciewicz	1889-1944	1925 r.	Na kongres geograficzny
Henry Szoszkies	1891-1964	1926 r.	Turystyka
Jakub Szynkiewicz	1884-1966	1926, 1930, 1932 r.	Podróże służbowe
Piotr Stach, ks.	1886-1961	1927, 1935 r.	Badania; w pielgrzymce
Ignacy Posadzy, ks.	1898-1984	1927 (?), I 1937 r.	W drodze na Filipiny
Tomasz Popławski (jako Jan Rogala)	1878-1944	1928 r. (?)	Niepewne - pielgrzymka?
Szczesny Rutkowski	1887-1940	1928 r.	Turystyka
Witold Klemens Ignacy Paulus, ks.	1892-1973	I. 1928-1929	Niepewne - turystyka?
Jerzy Loth	1880-1967	1929 r.	Powrót z kongresu geograf.
Walery Goetel (N)	1889-1972	1929 r.	Powrót z kongresu geograf.
Lucjan Gorniecki	1888-1953	IV 1929 r.	W pielgrzymce
Bronisław Huberman (N)	1882-1947	1929 r.	Trasa koncertowa
Józef Klos, ks.	1870-1938	1929, 1935 r.	W pielgrzymce
Kazimierz Merklein, ks.	1873-1941	między 1923 a 1930 r.	Turystyka

Aleksander Ludwik Janowski (N)	1866-1944	przełom lat 20. i 30.	Niepewne - turystyka?
Marian Walentyłowicz (N)	1896-1967	1930 r.	Niepewne - turystyka?
Teodozjusz Raczynski	1875-?	1930 r.	W pielgrzymce
Gabriel Karski	1895-1978	1930 r.	Niepewne - turystyka?
Atanazy Urban Fic	1901-1943	1930 r.	Badania biblistyczne
Jan Czuj, ks.	1886-1957	1930 r. (?)	W pielgrzymce
Wacław Roszkowski	1986-1944	1930-1931	Badania entomologiczne
Bogdan Richter	1891-1980	ok. 1930 - ok. 1940	Pracownik Poselstwa RP
Stanisław Skarżyński	1889-1942	1931 r.	Wyczynowy lot samolotem
Andrzej Markiewicz (N)	nieznane	1931 r.	Wyczynowy lot samolotem
Józef Piłsudski (N)	1867-1935	1932 r.	Urlop
Mieczysław Bohdan Lepecki	1897-1969	1932 r.	Towarzyszył Piłsudskiemu
Stanisław Karpiński	1891-1982	1932 r.	Wyczynowy lot samolotem
Wiktor Rogalski	nieznane	1932 r.	Wyczynowy lot samolotem
Kazimierz Nowak	1897-1937	21 VI-19 X 1932 r.	W podróży przez Afrykę
Stanisław Korwin-Pawłowski	1889-1970	1. 1932-1939	Badania, studia w Al-Azharze
Zofia Kossak-Szczucka	1889-1968	1933 r.	W pielgrzymce
Michał Woźniak, ks.	1875-1942	1933 r.	W pielgrzymce
Ali Woronowicz	1902- ok. 1941	1. 1933-1936	Studia w Al-Azharze
Kazimierz Michadowski	1901-1981	1. 1933-1934, 1936-1939	Wykopiska archeologiczne
Mustafa Aleksandrowicz	1911- ok. 2000	1. 1934-1936	Studia w Al-Azharze
Wincenty Kwiatkowski, ks.	1892-1972	1935 r.	Badania biblistyczne
Roman Fajans	1903-1976	1. 1935-1936	W drodze do Abisynii
Witold Rajkowski	1911-1957	1. ok. 1936 - ok. 1939 r.	Studia orientalistyczne
Zygmunt Lesnodorski	1907-1953	1937 r. (?)	Turystyka
Aleksander Rotter	nieznane	1939-1940	Urlop
(N) oznacza brak własnej relacji piśmiennej			



Agata PAWLINA
Katedra Turkologii
Uniwersytet Jagielloński

WOJCIECH BOBOWSKI (ALI UFKÎ) – POLAK NA OSMAŃSKIM DWORZE

Wojciech Bobowski w świecie nauki lepiej znany jest pod swoim tureckim imieniem Ali Ufkî przede wszystkim jako muzyk, kompozytor i twórca pierwszej antologii muzyki osmańsko-tureckiej. Jest to niezwykle barwna, wielowymiarowa postać w historii kulturowych relacji polsko-tureckich. Pozostawione przez niego dzieła autorskie oraz przekładowe z punktu widzenia dzisiejszej nauki możemy zaliczyć do kilku dziedzin humanistyki: muzykologii, językoznawstwa, translatoryki, dydaktyki, religioznawstwa, a nawet etnologii. Niestety, do tej pory nie poświęcono Bobowskiemu należytej uwagi, o czym świadczy chociażby fakt, że jego ostatni biogram, zamieszczony w drugim tomie Polskiego Słownika Biograficznego, pochodzi z 1935 roku¹. W świetle najnowszych badań należy uznać go za nieaktualny, wprowadzający w błąd. Żadne z dzieł Bobowskiego nie doczekało się jeszcze pełnego wydania krytycznego.

W niniejszym artykule podejmę próbę zebrania i usystematyzowania wiedzy o życiu i twórczości Wojciecha Bobowskiego, opierając się na

¹ F. Babinger, *Bobowski Wojciech z Bobowej, h. Jaxa (Bobovius Albertus, jako Turek Ali-Bej)*, w: *Polski Słownik Biograficzny*, t. 2, red. W. Konopczyński, Kraków–Wrocław 1935, s. 156-157.

tekstach źródłowych jemu współczesnych oraz na najnowszych publikacjach naukowych, uzupełniając je o własne wnioski. Uwagę poświęcę informacjom biograficznym, świadomie ograniczając informacje dotyczące jego dzieł do minimum.

Źródła do badań biografii

Biografia Wojciecha Bobowskiego może być rekonstruowana jedynie ze źródeł pośrednich, przez co pozostaje w niej wiele znaków zapytania i białych plam. Pewne jest jedynie to, że z pochodzenia był Polakiem (gdyż w jednym z dzieł sam o sobie napisał *Polaccho*) i urodził się na terenach Rzeczypospolitej Obojga Narodów na początku XVII wieku. Naukowcy spierają się co do dokładnego miejsca oraz daty jego narodzin i śmierci, a także wielu innych szczegółów dotyczących jego życia².

W pozostawionych rękopisach Wojciech Bobowski zamieścił nieliczne informacje o sobie, najczęściej ograniczając się do podpisu, różniącego się w zależności od języka, w jakim dane dzieło zostało napisane, oraz daty i miejsca jego ukończenia. W archiwach osmańskich odnaleziono tylko kilka dokumentów związanych z jego życiem i pracą w Stambule³, a w archiwach polskich nie odnaleziono jeszcze nic. Większość wiadomości na jego temat czerpiemy więc z korespondencji i pamiętników europejskich dyplomatów, podróżników i orientalistów oraz z dzieł, dla

² Turecki muzykolog Cem Behar poddał obszernej krytyce wszystkie odnalezione przez siebie wersje życiorysu Ali Ufkî'ego i jest to najaktualniejszy zbiór informacji biograficznych na jego temat (por. C. Behar, *Wojciech Bobowski (Ali Ufkî): Hayatı ve Eserleri (1610?-1675)*, w: *Musikiden Müziğe. Osmanlı/Türk Müziği: Gelenek ve Modernik*, İstanbul 2008, s. 17-55). Wśród aktualnie publikujących naukowców, zwolenniczką odmiennej od przyjętej przez Behara wersji wydarzeń jest Hannah Neudecker (por. H. Neudecker, *From Istanbul to London? Albertus Bobovius' Appeal to Isaac Basire*, w: *The Republic of Letters and the Levant*, ed. A. Hamilton, Leiden 2005, s. 175-196).

³ C. Behar, *Wojciech Bobowski...*, s. 23-24, 28. Szansa odnalezienia nowych dokumentów jest mała – w 1660 r. w wielkim pożarze Stambułu ucierpiał także pałac Topkapı, a wraz z nim duża część osmańskich archiwów.

których Bobowski był informatorem⁴. Należy podkreślić, że odnalezione do tej pory wiadomości – obecne zarówno w źródłach współczesnych Bobowskiemu, jak i w najnowszych publikacjach naukowych – są niepełne, a czasem wzajemnie się wykluczają. Wokół jego życia wytworzyła się pewna tradycja, której wybrane fragmenty są powtarzane przez poszczególnych autorów, bez powoływania się na źródła. Ostateczna weryfikacja i eliminacja wersji nieprawdziwych na podstawie dostępnych nam dzisiaj źródeł nie jest możliwa.

Podczas analizy tekstów uwagę zwraca wielość form ortograficznych, w jakich zapisane jest nazwisko Wojciecha Bobowskiego: Albert Bobowski, Albertus Bobovius, Alberto Bobovio, Alberto Robovio, Alberto Bobouio Leopolitano, Woyciech Jaksa z Bobowey Bobowski; imię tureckie doczekało się form Ali-Bec, Ali-Bei (Alibei), Ali Beig, Ali-Beigh, Ali-Bej, Ali-Bek (Alibek), Hali Beg, Hali-Bei, Hali-Beig (Halibeig), Hali Beigh, Hali-Bej, Hali-Bey, Haly-Beg. Warto też zauważyć, że w żadnym źródle europejskim nie pojawiają się poświadczone w rękopisach Bobowskiego tureckie przydomki – *Ufkî* (w grafii osmańsko-tureckiej pojawiający się w formie bez wokalizacji: افقى oraz z wokalizacją: ىافقى i ىافقى) i *Santurî* (osm.tur.: ىصنطور lub ىسنطور). W tureckiej literaturze przedmiotu Bobowski konsekwentnie nazywany jest Ali Ufkî lub Ali Ufkî Bey.

Wojciech Bobowski – urodzony we Lwowie czy w Bobowej?

Dotychczas nie odnaleziono metryki Wojciecha Bobowskiego, nie są więc znane data ani miejsce jego urodzenia, nie wiemy też nic o jego pochodzeniu. Tradycyjnie większość autorów zachodnich i tureckich przyjmuje, że urodził się około roku 1610⁵ we Lwowie, w rodzinie szlacheckiej. Podawana często za pewnik informacja o jego szlachectwie przedostała się do kolejnych publikacji, najprawdopodobniej z dziewiętnastowiecznych źródeł polskich. W dokumentach wcześniejszych nie ma wzmianki na ten temat.

⁴ M.in.: Franciszek Meniński, Antoine Galland, Jacob Spon, Cornelio Magni, Isaac Basire, Thomas Smith, Levinus Warner, Claes Ralamb.

⁵ Z wyjątkiem Leonarda Chodźki, który wskazuje na 1600 r. (por. *Histoire de Pologne. 7e série de la guerre d'Orient*, Paris 1855, s. 92).

Część polskiej literatury przedmiotu przyjmuje też, że Bobowski urodził się nie we Lwowie, a w miejscowości Bobowa w Małopolsce⁶. Błąd ten pochodzi prawdopodobnie z niezręcznych tytułów biografii dostępnych w języku polskim (F. Babinger, *Bobowski Wojciech z Bobowej, h. Jaxa*; F. Siarczyński, *Wiadomość o Wojciechu Jaxie z Bobowej...*). Autorzy obu biogramów zaznaczają, że Bobowski urodził się we Lwowie, ale nie zapobiegło to przedostaniu się błędnej informacji do świadomości polskiego czytelnika.



Rys. 1.

Wojciech Bobowski wg Antoniego Oleszczyńskiego, staloryt, 1830

Źródło: <http://polona.pl/item/400828>

⁶ Co ciekawe, przekonanie to mają także mieszkańcy tego miasteczka. Władze Bobowej zorganizowały koncert muzyki skomponowanej przez Ali Ufki Beya w ramach obchodów 600-lecia nawiązania stosunków dyplomatycznych między Polską a Turcją. Koncert odbył się 23 listopada 2014 r., o czym donosi „Gazeta Gorlicka” (L. Klimek, *Wojciecha Bobowskiego geniusz nieznany*, „Gazeta Gorlicka”, 27.11.2014).

Franciszek Siarczyński w 1828 roku stworzył pierwszą i zarazem najobszerniejszą biografię Bobowskiego w polskiej literaturze⁷. Kolejni biografowie powtarzali zawarte w niej informacje. O pochodzeniu Bobowskiego napisał:

Lubo Niesiecki naszego Woyciecha Bobowskiego pewnie z powodu, iż się w Turczach z bisurmanił, sądząc, iż by przez to zacnemu i możnemu domowi Bobowskich uchybił, w opisanu ich rodu nie wspomniał, należał on iednak nie wątpliwie do tychże samych Jaksów, którzy od włości Bobowéy miasteczka położonego w Sandeckiem nad rzeką Białą, a które dotąd prawie w rodzinném ich posiadaniu zostaie, nazwę swą wzięli. [...] Jakich miał Woyciech rodziców, wiedzieć nie można, ani iaki los zaprowadził ich na Ruś, gdzie nasz Bobowski we Lwowie wzięł życie⁸.

Jak widać, Siarczyński był przekonany o szlacheckim pochodzeniu Bobowskiego, a brak jego imienia w herbarzu argumentował faktem, iż przeszedł on na religię muzułmańską. Rzeczywiście, Kasper Niesiecki ani w pierwszym wydaniu *Korony polskiej* z 1728 roku (z którego prawdopodobnie korzystał Siarczyński), ani w wydaniu drugim z 1839 roku, nie wymienia imienia Wojciecha. Natomiast zawarta w nich informacja o innym Bobowskim, Mikołaju, który w 1653 roku został wyznaczony na *praesidium* miasta Lwowa, pozwala nam przypuszczać, że część rodu Bobowskich przynajmniej od połowy XVII wieku rzeczywiście mieszkała we Lwowie⁹.

Całkiem inne wnioski wyciągamy jednak z trzeciego, rozszerzonego wydania dzieła Niesieckiego, które nie było dostępne dziewiętnastowiecznym biografom (wydane zostało dopiero w 1899 roku). Po pierwsze, *Herbarz polski* wymienia jeszcze jeden ród, który należy wziąć pod uwagę w dalszych badaniach – Bobowskich z Bobów. Mieszkali oni w XVII wieku

⁷ Felix Bentkowski kilka lat wcześniej napisał o Albercie Bobowskim, ale nie można nazwać tej wzmianki biografią – zamieścił listę dzieł literackich Bobowskiego (por. F. Bentkowski, *Historia literatury polskiej*, t. 2, Warszawa–Wilno 1814, s. 596-598).

⁸ F. Siarczyński, *Wiadomość o Woyciechu Jaxie z Bobowej...*, „Czasopism Naukowy Księgozbioru Publicznego imienia Ossolińskich” 1828, t. 1, nr 1, s. 103.

⁹ K. Niesiecki, *Korona Polska...*, t. 1, Lwów 1728, s. 114; tegoż, *Herbarz polski Kaspiera Niesieckiego powiększony dodatkami z późniejszych autorów...*, t. 2, red. J. N. Bobrowicz, Lipsk 1839, s. 179.

w miejscowości Boby (dziś w gminie Urzędów, woj. lubelskie). Po drugie, w dziejach rodziny Bobowskich herbu Gryf z Bobowy imię Wojciech wymienione jest dwa razy, dokładnie w czasie, który nas interesuje (początek XVII wieku): „Jan Wojciech, syn niegdy [to jest zmarłego] Jana, dziedzic na Głębokiem 1610 r. Wojciech, syn Jana, żonie Dorocie Sosnowskiej, zabezpiecza posag 1615 r.”¹⁰. Czy Jan Wojciech, dziedzic wsi Głębokie (dziś w gminie Piwniczna-Zdrój, woj. małopolskie) lub Wojciech, syn Jana, który w 1615 roku zabezpiecza posag żonie, a o którym nie wiemy nic więcej, to Ali Ufki? Jeśli tak, to musielibyśmy odrzucić Lwów jako miejsce urodzenia Wojciecha Bobowskiego i przenieść je w pobliże Bobowej, do Małopolski. Czy jednak, gdyby rzeczywiście tam się urodził, to wyjechałby na studia do Lwowa, nie zaś do bliższego Krakowa? Co więcej, najazdy tatarskie, na skutek których Bobowski trafił do Stambułu, nie zapuszczały się tak daleko na zachód w okolicach roku 1610 – gdyby tak było, źródła prawdopodobnie nie przemilczałyby obecności Tatarów blisko stolicy Korony.

Przekonującą przesłanką dla podtrzymania hipotezy, że Bobowski urodził się we Lwowie, są słowa Cornelio Magniego. Miał on okazję osobiście poznać Ali Ufki Beya podczas swojej podróży do Lewantu w 1671 roku. Osiem lat później opublikował wspomnienia, a w ich treści także fragmenty opisu pałacu Topkapı autorstwa Bobowskiego. Na karcie tytułowej napisał: *...la relazione del Serraglio del Gran Signore, e delle parti più recondite di esso distesa da Alberto Bobouio Leopolitano*. Rękopis wspomnianego tu dzieła zachował się do naszych czasów, a w jego tytule Ali Ufki napisał o sobie tylko: *da me Alberto Boboio, Sequolitano Polacco*. „Leopolitano” jest więc przydomkiem dodanym przez Magniego, ale możemy przypuszczać, że o lwowskim pochodzeniu usłyszał on bezpośrednio od autora. Niestety nie jest to dowód rozstrzygający. Teoretycznie Bobowski mógł czuć się lwowianinem, ponieważ tam studiował – nie wyklucza to narodzin w innym miejscu.

Pomimo tej możliwości autorka skłania się do podtrzymania wersji, że Ali Ufki urodził się we Lwowie. Przyjrzyjmy się więc tej części rodu Bobowskich, która mieszkała w pobliżu tego miasta. O wspomnianym wyżej Mikołaju Bobowskim w *Herbarzu polskim* czytamy:

¹⁰ A. Boniecki, *Herbarz polski*, t. 1, Warszawa 1899, s. 304.

Mikołaj, rotmistrz królewski 1664 r., wojski latyczowski 1668 r., żonaty z Krysztyną z Woroniczów, procesuje się w latach 1664–1668 z Tyszkiewiczami, Wiśniewieckimi i innymi o wypędzenie z Ładżyna, Berdyczowa, etc., których dóbr był zastawnym posesorem¹¹.

W tej wersji herbarza nie odnajdujemy więc bezpośredniego powiązania Bobowskich ze Lwowem (w przeciwieństwie do *Korony polskiej...* z 1728 roku). Nie ulega jednak wątpliwości, że ród w drugiej połowie XVII wieku posiadał rozległe ziemie na Podolu. Być może Wojciech Bobowski był spokrewniony z młodszym od siebie Mikołajem, którego kariera zawiodła na wschodnie kresy Rzeczypospolitej, aż do Latyczowa? Jeśli tak, to czy szlachetny krewny nie podjąłby próby wykupienia Wojciecha z niewoli tureckiej? W latach 60. XVII wieku jego zlatynizowane nazwisko *Bobovius* znane było w Europie. Dziwi więc fakt, że w polskich dokumentach źródłowych nie ma śladu takiej interwencji.

W tym kontekście możemy wysnuć jeszcze jedną teorię na temat pochodzenia Bobowskiego. Być może „uszlachcenie” Ali Ufki zawdzięcza próbie idealizacji jego postaci podjętej przez dziewiętnastowiecznych biografów? Człowiek, o którym wiadomo, że zdobył poważanie sobie współczesnych, zarówno w Imperium Osmańskim, jak i w Europie, „powinien” być wysoko urodzony. Jednak niezwykle historie sturkizowanych Europejczyków, którzy trafiali do Imperium Osmańskiego na przestrzeni wieków, nie pozwalają przyjąć tej tezy tak jednoznacznie. Awans do najwyższych stanowisk w administracji osmańskiej nie był bowiem dyktowany wysokim urodzeniem danej osoby, ale jej umiejętnościami i przydatnością dla władz. W XVII wieku w Polsce nazwisko zakończone na -ski nie świadczyło już jednoznacznie o pochodzeniu z miejscowości widocznej przed tą końcówką. Jeśli jednak chcielibyśmy przyjąć, że Bobowski – nawet nie będąc szlachcicem – nazwał tak siebie, bo wywodził się z miejscowości o podobnej nazwie, autorka niniejszego szkicu poddaje pod rozwałę kolejne możliwości (oprócz Bobowej w Małopolsce i Bobów w Lubelskiem). Obecnie na Ukrainie, w Obwodzie Zakarpackim, na południe od Lwowa istnieją dwie miejscowości o podobnej nazwie: Bobovo i Bobovshyje.

¹¹ Tamże.

Pierwsze lata życia na terenach Rzeczypospolitej

Jak widać, na podstawie dostępnych dziś źródeł nie możemy ostatecznie rozstrzygnąć, gdzie i kiedy urodził się Wojciech Bobowski. Stworzone przez niego dzieła nie pozostawiają natomiast wątpliwości, że jeszcze na terenach Rzeczypospolitej odebrał dobre wykształcenie, w tym wykształcenie muzyczne. Fakt ten bywa jednym z argumentów „za” szlacheckim pochodzeniem Bobowskiego. Jednak teoretycznie, jako zdolny chłopiec, mógł mieć mecenasa, który opłacił jego naukę, nawet jeśli pochodził z niziny społecznych. Mógł też trafić do zakonu i tam zdobyć wykształcenie.

Pytanie, gdzie kształcił się Bobowski, również pozostaje bez odpowiedzi, gdyż nie odnaleziono do tej pory żadnych materiałów źródłowych dotyczących pierwszego okresu jego życia. Na początku XVII wieku w Polsce wykształcenie muzyczne można było zdobyć w toku lekcji prywatnych, nauki na uniwersytecie lub w szkołach przykościelnych, szczególnie w powstających wtedy instytucjach jezuickich. We Lwowie Kolegium Jezuickie założone zostało w 1608 roku, w 1661 roku król Jan Kazimierz nadał mu prawa akademickie i stopniowo placówka ta stała się jednym z najważniejszych ośrodków nauki na terenach Rzeczypospolitej. Być może Bobowski, urodzony około 1610 roku, uczęszczał do nowopowstałego Kolegium? Sprawdzenie tej hipotezy wymaga przeprowadzenia badań w lwowskich archiwach.

Odpowiedź na to pytanie mogłaby też pomóc rozstrzygnąć kolejną kontrowersyjną kwestię dotyczącą pierwszego okresu życia Bobowskiego: wychował się on w wierze protestanckiej czy katolickiej?

Ali Ufki Bey, Santurî Ali Bey – muzyk w pałacu osmańskiego sułtana

Niezależnie od tego, gdzie się urodził oraz gdzie pobierał nauki, los Wojciecha Bobowskiego całkowicie się odmienił, gdy w wieku około 20–24 lat został on wzięty do niewoli podczas najazdu Tatarów Krymskich na wschodnie ziemie Rzeczypospolitej¹². Zdaniem autorki niniejszego szkicu

¹² Lub jako 10-letni chłopiec, jak chce Hannah Neudecker, która przyjmuje rów-

mogło to nastąpić w latach 1633–1634, w czasie nieformalnej wojny polsko-tureckiej (tak zwana wojna Abazy Paszy) lub podczas poprzedzających ją mniejszych rajdów tatarskich¹³. W trakcie drogi na Wschód musiał on zdradzić się ze swoimi zdolnościami językowymi lub muzycznymi, gdyż został sprzedany na dwór osmańskiego sułtana¹⁴. Kiedy przyjął islam i tureckie imię Ali, wcielono go do dworskiej instytucji edukacyjnej, gdzie otrzymał niezbędne wykształcenie¹⁵. Następnie przez dziewiętnaście lat przebywał w pałacu Topkapı, głównej siedzibie władcy Imperium Osmańskiego¹⁶.

Z jego własnych wspomnień z tego okresu, zawartych w traktacie *Serai Enderun*, dowiadujemy się, że początkowo służył jako paż (tur. *ıçoğlan*) w wewnętrznej części pałacu, zwanej *Enderûn*. Nauczono go zasad muzyki osmańsko-tureckiej oraz gry na instrumentach, po czym został dworskim muzykiem-instrumentalistą (tur. *sazende*). Bardzo szybko awansował na „dyrygenta” zespołu pałacowych muzyków (*erbaşı*), by w końcu zostać nauczycielem. Szybki awans zawdzięczał szczególnie jednej z umiejętności przyniesionych ze sobą z rodzinnych stron – zapisu utworów za pomocą notacji muzycznej. Sam napisał o tym tak:

niez, że stało się to w 1634 r., przesuwając tym samym datę urodzenia Bobowskiego na 1624 r. (por. tejeż, dz. cyt., s. 175). Autorka niniejszego artykułu uznaje jej wersję za nieprawdziwą ze względu na dobrą znajomość języków obcych i muzyki w momencie przybycia Bobowskiego na dwór osmański. Wiedzy, jaką wykazał się w swoich dziełach, nie mógłby osiągnąć podczas zaledwie kilku lat nauki na terenach Rzeczypospolitej, ani później drogą samouctwa w Imperium Osmańskim.

¹³ Siarczyński skłania się ku najazdowi ordy budziackiej pod wodzą Kantymira z 1624 r., która dotarła aż do linii Lwów–Stryj–Przemyśl. Przyjmując tę wersję, Bobowski trafiłby do niewoli w wieku około 14 lat, co autorka odrzuca z tego samego powodu, co teorię Neudecker (por. przypis 12).

¹⁴ Cem Behar, na podstawie analizy źródeł, umieszcza przybycie Bobowskiego do pałacu na okres pomiędzy rokiem 1632 i 1639, co nie wyklucza przyjętej w niniejszym artykule linii czasu (por. tegoż, *Wojciech Bobowski...*, s. 20–21). Argumentem za odrzuceniem tej wersji są jednak słowa samego Bobowskiego, który w jednym z dzieł napisał, iż służył na dworze za rządów sułtanów Ibrahima i Mehmeta. Ibrahim I wstąpił na tron dopiero w 1640 r. i rządził do 1648.

¹⁵ *Enderun Mektebi* – tzw. szkoła dla paziów, założona w XV w. przez sułtana Murata II. Zapewniała wszechstronne wykształcenie przygotowujące do służby w pałacu, administracji państwowej lub w korpusie janczarów, w zależności od predyspozycji adepta.

¹⁶ Według części źródeł przebywał w pałacu nie 19, lecz 21 lub 10 lat.

Muzyki uczą się tu przez zapamiętywanie, umiejętność jej zapisywania uchodzi za cud. A ja, w czasie lekcji, żeby nie zapomnieć tego, czego się uczyłem, od razu to zapisywałem. Tureccy mistrzowie widząc tę moją zdolność traktowali mnie z podziwem i szacunkiem. Z tego powodu zostałem mianowany na *erbaşı* [w oryg. *Erbafci*], czyli dyrygenta chóru paziów. Inni uczniowie często zapominali melodie i słowa poznanych utworów. Przychodzili wtedy do mnie, żebym odświeżył ich pamięć i pozostawiali za to wdzięczni¹⁷.

O dużym szacunku do zdolności Bobowskiego świadczy też fakt, że już w tym okresie działalności na dworze osmańskim zyskał on sobie przydomek *Ufkî*, czyli „o szerokich horyzontach, bystry, pojętny”. Posługiwał się nim, podpisując komponowane utwory muzyczne oraz w poezji tworzonej na ich potrzeby. Drugi muzyczny przydomek Bobowskiego to *Santurî*, co pozwala nam stwierdzić, że grał na osmańskiej odmianie cymbałów (tur. *santur*).

Oba imiona odnajdujemy w jednym z najważniejszych dzieł Wojciecha Bobowskiego, *Mecmua-i Sâz ü Söz* (dosł. „Zbiór Melodii i Słów”), datowanym na około 1650 rok. Za pomocą zmodyfikowanej przez siebie graficznej notacji muzycznej zapisał w nim ponad 500 utworów wokalnych i wokально-instrumentalnych z XVI i XVII wieku. Tym samym, muzykologia zawdzięcza Bobowskiemu pierwszą antologię muzyki osmańsko-tureckiej. Ali Ufkî wykazał się niezwykłą jak na tamte czasy zdolnością, którą dziś nazwalibyśmy „pracą w terenie”. Zbierał melodie i słowa od dworskich muzyków, zapisywał je tak dokładnie, jak pozwalał mu przyjęty system notacji, oraz szczegółowo je opisywał, podając nazwę gatunku, tytuł, a tam, gdzie było to możliwe – także twórcę¹⁸. Kilkanaście utworów instrumentalnych zawartych w zbiorze to jego własne kompozycje.

¹⁷ C. Magni, *Quanto di più curioso e vago hà potuto raccorre...*, Parma 1679, s. 551-552.

¹⁸ Należy zaznaczyć, że muzyka osmańsko-turecka przekazywana była wówczas wyłącznie w tradycji ustnej. Wykorzystywanie notacji muzycznej do celów praktycznych było dla muzyków na dworze osmańskim nieznaną ideą. Dlatego też wykorzystane w tekście sformułowanie „twórca” należy rozumieć inaczej niż „kompozytor”. To, co za pomocą notacji graficznej zapisał Bobowski, jest – w europejskim rozumieniu – jedną z możliwych wersji danego utworu, zapisem podstawy melodycznej do improwizacji podczas każdego wykonania.

Drugim rękopisem muzycznym Bobowskiego, jaki zachował się do naszych czasów, jest *Mezâmîr* („Psalm”), powstały w latach 1665–1673. Zawiera nutowy zapis 14 psalmów z *Psalterza Genewskiego*¹⁹, które Bobowski zaaranżował tak, by stały się zrozumiałe dla tureckich odbiorców. Przetłumaczył teksty z języka francuskiego na osmańsko-turecki oraz przekształcił melodie skomponowane przez Claude’a Goudimela (w obsadzie na 4 głosy, *a capella*), by były zgodne z zasadami i estetyką osmańskiej muzyki dworskiej. Są to więc utwory jednogłosowe, wokalnie-instrumentalne²⁰.

Bobovius vel. Ali Beigh – nauczyciel, poliglota, religioznawca słynny w Europie

Ali Ufkî opuścił pałac Topkapı około 1652 roku²¹. Nie znamy powodów tej zmiany w życiu Bobowskiego. Najnowsze publikacje naukowe podają dwie możliwości, żadnej z nich nie da się jednak jednoznacznie zweryfikować. Według częściej pojawiającego się przekazu, którego źródłem jest Thomas Hyde, Ali Ufkî podjął służbę u nieznanego nam bliżej urzędnika osmańskiego, z którym udał się do Egiptu. Tam, w uznaniu dobrej służby został wyzwolony²². Jako wolny człowiek powrócił do Stambułu i zamieszkał w stolicy Imperium Osmańskiego na stałe. Według innego przekazu, Ali Ufkî został wydany z pałacu na skutek słabości do alkoholu. Co ciekawe, źródłem tej wersji jest wspomniany już wyżej Cornelio Magni, który w swoim pamiętniku zapisał także, że przychyłność Bobowskiego łatwo było zdobyć „wręczając buteleczkę wina”²³. Warto zauważyć, że obie wersje nie wykluczają się wzajemnie.

¹⁹ Psalterz tworzony na potrzeby liturgii kościoła kalwińskiego przez cały XVI w.

²⁰ Psalm 2, 5, 6 oraz 9 w wersji Ali Ufkîego nagrany został w 2005 r. przez zespół *Sarband* we współpracy z *King’s Singers* na płycie „Sacred Bridges” (wyd. Signum Classics).

²¹ Cem Behar umieszcza to wydarzenie między rokiem 1651 a 1657 (por. tegoż, *Wojciech Bobowski...*, s. 20–21).

²² T. Hyde, *Ad Lectorem Praefatio*, w: *Tractatus Alberti Bobovii...*, w: *Itinera Mundi*, Oxford 1690.

²³ C. Magni, dz. cyt., s. 500–502.

Bobowski mógł zostać wydalony z pałacu z powodu upodobania do alkoholu, następnie podjąć służbę u paszy, z którym wyruszył do Egiptu. Aby rozstrzygnąć tę kwestię, konieczne jest odnalezienie nowych dokumentów źródłowych.

Nie mamy więc pewności, co sprawiło, że Bobowski opuścił pałac Topkapı, ale wszystko wskazuje na to, że osiedlił się potem w europejskiej dzielnicy Stambułu (*Pera*, dzisiaj: *Beyoğlu*) i mieszkał tam do końca życia²⁴. Właśnie w tym drugim okresie swojej kariery Ali Ufki zyskał poważanie wśród Europejczyków jako specjalista od języka i wszelkich spraw tureckich. Był poliglotą – źródła podają, że znał od 10 do 18 języków. Rozgłos zdobył za sprawą bliskich kontaktów z poselstwem angielskim w Konstantynopolu.

Pracował, domyślamy się, w charakterze tłumacza dla ambasadorów: Sir Thomasa Bendisha (ambasador w latach 1647–1660) oraz He-neage’a Fincha, Lorda Winchelsea (ambasador w latach 1662–1668). Z listu Bobowskiego do Isaaca Basire’a z sierpnia 1666 roku dowiadujemy się, że otrzymał posadę w ambasadzie dzięki rekomendacji adresata. Basire, angielski kaznodzieja i misjonarz, na skutek rozgrywek politycznych został zmuszony do opuszczenia Anglii i przebywał na wygnaniu do 1661 roku. Do Stambułu przybył latem 1653 roku. Służył jako duchowny mniejszości angielskiej i francuskiej, a także jako osobisty kapelan Sir Thomasa Bendisha. Najprawdopodobniej w tym samym roku poznał Bobowskiego i zamówił u niego tłumaczenie katechizmu anglikańskiego. Osmańsko-turecki przekład *The Book of Common Prayer* ukończony został rok później²⁵.

Na podstawie tych nowych dowodów możemy więc stwierdzić, że Bobowski po opuszczeniu pałacu Topkapı około 1652 roku utrzymywał się z pracy w angielskiej ambasadzie oraz z tworzenia przekładów na zamówienie. W latach 50. i 60. nawiązywał kontakty z innymi dyplomatami oraz podróżnikami, którzy przybywali do Stambułu. Zaczął

²⁴ W korespondencji pozostawionej przez Antoine’a Gallanda odnaleziono rachunki pisane ręką Bobowskiego, dotyczące wynajmu mieszkania w tej dzielnicy (C. Behar, *Wojciech Bobowski...*, s. 18). W dziełach z lat 60. Bobowski, obok nazwiska i daty ukończenia, podaje miejsce: *Pera*. Ta sama nazwa pojawia się w liście Bobowskiego do Isaaca Basire’a z dnia 27 sierpnia 1666 (tamże, s. 179).

²⁵ Por. H. Neudecker, dz. cyt., s. 176, 186.

być rozpoznawany jako łącznik pomiędzy światem Wschodu i Zachodu. Uczył przybywających Europejczyków języka osmańsko-tureckiego, traktowano go także jako eksperta od kultury, religii i obyczajów tureckich.

Franciszek Meniński, dyplomata, orientalista i językoznawca przebywający w Stambule w latach 1653–1655, „dla przeciwiczenia się w języku tureckim i dla przysłużenia się na potem Królowi JMci”²⁶, skorzystał z eksperckiej pomocy Bobowskiego. Nie wiemy, czy poznali się osobiście, ale z pewnością Meniński uzyskał dostęp do dzieł Ali Ufkî Beya. W spisie źródeł do swojego słownika języków orientalnych *Thesaurus linguarum orientalium...* wymienia on bowiem jedno z tureckich tłumaczeń dzieła *Janua Linguarum aurea reserata* Jana Amosa Komeńskiego, ukończone w 1643 roku. Nie wiemy, co skłoniło Ali Ufkî Beya do stworzenia przekładu podręcznika do łaciny w czasie, kiedy przebywał jeszcze w pałacu sułtana. Być może w ten sposób samodzielnie uczył się języka osmańskiego?

Niezależnie od przyczyny powstania, było to pierwsze z dzieł Bobowskiego, które dziś nazwalibyśmy językoznawczymi. Kolejne napisał najprawdopodobniej dla potrzeb dydaktycznych: słownik turecko-łaciński (1658), podręcznik do gramatyki tureckiej (*Grammatica Turcia-Latina*, 1664–1666), rozmówki francusko-tureckie (*Dialogues en Francais et en Turc*).

Większy rozgłos przyniosły mu jednak traktaty religioznawcze dotyczące islamu i obyczajów tureckich oraz przekłady pism religijnych. Na tle epoki wyróżniają się one niezwykłą obiektywnością. Bobowski nie wartościuje opisywanych religii – nie poniża islamu i zwyczajów tureckich ani nie wywyższa chrześcijaństwa, jak mieli w zwyczaju późniejsi autorzy poruszający tę tematykę. Niewątpliwie najważniejszym osiągnięciem Bobowskiego w tej dziedzinie było tłumaczenie Biblii (Stary i Nowy Testament oraz Apokryfy), które stworzone zostało w latach 1662–1664 na zamówienie holenderskiego dyplomaty Levinusa Warnera, w ramach międzynarodowego projektu zainicjowanego przez Jana Amosa Komeńskiego²⁷.

²⁶ F. à M. Meninski, *Thesaurus linguarum orientalium Turcicae-Arabicae-Persicae: Lexicon Turcico-Arabico-Persicum*, ed. S. Stachowski, İstanbul 2000.

²⁷ Niezwykle interesująca historia powstawania tego tłumaczenia opisana została w innym miejscu. Por. A. Pawlina, *The Pole who Translated the Bible for the Turks. Wojciech Bobowski's Bible Translation into Ottoman-Turkish*, „The Polish Journal of Biblical Research” 2016, nr 2 (w druku).

Kolejnym typem dzieł Bobowskiego są te z pogranicza pamiętnikarstwa, czy jak byśmy dzisiaj określili – reportażu i etnologii. Z perspektywy świadka opisują one życie codzienne w pałacu Topkapı i mieszkających tam ludzi, będąc nieocenionym źródłem informacji dla historyków. Oba napisane zostały około roku 1665. Opis spisku sułtanki-matki Kösem, mający na celu zgładzenie sułtana Mehmeda IV, opublikowany został w przekładzie angielskim jako czwarty rozdział dzieła Paula Rycauta, *The Present State of the Ottoman Empire* (1665). Natomiast obszerny traktat zawierający wspomnienia z pierwszych lat pobytu w pałacu sułtana, *Serai Enderun...*²⁸, wydany został po raz pierwszy w niemieckim tłumaczeniu w Wiedniu, w 1667 roku. Bobowski zamieścił w nim szczegółowy plan pałacu Topkapı, dokładny opis pomieszczeń, kompetencji i strojów jego mieszkańców, a także systemu organizacji codziennej pracy i zwyczajów panujących w siedzibie osmańskiego sułtana. Traktat napisany został po włosku i od razu zyskał popularność, o czym świadczy fakt, że do dzisiaj zachowało się sześć jego wersji w różnych językach, w tym dwa rękopisy i cztery starodruki z XVII i XVIII wieku.

Bobovius pierwszym dragomanem Imperium Osmańskiego?

Przynajmniej od 1668 roku Ali Ufkı posiadał jeszcze jedno źródło dochodów. Ponownie zaczął służyć sułtanowi Mehmedowi IV, tym razem jako wolny człowiek, w charakterze *dragomana* (tłumacza w służbie Wielkiej Porty). Europejskie źródła, w tym także współczesne publikacje, zgodnie przypisują Bobowskiemu funkcję pierwszego tłumacza Imperium Osmańskiego (tur. *baştercümanı*). Jednak w świetle odnalezionych ostatnio dokumentów osmańskich należy uznać tę informację za fałszywą.

²⁸ Pełny tytuł traktatu oryginalnego brzmi: *Serai Enderun, cive, Penetrare dell'Seraglio detto nuovo dei G. Sri e Re Ottomani, la descrizione del loro vivere e costumi, Ed altri esserciti, da me Alberto Bobovio, Sequolitano Polaccho, Fatta al qual tempo di Sultan Strangoloto, e nel tempo del presente G.S. Sultan Memetto, Figliolo del Predelto Sultan Ibrahim, haqui con ufficio di Paggio di Musica parecchi anni habitato.*

Na listach dragomanów z końca XVII wieku Ali Ufkî nie jest wymieniany. Należy zdać sobie sprawę, że funkcja pierwszego tłumacza Imperium w tym okresie była jedną z najważniejszych funkcji w osmańskiej dyplomacji i nazwiska pełniących ją osób były skrupulatnie zapisywane. Najczęściej byli to Osmańczycy ormiańskiego lub greckiego pochodzenia. W interesującym nas czasie pierwszymi dragomanami byli Panayotiz Nikuzios oraz (od 1671 roku) Aleksandros Mavrokordatos. Ali Ufkî mógł być więc tłumaczem niższego szczebla, wzywany do pałacu w razie potrzeby i opłacany doraźnie. Na to właśnie wskazuje dokument odnaleziony ostatnio w osmańskich archiwach, potwierdzający usługi translatorskie pełnione przez Bobowskiego przez dwa miesiące w 1668 roku. Istotną informację na ten temat przekazuje także osmański historyk Hezarfen Hüseyin, który w przedmowie do swojej *Historii świata* (tur. *Tenkihu't-Tevârihi'l-Mülûk*) wspomina, że Ali Ufkî, który pomagał mu tłumaczyć teksty łacińskie i greckie, w latach 1670–1671 pełnił funkcję drugiego tłumacza Imperium Osmańskiego (tur. *ikinci tercüman*)²⁹. W świetle tych dokumentów powinniśmy więc uznać, że Bobowski nigdy nie był „pierwszym dragomanem”.

Źródłem tego powszechnego w literaturze europejskiej błędu jest dzieło przekładowe angielskiego orientalisty Thomasa Hyde'a, *Itinera Mundi* (Oksford, 1691). Jego część stanowi traktat Bobowskiego dotyczący religii muzułmańskiej i wynikających z niej tureckich zwyczajów, zatytułowany *Tractatus Alberti Bobovii Turcarum Imp. Mohammedis IV olim Interpretis primarii, De Turcarum Liturgia, Peregrinatione Meccana, Circumcisione, Aegrotorum Visitatione*. Tytuł wyraźnie sugeruje, że Bobowski był pierwszym tłumaczem Mehmeta IV. Co więcej, Hyde we wstępie do traktatu (*Ad Lectorem Praefatio*), w którym zamieścił obszerne informacje o autorze, zestawia łacińskie „Interpres primarius” z osmańsko-tureckim „Tergjuman Bashi”, jednoznacznie przypisując Bobowskiemu tę właśnie funkcję. Warto zaznaczyć, że Hyde nigdy nie był w Stambule, a traktat zamówił za pośrednictwem Thomasa Smitha, kapelana przy poselstwie angielskim w latach

²⁹ Por. C. Behar, *Wojciech Bobowski...*, s. 23-24. H. Neudecker twierdzi, iż Bobowski uzyskał posadę dragomana dopiero w 1669 r. (por. teŹe, dz. cyt., s. 188), jednak wspomniany dokument przeczy tej informacji.

1668–1671. Nie wiemy więc, czy to Smith przekazał Hyde'owi błędną informację o funkcji pełnionej w pałacu przez Bobowskiego, którego znał osobiście, czy może celowo wprowadzono czytelników w błąd, aby zwiększyć wartość dzieła. A może wcale nie miało to dla ówczesnych znaczenia.

Tak czy inaczej, powrót Bobowskiego do pracy w osmańskiej administracji pod koniec życia jest niewątpliwy, a fakt ten zyskał nowy wyraz w świetle dokumentów odnalezionych ostatnio w Bodleian Library³⁰. Znalazła w nich potwierdzenie informacja powtarzana tradycyjnie w źródłach, jakoby Bobowski pod koniec życia myślał o opuszczeniu Imperium Osmańskiego i wyjeździe do Anglii. Dokumenty te zostały bowiem zebrane około 1666 roku celem przedstawienia ich na angielskim dworze, z nadzieją na pomoc w sprowadzeniu Bobowskiego do tego kraju. Świadczy o tym niniejsza notatka nieznanego autorstwa:

Jest on [Isaac Basire] głęboko przekonany, że Bobowski [w oryg. *Bobovius*] będzie dobrym chrześcijaninem, a ze swoją znajomością języków (orientalnych) i sekretów Imperium Osmańskiego będzie przydatny dla [angielskiego] króla, obiecuje on [Basire], że przedstawi sprawę Bobowskiego przed zwierzchnikami. Jeśli jego plan zostanie zaakceptowany, wystarczy jedno słowo króla do ambasadora Anglii w Konstantynopolu by sprowadzić go [Bobowskiego] do Anglii³¹.

Wyjazd najprawdopodobniej nigdy nie doszedł do skutku, a Hannah Neudecker sugeruje, że przyczyną tego mógł być sprzeciw władz osmańskich. Nie chcąc, by osoba, która przez prawie 20 lat mieszkała w pałacu Topkapı, siedzibie najwyższej administracji państwowej Imperium Osmańskiego, dostała się na służbę angielskiego króla, złożono mu propozycję stałej współpracy w charakterze dragomana³².

Czas i miejsce śmierci

Wspomniana powyżej wzmianka Hezarfena Hüseyina dotycząca lat 1670–1671 jest ostatnią datowaną informacją na temat Wojciecha

³⁰ Dokumenty zebrano w manuskrypcie skatalogowanym jako *Oxford ms. Smith* 98, strony 19–26 (por. H. Neudecker, dz. cyt., s. 178).

³¹ Cyt. za: tamże, s. 187–188.

³² Tamże, s. 188.

Bobowskiego. Tradycyjnie przyjętą datą jego śmierci jest rok 1675. Nie odnaleziono jednak jego grobu ani ewentualnej dokumentacji związanej ze śmiercią. W kontekście przedstawionej powyżej rekonstrukcji życia Bobowskiego, najbardziej prawdopodobnym miejscem śmierci jest Stambuł, ale źródła wskazują też na Anglię i Egipt.

Całkowicie odmienna wersja biografii Wojciecha Bobowskiego

Na zakończenie autorka pragnie raz jeszcze podkreślić, że przedstawiona powyżej biografia Wojciecha Bobowskiego jest tylko jedną z możliwych wersji wydarzeń. Największym problemem przy próbie odtworzenia jego życiorysu jest bowiem sprzeczność informacji pochodzących z czasów mu współczesnych, płynących od osób, które twierdziły, że znały go osobiście. Poniższy cytat z pamiętnika Claesa Rålamba, szwedzkiego posła wysłanego do Konstantynopola w 1657 roku, wybrany został tak, by najlepiej uświadomić Czytelnikowi ten problem:

Kiedy tam byłem [w Konstantynopolu], miałem szczęście otrzymać bardzo szczegółowy opis [sultańskiego pałacu] od pewnego wielce uczonego renegata [w oryg. *renegado*, tu: osoba, która porzuciła religię chrześcijańską na rzecz islamu], Wojciecha Bobowskiego [w oryg. *Albertus Bobovius*], który dobrze znał język francuski, włoski, niemiecki, łacinę, grekę, turecki i arabski. Odkąd został wzięty w niewolę podczas wojny weneckiej [sic!], służył przez 10 lat [sic!] jako muzyk w pałacu sułtana, a ostatnio został wyzwolony. Został spahisem [sic!], jednak wolał zamieszkać w rezydencji angielskiego ambasadora [sic!], mając nadzieję, że z jego pomocą wydostanie się z Turcji i będzie mógł znów zamieszkać wśród chrześcijan, gdyż w sercu nadal przywiązany jest do swej dawnej religii protestanckiej³³.

³³ C. Rålamb, *A Relation of a Journey to Constantinople...*, w: *A Collection of Voyages and Travels, Some Now First Printed From Original Manuscripts, Others Now First Published in English*, vol. 5, ed. A. Churchill, London 1732, s. 703.

BIBLIOGRAFIA

- Ayangil R., *Ali Ufki Bey (ALU) Notation and Its Characteristics*, „Journal of the Royal Asiatic Society” 2008, vol. 18, nr 4.
- Babinger F., *Bobowski Wojciech z Bobowej, h. Jaxa (Bobovius Albertus, jako Turek Ali-Bej)*, w: *Polski Słownik Biograficzny*, t. 2, red. W. Konopczyński, Kraków–Wrocław 1935.
- Behar C., *Ali Ufki ve mezmurlar*, İstanbul 1990.
- Behar C., *Wojciech Bobowski (Ali Ufki): Hayatı ve Eserleri (1610?–1675)*, w: *Musikiden Müziğe. Osmanlı/Türk Müziği: Gelenek ve Modernik*, İstanbul 2008.
- Bentkowski F., *Historia literatury polskiej: wystawiona w spisie dzieł drukiem ogłoszonych*, t. 2, Warszawa–Wilno 1814.
- Bobovio A., *Tractatus Alberti Bobovii Turcarum Imp. Mohammed IV olim Interpretis primarii, De Turcarum Liturgia, Peregrinatione Meccana, Circumcisione, Ægrotorum Visitatione*, in: *Itinera Mundi*, ed. T. Hyde, Oxford 1691.
- Boniecki A., *Herbarz polski*, t. 1, Warszawa 1899.
- Chodźko L., *Histoire de Pologne. 7e série de la guerre d'Orient*, Paris 1855.
- Jagoda S., *Wojciech Bobowski (alias Ali Ufki) i jego dokonania*, „Muzyka 21” 2007, nr 7.
- Klimek L., *Wojciecha Bobowskiego geniusz nieznan*, „Gazeta Gorlicka”, 24.11.2014.
- Majda T., *The Rålamb album of Turkish costumes*, w: *The Sultan's Procession: The Swedish Embassy to Sultan Mehmed IV in 1657–1658 and the Rålamb Paintings*, ed. K. Ådahl, İstanbul 2006.
- Mesgnien Meniški F., *Thesaurus linguarum orientalium Turcicae-Arabicae-Persicae: Lexicon Turcico-Arabico-Persicum*, ed. S. Stachowski, İstanbul 2000.
- Neudecker H., *From Istanbul to London? Albertus Bobovius' Appeal to Isaac Basire*, in: *The Republic of Letters and the Levant*, ed. A. Hamilton, Leiden 2005.
- Niesiecki K., *Korona Polska przy Złotej Wolności Starożytniemi Wszystkich Kathedr, Prowincyi, y Rycerstwa Kleynotami, Heroicznym Męstwem y odwagą, Naywyższemi Honorami, a naypierwey Cnotą, Pobożnością, y Świątobliwością Ozdobiona: Potomnym zaś wiekom na zaśczyt y nieśmiertelną sławę pamiętnych w tey Oyczyźnie Synow Podana*, t. 1, Lwów 1728.
- Niesiecki K., *Herbarz polski Kaspra Niesieckiego powiększony dodatkami z późniejszych autorów, rękopismów, dowodów urzędowych i wydany przez Jana Nep. Bobrowicza*, t. 2, red. J. N. Bobrowicz, Lipsk 1839.
- Rålamb C., *A Relation of a Journey to Constantinople: giving an account of divers occurrences, how far the king of Sweden's commission was executed there, as also of the state of the Turkish monarchy at that time, being a report made to the most potent prince, Charles Gustavus, king of the Swedes, Goths and Vandals*, w: *A Collection of Voyages and Travels*, ed. A. Churchill, t. 5, London 1732.
- Rycaut P., *The present state of the Ottoman Empire*, London 1670.
- Rycaut P., *Monarchia turecka opisana przez Ricota Sekretarza Posła Angielskiego u Porty Otomańskiej residującego z francuskiego języka na polski przetłumaczona przez szlachcica polskiego y do druku podana w roku 1678, Śluck 1678*.
- Siarczyński F., *Wiadomość o Wojciechu Jaxie z Bobowej...*, „Czasopism Naukowy Księgozbioru Publicznego imienia Ossolińskich” 1828, t. 1, nr 1.
- Ufki A., *Mecmûa-i sâz ü söz. Bildirler*, ed. M. Uludemir, İzmir 1989.
- Ufki A., Brenner N., *Serai Enderum. Inwendige beschaffenheit der Türkischen Kayserl: residentz zu Constantinopoli die neue Burgk genant ... Nunmehro aber durch der Röm Kayserl: Majestät ... zu Constantinopoli gefangenene Wartiermaistern Nicolaum Brenner, von Meßkirchen auß Schwaben, in die Teutsche Sprach übersetzt*, Wien 1667.
- Ufki A., Gerardine di P., *Albertus Bobovius ya da Santuri Ali Ufki Bey'in anıları: Topkapı Sarayı'nda yaşam*, İstanbul 1686, ed. S. Yerasimos, A. Berthier, çeviri A. Berktaş, İstanbul 2002.

WOJCIECH BOBOWSKI (ALI UFKÎ) – A TALENTED POLE AT THE OTTOMAN COURT

The article presents the biography of an outstanding, yet completely forgotten Turk of Polish origin. Wojciech Bobowski vel. Bobovius (1610?–1675?) is better known by his Turkish name, Ali Ufkî, foremost as a Turkish composer and the Osman music theorist.

However, his talents and achievements are greater. He was also a polyglot and his talent was appreciated and admired in the circles of the Ottoman elite as well as European diplomats and travellers. As a translator, a teacher of the Turkish language and culture Ali Ufkî became a link between the East and the West in the second half of 17th century. He wrote and translated linguistic, religious and literary works, among others, one of the first Ottoman-Turkish translations of The Bible.

In his biography, reconstructed on the basis of secondary sources, many blank spots still exist. It is essential to underline the fact that the newest biography of Bobowski which is present in the Polish literature, written in 1935, is out of date in the light of today's discoveries.

Therefore, this paper aims to present the new version of Bobowski's biography, based on the newest European and Turkish sources.

Keywords: Bobowski, Bobovius, Ali Ufkî, Ottoman Empire, Poles in Turkey.

Słowa kluczowe: Bobowski, Bobovius, Ali Ufkî, Imperium Osmańskie, Polacy w Turcji.

CZĘŚĆ II.

**WSCHÓD MUZUŁMAŃSKI
W LITERATURZE PIĘKNEJ**



Beata TROJANOWSKA

Zakład Literatury i Kultury Rosyjskiej

Uniwersytet Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy

ŚWIAT MUŻULMAŃSKI W LITERACKIEJ PREZENTACJI LWA TOŁSTOJA

O autorze *Wojny i pokoju*, jego życiu, twórczości¹ i poglądach religijno-filozoficznych², zmierzających do odnalezienia prawdziwej wiary, napisano już wiele. Oprócz chrześcijaństwa Lew Tołstoj starał się poznać i zrozumieć inne religie, w tym także islam. Istnieje bogata literatura dotycząca stosunku Tołstoja do nauk Proroka Muhammada, która powstała w odwołaniu do dzienników, listów i prac o charakterze religijno-filozoficznym autora *Spowiedzi*³.

¹ Wśród nich można wymienić prace: A. Semczuk, *Lew Tołstoj*, Warszawa 1987, s. 446; Н. Т. Тамарченко, *Лев Толстой*, в: *Русская литература рубежа веков. (1890-е – начало 1920-х годов)*, кн. 1, ред. В. А. Келдыш, Москва 2000, s. 336-389.

² Dla przykładu prace: R. Romaniuk, *Dramat religijny Tołstoja*, Warszawa 2004; С. А. Шульц, *Миф и ритуал в творческом сознании Л. Н. Толстого*, «Русская литература» 1998, № 3, s. 33-42.

³ Mam tutaj na myśli liczne publikacje dostępne na stronach internetowych: С. Кямилев, Д. Маркус, *Лев Толстой и ислам*, <http://www.islam.az/article/a-140.html> [dostęp: 01.06.2016]; Алтухов Р., *Русский Лев – не лев Аллаха, или Кое-что о мифическом пути Толстого к исламу*, <http://www.proza.ru/2015/06/04/1404> [dostęp: 01.06.2016], a także publikację: P. Stawiński, *Leo Tolstoy and Islam. Some Remarks to the Theme*, "The Quarterly Journal of Philosophical Meditations" 2010, vol. 2, no. 5, s. 5-22.

Interesującym problemem badawczym jest obraz północnokaukaskiego islamu⁴ w tekstach literackich Lwa Tołstoja, powstałych w różnych okresach jego życia. Różnice w postrzeganiu tego zjawiska przez pisarza analizować będę w trzech wybranych utworach: powieści *Kozacy. Opowieść kaukaska* (Казаки. Кавказская повесть, 1852–1862), opowiadaniu *Jeniec kaukaski* (Кавказский пленник, 1872) oraz powieści historycznej *Hadżi-Murat* (Хаджи-Мурат, 1896–1904). Trzeba podkreślić fakt, co stwierdza Antoni Semczuk, że „tematy swoich utworów Tołstoj czerpał z własnej biografii”⁵. Uwagę tę można odnieść także do realizacji literackiej wizji świata muzułmańskiego u Tołstoja, na który składają się przede wszystkim charakterystyki Czeczeńców, Tatarów, Awarów, opis ich życia, zwyczajów i religii, charakterystyka reprezentatywnej dla nich przestrzeni. I tutaj z pewnością na kształtowanie się tego obrazu kulturowego, właśnie w formie literackiej, silny wpływ wywarła sama biografia twórcy. Tołstoj już jako trzynastoletni chłopiec przeprowadził się do Kazania, który był, począwszy od średniowiecza, jednym z centrów państwa muzułmańskiego w granicach Chanatu Kazańskiego o nazwie Bułgaria Nadwołżańska. Tutaj też przyszły pisarz rozpoczął studia uniwersyteckie, w trakcie których uczył się języka arabskiego i języków tureckich, a jego nauczycielem był Mirza Kazim-Bek⁶, twórca rosyjskiej arabistyki i nauk o Wschodzie. Należy dodać, że jeszcze przed rokiem 1845 miał on kontakt z językami Wschodu za sprawą Polaka Józefa Kowalewskiego. Później zaś rodzina namawiała Tołstoja do

⁴ Jak podaje Charles King: „Północny Kaukaz, podobnie jak inne obrzeża świata islamskiego, stał się ważnym ośrodkiem sufizmu, który to ogólny termin określa szereg różnych dróg, tarikatów (tarika), islamskiego mistycyzmu. W Dagestanie od końca XVIII wieku dominował tarikat Nakszbandi-Chalidi, stanowiąc główną inspirację duchową góralskich ruchów oporu w XIX wieku, a może także struktury społecznej stanowiącej ich bazę. W Czeczenii z kolei, po pokonaniu przez Rosjan przywódców Nakszbandi w 1859 roku, do głosu doszła szkoła Kadiri” (Ch. King, *Widmo wolności. Historia Kaukazu*, tłum. A. Czwojdrak, Kraków 2010, s. 55-56).

⁵ A. Semczuk, dz. cyt., s. 115.

⁶ Właściwie jego nazwisko brzmi: Muhammed Ali Kazim-Bek (1802–1870). Na podstawie: P. М. Валеев, P. З. Валеева, Т. И. Зяппаров, *Мирза А. К. Казем-Бек и его роль в изучении арабо-мусульманских источников*, <http://mirza-a-k-kazem-bek-i-ego-rol-v-izuchenii-arabo-musulmanskich-istochnikov-1pdf> [dostęp: 30.10.2016].

studiowania orientalistyki, widząc w tym możliwość rozwoju jego przyszłej kariery na polu dyplomacji:

W ówczesnej Rosji wiązano wiele nadziei z możliwością zrobienia kariery dyplomatycznej na Bliskim Wschodzie. Rząd carski zamierzał wówczas podzielić między Rosję i Anglię rozpadające się imperium tureckie [...]. Zgodnie z tymi planami trzeba było przygotować kadry dyptomatów ze znajomością języka tureckiego i narzeczy arabskich⁷.

Lew Tołstoj miał się stać jednym z nich, ale w roku 1845 zarzucił naukę języków orientalnych na rzecz prawa. Kolejne kontakty Tołstoja z kulturą mużulmańską mają wymiar bardziej praktyczny i bezpośredni – ściśle wiążą się z jego podróżami na Kaukaz. Miejsce to, cechujące się wielokulturowością i wielonarodowością, dawało pisarzowi – wówczas rosyjskiemu oficerowi wojsk carskich – możliwość poznania ludzi o odmiennej kulturze i religii, a wszystko to za sprawą działań wojennych, jakie prowadziła Rosja z ludami Kaukazu. W roku 1851 brat Lwa Tołstoja, Mikołaj namówił go do wspólnego wyjazdu na północny Kaukaz, gdzie pisarz spędził trzy lata, stacjonując w kozackiej stancy na brzegu rzeki Terek. Te właśnie doświadczenia znalazły swe literackie odzwierciedlenie w powieści *Kozacy*. Obiektem szczególnego zainteresowania autora jest przedstawienie, i tu trzeba zaznaczyć, idyllicznego obrazu życia Kozaków. Jest to szczególnie czytelne, jeśli zestawimy ich portrety z charakterystykami stacjonujących u podnóża Kaukazu oficerów rosyjskich. Tołstoj nie ogranicza się tylko do prezentacji Kozaków, Rosjan i Ukraińców, walczących wspólnie przeciwko jednemu wrogowi – Czezeńcom. Opisuje on górali kaukaskich z punktu widzenia rosyjskiego oficera – Dymitra Olenina. Ta pierwszoplanowa postać powieści *Kozacy* odzwierciedla wiele cech młodego Tołstoja z początku lat pięćdziesiątych XIX wieku. Olenin, podobnie jak Tołstoj, jeszcze przed wyjazdem na wojnę z Czezeńcami dobrze znał rodzimą literaturę, w szczególności tę najnowszą, i jego wiedza na temat Kaukazu opierała się głównie na literackich prezentacjach, nacechowanych romantyzmem górskiego pejzażu, popularyzujących określony typ wojownika-patrioty. Estetyka romantyczna, z której czerpał

⁷ A. Semczuk, dz. cyt., s. 22.

Olenin, obecna jest w poemacie Aleksandra Puszkina *Jeniec Kaukazu* (*Кавказский пленник*, 1821), w powieściach *Ammalat-Bek* (*Аммалат-Бек*, 1832) i *Muła-Nur* (*Мулла-Нур*, 1836) Aleksandra Bestużewa-Marlińskiego czy też w poemacie *Mcyri* (*Мцыри*, 1839) i powieści *Bohater naszych czasów* (*Герой нашего времени*, 1838–1839) Michaiła Lermontowa. Przy czym wyobraźnię młodzieńca w utworze Tołstoja pobudzają dodatkowo opowieści napotkanych w drodze do stacji postronnych osób: poczmistrza (o strasznym zabójstwie na drodze), czy też woźnicy Tatara⁸. Olenin swą romantyczną projekcję kaukaską prezentuje następująco:

Wszystkie marzenia o przyszłości wiązały mu się z postaciami Amalat-beków, Czerkiesek, z widokiem gór, urwisk, strasznych potoków i czekającymi go niebezpieczeństwami. Wszystko to wyobrażał sobie niewyraźnie, mgliście, lecz pokusa sławy i groźba śmierci stanowiły cały powab tej przyszłości. To z niezwykłą odwagą i zdumiewającą wszystkich siłą zabija i ujarzmia niezliczoną ilość górali, to znów sam jest góralem i wraz z nimi broni swej niepodległości przed Rosjanami⁹.

Nieokreślone i mgliste wyobrażenie wrogów w przytoczonym wyżej fragmencie ma charakter raczej bajkowy, przedstawia Olenina w duchu romantycznej heroiki. Dopełnia ów obraz marzenie bohatera o kobiecie, które tchnie egzotykę i ujawnia jego marzycielską naturę:

Tam wśród gór, wyobrażenia maluje mu ją w postaci Czerkieski-niewolnicy, o wysmukłej kibici, długim warkoczu i pokornych, głębokich oczach. Wyobraża sobie w górach samotną chatę, a na progu ją, czekającą na niego, podczas gdy on, zmęczony, okryty kurzem, krwią i sławą, wraca do niej – i marzą mu się jej pocałunki, jej ramiona, jej słodki głos i jej uległość. Jest prześliczna, lecz niewykształcona, dzika i nieokrzesa¹⁰.

W przytoczonych fragmentach bohater odsłania swój młodzieńczy romantyzm i zarazem brak życiowego doświadczenia. Jego fascynacja i zauroczenie nieznanym, egzotycznym i dzikim północnym Kaukazem¹¹

⁸ W powieści określa się go mianem Nogajca.

⁹ L. Tołstoj, *Kozacy*, w: tegoż, *Kozacy i inne opowiadania*, tłum. E. Słobodnikowa, Warszawa 1954, s. 207.

¹⁰ Tamże, s. 207–208.

¹¹ Tołstoj w opowiadaniu *Wypad* (*Набег*, 1853) pokazuje krwawe wendety wojsk

oddzielonym tylko granicą rzeki Terek od stacjonujących wojsk rosyjskich i kozackich, świadczą o bardzo subiektywnej optyce widzenia wroga przez Olenina. Z pewnością znacznie większą wiedzę na temat życia przygotowujących się do napaści abreków¹² posiadali natomiast Kozacy, którzy co prawda pozostali wierni swojej wierze i językowi rosyjskiemu, ale „żyjąc wśród Czeceńców [...] spokrewnili się z nimi i przyswoili sobie ich obyczaje, sposób życia i zwyczaje plemion górskich”¹³. Te informacje zawarte w powieści *Kozacy* można wzbogacić o kontekst historyczny. Charles King w pracy zatytułowanej *Widmo wolności. Historia Kaukazu*¹⁴ dodaje, że Kozacy żyjący nad Terekiem deklarowali przynależność do chrześcijaństwa, ale często faktycznie go nie przestrzegali, natomiast górale kaukaski byli przeważnie muzułmanami, „ale ich wierzenia i praktyki religijne rzadko były konwencjonalne”¹⁵. Niemniej jednak Kozaków i plemiona kaukaskie łączył podobny sposób ubierania się: mężczyźni zakładali na głowy papachy – wysokie futrzane czapki i długie przylegające do ciała tuniki zwane czerkieskami z miejscami na naboje na piersiach. Wielką wagę zarówno Kozacy, jak i Czeceńcy przywiązywali do broni. I w tym przypadku ci pierwsi zwykle zaopatrywali się w broń u górali. Wśród tych militariów były: wysokiej jakości szable (zwane szaszkami), kindżały i precyzyjnie wykonane muszkiety¹⁶. Przy czym zarówno Kozaków, jak i Czeceńców łączyła szeroka wymiana kulturowa i handlowa,

carskich palących i grabiących auły Tatarów, i dyskredytuje bohaterów nowelistyki kaukaskiej typu Bestużewa-Marlińskiego. Natomiast w innym opowiadaniu cyklu kaukaskiego, zatytułowanym *Wyrąb lasu* (*Рубка леса*, 1852–1854), pisarz zaznajał czytelnika ze sposobami walki wojsk carskich z góralami kaukaskimi, którzy oprócz najazdów odwetowych i wendet stosują nową metodę walki z wrogiem – karczowanie lasów. Ta technika wojenna, polegająca na zmianie fizycznego środowiska walki, pozwalająca zobaczyć wroga z dużej odległości, przyczyniła się do zdeformowania dużych obszarów północnego Kaukazu. Jednocześnie w utworze jest czytelna silna krytyka romantycznej egzotyki kaukaskiej.

¹² „Abrekiem nazywano zbuntowanego Czeceńca, który przeprawił się na rosyjski brzeg Tereku w celu grabieży” (przypis autora, w: L. Tołstoj, *Kozacy*, s. 222).

¹³ Tamże, s. 223.

¹⁴ Ch. King, *Widmo wolności. Historia Kaukazu*, tłum. A. Czwojdrak, Kraków 2010.

¹⁵ Tamże, s. 35.

¹⁶ Tamże, s. 35.

zwykle znali oni swych sąsiadów żyjących po drugiej stronie Tereku. Ślad owych kozacko-góralskich kontaktów znalazł swe literackie odzwierciedlenie także w powieści *Kozacy*. Stary, doświadczony Kozak Jeroszka, który „miał na sumieniu niejednego Czeceńca i niejednego Rosjanina”¹⁷, od lat żyjący przy granicy, z nieukrywaną kpiną odnosi się do niektórych działań i wyglądu wojsk carskich na Kaukazie, natomiast z sentymentem wspomina dawne czasy, kiedy to z sąsiadami – Czeceńcami łączyły go całkiem inne relacje:

Za to cała Czececeń to byli moi przyjaciele. Przyjedzie do mnie jaki kunak, wódką go upiję, uraczę, spać ze sobą położę, a kiedy do niego pojadę, prezent, peszkesz, mu zawiożę. Ludzie tak właśnie postępują, a nie to co teraz¹⁸.

Gdy Jeroszka dostrzega ciało zabitego Czeceńca, który próbował przepłynąć się wpław na rosyjską stronę Tereku, widzi w nim prawdziwego dzygita¹⁹ i odnosi się do niego z wielkim szacunkiem. Zindywidualizowanych portretów górali kaukaskich w powieści *Kozacy* odnajdujemy niewiele, do nielicznych należy opis trupa Czeceńca podczas przeprawy przez rzekę, a następnie literacki portret jego brata, który przybywa do kozackiej stancy, by wykupić jego ciało:

Brat zabitego, wysoki, postawny, o podstrzyżonej, na czerwono ufarbowanej brodzie, choć miał na sobie tylko podartą czerkieskę i papacchę, był spokojny i majestatyczny jak cesarz [...]. Spojrzenie jego nie wyrażało nienawiści, lecz zimną pogardę²⁰.

Godnym odnotowania jest fakt, że w powieści *Kozacy* pojawia się imię zabitego dzygita – Achmed-Chan, a także podane są informacje na temat jego rodziny (z pięciu braci trzech zginęło w potyczkach z Rosjanami), co czyni go jednostkowym bohaterem utworu, a przede wszystkim nadaje cechy indywidualne. Później w utworze Tołstoja ginie także czwarty z braci Achmed-Chana, a scena śmierci jego i współtowarzyszy

¹⁷ L. Tołstoj, *Kozacy*, s. 273.

¹⁸ Tamże, s. 277.

¹⁹ Słowo „dzygit” po kumycku znaczy „śmiały”. Przypis do opowiadania *Wypadek*, w: L. Tołstoj, *Dzieła w XIV tomach*, t. 2, red. P. Hertz, tłum. T. Łopalewski, Warszawa 1956, s. 13.

²⁰ L. Tołstoj, *Kozacy*, s. 300, 303.

jest pełna zarówno heroizmu, jak i okrucieństwa. Tołstoj w każdym z walczących widzi człowieka z własną historią, rodziną, skazanego jednak na nieznaną wojenny los:

Czeczeńcy, rudzi, z przyszyżonymi wąsami, leżeli zabici i porąbani. [...] Każdy z tych Czeczeńców był człowiekiem i twarz każdego z nich miała swój własny, odrębny wyraz²¹.

Powyższy fragment utworu potwierdza humanizm samego Tołstoja i jego negatywny stosunek do przemocy i okrucieństwa. Doświadczenia wojenne oficera wojsk carskich na północnym Kaukazie, a następnie na Krymie podczas obrony Sewastopola, w zdecydowanym stopniu przyczyniły się do sformułowania późniejszej pacyfistycznej postawy pisarza.

Interesujące charakterystyki mużulmanów reprezentujących społeczność górali kaukaskich odnajdujemy w innym utworze prozatorskim Lwa Tołstoja, a mianowicie w *Jeńcu kaukaskim*. I w tym przypadku wydarzenia są opisywane z perspektywy jednego z oficerów rosyjskich – Żylina, który znalazł się, podobnie jak jego przyjaciel Kostylin, w niewoli. Bohater przedstawia swój pobyt w aule od momentu pochwycenia aż do szczęśliwej ucieczki do Rosjan. Oprócz prezentacji niewygód życia podczas uwięzienia, Żylin, aczkolwiek pobieżnie, charakteryzuje wybrane postaci mahometańskiej społeczności kaukaskiej, oddając przy tym ich indywidualne cechy: górala Kazi-Muhammeda z czerwoną brodą, który pochwycił go i przywiózł do aulu, czarnowłosego Abdułłę-Murata, który za niego zapłacił i stał się jego panem, nazywając go, jak wszystkich Rosjan – „Iwanem”, młodą góralkę Dinę, która w tajemnicy przed wszystkimi przynosiła mu jedzenie. Relacja Żylina obfituje także w detale przedstawiające codzienne życie w aule: przygotowywane potrawy, sposób ubierania się i zachowania Tatarów w różnych sytuacjach, ale oczywiście z punktu widzenia człowieka innej kultury i religii, przebywającego w niewoli. Wśród prezentowanych bohaterów mużulmańskich na uwagę zasługuje z pewnością starzec, który stracił już siedmiu synów podczas napaści wojsk rosyjskich na jego aul, a ósmego syna sam zabił, gdy ten przeszedł na stronę wojsk rosyjskich. To prawdziwy dżygit

²¹ Tamże, s. 389.

i muzułmanin, nienawidzi on nie tylko Rosjan, ale wszystkich innowierców. Po zabiciu ostatniego syna – zdrajcy, uciekł on z rosyjskiej niewoli i „od tego czasu przestał wojować, poszedł do Mekki – modlić się do Boga. Z tego powodu na głowie nosi turban. Kto był w Mekce, ten nazywa się «hadži» i zakłada turban”²².

W powyższym cytacie nadanie starcowi przydomka „hadži” potwierdza fakt odbycia pielgrzymki do Mekki przez tego bohatera, założenie zaś przez niego turbanu ma wymiar raczej symboliczny. Na drodze tego „wielkiego człowieka”, jak nazywają go miejscowi, staje rosyjski jeńiec – Żylin. Gdy z ciekawością przygląda się on pracy starca przy ulach w sadzie, ów na widok Rosjanina wpada w szal i strzela do niego z pistoletu, Żylin zaś ledwo uchodzi z życiem. Postawa starca wobec rosyjskiego zakładnika i wszystkich cudzoziemców jest wyrazem nie tylko postawy religijnej, ale i osobistych tragicznych doświadczeń wojennych z Rosjanami. Stąd u starca tak silne przekonanie o konieczności ich natychmiastowego zabicia, a nie przetrzymywania dla wykupu za pieniądze. Tolstoj w utworze prezentuje różne charakterystyki Tatarów, dążąc jednak do ich indywidualizacji, która w opowiadaniu została silniej zaakcentowana niż to miało miejsce w przypadku *Kozaków*. Przy czym dynamiczny rozwój wydarzeń w *Jeńcu kaukaskim* oraz fakt obecności Rosjanina w centrum odmiennej kultury pozwala pisarzowi pokazać codzienne życie aułu, a także muzułmańskie zwyczaje i obrzędy, jak choćby pogrzeb, opisany przez obserwującego to wydarzenie Żylina:

Owinęli ciało martwego w płótno, bez trumny, wynieśli pod platany za wioskę, położyli na trawę. Przyszedł mułła, zebrali się starcy, ręcznikami pokryli głowy, zdjęli buty, siedli tuż obok na piętach przed zmarłym. Z przodu mułła, z tyłu starcy w turbanach, obok i z tyłu jeszcze Tatarzy. Siedli, opuścili głowy i milczą. Długo milczeli. Podniósł głowę mułła i mówi:

– Allah! (znaczy Bóg) – powiedział to jedno słowo, i znów spuścili głowy i długo milczeli; siedzą, nie ruszają się. Znow podniósł głowę mułła:

– Allah! – i wszyscy wymówili słowo „Allah!” – i znów zamilkli²³.

²² Л. Н. Толстой, *Повести и рассказы*, Москва 2007, с. 244 (cytuję w przekładzie własnym – B. T.).

²³ Tamże, s. 246.

Przytoczony wyżej fragment opisu pogrzebu wydaje się bliski tradycjom funeralnym Tatarów²⁴. W tekście w sposób szczególny wyeksponowano konieczność szybkiego pochówku po śmierci, a także owinięcie ciała w płótno (z pominięciem jednak obmycia zwłok). Ważnym elementem staje się także całonocne czuwanie mężczyzn przy szczątkach zabitego w milczeniu (islam zabrania płaczu i głośnych rozmów w obecności zmarłego), rytualne nakrycie głowy ręcznikiem, a następnie przeniesienie ciała do wykopanego grobu w ziemi, zasypanie mogiły i postawienie kamienia na wysokości głowy zmarłego, ponowne czuwanie i milczenie przy mogile, rozdanie pieniędzy starcom uczestniczącym w pochówku przez brata zabitego Tatara. Ten literacki opis mużulmańskiego pogrzebu wydaje się dość wiernie oddawać przebieg typowego pochówku mużulmanów-Tatarów w rzeczywistości, co wskazuje na znajomość zwyczajów i obrzędów wyznawców islamu przez Tołstoja.

Kolejna prezentacja świata mużulmańskiego u Tołstoja przypada na późny etap jego twórczości, kiedy to w utworach autora *Anny Kareniny* zaczynają dominować aspekty religijno-filozoficzne. W powieści *Hadżi-Murat* Tołstoj daje literacką wizję kaukaskiej historii z roku 1851. Swą powieść pisze jednak blisko 30 lat później. Prototypem tytułowego bohatera była postać historyczna – Hadżi-Murat, który przeszedł na stronę Rosjan, aby pokonać Szamila – przywódcę duchowego kaukaskich ludów mahometańskich. W odróżnieniu od analizowanego wcześniej tekstu Tołstoja, w powieści tej postacią pierwszoplanową jest nie rosyjski oficer, ale przedstawiciel odmiennej religii i kultury, krewny chanów Awarii, a przy tym człowiek o reputacji zdrajcy. Utwór rozpoczyna liryczny wstęp, w którym pierwszoosobowy narrator opisuje swój spacer po świeżo zaorany ugorze. Na widok rośliny zwanej „tatarzynem” przejechanej przez koło, a jednak mimo to trzymającej się przy życiu, przypominają mu się tragiczne losy Hadżi-Murata. Porównanie wojowniczego Awara do napotkanego krzaku „zielska” eksponuje upór i biologiczną chęć życia mimo wszelkich przeciwności losu głównego bohatera. Porównanie pojawia

²⁴ Р. Садукова, Д. Сайфутдинов, *Похоронные обряды татар*, http://www.archive.gov.tatarstan.ru/magazine/go/anonymous/main/?path=mg:/numbers/2009_2/12/01 [dostęp: 29.12.2016].

się po raz kolejny przy okazji obrazowego opisu śmierci Hadzi-Murata, w którym to:

Wyglądał tak strasznie, że podbiegający ludzie zatrzymali się. [...] puścił drzewo, niby kosą podcięty oset padł jak długi na twarz i już się nie ruszał²⁵.

W utworze tym Tolstoj atakuje „cały panujący aparat ucisku człowieka”²⁶, którego symbolami stają się zarówno car Mikołaj I, jak i Szamil. Hadzi-Murat pragnie pokonać te systemy, ale w rezultacie swych działań ponosi śmierć. Napisanie tej powieści wymagało od Tolstoja zgromadzenia bogatej dokumentacji, wielu danych historycznych, jak podaje Piotr Palijewski, „dziesiątki ludzi pracowały w różnych zakątkach Rosji zdobywając nowe dane, sam pisarz w ciągu siedmiu lat wczytywał się w stosy materiałów”²⁷.

W rezultacie Tolstojowi udało się w utworze wskrzesić świat materialny, rytuały religijne, zwyczaje i sposób życia mahometańskich ludów Kaukazu połowy XIX wieku. Na przykładzie wybranych postaci swej powieści: tytułowego Awara Hadzi-Murata i jego najbliższej rodziny, przyrodniego brata Hanefiego i towarzyszących mu miurydów: Ełdara, Chan-Mahomy i Gamzały, przyjaznej rodziny Sado, i wrogiego im Szamila ze swoim obozem, pisarz stworzył różnorodną i zindywidualizowaną galerię literackich portretów muzułmanów, dając czytelnikowi wgląd w ich osobiste losy, przeżycia i emocje. Przy czym w powieści Tolstoj zaprezentował nową świadomość artystyczną²⁸, skupiając się na jednym bohaterze, jednym głównym wydarzeniu, podporządkował mu wszystkie inne wątki,

²⁵ L. Tolstoj, *Hadzi-Murat*, tłum. Cz. Jastrzębiec-Kozłowski, w: tegoż, *Dzieła w XIV tomach*, t. 14, red. P. Hertz, Warszawa 1957, s. 167.

²⁶ P. Palijewski, *Hadzi-Murat Lwa Tolstoja*, w: *Sztuka interpretacji*, t. 2, oprac. H. Markiewicz, Warszawa 1973, s. 76.

²⁷ Tamże, s. 87.

²⁸ We wcześniejszej twórczości, dla przykładu w *Wojnie i pokoju* (pierwsza publikacja: „Русский Вестник”, 1865), u Tolstoja występowała duża liczba głównych postaci, stopniowo jednak była ona redukowana przez pisarza. Taki proces zauważalny jest już w *Annie Kareninie* (pierwsza publikacja także w piśmie „Русский Вестник”, 1875–1877). Natomiast w *Hadzi-Muracie*, reprezentującym późny etap twórczości Tolstoja, pisarz rezygnuje z wielu charakterystyk na rzecz dogłębnego opisu psychologicznego pojedynczego bohatera, co należy uznać za formę artystyczną bardziej doskonałą i dowód ewolucji twórczej.

stosując zasadę przeciwieństw zarówno na poziomie idei, kompozycji, jak i fabuły utworu. Ową metodę begunowości, opierającą na kontrastowym zestawieniu życia i śmierci (z pominięciem jedynie charakterystyk Szamila i Mikołaja I), odnieść należy w szczególności do prezentacji miejsc, postaci i przedmiotów reprezentatywnych dla świata północnokaukaskiego islamu. Wydarzenia z codziennego życia muzułmanów zostają w utworze zestawione z wydarzeniami wojennymi, przynoszącymi śmierć i spustoszenie. Głównego bohatera poznajemy w momencie, gdy po nieudanej wyprawie na Tabasarań postanowił przejść ponownie na stronę Rosjan. Odwiedza on sakłę Sada, gdzie zostaje przyjęty z szacunkiem i gościnnością; po modlitwie, posadzony na poduszkach przyniesionych przez żonę Sada, zostaje ugoszczony herbatą, pilgiszami, blinami w oleju, serem i czurkiem z miodem. Ojciec Sada, stary pszczelarz powiada: „Miód mamy dobry, a w tym roku lepszy niż kiedykolwiek, bo i dużo go, i smaczny”²⁹. I dalej w powieści czytamy, jak po napadzie Rosjan ów starzec odnajduje swoje gospodarstwo: „Spalono mu tam dwa stożki siana, połamano i osmalono morelowe i wiśniowe drzewa, które sam zasadził i wyhodował, co zaś najważniejsze, spalono mu wszystkie ule z pszczołami”³⁰.

Podczas tej wizyty Hadżi-Murat widzi także piętnastoletniego syna Sada o niezwykle błyszczących czarnych („porzeczkowych”) oczach, pełnego radości, przyglądającego mu się zawiadaczającemu i z wielkim zaciekawieniem. Po pogromie Rosjan Sado kopie grób dla swego jedynaka, który zostaje przywieziony martwy pod meczet na koniu przykrytym burką. Tę zasadę begunowości można odnieść także i do innych postaci utworu. Dla przykładu, żona Sada, radośnie witająca w progach swego domu uciekiniera Hadżi-Murata, na początku powieści opisana została w sposób następujący: „Niemłoda, szczupła, chuda kobieta, w czerwonym bezmecie na żółtej koszuli i niebieskich szarawarach niosła poduszki”³¹. Po śmierci ukochanego syna: „w rozdartej z przodu koszuli, odsłaniającej jej stare, obwisłe piersi, stała z rozpuszczonymi włosami [...], rozdrapywała sobie twarz do krwi i nie przestawała zawodzić”³².

²⁹ L. Tołstoj, *Hadżi-Murat*, s. 27.

³⁰ Tamże, s. 119.

³¹ Tamże, s. 22.

³² Tamże, s. 119.

Zasada dwubiegunowości dotyczy w utworze zarówno elementów świata materialnego, zdarzeń, postaci epizodycznych, jak i tytułowego bohatera, który zostaje w sposób kontrastowy zestawiony z opisem Szamila. Pierwsza ważna różnica w prezentacji tych postaci dotyczy praktyk religijnych. Hadži-Murat wykonuje namaz pięciokrotnie w ciągu doby i zawsze czyni to w stanie rytualnej czystości: „Po zdjęciu obuwia i po ablucjach Hadži-Murat stanął bosymi nogami na burce, potem usiadł na łydkach, zatkał sobie uszy palcami, zamknął oczy i zwrócony twarzą ku wschodowi odmówił zwykłe modlitwy”³³.

Nawet przebywając u Rosjan, Hadži-Murat przestrzega praktyk religijnych i modli się zawsze z wielką ochotą i radością. Przed swą ostatnią śmiertelną potyczką z wojskami rosyjsko-kozackimi, znajdując się w trudnych warunkach, na trzęsawisku, bohater modli się równie żarliwie. Jego zaś wróg – Szamil, powróciwszy do rodzinnego аулу Wedeno w towarzystwie licznych miurydów pragnąłby tylko spotkać się ze swoją najmłodszą żoną Aminet i po prostu odpocząć, ale musi pełnić obowiązki imama, stąd:

Przed wszystkim należało odprawić południowy namaz, do którego nie był obecnie w najmniejszym nawet stopniu uosobiony, lecz którego pominiecie było dlań wręcz niemożliwe jako dla religijnego przywódcy ludu, nadto zaś dla niego samego ten obrzęd był równie konieczny jak codzienny posiłek³⁴.

Różnice w charakterystyce obydwu bohaterów opowieści dotyczą także innych kwestii. Hadži-Murat uważa, że jeżeli weźmie Szamila do niewoli, „to rosyjski car go wynagrodzi i będzie on na nowo rządził nie tylko Awarią, ale i całą Czeczenią, która mu się podda”³⁵. Szamil zaś, skłócony z Awarem, traktuje go jako zdrajcę i w razie konieczności gotów jest go podstępnie zabić i zemścić się na członkach rodziny Hadži-Murata, grożąc jego synowi Jusufowi wyłupieniem oczu. Widać, że Szamil gotów jest utrzymać władzę za wszelką cenę, nawet przy pomocy przemocy i podstępu.

³³ Tamże, s. 43.

³⁴ Tamże, s. 128.

³⁵ Tamże, s. 43.

Liryzm w swej powieści Tołstoj osiąga poprzez wprowadzenie w fabułę utworu elementów folkloru górali kaukaskich, przede wszystkim pieśni sławiących śmierć wybitnych wodzów. Pieśni o śmierci wywodzą się z ludowych tradycji górali kaukaskich. Po przyjęciu islamu ich katalog wzbogacił się o hymny religijne³⁶. I również w tym przypadku czytelna jest zasada biegunowości. Pieśni o śmierci wodzów traktowały bowiem zarówno o godnym, odważnym życiu, jak i godnej i odważnej śmierci; niosły w sobie, z jednej strony – elementy wzniosłości, patetyzmu i heroicznego piękna, z drugiej zaś – pokazywały okrucieństwo i szpetotę śmierci. Hadži-Murat, przebywając jeszcze u Rosjan, usłyszał pieśń Hanefiego o dżycie Gamzacie, który skradł Rosjanom tabun białych koni, a później, otoczony przez wojska rosyjskie, konie te pozarzył i bronił się do upadłego. Przed śmiercią ujrzał on ptaki na niebie i zawołał:

Ptaki przelotne! Lećcie do naszych domostw, powiedzcie naszym siostrom, matkom i białym dziewczętom, żeśmy wszyscy polegli za chazawat. Powiedzcie im, że zwłoki nasze nie będą leżały w mogiłach, że nasze kości rozwłóczą i ogryzą głodne wilki, a oczy wydziobią nam czarne kruki³⁷.

Przytoczony powyżej fragment pieśni o śmierci Gamzata zawiera elementy typowe dla gatunku „pieśni śmierci”: zwrot do siostr, matek i kobiet; zwrot do ptaków pełniących funkcje łączników między światem żywych i martwych, będących jednocześnie w mitologii i folklorze górali kaukaskich symbolem wolności; opis pola walki z jego śmiertelnymi atrybutami: wygłodzonymi wilkami i czarnymi krukami. Nowym elementem religijno-politycznym jest wprowadzenie przez Tołstoja w tekst pieśni słowa „chazawat”, oznaczającego świętą wojnę z niewiernymi. Hadži-Murat identyfikuje się z Gamzatem, a pieśń Hanefiego okazuje się zwiastunem jego przyszłych losów. Motyw śmierci zostaje jednak przez autora kompozycyjnie skontrastowany z innym wspomnieniem Hadži-Murata, dotyczącym jego narodzin. Waleczny Awar poprzez słowa pieśni autorstwa

³⁶ З. И. Гасанова, «Смертные песни» горцев Северного Кавказа в историко-литературном контексте, «Известия ДГПУ» 2008, № 2.

³⁷ L. Tołstoj, *Hadži-Murat*, s. 150.

własnej matki poznaje historię swego urodzenia i przepowiada nieustraszonosć Hadži-Murata w obliczu śmierci:

Bułatny twój kindżał rozdarł mi białą pierś, a jam przyłożyła do niej moje słońko, mego chłopaczka, umyłam go swoją gorącą krwią i rana się wygoiła bez ziół i bez korzeni. Ja się śmierci nie bałam, nie będzie się jej bał mój chłopaczek-dżygit³⁸.

Słowa pieśni Patimat, skierowane do ojca Hadži-Murata, świadczą o matczynej miłości i poświęceniu dla dobra syna. Jej mąż chciał, by porzuciła ona własne dziecko i została mamką narodzonego w tym samym czasie syna chana. Patimat nie zgodziła się na to, za co została ugodzona kindżałem. Ledwo ją odratowano. Pamiątką owego wydarzenia stała się właśnie pieśń Patimat, przepowiadająca odwagę Hadži-Murata. Obrazy narodzin i śmierci w ten sposób łączą się ze sobą, tworząc historię losów głównego bohatera powieści.

Świat muzułmański we wczesnej twórczości Lwa Tołstoja ma wymiar fragmentarycznego opisu w duchu polemiki z estetyką romantyczną, sformułowaną pod przemożnym wpływem Puszkina, Bestużewa-Marlińskiego i Lermontowa. Jednak już we wczesnych utworach prozatorskich Tołstoja o tematyce kaukaskiej (*Kozacy*, *Wyrąb lasu*, *Wypad*) pojawiają się pierwsze próby indywidualizacji postaci kaukaskich górali, które wykazują związek autora z realizmem i psychologizmem. Opisy te zawdzięczamy udziałowi pisarza w wojnie kaukaskiej. Natomiast powieść *Hadži-Murat* stanowi interesującą prezentację świata muzułmańskiego (przedstawionego w opozycji do Rosji), obejmującą zarówno świat materialny, jak i duchowy górali kaukaskich, dany przy tym jakby „przez lupę”. Niektóre sytuacje, zdarzenia i wątki ulegają w nim stopniowemu pogłębieniu i uszczegółowieniu, a zastosowanie przez Tołstoja zasady biegunowości życie/śmierć pogłębia ich psychologizm, przy czym „fikcyjna przeszłość w oczach czytelnika staje się faktem”³⁹. Na uwagę zasługują także wątki liryczne powieści, w szczególności porównanie Hadži-Murata do krzewu tatarzyna eksponujące waleczność i nieugiętość oraz pragnienie życia głównego bohatera. Nawiązanie do

³⁸ Tamże, s. 151.

³⁹ P. Palijewski, *Hadži-Murat Lwa Tołstoja*, s. 90.

gatunku pieśni o śmierci, łączącego folklor górali kaukaskich z elementami religijno-politycznymi islamu, stanowi interesujące spojrzenie twórcy na Północny Kaukaz w jego etycznym i estetycznym wymiarze. Pieśń o Gamzacie i pieśń Patimat niezwykle umiejętnie wplecione w fabułę powieści nie stanowią tylko tła, lecz mają duże znaczenie w rozwoju wydarzeń dotyczących życia i śmierci Hadži-Murata – mużulmanina. Uczynienie przez Tołstoja głównym i pierwszoplanowym bohaterem utworu przedstawiciela religii mahometańskiej daje nowe spojrzenie na problematykę wojny kaukaskiej z perspektywy nierosyjskiej i koncentruje uwagę pisarza na psychologizmie tytułowej postaci. Jest przy tym świadectwem dążności autora *Śmierci Iwana Ilicza*, na późnym etapie jego twórczości, do redukcji ilości postaci na rzecz maksymalnej intensyfikacji opisu pojedynczego bohatera.

BIBLIOGRAFIA

- King Ch., *Widmo wolności. Historia Kaukazu*, tłum. A. Czwojdrak, Kraków 2010.
- Palijewski P., *Hadži-Murat Lwa Tołstoja*, w: *Sztuka interpretacji*, t. 2, wybór i oprac. H. Markiewicz, Warszawa 1973.
- Romaniuk R., *Dramat religijny Tołstoja*, Warszawa 2004.
- Semczuk A., *Lew Tołstoj*, Warszawa 1987.
- Stawiński P., *Leo Tolstoy and Islam. Some Remarks to the Theme*, "The Quarterly Journal of Philosophical Meditations" 2010, vol. 2, no. 5.
- Tołstoj L., *Hadži-Murat*, przeł. Cz. Jastrzębiec-Kozłowski, Warszawa 1987.
- Tołstoj L., *Kozacy i inne opowiadania*, tł. E. Słobodnikowa, Warszawa 1954.
- Tołstoj L., *Dzieła w XIV tomach*, t. 2, red. P. Hertz, Warszawa 1956.
- Tołstoj L., *Dzieła w XIV tomach*, t. 14, red. P. Hertz, Warszawa 1957.
- Алтухов Р., *Русский Лев – не лев Аллаха, или Кое-что о мифическом пути Толстого к исламу*, <http://www.proza.ru/2015/06/04/1404> [dostęp: 01.06.2016].
- Валеев Р. М., Валеева Р. З., Зяппаров Т. И., Мирза А. К. *Казем-Бек и его роль в изучении арабo-мусульманских источников*, <http://mirza-a-k-kazem-bek-i-ego-rol-v-izuchenii-arabomusulmanskich-istochnikov-1pdf> [dostęp: 30.10.2016].
- Гасанова З. И., «Смертные песни» горцев Северного Кавказа в историко-литературном контексте, «Известия ДГПУ» 2008, № 2.
- Кяmileв С., Маркус Д., *Лев Толстой и ислам*, <http://www.islam.az/article/a-140.html> [dostęp: 01.06.2016].
- Садукова Р., Сайфутдинов Д., *Похоронные обряды татар*, http://www.archive.gov.tatarstan.ru/magazine/go/anonymous/main/?path=mg:numbers/2009_2/12/01 [dostęp: 29.12.2016].
- Тамарченко Н. Т., *Лев Толстой, в: Русская литература рубежа веков (1890-е – начало 1920-х годов)*, кн. 1, ред. В. А. Келдыш, Москва 2000.
- Толстой Л. Н., *Повести и рассказы*, Москва 2007.
- Шульц С. А., *Миф и ритуал в творческом сознании Л. Н. Толстого*, «Русская литература» 1998, № 3.

THE MUSLIM WORLD IN THE LITERARY PRESENTATION OF LEO TOLSTOY

The article is a presentation of the image of the North-Caucasian Islam based on the three prose texts of Leo Tolstoy: *The Cossacks*, *A prisoner in the Caucasus*, *Hadji-Murad*. They were written at a different stage of development of the creative writer, which allows showing the evolution of the subject in his rich literary practice. Along with the historical contexts, and even ethnographic ones (*The Cossacks*, *A prisoner in the Caucasus*), the writer's attention is gradually turning to the religious-philosophical issues. Moreover, it presents detailed psychologism of the characters, what is especially noticeable in the novel *Hadji Murad*. The main protagonist of the work is a Muslim whose prototype was a historical figure, ambiguously interpreted by today's and next generations. The characteristics of the Muslims and the image of their life presented in the works is gradually individualized. The prospect of their description is also modified. These texts present humanistic and pacifist attitude of Tolstoy. The writer draws the reader's attention to the universal values in the life of a human.

Keywords: Leo Tolstoy, Russian prose, North-Caucasian Islam, heroes, time, space.

Słowa kluczowe: Lew Tołstoj, proza rosyjska, północnokaukaski islam, bohaterowie, czas, przestrzeń.

Iwona Anna NDIAYE

Zakład Literatur Wschodniosłowiańskich

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski

LITERACKI OBRAZ BLISKIEGO WSCHODU W FUTURYSTYCZNYM POEMACIE „KONSTANTYNOPOL” WASILIJA KAMIENSKIEGO

Fascynacja Wschodem w literaturze rosyjskiej

Fascynacja życiem, tradycją i kulturą narodów Bliskiego i Dalekiego Wschodu jest stale obecna w literaturze rosyjskiej. Orientalizm miał wpływ na twórczość wielu pisarzy, od klasyków po pisarzy współczesnych, którzy zachwycali się w szczególności kulturą arabską, perską, chińską, hinduską i japońską. Wpływy kultur wschodnich możemy obserwować na kilku płaszczyznach aktywności literackiej: przekładów literatury obcej na język rosyjski oraz włączania wybranych motywów w utwory własne. Jako egzemplifikacje przypomnijmy chociażby przekład literatury sanskrytu autorstwa Nikołaja Karamzina (dramat Kalidasy *Siakuntala*), utwory Aleksandra Puszkina (*Podróż do Erzurum*, *Naśladowanie Koranu*, *Prorok*, *Anczar*), roli Konstantynopola w koncepcji „Trzeciego Rzymu” Fiodora Dostojewskiego (*Dziennik pisarza*), dziennik podróży z pobytu w Afryce i Japonii Iwana Gonczarowa (*Fregata „Pallada”*), fascynację kulturą Wschodu Lwa Tołstoja czy katastroficzne wizje w poezji Aleksandra Błoka (*Pieśń losu*, *Bitwa na Kulikowym Polu*, *Odwet*).

Koncepcja literackich, kulturowych i historycznych wpływów Wschodu i Zachodu doczekała się solidnych opracowań naukowych, wśród których warto wyróżnić artykuły przeglądowe Piotra Aleksiejewa¹ oraz tom zbiorowy *Wschód w literaturze rosyjskiej XVIII – początku XX wieku...* pod redakcją Lidii Gromowej-Opulskiej, na który złożyły się artykuły omawiające wielostronne kontakty ze Wschodem, jego kulturą i literaturą. Całość rozważań ułożono w dwa bloki problemowe. W pierwszym autorzy szczegółowo analizują recepcję literatur wschodnich w Rosji, procesy włączenia ich w świadomość Rosjan, twórczego ujęcia literackiego dziedzictwa kultury Wschodu. Oddzielną grupę stanowią teksty skoncentrowane na analizie realistycznych utworów prozy rosyjskiej, zawierające opis rzeczywistości krajów Wschodu².

Wśród wielu motywów wschodnich poczesne miejsce zajmuje wizerunek Konstantynopola/Stambułu, który zyskał interesujące ujęcia, nawiązujące do koncepcji pojmowania Wschodu w kategoriach tajemniczości, mistyki, mądrości, przeciwieństw, także celu podróży poznawczej czy wreszcie przestrzeni wojen i rozgrywek politycznych. Ujęcia te przybierały zatem bardzo różnorodne oblicza: od fascynacji po wartościowanie ujemne, jak to na przykład miało miejsce w okresie konfliktu między Rosją a Imperium Osmańskim w latach 1877–1878 (wojna rosyjsko-turecka).

Z kolei po 1917 roku Konstantynopol odegrał ważną rolę na mapie wędrówek przedstawicieli tak zwanej pierwszej fali emigracji rosyjskiej. Dla przedstawicieli białej emigracji stał się „punktem tranzytowym”, dając chwilowe wytchnienie w okresie oczekiwania na francuską wizę, po trudach ucieczki na Krym przed nacierającą Armią Czerwoną. Pobyt w nowym otoczeniu kulturowym oraz egzystencja emigracyjna były źródłem inspiracji twórczej. Wizerunek miasta początku XX wieku został utrwalony w licznych wspomnieniach oraz utworach literackich. „Statek kołysze się.

¹ Zob. П. В. Алексеев, *Мусульманский Восток в русской литературе: Проблемы исследования*, „Мир науки, культуры, образования” 2009, nr 6, s. 45–49; П. В. Алексеев, *Ислам в русской литературе: Рождение гипертекста*, <http://ec-dejavu.ru/i/Islam.html> [dostęp: 14.01.2017].

² Zob. *Восток в русской литературе XVIII – начала XX века. Знакомство. Переводы. Восприятие*, ред. Л. Д. Громова-Опульская, Москва 2004.

[...] patrzę i długo widzieć będę, jak cicho, cicho oddala się moja ziemia” – te przepełnione smutkiem słowa, zamykające książkę wspomnień Nadieżdy Teffi, jednej z najpopularniejszych pisarek emigracyjnych, wyrażają nostalgię wielu rosyjskich emigrantów, których liczbę w Konstantynopolu w tym okresie szacuje się na 30.000.

Na początku XX wieku muzułmański Wschód stał się źródłem inspiracji dla rosyjskich futurystów, między innymi teoretyków kubofuturyzmu i autorów manifestów poetyckich Aleksieja Kruczonego i Wielimira Chlebkowa czy malarza i scenografa Michaiła Łarionowa. Teoretyk rosyjskiej awangardy Ilja Zdaniewicz w wykładzie *O futuryzmie* kategorycznie stwierdzał: „Rosja – Azja, my – straż przednia Wschodu”³.

Poezja wizualna Wasilija Kamińskiego (1884–1961)

W tym gronie znalazł się również Wasilij Kamiński – rosyjski kubofuturysta, poeta-eksperymentator, który na terytorium Wschodniej Turcji przebywał w latach 1916–1918 i właśnie tam stworzył swoje najlepsze przykłady „suprematycznego” języka pozarozumowego (ros. *заум*). Dlaczego do określenia twórczości literackiej używam pojęcia „suprematyzm”, oznaczającego kierunek w malarstwie należący do nurtu abstrakcji geometrycznej? Za punkt wyjścia przyjęliśmy bowiem fakt, iż liryka pozarozumowa zaproponowana przez kubofuturystów była próbą połączenia poezji z rytmem natury. Forma stała się dla nich treścią, a słowo obrazem. Poezja Wasilija Kamińskiego zajmuje szczególne miejsce wśród różnorodnych przykładów eksperymentów ze słowem-obrazem w rosyjskiej poezji awangardowej początku XX wieku. Rosyjski kubofuturysta dowodził, że wizualna grafika poetycka może stanowić dominantę w tworzeniu i obrazowaniu tekstu. Jego poezja wizualna opierała się na zasadzie zależności między rodzajem wrażeń

³ Podaję w tłumaczeniu własnym na podstawie źródła: И. Зданевич, *Футуризм и всёчество. 1912–1914: В 2-х т.*, сост., подг. текстов и коммент. Е. В. Баснер, А. В. Крусанова, ред. А. В. Крусанов, т. 1: *Выступления, статьи, манифесты*, Москва 2014, s. 841.

a typem czcionki⁴. Poeta chętnie ilustrował własne utwory, podejmował próby poetyckiej wizualizacji oraz jako jeden z pierwszych rozpoczął „zabawę” z czcionką drukarską⁵. Korzystał z możliwości grafiki wydzielającej, która należy do najbardziej rozpowszechnionych i typowych dla rosyjskiej poezji wizualnej. Taki rodzaj wiersza wizualnego zawiera w swoim wyglądzie określone jednostki (elementy) graficzne (grafemy), wydzielone z tekstu przy użyciu określonej faktury – rysunku lub kolorowania. W swoich utworach Kamiński wykorzystywał czcionki drukarskie o różnych parametrach kroju, stopnia i odmiany pisma. W jego poezji możemy odnaleźć wiele przykładów zastosowania grafemów, czyli graficznego wyróżnienia pojedynczych liter. Ponadto Kamiński chętnie korzystał z grafoleksemów, to jest wyróżnień słowa graficznego przy użyciu specjalnej czcionki, środków kaligraficznych lub poprzez szczególne rozmieszczenie w stosunku do poprzedniej lub następnej strofy. Istotną rolę odgrywał też kolor czcionki – pomagał w przekazie informacji oraz stanowił element ogólnego efektu wizualnego. Kolor był stosowany w celu wprowadzenia logicznej, wizualnej hierarchii w tekście, dla dodatkowego skontrastowania go oraz nadania mu innego znaczenia. Dotyczy to zarówno koloru tekstu, jak i podłoża, na które był наносzony. Ze względu na to, że różne kroje pisma mają zróżnicowaną szerokość znaków, różną wysokość oraz różne style szeryfów, kroje pisma złożone w tym samym stopniu, z taką samą interlinią oraz innymi wymiarami tworzyły wrażenie różnych kolorów⁶.

⁴ Zasada ogłoszona w manifestie twórcy futuryzmu Filippo Tomaso Marinetti. Zob. Ф. Т. Маринетти, *Футуризм – радикальная революция*, в: *Италия – Россия. К 100-летию художественного движения Государственный музей изобразительных искусств имени А. С. Пушкина*, Москва 2008, s. 94.

⁵ Eksperymenty poligraficzne stanowiły wyjątek wśród „kubofuturystów”. Członkowie legendarnej grupy „Gileā” nie nadawali szczególnego znaczenia tekstom drukowanym, przy tworzeniu odręcznych wariantów książek pierwszeństwo oddawali tekstom pisanym odręcznie.

⁶ Więcej na temat wizualnej poezji – zob. С. Сигей, *Краткая история визуальной поэзии в России: Литература после живописи*, в: *Ученые записки отдела живописи и графики Ейского историко-краеведческого музея*, Ейск 1991.

Poematy żelbetonowe

Poetyckie przeobrażenia z wykorzystaniem technologii poligraficznej znalazły najpełniejszy wyraz w książce *Nagi wśród ubranych*, którą Kamiński wydał we współautorstwie z młodym poetą Andriejem Krawcowem⁷. Poeta odrzucił wszelkie zasady ustalone dla tradycyjnej książki: brak w niej roku wydania, nakładu, nazwiska autora i strony tytułowej. Autor nie stosował także przyjętych zasad zapisu wielkich liter i znaków interpunkcyjnych. Czcionka pochyla się, przewraca, w jednym słowie sąsiadują ze sobą litery o różnych szeryfach.

Z wyjątkową starannością zadbał natomiast o wrażenia estetyczne. W bloku o formacie A5 ścięto prawy górny róg, nadając książce formę pięciokąta. Teksty wydrukowano czarną farbą na żółtej powierzchni na odwrocie cienkich wzorzystych tapet, dzięki czemu uzyskano specyficzną fakturę. Władimir i Dawid Burlukowie uzupełnili wydanie swoimi rysunkami, które zostały rozmieszczone po jednym na każdej stronie⁸. Kamiński proponował także nową strukturalną zasadę składu graficznego tekstu na stronie. Zbiór obejmował sześć poematów, które stanowiły ciekawą próbę osiągnięcia syntezy malarstwa i twórczości słownej. Jeden z poematów był wydrukowany oddzielnie na satynie, tym samym stając się „wierszo-obrazem”. Nie dziwi fakt, że autor prezentował swoje utwory literackie na wystawach malarskich.

Swoje poematy Kamiński nazwał aluzyjnie „poematami żelbetonowymi” ze względu na ich urbanistyczną tematykę. Określenie „żelbetonowe” podkreślało „nowy budulec”, z jakiego są zbudowane teksty.

⁷ W. Kamiński poznał się z A. Krawcowem w grudniu 1913 r. podczas wieczoru poetyckiego w Charkowie. Wspólny tomik wydali w lutym 1914 r. w znanej moskiewskiej drukarni N. M. Jakowlewa. Zdaniem niektórych literaturoznawców Kamiński chciał tym samym promować młodego poetę, zdaniem innych chodziło o zrewanżowanie się za dofinansowanie wydania. W marcu 1914 r. w tej samej drukarni i w takiej samej formie graficznej ukazała się książka Kamińskiego *Tango z krowami: poematy żelbetonowe* (*Танго с коровами: железобетонные поэмы*), do której włączono dodatkowych pięć poematów.

⁸ Informacje, które zamieścił wydawca książki na stronie redakcyjnej: Москва: Издание Д. Д. Бурлюка – издателя 1-го журнала русских футуристов, 1914. 18 л. Рисунки Влад. и Давида Бурлюков. 19,7х19,7 см. Тираж 300 экз. Цена 1 р. 10.

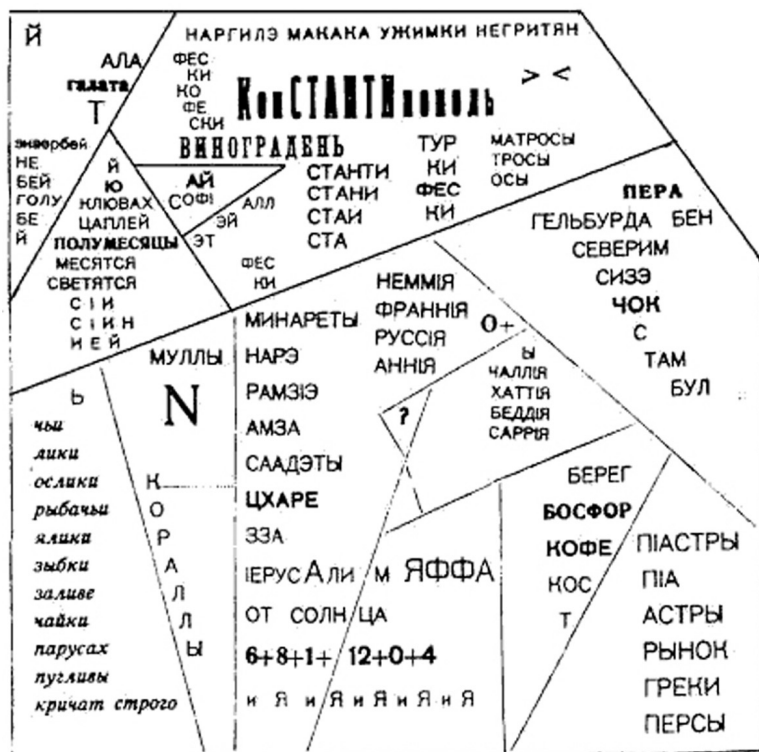
Każdy fragment utworu oddzielono od pozostałych, niczym na planie budowy, cienkimi liniami-ściankami (lub armaturą) i nadano mu odmienną formę geometryczną, wpisaną w dokładnie wyznaczoną ramkę. Słowa wpisane w przestrzeń dowolnych figur geometrycznych nie posiadają początku, kolejności i zakończenia, to znaczy nie stanowią tekstu w tradycyjnym rozumieniu. To raczej słowa-symbole, które można odczytywać w dowolnej kolejności⁹.

Utwory te, zgodnie z ideą Władimira Majakowskiego głoszącą, że poezja futuryzmu to poezja urbanistyczna, autor poświęcił przestrzeni miejskiej. Jednocześnie „poematy żelbetonowe” cechuje, jak całą twórczość Kamińskiego, biograficzny charakter. Poeta opisuje miejsca, w których bywał w młodości: moskiewskie instytucje (teatr, cyrk, miejską łaźnię, galerię). Sam autor proponował, aby odczytywać jego utwory jako swoiste „przewodniki” po topografii miasta. Jednakże bardziej właściwym określeniem byłby dziennik podróży, gdyż teksty zawierały zapis wrażeń z wypraw do opisywanych miejsc.

Poemat *KonSTANTYnopol* (КонСТАНТИнополь)

Wśród poematów żelbetonowych znalazł się utwór *KonSTANTYnopol*, będący literacką reminiscencją rzeczywistej podróży do Turcji. Poemat rejestruje wrażenia towarzyszące podróżnikowi oraz topografię konkretnych miejsc, stanowiąc jednocześnie złożoną strukturę graficzno-słowną, nie poddającą się typowej analizie, uwzględniającej takie elementy jak treść i poetyckie środki wyrazu. Już sam tytuł nie jest zapisany tradycyjnie i wyodrębniony od zasadniczej części, ale wpisany w wielokąt składający się z ułożonych kolumnowo ciągów słownych.

⁹ Szczegółową analizę poematów żelbetonowych A. Kamińskiego z punktu widzenia owej koncepcji przedstawił historyk sztuki Jurij Mołok. Zob. Ю. Мо́лок, *Типографские опыты поэта-футуриста*, в: В. Каменский, *Танго с коровами*, Москва 1991.



Rys. 1. Poemat *KonSTANTYnopol*

Źródło: С. Бирюков, *Поэтический мастеркласс. Урок пятый, визуальный*, „Топос” 2004, 11 февраля, <http://topos.ru/article/2043> [dostęp: 30.06.2016].

Taka lokalizacja w konkretnym otoczeniu leksykalnym pozwala na wielorakie konfiguracje znaczeniowe. Było to zgodne z ideą kubofuturystów, zrywających z liniowym odczytaniem tekstu. W tytule dodatkowo wyróżniono inną czcionką fragment *СТАНТИ*, będący lokalnym określeniem miasta. Ten fragment został powtórzony poniżej, tworząc „futurystyczny ciąg słowny”:

СТАНТИ
СТАИ
СТА

Poemat zawiera opis miasta tętniącego życiem, z typowymi elementami krajobrazu należącego do kultury muzułmańskiej, minaretami i meczetami. Poeta utrwala na przykład handlową dzielnicę położoną w europejskiej części miasta, na północnym brzegu Złotego Rogu – Галата (tur. *Galata*, grec. *Γαλατά*). Centralne miejsce zajmuje jednak świątynia – *Αἷ Κοφί*, uważana za najwspanialszy obiekt architektury i budownictwa sakralnego pierwszego tysiąclecia naszej ery, która na przestrzeni wieków zmieniała charakter kultu religijnego¹⁰.

Ten fragment poematu nieuchronnie przywodzi na myśl wiersz Osipa Mandelsztama zamieszczony w tomiku *Kamień*, który, jak możemy założyć, był dobrze znany Kamińskiemu. Podobnie jak Mandelsztam nie używa on określenia Sobór Zofii, lecz nawiązuje do tureckiej czy też greckiej nazwy świątyni (gr. *Ἁγία Σοφία*, tur. *Ayasofya*), wzniesionej w 537 roku przez Justyniana I Wielkiego.

Айя-София – здесь остановиться
Судил Господь народам и царям!
Ведь купол твой, по слову очевидца,
Как на цепи, подвешен к небесам.

И всем векам – пример Юстиниана,
Когда похитить для чужих богов
Позволила Эфесская Диана
Сто семь зеленых мраморных столбов.
Но что же думал твой строитель щедрый,
Когда, душой и помыслом высок,
Расположил апсиды и экседры,
Им указав на запад и восток?

Прекрасен храм, купающийся в мире,
И сорок окон – света торжество;
На парусах, под куполом, четыре
Архангела прекраснее всего.

¹⁰ W przeszłości była najważniejszą świątynią chrześcijańską w Cesarstwie Bizantyjskim. Wówczas nosiła nazwę Kościoła Mądrości Bożej lub Wielkiego Kościoła. Została przekształcona w meczet w 1453 r., po zdobyciu Konstantynopola przez Turków osmańskich. Taką funkcję pełniła do 1935 r.

И мудрое сферическое зданье
Народы и века переживет,
И серафимов гулкое рыданье
Не покоробит темных позолот.

(1912)¹¹

Koncepcja utworu Kamińskiego oraz wykorzystane środki artystyczne znacząco utrudniają jednoznaczne odczytanie tekstu oraz przeprowadzenie jego analizy. Trudność potęgują, z jednej strony – obecność leksyki pozarozumowej, z drugiej – elementy należące do odległej przestrzeni kulturowej. Dlatego też bardzo cenne są wyjaśnienia samego autora. Z takiej podpowiedzi skorzystał przyjaciel poety, kolekcjoner, mecenas, krytyk i znawca twórczości rosyjskich futurystów – Andriej Szemszurin, który opublikował komentarze do utworu¹².

Jak wyjaśnił Kamiński, słowa-symbole oznaczają to, co oddziaływało na jego zmysły, głównie czynniki wizualne/wzrokowe (młynarze, osy, rynek, kawiarnie), słuchowe (wezwanie muezina) oraz smakowe (zapach winogron, kawy). Uliczny tłum stanowiła przede wszystkim ludność miejscowa (*ТУПКИ*), wśród której największe wrażenie wywarli na nim muzułmańscy duchowni (*МУЛЛЫ*). Wszyscy wydawali mu się tacy sami, przy czym obcy, należący do innego świata. Ich wygląd zewnętrzny rodził poczucie lęku, niepewności, zgodnie z powszechną zasadą, że podświadomie obawiamy się tego, co nowe, nieznanne. Wrażenie, które powstało w wyniku obcowania z nieznaną kulturą, odwzorowywała duża litera N (ros. *H*). W sytuacji niepewności przesądny poeta nie zapomniał wspomnieć o talizmanie, który miał pomóc w chwilach niepewności (*КОРАЛЛЫ*). Oprócz miejscowych, tłum uliczny stanowili przybysze z innych stron świata (*ГРЕКИ, ПЕПСЫ, МАТРОСЫ*). Pierwszym wrażeniem, towarzyszącym nowoprzybyłym

¹¹ О. Мандельштам, *Полное собрание стихотворений*, Санкт-Петербург 1995, http://byzantion.ru/ltr/osip_m.html [dostęp: 14.01.2017].

¹² Zob. artykuł poświęcony poematowi Konstantynopol A. Kamińskiego, opublikowany w almanachu *Стрелец*: А. Шемшурин, *Железобетонная поэма*, в: *Стрелец. Литературно-художественный альманах*, сб. 1, ред. А. Беленсон, Петербург 1915, с. 165-170. Por. Будетлянский клич. *Футуристическая книга*, предисл. С. Е. Стрижнёва, Москва 2006, s. 30-31.

po zejściu na ląd, był spotęgowany gwar uliczny. Wśród ogromnej skali różnych dźwięków wydzielają się charakterystyczne głośnie krzyki, które w poemacie imituje litera *Й*. Głośnie wykrzykiwanie i silne akcentowanie tej głoski kojarzyło się poecie z krzykiem mew. W rzeczywistości pokrzykującymi byli mali chłopcy, żebrzący na ulicach. Litera *ў* wpisana jest w lewy górny trójkąt, w którym została trzykrotnie powtórzona. Widok ogromnej liczby gołębi wywołuje skojarzenie z tureckimi wojskowymi, określanymi jako *энвербей*. Powstałe spółbrzmienie pozwoliło utworzyć futurystyczny ciąg leksykalny:

энвербей
 НЕ
 БЕЙ
 ГОЛУ
 БЕ
 Й

A zatem strofa rozpoczyna i kończy się literą *Й*. Trójkąt sąsiaduje z czworokątem, który rozpoczyna się od liter *Й* oraz *Ю*. Słowa zapisane w tym segmencie utrwalają wrażenia, które wywołał widok meczetów. Wysokie i smukłe wieże minaretów kierujące się ku niebu przypominały dzioby czapli. W celu lepszego utrwalenia wrażenia wizualnego, poeta wykorzystał tureckie słowa oznaczające natężenie światła: *сiи, сiиn, ией*.

W poemacie nie zabrakło również symboli matematycznych większości i mniejszości („<”, „>”), opisujących ruch podróźnych przybywających na nadbrzeże i oddalających się w kierunku centrum miasta. Z kolei cyfry w centralnej części utworu nawiązują do popularnej gry w kości: $6 + 8 + 1 + (12 + 0 + 4$ to cyfry wygrywające, szczęśliwe). Szczęścia pragnie także poeta, dlatego wielokrotnie dopisuje poniżej: *и Я*. Część słów stanowi materiał do budowania „futurystycznych ciągów słownych”, których znaczenie, poza zabawą fonetyczno-brzmieniową, trudno jednoznacznie określić. Jeden z nich, zapisany kursywą w dolnym lewym czworokącie, to słowa tureckiej pieśni zasłyszanej w portowej zatoce. Poeta nie rozumiał jej, ale przypuszcza, że była poświęcona kobietom ukrywającym oblicza pod zasłonami oraz mewom.

чѣи
лики
ослики рыбацѣи
ялики
зыбки
заливе
чайки
парусах пугливы
кричат строго

Tym samym zastosowana forma wizualna wychodzi poza ramy ilustracji wypowiedzi, przyjmując reguły dynamicznej gry, której zasady nie są jednoznaczne.

Uwagi końcowe

Poezja Wasilija Kamińskiego dowodzi, że wizualna grafika poetycka może stanowić dominantę w tworzeniu i obrazowaniu tekstu, podobnie jak podstawowe znaczeniowe jednostki tekstu poetyckiego. Poemat *Konstantynopol* stanowi jeden z ciekawszych przykładów poezji wizualnej początku XX wieku. Forma utworu sprawia, że naszą uwagę przyciąga przede wszystkim specyficzne opracowanie poligraficzne: zestawienie różnorodnych czcionek, krojów pisma i szerokości liter, które razem tworzą złożoną fakturę, podkreślającą plastyczność oddzielnych znaków i rytmizującą wiersz. Tym nie mniej w wierszu występuje konkretny motyw, i można pokusić się o stwierdzenie, że w przekazie treści w zwizualizowanej poezji rosyjskiego kubofuturysty poziom leksykalnej semantyki odgrywa równie ważną rolę, jak poligraficzny kształt słów i ich rozmieszczenie na kartce książki, które zapewnia możliwość bardziej różnorodnego, całościowego odbioru.

Niestety, ta wyjątkowa tradycja z powodów politycznych w połowie lat dwudziestych XX wieku została przerwana. Po przewrocie bolszewickim w 1917 roku wielu autorów emigrowało (Ilja Zdaniewicz), niektórzy zeszli „do podziemia” (Aleksiej Kruczonych) lub zmarli (Wielimir Chlebnikow). Jednak poezja wizualna tamtego okresu odegrała istotną rolę w historii

literatury. Dzięki futurystycznym manifestom i artystycznej praktyce znacznie rozszerzył się zakres środków artystycznych i zostały zarysowane kierunki tworzenia nowych środków zapisu tekstu poetyckiego.

BIBLIOGRAFIA

- Алексеев П. В., *Ислам в русской литературе: Рождение гипертекста*, <http://ec-dejavu.ru/I/Islam.html> [dostęp: 14.01.2017].
- Алексеев П. В., *Мусульманский Восток в русской литературе: Проблемы исследования, «Мир науки, культуры, образования»* 2009, nr 6.
- Бирюков С., *Поэтический мастеркласс. Урок пятый, визуальный*, «Топос» 2004, 11 февраля, <http://topos.ru/article/2043> [dostęp: 14.01.2017].
- Будетлянский клич. Футуристическая книга*, предисл. С. Е. Стрижнёва, Москва 2006.
- Восток в русской литературе XVIII – начала XX века. Знакомство. Переводы. Восприятие*, ред. Л. Д. Громова-Опульская, Москва 2004.
- Каменский В., *Танго с коровами. Железобетонные поэмы*, рис. В. и Д. Бурлюков, ред. А. В. Крусанов, т. 1: *Выступления, статьи, манифесты* [факсимильное изд. 1914 г.], Москва 2014.
- Маринетти Ф. Т., *Футуризм – радикальная революция*, в: *Италия – Россия. К 100-летию художественного движения Государственный музей изобразительных искусств имени А. С. Пушкина*, Москва 2008.
- Молок Ю., *Типографские опыты поэта-футуриста*, в: В. Каменский, *Танго с коровами* [факсимильное воспроизведение изд. 1914 г.], Москва 1991.
- Сигей С., *Краткая история визуальной поэзии в России: Литература после живописи*, в: *Ученые записки отдела живописи и графики Ейского историко-краеведческого музея*, Ейск 1991.
- Стрелец. Литературно-художественный альманах*, ред. А. Беленсон, Петербург 1915.
- Шемшурин А., *Железобетонная поэма*, в: *Стрелец. Литературно-художественный альманах*, сб. 1, ред. А. Беленсон [факсимильное изд. Петроград 1915], Москва 1991.

LITERARY IMAGE OF THE MIDDLE EAST IN A FUTURISTIC POEM “CONSTANTINOPLE” BY WASILIJ KAMIENSKY

The fascination of life, traditions and culture of the peoples of the Middle and Far East is ever-present in Russian literature. The image of Constantinople/Istanbul occupies an important place among the many eastern motives. This city gained interesting use, referring to the concept of understanding the East in terms of mystery, mysticism, wisdom, opposites, as well as a destination of cognitive travel and finally a place of wars and political intrigues. Therefore, these perspectives took different faces: from the fascination until the negative evaluation. The poem *Constantinople* occupies a special place among the various examples of experiments with word-picture of the Russian avant-garde poetry of the early twentieth century, it is one of the most interesting examples of visual poetry from the beginning of the twentieth century.

Keywords: Wasily Kamienski, futurism, Constantinople, visual poetry.

Słowa kluczowe: Wasilij Kamienski, futuryzm, Konstantynopol, poezja wizualna.

Ewa SZCZEPKOWSKA

Instytut Polonistyki i Logopedii

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski

OBRAZ ALEKSANDRII W „DOMU” PIOTRA IBRAHIMA KALWASA

Piotr Ibrahim Kalwas jest autorem ośmiu książek o charakterze eseistycznym, a także publicystą zapisującym doświadczenie podróży po krajach afrykańskich – na przykład w debiutanckiej autobiograficznej powieści *Salam* i w *Czasie* lub w książce *Rasa mystica*, w której zgłębia duchowość Indii. Jak jednak zaznacza Robert Ostaszewski, wierny choć zdystansowany czytelnik zapisów tych peregrynacji pisarza, „podróż” Kalwasa to bardziej

reportaż wewnętrzny niż zewnętrzny [...], podróż do źródeł siebie. Impulsem do podróży w głąb egzotycznego kraju i w głąb siebie stają się fundamentalne pytania, na które pisarz ciągle poszukuje odpowiedzi: Kim jestem? Gdzie jest moje miejsce? Jaki jest mój cel?¹

Do tej pory nie tyle osobność tej prozy przyciągała uwagę krytyków i czytelników, co konwersja na islam jej autora w 2000 roku, przedstawiona w utworze *Salam*; przełomowe wydarzenie, które zadecydowało o przeprowadzce z Europy do Egiptu oraz o symbolicznych narodzinach

¹ R. Ostaszewski, *Rasa mystica. Traktat około Indii*, „Gazeta Wyborcza”, <http://wyborcza.pl/1,75410,5009160.html> [dostęp: 15.01.2017].

pisarza. Outsajderska postawa Kalwasa uległa w ten sposób wzmocnieniu – wcześniej określała ją punkowa przeszłość, czas narkotykowych i seksualnych przygód, zmiany wykonywanych zawodów, niepokora i bunt wobec skostniałych katolickich rytuałów. Zwrot ku islamowi nadał życiu Kalwasa nowy wymiar – religijny i duchowy, kształtując również jego pisarstwo. Autor charakteryzuje islam jako religię otwierającą go na spotkanie z Bogiem, a także z człowiekiem: „Islam otworzył mi świat, obudził zainteresowanie Innym”². O pierwszym spotkaniu z transcendencją, w którym rolę medium odegrała pakistańska muzyka, opowiada sugestywnie Kalwas w *Salam*:

Wtedy, w lecie dwutysięcznego roku [...], miałem tylko tę płytę pakistańskiego starca z Lahore, którą włożyłem do swojej wieży. Trudno, ale muszę to jeszcze raz powiedzieć: odleciałem [...]. Znowu. Ale tym razem wyżej, oj, dużo wyżej. Do nieba. Żywcem. I bez popychaczy. [...] Słuchałem tego całą noc na okrągło i czułem, że coś się dzieje w moim sercu [...]. Muzyka mnie wyzwoliła. Bóg podał mi rękę i przemówił do mnie. Nie po arabsku. Przemówił do mnie w tym zapomnianym języku – języku Jednego Narodu. Języku Jego Jedności. Wchłaniałem Islam przez kilka miesięcy, aż któregoś dnia obmyłem dokładnie całe swoje ciało, nie zapominając o duszy i w tym małym meczecie wypowiedziałem *shahadę* [...] A potem śmiałem się i płakałem. I tak jest do dzisiaj³.

Twórczość literacka Kalwasa jest pochodną jego konwersji: jak słusznie zauważa Dariusz Skórczewski:

W wyniku przyjęcia islamu pisarz uzyskał nową tożsamość. Fakt ten stał się progowym warunkiem jego narracji. Bez doświadczenia konwersji powieści te by nie powstały; leży ono u samych podstaw twórczości Kalwasa, przewartościowiawszy wszystkie ogniwa jego biografii i zmieniwszy perspektywę widzenia świata⁴.

To właśnie wybór nowej religii przez autora i jego wyrazisty głos jako wyznawcy islamu, a także jego krytyka współczesnej zachodniej

² Religia zawiera się wszędzie. Z Piotrem Ibrahimem Kalwasem rozmawia Marcin J. Witan, „Przegląd Powszechny” 2010, nr 6, s. 50.

³ Cyt. za: T. P. Terlikowski, *Islam resentymentu, czyli po co czytać Kalwasa*, „Przegląd Powszechny” 2008, nr 1.

⁴ D. Skórczewski, *Radykalna konwersja jako postkolonialne wyparcie. Kulturowe samowygnanie w powieściach Piotra Ibrahima Kalwasa jako „ostateczne rozwiązanie” (post-) totalitarnej traumy*, „Roczniki Humanistyczne” 2014, z. 1, s. 65.

cywilizacji z drapieżnym kapitalizmem, materialistyczną, konsumpcyjną postawą, uwięciem duchowości, laicyzacją i dominacją kultury masowej zainteresował badaczy literatury. Diagnozowali oni postawę Kalwasa z punktu widzenia krytyki postkolonialnej, w kategoriach pokoleniowych czy przez pryzmat resentymentu. Po rozczarowaniach arabską Wiosną Ludów poglądy pisarza uległy zmianie; w wywiadach ujawnia niepokój tradycjonalizmem islamu, niemożnością modernizacji, zacofaniem intelektualnym i kulturowym krajów arabskich. Znakiem przewartościowania dotychczasowej postawy stała się nominowana do Nagrody Nike w 2015 roku reportażowa książka *Haram, halal*, zaś w wywiadzie dla portalu *Euroislam* Kalwas stwierdza: „Mój islam jest teraz zupełnie inny niż był na początku, przeszedłem długą drogę od neofity do liberała”⁵. W rozmowie z dziennikarką *Wysokich obcasów* mówi: „Mam swój własny islam, własną interpretację, moją religię muzułmańską”⁶. Autor dystansuje się również wobec wcześniejszej neofickiej postawy.

Wprawdzie uwaga publicystów koncentruje się przede wszystkim na metamorfozach światopoglądu Kalwasa, nikt jednak nie kwestionuje wartości literackich jego prozy, urzekającej narracji, jej lekturowych kontekstów, również uporów w drażnieniu własnych obsesji, poszukiwaniu tożsamości, które stanowią o sugestywności tego piarstwa wyrastającego z autentycznych doświadczeń. Piarstwa prowokującego w sensie religijnym, kulturowym i niekiedy drażniącego powtarzalnością fabularnego schematu powrotów do dzieciństwa czy nadmiernym ładunkiem autokreacji.

Pomimo iż książki Kalwasa łączą się z podróżą – w przestrzeni i w czasie, zgodnie z jego formułą: „Podróżowanie i spotkanie Innego jest istotą mojego pisanja”, wydaje się, że jeden z utworów zajmuje osobne

⁵ *Boimy się śmierci Allaha zamordowanego przez nowoczesność. Wywiad z Piotrem Ibrahimem Kalwasem, polskim muzułmaninem mieszkającym w Egipcie, pisarzem, publicystą. Rozmawiali Grzegorz Lindenberg i Jan Wójcik*, <https://euroislam.pl/boimy-sie-smierci-allaha-zamordowanego-przez-nowoczesnosc-pelny-wywiad> [dostęp: 15.01.2017].

⁶ *Piotr Ibrahim Kalwas – polski muzułmanin, pisarz. Rozmawia K. Bielas*, „Gazeta Wyborcza”, <http://www.wysokieobcasy.pl/wysokieobcasy/1,96856,12441366> [dostęp: 15.01.2017].

miejsce w twórczości pisarza. *Dom* to narracja o osławianiu miejsca, zadowalaniu się w Aleksandrii, w której Kalwas mieszka wraz z żoną i synem od 2008 roku. Szczególny wymiar tej książki nadaje nie tylko radykalna zmiana przestrzeni, ale i jej specyfika – odrębność Aleksandrii, niegdyś miasta „przy Egipcie”, otaczający ją mit. Tekst Kalwasa podpowiada inne lektury, skłania do zadania pytań o wątki, z jakich pisarz spleta swój „aleksandryjski tekst”, ale także to, czy przeżywana i „pisana” przezeń przestrzeń przekaże choć cząstkę *genius loci*.

Siatka skojarzeń, w które Kalwas wpisuje Aleksandrię w wywiadzie z Ostaszewskim, choć niezbyt oryginalnych, harmonizuje ze zmienną, pozostającą w ruchu tożsamością pisarza i jego antynacjonalistycznymi poglądami:

To miasto symboliczne dla całej ludzkości. Miasto filozofów, poetów, pisarzy. Jedno z najstarszych i kiedyś jedno z najbardziej kosmopolitycznych miast na świecie. Ten duch się tutaj cały czas unosi – duch Plotyna, neoplatonizmu, Kabały i arabskich filozofów, duch Biblioteki Aleksandryjskiej... Ja tego ducha czuję, ja go poczułem, jak tylko przyjechałem tutaj pierwszy raz przed kilkoma laty. I poczułem też wtedy od razu oszałamiający zapach i bryzę od Morza Śródziemnego. I zapach czosnku ze świeżą kolendrą smażonego na oliwie. I wiatr, ciągły wiatr...⁷

Spojrzenie na obraz Aleksandrii w książce Kalwasa od strony tradycji w nowożytnej literaturze, reprezentowanej przede wszystkim przez Kawafisa, Forstera i Durrella, ujawnia przede wszystkim, z uwagi na zmianę perspektywy, pewną świeżość ujęcia osobliwego oblicza miasta, które wyraża doświadczenie utraty, wygnania i pożegnania z dawną świetnością. Taki sposób myślenia o Aleksandrii zarysowuje się już w literaturze starożytnej – u Plutarcha w opowieści o ostatniej nocy Antoniusza przed klęską i samobójczą śmiercią, gdy słyszy on zanikające dźwięki dionizyjskiego orszaku – znak opuszczenia władcy przez boga. Wizja przetransponowana na język poezji w najsłynniejszym wierszu Kawafisa kończącym się słowami: „i pożegnaj ją, pożegnaj Aleksandrię, którą tracisz”⁸ kształtuje wyobrażenie miasta jako utraconego i ukochanego miejsca,

⁷ *Zapachy i smaki Aleksandrii. Z Piotrem Ibrahimem Kalwasem rozmawia Robert Ostaszewski*, „Dekada Literacka” 2010, nr 4–5, s. 242.

⁸ K. Kawafis, *Bóg opuszcza Antoniusza*, w: tegoż, *Wiersze zebrane*, przełożył i opracował Z. Kubiak, Warszawa 1992, s. 34.

„przemienionego w uczucie” przy pomocy poezji. Miasto, kosmopolityczne i prowincjonalne zarazem, odarte jest – jak pisze Marguerite Yourcenar – „z prestiżu melancholii i ruin”⁹, pozbawione śladów wielowiekowej historii, świadectw minionej wspaniałości. Literacki dyskurs o Aleksandrii z silnie wybrzmiewającym w nim głosem Kawafisa, a także Forstera i Durrella, naznacza splót wątków dotyczących pamięci, miłości, nostalgii i historii. Przynależność Kawafisa do kultury helleńskiej znajduje oddźwięk w „poetyckiej historiografii” z jej specyfiką koegzystencji przeszłości i teraźniejszości obywatelskiej się bez materialnych, charakterystycznych dla romantycznej poezji, pośredników.

Wiersze Kawafisa tworzą zdumiewający świat helleńskiego uniwersum, gdzie to, co wydarzyło się przed tysiącami lat w tej samej Aleksandrii czy nad tym samym Morzem Śródziemnym, trwa równolegle z naszym czasem: nie muzealnie, archeologicznie, lecz właśnie tak – jako żywy element teraźniejszości. Demetriusz czy Kleopatra za sprawą wiersza pojawiają się w pejzażu ulic Aleksandrii tak samo wyraziście jak postaci współczesne poecie, które włącza do swojej literackiej prowincji¹⁰.

Choć w *Kwartecie aleksandryjskim* Durrella poezja i postać Kawafisa – „starego człowieka” i „poety miasta” funkcjonują w roli autorytatywnej figury, to jego wyobrażenie Aleksandrii, w której przebywał dwa lata w czasie wojny, narzekając na brzydotę miasta i sprzedajność jej mieszkańców w listach do Henry’ego Millera¹¹, daleko odbiega od wizji greckiego poety. Durrell przeprowadził chyba najbardziej sugestywną mitologizację

⁹ M. Yourcenar, *Czarny mózg Piranesiego. Wprowadzenie w dzieło Konstadinosa Kawafisa*, przeł. J. M. Kłoczowski, K. Dolatowska, Gdańsk 2004, s. 78.

¹⁰ P. Huelle, *Inne historie*, Gdańsk 1999, s. 9.

¹¹ Fragment jednego z listów: „Ziejące oparami ludzkie bagno, utkane szkieletami, bulgoczące ściekami wszelkich możliwych kultur. Zdruzgotane, nędzne neapolitańskie miasto z hałdami lewantyńskich domów suszących w słońcu odpadające tynki. Płaskie jak lustro, brunatne od brudu morze liżące brzegi portu. Miasto Arabów, Koptów, Greków, Francuzów, bez muzyki, sztuki, radości. [...] Jedynym tematem rozmów są tu pieniądze. Nawet o miłości mówi się tu jak o transakcji handlowej [...] Kilkuset ociekających tłuszczem i potem milionerów w tarbuszach, czekających na dostawę haszysz. Piszczący pod podłogą człowieczy smutek i malująca się na twarzach samotność” (Lawrence Durrell, Henry Miller, *Listy 1935–1980*, przeł. Z. Stanisławska przy współpracy A. Brzezińskiej, Warszawa 2001, s. 186).

miasta, dając imaginacyjny i zsubiektywizowany portret Aleksandrii. W książce Kalwasa raczej nie odnajdziemy tropów odsyłających do *Kwartetu aleksandryjskiego*, którego literacka sława nieco przybladła, a krytycy egipscy z punktu widzenia teorii postkolonialnej i *urban studies* surowo osądzili powieściowy cykl, zarzucając niezgodność przedstawionej miejskiej przestrzeni z rzeczywistą topografią miasta – w kontekście autorskiego stwierdzenia – „Tylko Aleksandria jest prawdziwa”, lekceważący obraz muzułmańskiej ludności i fiksację na erotycznym i seksualnym krajobrazie miasta. Niemniej jednak to modernistyczna proza Durrella stała się źródłem metafor określających literacki status Aleksandrii – „miasta pamięci”, „miasta światła przesączonego przez cytrynową esencję”, które „jest dla miłości tym, czym tłocznia dla wina”. Proza Durrella jako rodzaj erotycznej utopii i estetycznego raju, czterech uzupełniających się wizji tworzących jedność, jawi się współczesnemu poecie jako „pieśń poświęcona Aleksandrii”, „olśniewający obraz miasta tysiąca miast, miasta ponad miastami, najpiękniejszego, jedyne, niepowtarzalnego, nieskończonego i wyjątkowego”¹².

Do głosów klasyków dołączył w 1995 roku Andrzej Aciman z autobiograficzną powieścią *Wyjście z Egiptu* jako głosem sefardyjskich Żydów – mieszkańców wielojęzycznej Aleksandrii, którą musieli opuścić po dojściu Nasera do władzy i w wyniku wojny izraelsko-arabskiej. O ile proza Durrella skupia się na skomplikowanych relacjach uczuciowych i seksualnych między bohaterami, o tyle w książce Acimana na pierwszy plan wysuwają się więzi rodzinne, ale też urazy, napięte stosunki, uprzedzenia i marzenia. Egipt był ojczyzną dla żydowskiej rodziny Acimana o włoskich i greckich korzeniach przez trzy pokolenia, od czasu przybycia z Turcji w 1905 roku. Pisarz sportretował swoich bliskich zarówno czule, jak i ironicznie, zaś rytm upływającego w luksusie życia zamożnej rodziny, jej obyczaje, przyzwyczajenia i rodzinne rytuały ewokują też portret Aleksandrii – jej eleganckich dzielnic i miejsc – Smouhy, Sporting, rue Memphis, hotelu Cecil, Stanley Beach, „kręgosłupa miasta” – Corniche, letniego domu w Mandarze, wspólnych wypadów do kina Royal, a także rybnego targu, zapachów sprzedawanej na ulicach żywności czy długiej jazdy tramwajem z wyliczanymi przez

¹² T. Różycki, *Tomi. Notatki z miejsca postoju*, Warszawa 2013, s. 197.

matkę chłopca nazwami przystanków. Z powieści wyłania się też obraz społecznych relacji: zapach *hilby*, nazywany przez ojca Andre *une odeur arabe*, jest znakiem wyraźnych podziałów rasowych. Krajobraz miasta zmienia się wraz z narastaniem konfliktu arabsko-izraelskiego, kurczy się bezpieczna przestrzeń, budynki i wille Greków, Żydów, Włochów przekształcane są w arabskie szkoły. Najczęściej powraca w powieści obraz morza i nadmorskiego bulwaru – i on stanowi elegijną kodę w zakończeniu powieści wybrzmiewającą echem poezji Kawafisa, frazami Durrella i Proustowską epifanią chwili, gdy bohater mówi:

Zapraǳiałem wrócić w to miejsce następnej nocy i jeszcze następnej, czując, że tym, co czyniło wyjazd tak bolesnym, była świadomość, że taki wieczór nigdy się nie powtórzy, że nigdy nie zjem na nadmorskim bulwarze rozmokłego naleśnika – ani tego roku, ani żadnego innego, że z taką siłą nie uderzy mnie zdumiewające piękno chwili, gdy – w ułamku sekundy – poczułem do tego miasta miłość i tęsknotę, o które się nie podejrzałem¹³.

W hybrydycznym pod względem gatunkowym *Domu* Kalwasa na doświadczenie zadomowiania nakłada się świadomość tymczasowości, względności; „*Dom* jest o osławaniu miejsca, ale to część strumienia mojego życia. Taki przystanek”¹⁴ – komentuje pisarz swoją książkę, z kilkakrotnie powracającymi w niej słowami „Jestem zewsząd”, zaś Savina, grecka Żydówka z tajemniczycy wizji narratora-autora, wymawia jego imię: „Ibrahim ze świata”. Nie oznacza to jednak, że Aleksandria opisywana jest jako przestrzeń tranzytywna; wręcz przeciwnie – jeśliby przywołać słowa Hölderlina jest to „poetyckie zamieszkiwanie”. Osobność „aleksandryjskiej” narracji Kalwasa wynika także z wędrówek w czasie, w materiale pamięci, ruchu między światem dzieciństwa w Warszawie z okresu PRL-u a teraźniejszością w egipskim mieście. Owe zatacane przez pamięć podmiotu narracji coraz bardziej zamaszyste koła, sytuujące go jednocześnie w starej i nowej ojczyźnie, oddziałują na obraz Aleksandrii filtrowany przez wspomnieniowe obrazy warszawskiego Mokotowa, bazaru, wystroju peerelowskich mieszkań. Mówiąc o mieście, Kalwas używa nazwy

¹³ A. Aciman, *Wyjście z Egiptu*, przeł. E. Jasińska, Wołowiec 2009, s. 317.

¹⁴ *Zapachy i smaki Aleksandrii...*, s. 242

Aleksandria oraz arabskiej nazwy al-Iskanderija, w jego wędrówkach po metropolii pojawiają się arabskie nazwy ulic, dzielnic, liczne arabskie słowa – miejsce to nie jest jednak dla niego tylko egipskim miastem; określa je jako „miasto o tylu twarzach Innego”¹⁵ – z chińskimi centrami, willami greckimi, arabskim targiem, *ahłami*, kościołem św. Tekli, dawną dzielnicą Manszeją. „Grecja jest wyraźna, wytrawna, piękna, mistyczna. Grecja naznaczyła to miasto na zawsze. Dodała bruzd i zmarszczek na twarzy al-Iskanderiji”¹⁶. Przytaczając teksty, słowa w różnych językach, rekonstruuje wielojęzyczny gwar dawnej Aleksandrii.

W narracji powtarzają się rytuały osławiania miejsca, budowania poczucia bezpieczeństwa, bliskości – podlewanie krzaka pomidorów na przeciwko własnego domu, karmienie kotów w pobliżu, wkładanie koralików w załomy murów, obserwacja nieruchomej mewy na plaży Silsila. Kalwas nie odnosi się do czasów dawnej świetności Aleksandrii, nie konfrontuje też jej współczesnego obrazu z literackim mitem, co stanowi treść przytoczonych niżej spotkań z Aleksandrią.

Edmund Keeley, autor książki *Aleksandria Kawafisa*, odwiedziwszy rodzinne miasto greckiego poety w 1976 roku, pisze:

[...] przybywając z Grecji, próbowałem udawać, że brzydka powłoka, którą widziałem, maskuje obecność innego, bardziej rzeczywistego miasta, otwartego dla tych, którzy mogliby przywrócić imaginacyjną wizję, wrażliwość na mit zbliżoną do Kawafisowskiej, a reprezentowaną w angielskiej literaturze przez Forstera i Durrella. Jednak zewnętrzna rzeczywistość tak bardzo była niepodobna do towarzyszących mi literackich obrazów, oddziaływała tak bezpośrednio i silnie, że udaremniała jakąkolwiek projekcję wyobraźni¹⁷.

W rezultacie Keeley pozostaje z ogólnym wrażeniem współczesnej Aleksandrii niczym z doświadczeniem doznanej zdrady, postrzegając miasto jako nędzne i zapuszczone.

¹⁵ P. I. Kalwas, *Dom*, Pruszków 2010, s. 16.

¹⁶ Tamże, s. 189.

¹⁷ E. Keeley, *Cavafy's Alexandria. Study of a Myth in Progress*, Princeton 1976, s. 3-4. Cyt. za: J. Rodenbeck, *Alexandria In Cavafy, Durrell and Tsirkas*, „Alif: Journal of Comparative Poetics” 2001, nr 1, <https://www.thefreelibrary.com/Alexandria+in+Cavafy%2c+Durrell%2c+and+Tsirkas.-a082322118> [dostęp: 15.01.2017] .

Natomiast ze wspomnieniowych migawek Zygmunta Kubiaka z podróży do Aleksandrii w 1996 roku wyłania się przede wszystkim poczucie obcości „człowieka z pogranicza helleńsko-chrześcijańskiego” wobec islamu i arabskiego świata, utraty przestrzeni bliskiej. Kilkakrotnie przewija się niczym lament motyw „Greków już nie ma”, a odczucie kulturowej i religijnej przepaści między tymi dwoma światami Kubiak próbuje zmniejszyć notując przejawy międzyludzkiej życzliwości i otwartości:

[...] są mili. Wartownicy, dozorczy domów, którzy widzieli mnie ledwie trzy, cztery razy, mówią: „Salam!”. Do przybysza często uśmiechają się. Kelnerzy w kawiarni prędko uznają gościa za swojego człowieka, jak Włosi¹⁸.

Na tle pełnych rozczarowania postaw miłośników greckiej kultury i mitu miasta wobec realiów współczesnej Aleksandrii opowieść Kalwasa wyróżnia się afirmacją zmysłowej strony metropolii. Jego Aleksandria ma kolory, zapachy, smaki. Kalwas poznaje i doświadcza miasta multisensorycznie, oddziałuje ono na niego kiczowatą ikonosferą, a zwłaszcza audiosferą i różnaitością olfaktorycznych doznań:

Już wiem, że zapach tych właśnie roślin (migdałowych drzewek – przyp. E. Sz.), przemieszany ze smażonym czosnkiem i krewetkami, słonym morskim wiatrem, kocim moczem, zgnilizną kanałów, brudem ulic i paloną jabłkową melasą to jest właśnie zapach Południa. Delikatne fale Mediterraneo Itsasoa rozkrajane na pół przez elegancki jacht i starą śmierdzącą rybami łódź. Ta nuta właśnie. I glony o zmroku czasami¹⁹.

Nie sposób wymienić wszystkich przywoływanych przez narratora dźwięków, głosów, brzmień miasta tworzących foniczny krajobraz Aleksandrii, na który autor *Domu* jest szczególnie uwrażliwiony. Przypomnijmy, że to właśnie fascynacja muzyką islamskiego artysty była źródłem jego nawrócenia na islam; opisy różnych wątków muzycznych pochodzących ze słuchanych płyt w aleksandryjskim mieszkaniu stanowią część narracji. Kalwas opisuje też „muzykę” miasta – ogromnej, hałaśliwej, pulsującej życiem Aleksandrii, w której wszystko, a zatem również sferę dźwięków, cechuje obfitość. Składają się nań głosy pieśni i piosenek,

¹⁸ Z. Kubiak, *Literatura Greków i Rzymian*, Warszawa 2003, s. 292.

¹⁹ P. I. Kalwas, dz. cyt., s. 88.

rytmów dobiegających z otwartych okien, recytacje Koranu, głos muezina i arabskiego fletu, dźwięki klaksonów, nawoływania sprzedawców, pozdrowienia przechodniów, „jęki i wzdychania” starych tramwajów, krzyki kierowców i dzieci. W narracji Acimana to właśnie jazda tramwajem, którym nigdy nie jeździł jego ojciec-fabrykant, a nie motocyklem, dorożką, czy samochodem, jest formą uczestnictwa w prozie miasta, w jego zwyczajności wraz z innymi mieszkańcami, podobnie jak jedzenie *fulu* na ulicy – zakazywane przez rodziców. Kalwas pieczołowicie rekonstruuje nie tylko zewnętrzny pejzaż dźwiękowy, ale i ten, który otacza go wewnątrz, w aleksandryjskim mieszkaniu:

Jak mówi moje miasto? Metaliczny szczęk sztućców – tu w lecie je się bardzo późno obiad – śmiechy i płacze dzieci, płyty z Koranem, stacje z arabskimi przebojami, ale nigdy nie za głośno. Telewizja jest zawsze w salonie, w telewizorze przeważnie mecz albo serial, często odgłosy sygnałów wiadomości [...] dzwonek sprzedawcy *fulu*, megafon handlarza starzyzną, dziwne, teatralne pokrzykiwania sprzedawców dywanów, śpiewne zawodzenia handlarzy warzyw, owoców i gromkie pokrzykiwania roznosicieli gorącego chleba. Zawsze rano przenikliwe stukanie kluczy francuskich o metalowe butle – to sprzedawcy gazu, *azan* z minaretów pięć razy dziennie – całe powietrze naładowane jest wtedy wibracją, odgłosy modlitw o świcie z pootwieranych meczetów, porykiwania osłów, rżenie koni i zawsze, o każdej porze, krzyki i śmiechy dzieci. To wszystko tworzy jakąś niezwykle mocną, stałą, niezmienną trwałość, jakąś dziwną, nieprzepuszczalną ścianę dźwiękową, która otacza ten *aijsz* i doskonale oddaje charakter, atmosferę i klimat miejsca²⁰.

Próba usytuowania „aleksandryjskiej” narracji Kalwasa w kontekście wcześniejszych piewców miasta kieruje uwagę w stronę poezji Kawafisa. Pragnienie wyrażenia słowem materialności, zwyczajności przestrzeni, pospolitego wyglądu ulic, zapuszczonych podwórek, odrapanych ścian, zużytych, połamanych przedmiotów uobecnia się w wielu wierszach Kawafisa, takich jak *Jedna noc*, *Witryna sklepu z tytoniem*, *Obok tego domu*, *Słońce popołudnia*, *Pytał o gatunek*. Ta zwyczajna, przyziemna realność miasta konstituuje obraz Aleksandrii, który w większym stopniu należy przypisać obserwacji niż wyobraźni. Dlatego trudno zgodzić się z Yourcenar, gdy komentując erotyczne wiersze Kawafisa – w nich bowiem ta

²⁰ Tamże, s. 97.

zwyczajność, banalność miejskiej przestrzeni jest najbardziej widoczna – widzi jej rolę jako przede wszystkim „dekoracji, podpory dla przeżyć miłosnych”²¹. W jednym z wierszy Kawafis pisze:

Przestrzeni wokół domu – kawiarnie, ulice –
Na które patrzę i po której chodzę, przez lata i lata.

Ja ciebie utworzyłem w radości i smutku,
Z tyloma zdarzeniami, z tyloma sprawami.

Ty cała się w uczucie przemieniłaś, dla mnie²².

Codzienny krajobraz Aleksandrii jest poetyckim „budulcem” i nieusuwalną, elementarną częścią doświadczenia poety. Kawafis „tworzy” miasto, przekształcając w nie swoją egzystencję. W Aleksandrii toczy się właśnie jego, a nie cudze życie, to wreszcie miasto kocha, jak żadne inne.

Ów motyw „tworzenia” miasta przewija się przez całą narrację Kalwasa, w kilkakrotnie powracającym wyrażeniu „muszę uczynić to miasto”²³. Ma jednak charakter gestu bardziej wymyślnego, quasi-demiurgicznego, rodem z prozy Schulza. Warto nadmienić, że jakkolwiek „aleksandryjska” proza Kalwasa obfituje w intertekstualne odniesienia, to pisarz subiektywizuje tropy literackie, przekształca poetyckie deskrypcje Aleksandrii utrwalone w tradycji w swój własny literacki idiom, nadaje im bardziej pospolity i ironiczny wymiar; czasami nawet kolokwialny. Kalwas „czyniąc miasto” daleki jest od powściągliwości Kawafisa w używaniu poetyckiego słowa jako środka ekspresji uczuć i narzędzia deskrypcji pejzażu miasta zredukowanego do realistycznych zapisków – choć w tym ostatnim przypadku pisarz podziela zainteresowanie greckiego poety zwyczajnością portowej aglomeracji. Polski autor od pryzmatycznej formuły narracji Durrella z jej skomplikowaną, wieloznaczną, „barokową” w swym bogactwie strukturą odbić, ech i rezonansów jako efektów rozzszczepienia pamięci poszczególnych bohaterów, ich uczuć i całości

²¹ M. Yourcenar, dz. cyt., s. 61.

²² K. Kawafis, *W tej samej przestrzeni*, w: tegoż, *Wiersze zebrane*, s. 170.

²³ P. I. Kalwas, dz. cyt., s. 21

życia psychicznego. Jak komentuje jeden z angielskich krytyków, pisząc o *Kwartecie aleksandryjskim*:

Miasto, podobnie jak jego mieszkańcy [...] ma wiele twarzy i wiele głosów; niczym miłość, która w tej samej chwili jest zarówno nocą piękną i tkliwej czułości z Melisą lub Justyną, jak i momentem cielesnej żądzy w nędznym burdelu²⁴.

Ów obraz ukochanego miasta niewątpliwie wiele zawdzięcza wyobrażeniom romantycznej miłości z wpisaną w nią zasadą *coincidentia oppositorum*, egzaltacją i estetyzacją, a jednocześnie obsesyjną i chorobliwą naturą miłości. W *Clei* mówi się o Aleksandrii na trwałe związanej z imieniem Kleopatry – „księżniczka i dziwka”. Jakiś pogłos Durrellowskiej miłosnej pieśni na cześć Aleksandrii rozlega się i w narracji Kalwasa w formie bardziej prozaicznej, bliższej zwyczajnemu życiu, gdy pisze o „swoim mieście” jako mieście matek, „starych, korpulentnych kobiet śródziemnomorskich”²⁵:

Jej niska [...] kołysząca się na boki postać też powoduje u mnie zawsze rodzaj sennego uspokojenia. Przywołuje cienie obrazów Giorgia Chirica, kobiecych dłoni tłustych od oliwy kąpiącej ze smażonych bakłażanów, milczący metafizyczny upał południa i czyjąś skórę pachnącą czosnkiem. Te kobiety mają w sobie bardzo wyraźnie wyczuwalny *aïjsh* i dużo srebrnych zębów²⁶.

Ich kształty narrator odnajduje w sylwetkach aleksandryjskich domów:

Lewantyjskie, przysadziste jak te stare kobiety, kamienice z dyskretnymi dekoracjami w stylu Salonik i *à la art deco*, kamienice-kobiety z wysokimi, żelaznymi, pięknie inkrustowanymi bramami, za którymi dostrzegam alabaster schodów i marmury wąskich klatek [...] ²⁷.

Choć pisarz przywołuje obrazy Chirica – malarza peryferyjnych, tchnących melancholią przestrzeni, to nie podąża tropem tej melancholii. Jeśli cytuje fragment wiersza Kawafisa *Świece* w angielskim przekładzie

²⁴ A. W. Friedman, *Lawrence Durrell and The Alexandria Quartet*, Norman 1970, s. 76.

²⁵ P. I. Kalwas, dz. cyt., s. 15.

²⁶ Tamże, s. 13.

²⁷ Tamże, s. 14.

o minionych dniach jak „bolesny szereg świec wygasłych”, to szybko rozprasza tę chwilę egzystencjalnego smutku. Tym, co fascynuje Kalwasa, jest witalna energia miasta, wielokształtność i obfitość, Aleksandria jako spektakl życia, które próbuje wyrazić arabskim słowem *aish* – chleb, ale i życie:

Architektura ściśnięta, chaotyczna, kształty przenikające się i wchodzące na siebie. Przypomina mi to trochę ciasto drożdżowe, ale jeszcze bardziej jakąś monstrualną termitierę. Zabudowa jakby w nieustającym ruchu, żywa, pulsująca. Domy rozpierające się na boki, wypinające swoje rozlane kamienne brzuchy, obwisłe z tyłu, od strony zapyziałych podwórek, pełnych kotów i ich moczu, pełnych miednic z praniem i plecionych pustych krzesielek. Stare przepięknie obdrapane kamienice [...] pozlepiane z nowymi apartamentowcami o pięknych orientalnych elewacjach, złączone z niskimi, masywnymi budynkami trochę w bauhausowskim, przedwojennym stylu, czule objęte z betonowymi pudełkami [...] i z przeróżnymi tworami architektonicznymi nieprzypominającymi żadnego znanego stylu, czasami nieprzypominające w ogóle architektury tylko sen. Wszystko oplecione pajęczyną kabli, sznurów z łopoczącym praniem i tysiącami hub satelitarnych anten. Piękne. Jak senny obraz erotyczny²⁸.

Te domy i ulice pulsują. To jest żywe miasto. Jakaś dziwna architektoniczna plazma. Czuję oddech kamienic, czuję ich westchnienia i szept²⁹.

Skupiska domów niczym pęczniejące drożdżowe ciasto, niczym rozrastająca się termitiera – podobne skojarzenia wywołuje niejednokrotnie widok barcelońskiej *Sagrody Familii*, w ciągłej budowie czy innych secesyjnych obiektów Gaudiego – w spojrzeniu i wyobraźni Kalwasa nie-ruchoma, statyczna przestrzeń nabiera plastyczności, a potem płynnie przechodzi w swe przeciwieństwo – sen, zanikają granice między sferą ludzką a zwierzęcą, martwe przedmioty – odpady rzeczywistości, które Kurt Schwitters mógłby włączyć do swojego dzieła *Merzbau*, na przykład papierowa torebka ulega antropomorfizacji, a kawałek folii na plaży staje się srebrnym ekranem, na którym rozbłyskują sceny z dzieciństwa. Quasi-schulzowski obraz płynnej aleksandryjskiej rzeczywistości z jej tandetą, amorficznością, starzyzną, rozgotowanym bobem – *fulem*, miazgą z owoców, materią w różnych stanach skupienia fascynuje Kalwasa, który

²⁸ Tamże, s.12.

²⁹ Tamże, s. 125.

wprowadza doń schulzowską figurę niemego szalonego konstruktora latającej maszyny – Aziza i odbywa z nim w finale narracji przeradzającej się w ciąg surrealistycznych wizji fantastyczną, cudowną podróż.

Jego Aleksandria to również miasto, w którym życie toczy się zgodnie z rytmem miast Południa. Misterium życia splota się ze stałością, niezmiennością ludzkich obyczajów w tym zakątku świata; to one stanowią o trwałości tego miejsca. W formie międzyludzkiej Kalwas widzi podstawę tożsamości, w otwartości na drugiego człowieka, w kulturze ulicznego stolika, przy którym rozmawia się i pali sziszę. „Sam staję się częścią tej stałości, aleksandryjskiej skamieliny”³⁰. „Tak, tu w Egipcie zachował się stolik [...] i nic nie wskazuje, żeby stolik miał stąd kiedykolwiek zniknąć”³¹.

Tej aleksandryjskiej utopii otwartości, tolerancji i wzajemnej życzliwości, utopii wiecznego *salam* opartej na zawsze niezmiennych obyczajach, kultuwowanej z takim zaangażowaniem w *Domu*, pisarz nada bardziej realistyczne oblicze w reportażu *Haram, halal*, pisząc o okrucieństwie „niezmiennych” egipskich obyczajów nakazujących obrzezanie dziewczynek.

Sugestywnie uobecniona w deskrypcji zewnętrzna, zmienna, wieloraka forma miasta nie wyczerpuje jednak obrazu Aleksandrii; ma swoją metafizyczną podszewkę, każda rzecz emanuje „szyframi transcencji”. Stąd liczne medytacyjne fragmenty w tej prozie, jak na przykład opis meczetu z opasującymi jego ściany szlakami mrówek, których wędrówki tworzą znaki, „nieznany, tajemniczy alfabet, pismo”, „piszą Księgę”³² czy kontemplacja nieruchomej mewy na plaży lub zardzewiałego klucza. Kalwas chodząc ulicami Aleksandrii uprawia mistykę codzienności, wszystkie formy bytu, nawet „realności najniższej rangi” znane z teatru Kantora, biedna rzeczywistość, proste, banalne, codzienne czynności mają dlań religijną głębię.

Kalwas, „czyniąc” Aleksandrię, sięga do figur, tropów i metafor wykreowanych i zaadaptowanych przez dyskurs miasta, robi to nawet w dość ostentacyjny sposób, eksponując metafikcyjny charakter swej narracji,

³⁰ Tamże, s. 55.

³¹ Tamże, s. 121.

³² Tamże, s. 6.

w której przewodnim wątkiem staje się opowieść o pisaniu książki z Piotrem Ibrahime Kalwasem jako autorem, narratorem i bohaterem jednocześnie. Nad narracją Kalwasa unosi się duch Edmonda Jabès'a z jego obsesją Księgi³³. Jego ślady tropi bohater, a wraz z nim czytelnik, jako że cytaty z Jabès'a inkrustują narrację. Jabès nigdy nie mieszkał w Aleksandrii, ale to właśnie on staje się reprezentantem wygnanej żydowskiej społeczności, znakiem nieobecności. Jakże zresztą inne miasto lepiej mogłoby oddać ideę Księgi? Wydaje się, że głos Jabès'a jest nadrzędny i spaja narrację, sugerując jedność życia, miasta, pisma i Księgi, ale autor *Domu* czyniąc Aleksandrię głównym tematem swej książki uruchamia też inne tropy, między innymi miasta-palimpsestu. Z upodobaniem mnoży wariacje na temat figury miejskiego spacerowicza: reportera-dziennikarza, fotografa, kolekcjonera, detektywa, którego zadaniem nie jest penetracja mrocznych zaułków, ale poszukiwanie mistycznego światła, zanurzenia się w duchowości miasta wielu religii. Stąd tropy kabalistyczne, koraniczne, biblijne. Narrator to ktoś poruszający się w miejskim labiryncie, śledzący znaki – fosforyzującą strzałkę na murze, pulsujące światło, litery na ścianie kamienicy, ktoś w kim zjawiska, ludzie, domy budzą poruszenie, zachwyt prowadzący ku wglądowi w sferę metafizyczną, w obszar tajemnicy. Wzór *flanerie* nie przystaje więc w pełni do tej prozy próbującej przekazać doświadczenie natury religijnej, wizję „jedności w wielości”, poszerzania granic przestrzeni poszczególnych religii, przenikania wnętrza i zewnątrz, bo chyba tak należy traktować ciąg kontrapunktowanych kolokwialnym słownictwem symultanicznych obrazów i pograżonych w ekstazie wirujących sufi i tańczących chasydów na podwórku kamienicy Tikvah (nadzieja) w finale narracji, niczym w surrealistycznej wizji pozornie wywołanej paleniem nargili.

Czytając finał powieści Kalwasa można odnieść wrażenie, że Aleksandria uległa całkowitej interioryzacji, stała się duchowym doświadczeniem, a na innej płaszczyźnie wymyślonym, fikcyjnym miastem w imaginacji autora. Jej wizja zatraciła kontakt z realnym doświadczeniem miasta narratora-reportera. W dawnych przekazach z okresu

³³ Zob. E. Jabès, *Z pustyni do Księgi. Rozmowy z Marcelem Cohenem*, przeł. A. Wodnicki, Kraków 2005.

starożytności Aleksandria nazywana była *lamprotate* – przymiotnikiem, który między innymi znaczy błyszczący, lśniący, jasny, biały, także świetny, wspaniały. Autorka popularnonaukowej książki o Aleksandrii pisze:

Jeszcze dzisiaj (zwłaszcza z daleka, na przykład z morza) budowle Aleksandrii, wśród których przeważają jasne kolory, tworzą, szczególnie w słońcu, widoczną z dala olśniewająco jasną plamę. Nawet u progu epoki arabskiej, kiedy Aleksandria była już tylko cieniem swej dawnej świetności, arabski kronikarz zachwycony notował: „Miasto Aleksandria jest całe białe i błyszczy nocą i dniem. Ponieważ ściany i pawimenty wykładane są białym marmurem, ludzie noszą zwykle czarne lub czerwone szaty. [...] W nocy, w świetle księżyca, blask białych marmurów czyni miasto [...] jasnym. [...] Nikt nie wchodzi do miasta nie przysłoniwszy uprzednio oczu, aby nie poraził ich blask”³⁴.

Biel, blask, światło – realny, a zarazem mistyczny i metafizyczny kraj-obraz dawnej Aleksandrii. Jego składniki tworzą także wizję miasta z lotu ptaka w opowieści Kalwasa, w której bohater odbywa podróż cudowną maszyną w pierwszą ramadanową noc:

Ponad światłami miasta, na horyzoncie, dostrzegłem białe fale Morza Śródziemnego. To port miasta, to tutaj przed wiekami stała Faros, najsłynniejsza na świecie latarnia morska. [...] Widziałem całą arabsko-turecko-żydowską Manszeję jaśniejącą luną tajemniczego bladego światła. [...] Biała ciężarna kotka jadła coś na chodniku z kawałka gazety. Mężczyzna w białej galabii pochyłał się nad nią z troską. [...] W kamienicy naprzeciwko to okno, w którym codziennie [...] pulsowało białe, blade światło, to okno było dzisiejszej nocy szeroko otwarte [...]. Zdjęcie, które zrobiłem temu światłu, to małe białe świetliki na czarnym tle. Jak Aleksandria w pierwszą ramadanową noc.

Niewielka fotografia z plamkami światła na czarnym tle zatrzymuje i utrwała na zasadzie *pars pro toto* „wieczne piękno” Aleksandrii w zakończeniu powieści.

³⁴ B. Tkaczow, *Aleksandria. Najjaśniejsza, najpiękniejsza, najświetniejsza*, Warszawa 1988, s. 6

BIBLIOGRAFIA

- Aciman A., *Wyjście z Egiptu*, Wołowiec 2009.
- Boimy się śmierci Allaha zamordowanego przez nowoczesność. Wywiad z Piotrem Ibrahimelem Kalwasem, polskim muzułmaninem mieszkającym w Egipcie, pisarzem, publicystą. Rozmawiali Grzegorz Lindenberg i Jan Wójcik, <https://euroislam.pl/boimy-sie-smierci-allaha-zamordowanego-przez-nowoczesnosc-pelny-wywiad> [dostęp: 15.01.2017].
- Friedman A. W., *Lawrence Durrell and The Alexandria Quartet*, Norman 1970.
- Jabès E., *Z pustyni do Księgi. Rozmowy z Marcelem Cohenem*, przeł. A. Wodnicki, Kraków 2005.
- Huelle P., *Inne historie*, Gdańsk 1999.
- Kalwas P. I., *Dom*, Pruszków 2010.
- Kawafis K., *Wiersze zebrane*, przeł. i oprac. Z. Kubiak, Warszawa 1992.
- Lawrence Durrell, Henry Miller, *Listy 1935–1980*, przeł. Z. Stanisławska przy współpracy A. Brzezińskiej, Warszawa 2001.
- Ostaszewski R., *Rasa mystica. Traktat około Indii*, „Gazeta Wyborcza”, <http://wyborcza.pl/1,75410,5009160.html> [dostęp 15.01.2017].
- Piotr Ibrahim Kalwas – polski muzułmanin, pisarz. Rozmawia K. Bielas, „Gazeta Wyborcza”, <http://www.wysokieobcasy.pl/wysokieobcasy/1,96856,12441366> [dostęp: 15.01.2017].
- Religia zawiera się wszędzie. Z Piotrem Ibrahimelem Kalwasem rozmawia Marcin J. Witan, „Przegląd Powszechny” 2010, nr 6.
- Rodenbeck J., *Alexandria In Cavafy, Durrell and Tsirkas*, „Alif: Journal of Comparative Poetics” 2001, nr 1, <https://www.thefreelibrary.com/Alexandria+in+Cavafy%2c+Durrell%2c+and+Tsirkas.-a082322118> [dostęp: 15.01.2017].
- Różycki T., *Tomi. Notatki z miejsca postoju*, Warszawa 2013.
- Skórczewski D., *Radykalna konwersja jako postkolonialne wyparcie. Kulturowe samowyrzucenie w powieściach Piotra Ibrahima Kalwasa jako „ostateczne rozwiązanie” (post- totalitarnej) traumy*, „Roczniki Humanistyczne” 2014, z. 1.
- Terlikowski T. P., *Islam resentymentu, czyli po co czytać Kalwasa*, „Przegląd Powszechny” 2008, nr 1.
- Tkaczow B., *Aleksandria. Najjaśniejsza, najpiękniejsza, najświeższa*, Warszawa 1988.
- Yourcenar M., *Czarny mózg Piranesiego. Wprowadzenie w dzieło Konstadinosa Kawafisa*, przeł. J. M. Kłoczowski, K. Dolatowska, Gdańsk 2004.
- Zapachy i smaki Aleksandrii*. Z Piotrem Ibrahimelem Kalwasem rozmawia Robert Ostaszewski, „Dekada Literacka” 2010, nr 4–5.

THE IMAGE OF ALEXANDRIA IN „DOM” BY PIOTR IBRAHIM KALWAS

The article presents the image of Alexandria in the autobiographical novel *Dom* [*Home*] written by Piotr Ibrahim Kalwas. After conversion to Islam Kalwas decided to settle down in Egypt, in the city of Alexandria. His narration is situated in the rich literary context; Alexandria has its place in history and has a magnificent literary tradition; it is the city of Kawafis and Durrell. Kalwas transforms literary descriptions of the city and creates his own Alexandria. This image is dominated by sensual experiences: sounds and smells. Alexandria is also the space of meditation and mystery for the writer with its important symbolic figure of the Book – the main motif in work of Edmond Jabès – one of literary and philosophical contexts referred by Kalwas in his novel.

Keywords: Alexandria, autobiographical novel, city, senses, mystery.

Słowa kluczowe: Aleksandria, powieść autobiograficzna, miasto, zmysły, tajemnica.



Krzysztof GAJEWSKI
Instytut Badań Literackich
Polska Akademia Nauk

LEŚMIANOWSKIE INTERPRETACJE
„KSIĘGI TYSIĄCA I JEDNEJ NOCY”
W ŚWIELE KRYTYKI POSTKOLONIALNEJ

Proza Bolesława Leśmiana, choć skrywa się w cieniu jego poezji i rzadziej niż liryka staje się przedmiotem refleksji badawczej, jest nie mniej popularna wśród czytelników. Jak twierdzą znawcy przedmiotu, polski czytelnik zapoznaje się z postacią Sindbada w większości przypadków za pośrednictwem adaptacji Leśmianowskiej, nie zaś przez lekturę przekładu wersji oryginalnej. Dotychczasowe rozprawy na temat topiki *Księgi tysiąca i jednej nocy* w prozatorskiej twórczości Bolesława Leśmiana podejmują się analizy źródeł, sposobu obrazowania i poetyki, w mniejszym stopniu sięgając po metody zewnętrzne. Z tej perspektywy badane były założenia filozoficzne leżące u podstaw wyimaginowanych Leśmianowskich światów przedstawionych w takich utworach jak *Przygody Sindbada Żeglarza* oraz *Klechdy Sezamowe*. Szczególną estymą cieszyła się wśród badaczy problemu psychoanaliza¹. Praca niniejsza sięga po narzędzia

^{*} Artykuł przygotowany w ramach grantu NPRH „Transfer kulturowy jako transdyscyplinarny element nauki o stosunkach międzykulturowych na przykładzie wpływów kultury arabskiej w dziedzictwie kulturowym Polski” (2016–2018); kierownik projektu: dr hab. Agata Nalborczyk, Wydział Orientalistyczny UW.

¹ Np. J. Sosnowski, *Sindbad zreintegrowany* (Bolesław Leśmian, *Przygody Sindbada*

teorii postkolonialnej i krytycznej analizy dyskursu. Narzędzia te pozwolą na wychwycenie szeregu „strategii kolonizacyjnych”, którym poddana została oryginalna wersja tekstu.

Oryginał i jego przekłady. Kwestie filologiczne

Uznane niegdyś przez Romana Zimanda za najwybitniejsze dzieło prozatorskie Leśmiana *Klechdy sezamowe* stosunkowo luźno wiążą się ze swym literackim pierwowzorem. Poeta korzystał z ówczesnych francuskich, polskich oraz rosyjskich przekładów. Ich wierność znacznie odbiegała od dzisiejszych standardów. Główna jednak przyczyna oddalenia tekstu Leśmiana od wersji oryginalnej wynika z literackich zamierzeń autora i jego poetyckiego temperamentu, a częściowo spowodowana jest czynnikami zewnętrznymi (w postaci wskazówek wydawcy, który pragnął skierować książkę do czytelnika młodzieżowego). Wydane więc po raz pierwszy w 1913 roku *Podróże Sindbada Żeglarza*, jak również *Klechdy sezamowe* należy nazwać raczej reinterpretacjami lub adaptacjami aniżeli tłumaczeniami. Ich proveniencja zapewne poskutkowała mniejszym zainteresowaniem wśród „leśmianologów”². Po pierwsze, nie są to utwory oryginalne, nawet jeśli ujawnia się w nich niepowtarzalna, specyficzna poetycka wyobraźnia autora. Po drugie, powstały na zamówienie wydawcy, Jakuba Mortkowicza, i raczej w celach zarobkowych, aniżeli czysto artystycznych. Dodatkowo nie ułatwiała przyciągnięcia uwagi teoretyków nie do końca przyklejona etykieta literatury dziecięcej czy młodzieżowej. Warto w tym kontekście dodać, że utwory wydane w rok po publikacji debiutanckiego tomu *Sad rozstajny* reprezentują wczesną, nie w pełni być może dojrzałą fazę twórczości Leśmiana.

Nie mniej skomplikowane są dzieje powstania i ukonstytuowania się arabskiego oryginału *Księgi tysiąca i jednej nocy*. „Księga bez autora”,

Żeglarza), w: *Sto lat baśni polskiej*, red. G. Leszczyński, Warszawa 1995; B. Grodzki, *Leśmianowska baśń nowoczesna. O „Przygodach Sindbada Żeglarza” Bolesława Leśmiana*, Lublin 2012.

² B. Grodzki, dz. cyt., s. 20-21.

„księga, której autorem jest legion” – po takie epitety sięga holenderska badaczka, Mia Gerhardt³. Przedstawia ona pięcioelementowy schemat procesu powstawania utworu, który współczesny czytelnik dostaje do rąk:

1. źródła (materiały);
2. oryginalna opowieść twórcy;
3. wersje redaktorów, redakcje;
4. wersja ostateczna;
5. tłumaczenie.

Każda z opowieści zawartych w *Księdze* została osobno stworzona na podstawie bliżej nieokreślonych źródeł – opowieści dostarczających materiału poetyckiej wyobraźni archaicznego twórcy. Tak powstałe narracje były stopniowo, w wieloetapowym i rozgałęziającym się procesie gromadzone przez redaktorów, co prowadziło do powstania szeregu redakcji. Na ogół jedna lub niekiedy kilka z nich służy ostatecznie jako podstawy przekładu na obce języki.

Pierwsza redakcja *Księgi tysiąca i jednej nocy* miała powstać przed rokiem 957 w Bagdadzie⁴. Data ta ma charakter konwencjonalny i zależy od tego, jaką wersję zbioru bylibyśmy skłonni za *Księgę* uznać. Badacze wyróżniają siedem etapów kształtowania się kanonu *Księgi*. Manuskrypt, reprezentujący najstarszą wersję, pochodzi z wieku VIII, jest przekładem z perskiego i nosi tytuł *Tysiąc opowieści*⁵. Rękopis Gallanda, stanowiący podstawę pierwszego pełnego europejskiego przekładu, pochodzi z przełomu XV i XVI wieku, a jeszcze późniejsza jest „nowoczesna wersja egipska”, czyli tak zwana „redakcja Zotenberga”. Jej *terminus ante quem* to rok 1781 i to ona ostatecznie uznana jest za wersję kanoniczną i podstawę do przekładów, w szczególności do współczesnego polskiego tłumaczenia, które stanowi podstawę źródłową niniejszej rozprawy.

W kwestii wersji i przekładów, którymi posiłkował się Leśmian przy swej pracy, Romand Zimand stwierdza, że mogły tu wchodzić w grę dwa

³ Zob. M. I. Gerhardt, *The Art of Story-Telling. A Literary Study of the Thousand and One Nights*, Leiden 1963; cyt. za: T. Lewicki, *Wstęp*, w: *Księga tysiąca i jednej nocy*, t. 1, Warszawa 1974, s. 7.

⁴ T. Lewicki, *Wstęp*, s. 11.

⁵ Tamże, s. 20.

tłumaczenia polskie⁶, jedno rosyjskie oraz wersja francuska, ale nie Antoina Gallanda, tylko Josepha-Charlesa Mardrusa.

Biorąc pod uwagę złożoność dziejów *Księgi*, warto już na wstępie zaznaczyć, że celem dociekań nie będzie próba określenia rodzaju i zakresu interwencji, jakim faktycznie poddał tekst Bolesław Leśmian. Na użytek niniejszej rozprawy pod określeniem „Leśmian” kryć się będzie nie historyczny autor *Klechd sezamowych*, ale raczej teoretyczna instancja nazywana niekiedy podmiotem utworu, obrazem autora⁷ bądź autorem modelowym⁸. Pozwoli to na skolacjonowanie podanej przez Leśmiana wersji z oryginałem (w postaci współczesnego polskiego przekładu) bez wikłania się w spory filologiczne i w kwestie źródeł. Wnioski powstałe z tak zakrojonej komparatystyki odnosić się będą zatem nie do wcielenych w tekst intencji historycznego Bolesława Leśmiana, ale do końcowego efektu, na który złożyć się mogą tyleż interwencje polskiego poety, co autorów źródeł, z których korzystał.

Rekonstruując reguły gry literackiej, którą Leśmian podejmuje poddając parafrazie materiał wzięty z *Księgi tysiąca i jednej nocy*, należy mieć na uwadze grupę docelową *Przygód Sindbada Żeglarza* oraz *Klechd sezamowych*, którą byli czytelnicy bardzo młodzi. Zgodnie z zasadami tradycyjnej szkolnej pedagogiki usunięte zostają elementy należące do sfery tabu⁹. Bogusław Grodzki zauważa, że Leśmian „zmienił [...] niektóre mogące razić, a nawet szokować realia”, dokonał „wygładzenia obyczajowych chropowatości”, choć „przemycił pewne szczegóły z dziedziny określanej formułą *sex and violence*”¹⁰.

⁶ Są to: *Powieści z tysiąca i jednej nocy. Dla młodzieży*, przekł. wg. A. L. Grimma, Warszawa 1893 (lub kolejne wydanie z roku 1910) oraz *Tysiąc nocy i jedna. Powieści arabskie*, Złoczowo 1898 (lub 1900), ten ostatni przekład na podstawie wersji Gallanda. Zob. J. M. Rymkiewicz, *Leśmian. Encyklopedia*, Warszawa 2001, s. 22-23.

⁷ A. Okopień-Sławińska, *Relacje osobowe w literackiej komunikacji, w: Problemy socjologii literatury*, red. J. Sławiński, Wrocław 1971.

⁸ U. Eco, *Lector in fabula: współdziałanie w interpretacji tekstów narracyjnych*, przeł. P. Salwa, Warszawa 1994.

⁹ Więcej na ten temat: K. Vandenborre, *Leśmianowska adaptacja „Ali Baby i czterdziestu zbójców” w kontekście pedagogiki postępowej Stanisława Karpowicza*, w: *Wschód muzułmański w literaturze polskiej. Idee i obrazy*, red. G. Czerwiński, A. Koponacki, Białystok 2016.

¹⁰ B. Grodzki, dz. cyt., s. 31.

Krytyka post-kolonialna

Nurt studiów post-kolonialnych uzyskuje swą akademicką tożsamość wraz z publikacjami Edwarda Saída. W *Orientalizmie* (1978) palestyńsko-amerykański badacz przeprowadza – wzorem Michela Foucaulta – archeologię orientalistyki jako nauki i wskazuje na leżące u jej podstaw entymematy determinujące jej dyskurs. Przedmiotem badań akademickiej orientalistyki są, zdaniem Saída, nie faktyczni przedstawiciele kultur orientalnych, ale „ludzie Wschodu”, czyli tak zwani „Orientalczycy” (*Orientalists*). Są to konstrukty złożone z europejskich stereotypów na temat Wschodu.

„Orient był w dużej mierze europejskim wymysłem”¹¹ – powiada Said. „Orientalczycy” nie mają głosu. Można mówić o nich, ale oni sami zostali wykluczeni poza obręb twórców dyskursu orientalistycznego. Uprawiana w ten sposób nauka o Oriencie nie mieści się w zakresie działalności ludzkiej, którą można by określić jako „bezinteresowne poszukiwanie prawdy”. Jest to działalność *stricte* polityczna i służąca globalnej polityce i ekonomii. „Stosunki między Zachodem i Wschodem są stosunkami siły, dominacji, hegemonii”¹².

W rozprawie *Kultura i imperializm* (1993) Said poddaje wnikliwej lekturze klasykę literatury europejskiej, na przykład *Jądro ciemności* Josepha Conrada, i wskazuje, że podmiot utworu posługuje się językiem Imperium. Podstawowym celem używania tego języka jest legitymizacja stosunków władzy, na których opiera się władza Imperium.

Podbój ziemi, polegający przeważnie na tym, że się ją odbiera u ludzi o odmiennej cerze lub trochę bardziej płaskich nosach, nie jest rzeczą piękną, jeśli się w nią wejrzy zbyt dokładnie. Odkupia go tylko idea. Idea tkwiąca w głębi; nie sentymentalny pozór, tylko idea; i altruistyczna wiara w tę ideę – coś co można wyznawać i bić przed tym pokłony, i składać ofiary...¹³

¹¹ E. Said, *Orientalizm*, przeł. W. Kalinowski, w: *Teorie literatury XX wieku. Antologia*, red. A. Burzyńska, M. P. Markowski, Kraków 2007, s. 625.

¹² Tamże, s. 629.

¹³ J. Conrad, *Jądro ciemności*, przeł. A. Zagórska, cyt. za: E. Said, *Kultura i imperializm*, przeł. M. Wyrwas-Wiśniewska, Kraków 2009, s. V.

Kolonia jawi się w języku Imperium jako „brzemień białego człowieka”, które musi on nieść w imię najwyższych wartości nakazujących „opiekę” nad istotami pozbawionymi autonomii bytowej. „«Oni» nie są tacy jak «my» i z tego powodu zasługują na to, by nimi rządzić”¹⁴.

Literatura piękna, podobnie jak uniwersytecka nauka, również stanowi element społecznego procesu produkcji i jej rola nie ogranicza się do sfery czystej estetyki. Jak spostrzega Said, *opus magnum* Daniela Defoe, *Robinson Crusoe*, „prototyp współczesnej powieści realistycznej”¹⁵, opowiada „o losach Europejczyka tworzącego sobie lenno na położonej daleko od Europy wyspie”¹⁶.

Dyskurs kolonizatorski nie utracił życiowej energii wraz z upadkiem kolonializmu. Dziś jeszcze można wraz z Gayatri Chakravorty Spivak zadać (retoryczne) pytanie, „czy podporządkowani inni (*subalterns*) mogą przemówić?”. Twórczość Bolesława Leśmiana przypada na okres rozwiniętego kolonializmu, a język Imperium wyraźnie przebiega przez mieniącą się jaskrawymi barwami teksturę Leśmianowskiego języka poetyckiego.

Tekstualne strategie kolonizacyjne

Lektura Leśmianowskiej prozy prowadzi do wniosku, że zastosowane w niej strategie translatorskie, które funkcjonowałyby w płaszczyźnie dyskursu post-kolonialnego, można podzielić na kilka grup. Proponuję określić je przy pomocy następujących haseł:

1. orientalizacja/egzotycyzacja polegająca na hiperbolizacji tych elementów stylu życia czy osobowości kulturowej, które jawią się w potocznym odbiorze jako typowe dla kultury orientalnej a zarazem egzotyczne dla naszej kultury;
2. apropiacja kulturowa (przyswojenie); do tej kategorii zaliczam praktyki polegające na opuszczeniu pewnych elementów

¹⁴ E. Said, *Kultura i imperializm*, s. IX.

¹⁵ Tamże, s. X.

¹⁶ Tamże.

- oryginalnego świata przedstawionego Orientu i podstawieniu zamiast nich wzorców bliższych kulturze i językom Europy;
3. cenzura obyczajowa; to będzie rodzaj apropiacji motywowanej dążeniem do uniknięcia tematów tabu, na ogół ze sfery erotyki;
 4. erotyzacja narracji to strategia, której pojawienie się obok strategii cenzury obyczajowej może budzić zaskoczenie, tym niemniej chętniej jest przez podmiot mówiący utworów Leśmiana stosowana; polega ona bądź na „sztukowaniu” narracji wątkami miłosnymi w miejscach, w których w oryginale w ogóle ich nie było; bądź na użyciu metaforyki erotycznej do opisu działań nie mających z nią nic wspólnego;
 5. groteskizacja to translatoryczne innowacje, które prowadzą do wprowadzenia obcej raczej duchowi oryginału kategorii groteski; różni się ona od cudowności tym, że nie prowadzi do negacji praw fizyki świata przedstawionego, a jedynie do nagromadzenia wydarzeń mało prawdopodobnych;
 6. eskalacja cudowności (mirakularyzacja) polega na „dokręceniu” śruby cudowności i magii, co prowadzi do pojawiania się „efektów specjalnych”, które przewyższają oryginał pod względem nałężenia fantastyki;
 7. stygmatyzacja to praktyki tekstowe, które prowadzą do wyprodukowania komunikatu posiadającego wymiar opresyjny, na ogół dokonuje się to przez użycie tak zwanych przeciwstawnych pojęć antysymetrycznych w sensie Kosellecka¹⁷.

Orientalizacja

Na wstępie opowieści o Ali Babie umiera jego brat, Kasim. Ali Baba zanoszą tę wieść żonie Kasima. Oto reakcja nieszczęsnej żony przedstawiona w arabskim źródle: „zaczęła krzyczeć i głośno płakać, lecz Ali Baba rzekł: «Nie krzycz teraz [...], ażeby nie usłyszeli ludzie»”¹⁸.

¹⁷ R. Koselleck, *Semantyka historyczna*, przeł. W. Kunicki, Poznań 2012, s. 229 i dalej.

¹⁸ *Księga tysiąca...*, t. 8, s. 23.

Baśniowe postacie postępują wedle zasad życiowego prawdopodobieństwa i ludzkiej psychologii, tymczasem wersja Leśmiana ostentacyjnie eksponuje swą literackość. Ali Baba pozwala sobie na refleksje metakulturowe i zdradza przesadną samoświadomość kulturową, zachowując się – po gombrowiczowsku – sztucznie.

A chociaż według naszych perskich obyczajów żona, której mąż umarł, powinna bardzo głośno płakać, zawodzić i krzyczeć, wszakże prawdziwy smutek nie wymaga głośnych skarg, zawodzeń i krzyków¹⁹.

Ta wyartykułowana kulturowa samoświadomość jest uderzająco precyzyjna i ujawnia perską proveniencję *Księgi tysiąca i jednej nocy* uchodzącej niekiedy w popularnej recepcji europejskiej za esencję arabskości.

Strategia egzotyzacji²⁰ może dokonywać się w sferze świata przedstawionego, w planie treści, ale również w planie wyrażania, jak choćby na poziomie leksyki. Przykładem jest tutaj Sezam, mityczny skarbiec. Nazwa ta przeszła dziś do polszczyzny potocznej, jednak słowo to najprawdopodobniej nie było tak popularne w czasach Leśmiana. Słownik tak zwany warszawski notuje hasło „sezam” jako synonim nazwy „łogowa”, czyli sezamu indyjskiego²¹. Można więc domniemywać, że nawet jeśli czytelnik Leśmiana w ogóle znał słowo „sezam”, to nie znał jego znaczenia i po-brzmiewało ono dlań bliżej nieokreśloną aurą Wschodu. Tłumaczyłoby to, dlaczego stosuje Leśmian apropiację właśnie w przypadku tej nazwy.

Gdy obładowany kosztownościami Kasim próbuje opuścić Sezam, okazuje się, że zapomniał on hasła – „klucza do otwarcia drzwi”²². Zamiast „Sezamie, otwórz swe podwoje!”²³ próbuje: „Owsie, otwórz swe podwoje!”, „Pszenico, otwórz swe podwoje!” oraz „Ciecioro, otwórz

¹⁹ B. Leśmian, *Klechy sezamowe*, w: tegoż, *Baśnie i inne utwory prozą*, Warszawa 2012, s. 265.

²⁰ W kwestii pojęć egzotyki zob. A. Stoff, *Egzotyka, egzotyzm, egzotyczność. Próba rozgraniczenia pojęć*, w: tegoż, *Studia z teorii literatury i poetyki historycznej*, Lublin 1997. Zob. także: M. Prejs, *Egzotyzm w literaturze staropolskiej. Wybrane problemy*, Warszawa 1999.

²¹ Zob. hasło „Sezam”, w: *Słownik języka polskiego*, t. 6, red. J. Karłowicz, A. Kryński, W. Niedźwiedzki, Warszawa 1909, s. 78.

²² *Księga tysiąca...*, t. 8, s. 18.

²³ Tamże.

swe podwoje!”²⁴. Mechanizm pamięci Kasima zdaje się tu funkcjonować zgodnie z logiką strukturalistycznej paradygmatyki, kombinując formułę²⁵ z predykatem przebiegającym szereg semantyczny denotowany przez deskrypcję „ziarna jadalne”.

Mnemotechnika, po którą sięga w analogicznej sytuacji bohater Leśmiana, ignoruje plan treści i ogranicza się do planu wyrażania. W narracji polskiego poety Kasim myli nazwę Sezamu ze słowami „rezam”, „bezam”, „kezam” oraz „nezam”²⁶. Kombinowane są w tym wypadku nie całościowe syntagmy, ale pojedyncze fonemy. Pozbawiona sensu dosłownego nazwa magicznego skarbcza nabiera brzmienia egzotycznego.

Innego typu orientalizacji dostarcza fragment z *Przygód Sindbada Żeglarza*. Gdy bohater wkroczył do komnaty, spostrzegł spoczywającą na otomanie królową, która „paląc nargilę, ziewała tak czarownie, że nie mogłem oderwać oczu od jej wdzięcznych i porywająco słodkich pozewań”²⁷.

Pomińmy gozdzien skądinąd uwagi motyw dekadenskiej, ziewającej, postmodernistycznej bez mała królowy. W kontekście orientalizacji zwraca uwagę fajka wodna, której (podobnie jak w ogóle scenki spotkania z królową) próżno szukać w oryginale. Stara się więc Leśmianowski podmiot utworu uczynić rzeczywistość przedstawioną bardziej „wschodnią” niż jest ona w oryginale. W całej bodaj *Księdze* trudno byłoby wskazać postać kobiety oddającej się przyjemności palenia fajki.

Apropiacja kulturowa

Przekład literacki powinien mieć charakter kulturowy, to znaczy nie ograniczać się do sfery onomazjologicznej, ale sięgać i w semazjologię,

²⁴ Tamże.

²⁵ W sensie Parry’ego-Lorda. Zob. A. B. Lord, *Pieśniarz i jego opowieść*, przeł. P. Majewski, Warszawa 2010.

²⁶ B. Leśmian, *Klechdy sezamowe*, s. 261.

²⁷ B. Leśmian, *Przygody Sindbada Żeglarza*, w: tegoż, *Baśnie i inne utwory prozą*, Warszawa 2012, s. 65.

a język postrzegać w jego pragmatycznym uwarunkowaniu sytuacyjnym²⁸. Jednak głębokość kulturowej transformacji tekstu literackiego w różnych epokach historycznych bywała różna, a ogólny gradient historyczny, przynajmniej w obrębie kultury śródziemnomorskiej, przebiegał od luźnej parafrazy w kierunku literalizacji i dosłowności. Również podmiot przekładów Leśmiana dokonuje kulturowego przyswojenia zastanych realiów w stopniu większym niż autorzy filologicznego przekładu *Księgi*.

Do tego rodzaju interwencji translatorskich można chyba zaliczyć modyfikację brzmienia nazw własnych, czyli imion postaci bądź nazw geograficznych. Te znane, jak Bagdad, zostają zachowane w oryginalnym brzmieniu. Mniej znane, na przykład Basra, miasto portowe pełniące istotną rolę w przestrzennej konstrukcji *Przygód Sindbada Żeglarza*, staje się „Balsorą”²⁹. Być może wynikało to z wpływu francuskiej formy „Bassorah”.

Ze świata przedstawionego opowieści o Ali Babie zostaje wyeliminowane wielożeństwo. W oryginale bowiem po śmierci Kasima Ali Baba³⁰, zgodnie z archaicznym prawem lewiratu, poślubia wdowę po bracie: „Pojmę cię za żonę, a moja pierwsza żona nie weźmie mi tego za złe, gdyż jest pobożna i bogobojna. Będziemy stanowili jedną rodzinę”³¹.

Motyw ten zostaje zmodyfikowany w taki sposób, aby zachować pełnioną przezeń funkcję narracyjną. Ma on stanowić uzasadnienie, dla czego ubogi Ali Baba z małżonką wprowadzają się do pałacu Kasima po jego śmierci. Podmiot mówiący Leśmianowskich adaptacji musiał się tutaj nieźle nagimnastykować, aby uszanować zasadę prawdopodobieństwa psychologicznego.

Po pogrzebie [Kasima] Amina prosiła Ali Babę i Zobeidę, aby zamieszkali z nią razem w pałacu, gdyż nie chciała żyć samotnie. W końcu po dniach kilku Amina tak pokochała Ali Babę i Zobeidę, że podarowała im swój pałac³².

²⁸ Zob. etnograficzną koncepcję języka wg Bronisława Malinowskiego w: B. Malinowski, *Etnograficzna teoria języka i pewne wnioski praktyczne*, w: tegoż, *Ogrody korallowe i ich magia. Język magii i ogrodnictwa*, t. 5, przeł. B. Leś, Warszawa 1987.

²⁹ B. Leśmian, *Przygody Sindbada Żeglarza*.

³⁰ Tak w przekładzie współczesnym pod red. Lewickiego, pisownia bez dywizu.

³¹ *Księga tysiąca...*, t. 8, s. 24.

³² B. Leśmian, *Klechy*, s. 268.

Deegzotyżacja kulturowa dokonuje się również w warstwie stylistycznej. Jednym z jej przejawów jest „laicyzacja” tekstu polegająca na usunięciu apostrof do Allaha, które w oryginale powtarzają się litanijnie zarówno w wypowiedziach postaci, jak i w dyskursie narratorskim³³.

Cenzura obyczajowa

Tego rodzaju interwencje narratorskie nie zaskakują, jeśli wziąć pod uwagę nagromadzenie i sposób potraktowania tematyki erotycznej w perskich opowieściach ludowych, które wchodziły w skład *Księgi*. Niemale znaczenie miał adresat przekładów zamówionych przez Mortkowicza, czytelnik młodzieżowy. I faktycznie, w wielu miejscach występują transformacje tekstowe, które można by uznać za próbę dostosowania utworu do konwencji ówczesnej literatury dziecięcej. Dobrym przykładem jest spotkanie Sindbada Żeglarza³⁴ z „koniuchami króla Macharadžana”, którzy wyprowadzają królewskie kłaczę na morską plażę. Wówczas bowiem

[...] zwabione zapachem kłaczy pojawiają się ogiery spośród morskich koni, wychodzą na ląd i [...] pokrywają kłaczę i zaspokajają z nimi swe żądze. Potem [...] chcą je ze sobą uprowadzić³⁵.

Scenkę zarysowaną w kilku liniijkach oryginalnej wersji przygód Sindbada, podaną w formie relacji z ust postaci opowieściowej, Leśmian amplifikuje do rozmiarów ponadstronicowych, przedstawia ją bezpośrednio, w prezentacji scenicznej, z użyciem dialogu.

³³ Interesującą hipotezę wyjaśniającą motywację tego zabiegu przedstawia Katia Vandenborre (zob. tejże, dz. cyt.).

³⁴ Takim epitetem stałym, wedle wersji oryginalnej, jest określone imię bohatera, aby odróżnić go od Sindbada Tragarza, słuchacza opowieści, którego postać w adaptacji Leśmiana w ogóle znikła, została niejako „wymieniona” za wuja Tarabuka. Kwestia funkcji postaci Sindbada Tragarza w adaptacjach przygód Sindbada Żeglarza jest omówiona przez Bettelheima, zob. B. Bettelheim, *Opowieść o Sindbadzie Żeglarzu i Sindbadzie Tragarzu. Ego i Id*, w: tegoż, *Cudowne i pożyteczne. O znaczeniach i wartościach baśni*, przeł. D. Danek, Warszawa 1985.

³⁵ *Księga tysiąca...*, t. 4, s. 407.

– O trzeciej minut pięć wynurza się z morza na brzeg wyspy Koń Morski i wyprowadza na brzeg swe chełpliwe harce, płasy i skoki. Konie królewskie przyglądają się tym harcom, płasom i skokom i mimo woli zaczynają je naśladować, nabierając cudownych ruchów³⁶.

Jednak akt kopulacji zostaje tu zastąpiony swym poetyckim korelatem, bo za taki można uznać taniec, określony w dodatku epitetem „chełpliwy”. Racjonalizm i zakorzenienie w biologicznej praktyce życia, które ujawnia się w oryginale, zostaje zastąpione obrazem oderwanym od empirii i uciekającym w symbolizm. Poprzez zredukowanie liczby morskich koni do jednego obraz uzyskuje konkret wyobraźniowy i posmak mitologiczny, oddalając się tym samym od realizmu, którego paradoksalnie nie brak uchodzącym za esencję literackiej cudowności opowieściom z *Księgi tysiąca i jednej nocy*.

Zwiewność i pastelowe barwy obrazka nie powinny jednakże skrywać jego w gruncie rzeczy drastycznej wymowy, której *notabene* orygiłał w ogóle nie posiadał. „Koń Morski umyślnie wprawiał je w ten taniec i czarował swymi harcami, ażeby potem [...] napaść na oczarowane i tańcem zajęte konie i pożyć je zielonymi kłami”³⁷.

Beztroska zabawa okazała się pułapką, podstępem w biologicznej walce o byt. Nawiązać tu można do przywoływanego wcześniej sformułowania Bogusława Grodzkiego i powiedzieć, że w tym wypadku Leśmian *sex* zastąpił przez *violence*. W oryginale po kopulacji konie morskie, jak wskazuje cytowany fragment, próbują porwać królewskie klacze i uprowadzić je ze sobą.

Eroryzacja

W kontekście uwag dotyczących cenzury obyczajowej zaskakujące być może, że autor *Klecha domowych* posługuje się również amplifikacjami, które wzbogacają opowieść w motywy erotyczne. „Leśmian wyraźnie wyeksponował tematykę erotyczną, która we wcześniejszych wersjach przygód Sindbada Żeglarza niemal nie istnieje”³⁸.

³⁶ B. Leśmian, *Przygody Sindbada Żeglarza*, s. 25.

³⁷ Tamże.

³⁸ B. Grodzki, dz. cyt., s. 36.

Topika tego rodzaju daje się dostrzec zarówno w planie treści, jak i w planie wyrażania. Apokryficzna postać demonicznego wuja Tarabuka, poety-grafomana, która w Leśmianowskich *Przygodach Sindbada Żeglarza* dominuje niekiedy narrację, bywa pretekstem do wprowadzania tematyki erotycznej, ujmowanej często w kategoriach groteskowych. Oto wuj Tarabuk wynajmuje tysiąc „młodych niewolnic”, które miały spamiętać wszystkie jego wiersze: „zdążył wuj Tarabuk spłodzić dziesięć tysięcy utworów, każdej tedy niewolnicy przypadło w udziale dziesięć”³⁹.

Wyjaśnienie formułowane jest przy użyciu leksyki konotującej sferę erotyki („spłodzić”), co w kontekście obrazu „tysiąca młodych niewolnic” odsyła do wyobrażenia haremu. Skądinąd owe tysiąc niewolnic zastępuje w wersji Leśmiana nieobecną Szecherezadę, która była wprawdzie tylko jedna, ale za to przez tysiąc nocy snuła swą opowieść. Warto przy okazji zwrócić uwagę na redystrybucję mocy twórczej: w oryginale kobieta snuje opowieść, u Leśmiana mężczyzna traktuje kobiety jako sposób utrwalenia tekstu.

Prawdziwy rozmiar ornamentyki o charakterze miłosnym odkrywa dopiero zestawienie motywacji, które stały za kolejnymi podróżami Sindbada. Narracja jest nader precyzyjna w tej materii. Impulsem, który zainicjował pierwszą podróż, był bodziec ekonomiczny, przekonujący tym bardziej, że bohater pochodził z rodziny zamożnej, ale odziedziczony majątek roztrwonił. Spienięża więc wszystko, co mu pozostało, a za zarobione pieniądze nabywa towary, które zamierza sprzedać z zyskiem w dalekich krajach⁴⁰.

U Leśmiana do pierwszej podróży motywuje Sindbada list Diabła Morskiego:

Czyż nie wabi Cię podróż dziwna i daleka?
Cud nieznany w nieznaną podróż cię czeka,
Czeka cię bajka senna w zakłętej krainie,
I Królewna stęskniona, co z urody słynie,
I skarby, i przepychy, i dziwy, i czary!⁴¹

³⁹ B. Leśmian, *Przygody Sindbada Żeglarza*, s. 99.

⁴⁰ *Księga tysiąca...*, t. 4, s. 404.

⁴¹ B. Leśmian, *Przygody Sindbada Żeglarza*, s. 12.

Jak widzimy, motywacja ekonomiczna („skarby”) pojawia się dopiero po motywacji erotycznej („Królewna stęskniona”).

W wersji oryginalnej motywacja ekonomiczna począwszy od drugiej podróży zastąpiona zostaje pragnieniem wiedzy i ciekawością świata: „Moja dusza podszeptowała mi, abym zajął się kupiectwem, gdyż w ten sposób, zarabiając na życie, mógłbym oglądać różne kraje i wyspy”⁴².

I zgodnie z zasadą baśniowej repetycji i stylu formularnego taki sam powód podawany jest przez narratora jako przyczyna wszystkich kolejnych podróży.

Leśmian wprowadza tu sporo urozmaïcenia. Inspiracją do pierwszej podróży Leśmianowskiego Sindbada był list, który kusił go „cudami nieznanymi”, „Księżniczką stęsknioną”, a także „skarbami”. Kolejne dwie podróże odbywają się wskutek motywacji miłosnej. W przypadku podróży drugiej są to wspomnienia o królownie Piruzie⁴³, w trzeciej – królowna Sermina⁴⁴. Na wstępie podróży czwartej Diabeł Morski kusi Sindbada, pytając retorycznie: „ile królewien zaklętych spotkamy po drodze?”⁴⁵.

W przypadku przygody piątej podróż zapoczątkował fortel Diabła Morskiego⁴⁶, ściganego przez Sindbada, przyczyna zaś szóstej ma charakter przeciwny – to Sindbad ucieka przed wujem Tarabukiem. Wyprawę siódmą rozpoczyna zachęta do podróży skierowana przez Sindbada do wuja Tarabuka: „Na każdej wyspie rozkwita inna baśń. W każdej baśni przebywa inna królowna”⁴⁷ – kusi Sindbad. „Poślubię najpiękniejszą królownę”⁴⁸ – wykrzykuje ochoczo wuj Tarabuk. Reasumując, w wersji Leśmiana tylko w dwóch podróżach na siedem nie występuje motywacja o charakterze erotycznym, podczas gdy w oryginale motywacja taka nie występuje w ogóle.

⁴² *Księga tysiąca...*, t. 4, s. 414.

⁴³ Leśmian, *Przygody Sindbada Żeglarza*, s. 49.

⁴⁴ Tamże, s. 79.

⁴⁵ Tamże, s. 107.

⁴⁶ Tamże, s. 151.

⁴⁷ Tamże, s. 190.

⁴⁸ Tamże.

Groteskizacja

Tego rodzaju praktyki tekstualne przejawiają się na dwóch poziomach: z jednej strony, w warstwie przedmiotów przedstawionych, z drugiej zaś kryją się w sposobie prowadzenia narracji i logice ciągów zdarzeniowych.

Przykładem pierwszego rodzaju groteskizacji były ornamentacje liczbowe, które, nieobecne w oryginale, zdobią tekst Leśmiana. O królewnie Serminie dowiadujemy się, że „serce jej uderza tysiąc dwieście pięćdziesiąt trzy razy na minutę”⁴⁹.

Statek zostaje zaatakowany przez ryby-piły w liczbie trzystu i tyleż samo jest na statku marynarzy walczących z rybami-piłami⁵⁰. Wuj Tarabuk „wynajmuje” tysiąc niewolnic⁵¹. Taką samą ilość siodła sporządza Sindbad w podróży czwartej⁵².

Ten ostatni epizod ilustruje strategię groteskizacji również w warstwie narracyjnej. W wersji oryginalnej epizodu Sindbad przybywa do krainy, w której jazda konna jest bardzo popularna, choć nieznaną jest w niej wynalazek siodła. Sindbad w porozumieniu z władcą krainy sporządza takowe. Siodło zyskuje uznanie króla, zaś Sindbad zdobywa majątek na wyrobach rymarskich⁵³. Fabuła przedstawiona w *Księdze tysiąca i jednej nocy* opiera się na racjonalizmie ekonomicznym, zachowuje zasady prawdopodobieństwa psychologicznego, jak również operuje obserwacją etnograficzną.

W adaptacji Leśmiana epizod nabiera wymiaru groteskowego i fantastycznego, nawet jeśli odwołuje się w pewnym stopniu do prawdopodobieństwa psychologicznego. Król jest bowiem bardzo nieufny wobec nowego wynalazku i za nic nie jest w stanie pojąć jego pożytku. Bohater, aby przekonać króla i jego poddanych do zalet siodła, produkuje je, ale od razu w liczbie tysiąca⁵⁴. Próby, przeprowadzone naraz na tysiącu rycerzy,

⁴⁹ Tamże, s. 79.

⁵⁰ Tamże, s. 115.

⁵¹ Tamże, s. 99.

⁵² Tamże, s. 127.

⁵³ *Księga tysiąca...*, t. 4, s. 441.

⁵⁴ B. Leśmian, *Przygody Sindbada Żeglarza*, s. 128.

doprowadziły do skutków oplakanych. W efekcie adaptacja zawiera parodię sceny oryginału, a rządzący oryginałem racjonalizm ekonomiczny zostaje zastąpiony logiką poetycką.

Eskalacja cudowności

Wprowadzanie elementów humorystycznych w miejscach, gdzie w oryginale nie występowały idzie w parze ze wzbogacaniem tekstu w elementy fantastyczne i cudowne. O ile w przypadku parodii może to wydawać się umotywowane niewielką ilością wątków komicznych w wersji oryginalnej *Księgi*, o tyle w przypadku strategii, którą można nazwać eskalacją cudowności, działanie takie sprawia wrażenie bezcelowego. W końcu *Księga tysiąca i jednej nocy* uznawana jest powszechnie jako esencja magii i fantastyki w literaturze. Tymczasem Leśmian znajduje całkiem sporo pretekstów do „przykręcenia śruby” cudowności.

Przykładem jest opowieść o Ali Babie. W oryginale wrota Sezamu to zwykłe drzwiczki: „zatrzymał się przy małych drzwiczkach ze stali, w miejscu, gdzie tak bujnie rosła wszelka roślinność, że drzewi owych nie można było wypatrzeć”⁵⁵.

Leśmian wprowadza tu efekty specjalne, których nie powstydziłoby się największy spece z Hollywood: „na gładkiej ścianie skalnej zjawiała się brama, jakby ją narysowała nagle ręka niewidzialna. Rysunek bramy stawał się coraz wyraźniejszy, aż wreszcie zgrzytnęły zawiasy”⁵⁶.

Podobnie ulega mirakularyzacji wnętrze Sezamu. W wersji oryginalnej składa się ono z pięciu pomieszczeń zawierających kolejno: (1) żywność i napoje; (2) szlachetne kamienie, metale i pieniądze; (3) ubiory i tkaniny; (4) ponownie szlachetne metale i kamienie; (5) wonności i przyprawy. Leśmian upraszcza tę złożoną architekturę. Jego Sezam składa się z jednego tylko pomieszczenia. Zawiera ono jedynie kamienie szlachetne i „dukaty”, ale za to statyczny i cichy obraz nabiera dynamiki i dźwięku:

⁵⁵ *Księga tysiąca...*, t. 8, s. 437.

⁵⁶ B. Leśmian, *Ali-Baba i czterdziestu zbójców*, s. 252.

Brylanty same przesypywały się z brzękiem [...] z jednej szkatuły do drugiej. Turkusy, niby krówki boże, zręcznie i zwinnie wpęzały na drzewa koralowe i sfruwały potem z gałązki na gałązkę. Rubiny razem z topazami kręciły się i wirowały po ziemi w jakimś dziwnym rubinowo-topazowym tańcu⁵⁷.

W tym przypadku więc cudowność świata przedstawionego została wzmocniona w stosunku do oryginału, sięgając poziomu fantastyki baśniowej fantasmagorii.

Stygmatyzacja

Leśmian nie waha się przed używaniem języka, który dziś określilibyśmy jako stygmatyzujący. W odniesieniu do niektórych postaci sięga po przeciwstawne pojęcia asymetryczne w rozumieniu Reinharta Kosellecka, czyli takie deskrypcje, w przypadku których „istnieje rozbieżność między samookreśleniem i określeniem perspektywicznym tej osoby”⁵⁸.

W podróży czwartej, po nocy spędzonej na nieznanym wyspie, Sindbad napotyka grupę tubylców. W oryginale ich charakterystyka zewnętrzna ogranicza się do określeń: „gromada nagusów [...], nadzy ludzie [...] czciciele ognia”⁵⁹.

Leśmianowski bajarz wprowadza tu rozbudowany opis.

Były to karły podobne do małych psiaków. Skóra ich była czarna jak heban, a oczy purpurowe i błyskotliwe, jak żużle. Pod szerokim nosem z ruchliwymi nozdrzami szerzyła się olbrzymia paszcza, uzbrojona w wielkie, białe kły⁶⁰.

Narrator wymienia cechy takie cechy jak kolor skóry czy kształt nosa, co znamionuje zwierzęcość („psiaki”), podkreśloną przez „wielkie, białe kły”.

Wygląd sprawdza się w tym wypadku jako sposób oceny moralnej postaci. Tubylcy okazują się ludożercami spragnionymi ciał naszych bohaterów. Narrator Leśmianowskiej opowieści stara się czytelnikowi

⁵⁷ Tamże, s. 253.

⁵⁸ R. Koselleck, dz. cyt., s. 229.

⁵⁹ *Księga tysiąca...*, t. 4, s. 437.

⁶⁰ B. Leśmian, *Przygody Sindbada Żeglarza*, s. 116-117.

dowieść, że wnioskowanie z wyglądu o charakterze osoby posiada niezawodność uniwersalną. Sindbad, uprzedzony odrażającym dlań wyglądem tubylców, odmawia wejścia z nimi w relacje towarzyskie.

– Kapitanie [...] nie dowierzam jakoś tym ludziom i ich gościnności. Podobni są raczej do diabłów niż do ludzi.

– Pozory myślą – odrzekł kapitan. – Częstokroć spotykałem w życiu ludzi potwornych z dobrem sercem, i ludzi pięknego oblicza – pozbawionych zgoła serca⁶¹.

W rezultacie kapitan zostaje zjedzony jako pierwszy, a Sindbad uchodzi cało dzięki swej intuicji opartej na ksenofobicznych stereotypach.

Podsumowanie

Powyższe przykłady to tylko niewielkich rozmiarów próbka strategii tekstualnych, których zastosowanie (przez Bolesława Leśmiana i wszystkich pośredników, którzy dzielili go od Oryginału) doprowadziło do wytworzenia dzieła, jakim są *Przygody Sindbada Żeglarza* i *Klechdy sezamowe*. Stanowią one wykładnik smaku literackiego i wizji świata tyleż autora, co jego czasów. Do dziś w niesłabnącym stopniu przyczyniają się do stworzenia obrazu Orientu w oczach czytelnika polskojęzycznego.

BIBLIOGRAFIA

- Bettelheim B., *Opowieść o Sindbadzie Żeglarzu i Sindbadzie Tragarzu. Ego i Id*, w: tegoż, *Cudowne i pożyteczne. O znaczeniach i wartościach baśni*, przeł. D. Danek, Warszawa 1985.
- Eco U., *Lector in fabula: współdziałanie w interpretacji tekstów narracyjnych*, przeł. P. Salwa, Warszawa 1994.
- Gerhardt M. I., *The Art of Story-Telling. A Literary Study of the Thousand and One Nights*, Leiden 1963.
- Grodzki B., *Leśmianowska baśń nowoczesna. O „Przygodach Sindbada Żeglarza” Bolesława Leśmiana*, Lublin 2012.
- Koselleck R., *Semantyka historyczna*, przeł. W. Kunicki, Poznań 2012.
- Leśmian B., *Baśnie i inne utwory prozą*, Warszawa 2012.
- Lewicki T., *Wstęp*, w: *Księga tysiąca i jednej nocy*, Warszawa 1974.

⁶¹ Tamże, s. 117.

- Lord A. B., *Pieśniarz i jego opowieść*, przeł. P. Majewski, Warszawa 2010.
- Okopień-Sławińska A., *Relacje osobowe w literackiej komunikacji*, w: *Problemy socjologii literatury*, red. J. Sławiński, Wrocław 1971.
- Powieści z tysiąca i jednej nocy. Dla młodzieży*, przekł. wg A. L. Grimma, Warszawa 1893.
- Prejs M., *Egzotyzm w literaturze staropolskiej. Wybrane problemy*, Warszawa 1999.
- Rymkiewicz J. M., *Leśmian. Encyklopedia*, Warszawa 2001.
- Said E., *Kultura i imperializm*, przeł. M. Wyrwas-Wiśniewska, Kraków 2009.
- Said E., *Orientalizm*, przeł. W. Kalinowski, w: *Teorie literatury XX wieku. Antologia*, red. A. Buzińska, M. P. Markowski, Kraków 2007.
- Słownik języka polskiego*, t. 6, red. J. Karłowicz, A. Kryński, W. Niedźwiedzki, Warszawa 1909.
- Sosnowski J., *Sindbad zreintegrowany (Bolesław Leśmian, Przygody Sindbada Żeglarza)*, w: *Sto lat baśni polskiej*, red. G. Leszczyński, Warszawa 1995.
- Stoff A., *Egzotyka, egzotyzm, egzotyczność. Próba rozgraniczenia pojęć*, w: tegoż, *Studia z teorii literatury i poetyki historycznej*, Lublin 1997.
- Tysiąc nocy i jedna. Powieści arabskie*, Złoczowo 1898.
- Vandenborre K., *Leśmianowska adaptacja „Ali Baby i czterdziestu zbójców” w kontekście pedagogiki postępowej Stanisława Karpowicza*, w: *Wschód muzułmański w literaturze polskiej. Idee i obrazy*, red. G. Czerwiński, A. Konopacki, Białystok 2016.

BOLESŁAW LEŚMIAN'S INTERPRETATION OF "ONE THOUSAND AND ONE NIGHTS" IN THE LIGHT OF POSTCOLONIAL STUDIES

Translations and adaptations of parts of "The Book of One Thousand and One Nights" Bolesław Leśmian created are relatively loosely associated with their literary prototype. One can identify many reasons of this fact, but certainly a key role is played by Leśmian's literary intentions and his poetic temperament. This paper aims at identifying transformations which Leśmian undertook when translating the original narrative into Polish and an attempt of interpretation of his literary choices from the perspective of postcolonial criticism. Several textual strategies which Leśmian's storyteller is applying are identified and discussed with the examples (orientalisation, cultural appropriation, moral censorship, eroticisation, groteskisation, miracularisation, stigmatisation).

Keywords: *One Thousand and One Night*, Bolesław Leśmian, postcolonial studies, orientalism, translation.

Słowa kluczowe: *Księga tysiąca i jednej nocy*, Bolesław Leśmian, studia postkolonialne, orientalizm, przekład.



Anna KUPISZEWSKA

*Centrum Kultury i Języka Polskiego
dla Polaków z Zagranicy i Cudzoziemców „Polonus”
Uniwersytet Rzeszowski*

**UWAGI O KULTURZE ORIENTALNEJ
W DOKUMENTACH SFORMUŁOWANEJ
ŚWIADOMOŚCI ESTETYCZNOLITERACKIEJ
POLSKIEGO OŚWIECENIA
(W PISMACH TEORETYCZNOLITERACKICH
I KRYTYCZNOLITERACKICH)**

Orient, również muzułmański, zaliczyć można do ważnych tematów epoki oświecenia, czego efektem był orientalizm, rozumiany najogólniej jako nawiązywanie do kultury wschodniej. Odwoływał się on i bazował na pewnej wizji Orientu stworzonej przez Europejczyków. Ów zespół wyobrażeń ukształtował się pod wpływem rozmaitych czynników, spośród których najistotniejszymi były wzajemne kontakty, relacje z podróży, a także coraz liczniejsze przekłady dzieł orientalnych. Niemalą rolę w kreowaniu obrazu Wschodu odegrały również dokumenty sformułowanej świadomości literackiej, będące odzwierciedleniem stanu wiedzy i przekonań o Oriencie. Jako wypowiedzi o charakterze poetyk eksplifycytnych, w tym także normatywnych, miały one bezpośredni wpływ na praktykę twórczą. Z tej przyczyny warto bliżej przyjrzeć się, w jaki sposób funkcjonowała w nich „tematyka orientalna” i jaką wizję Wschodu one kreują.

Interesująca nas tematyka zawarta jest w tekstach powstałych na przestrzeni całego niemal oświecenia – od początku okresu stanisławowskiego po lata dwudzieste XIX stulecia – i reprezentujących główne prądy epoki. Zawarte w nich fragmenty na ogół ograniczają się do kilku lub kilkunastu zdań, w nielicznych przypadkach wydzielone są w osobny rozdział. Wyjątkiem jest tu dzieło Jana Tarnowskiego w całości poświęcone literaturom Wschodu. Obszerność podawanych informacji zależała od stanu wiedzy o kulturze Orientu i przede wszystkim od potrzeb autora i jego postawy ideowej. Dwa ostatnie czynniki wpływały także na charakter wypowiedzi, który mógł być informacyjny, wartościujący lub stanowił ilustrację tezy sformułowanej przez pisarza.

Na podstawie analizy wybranych tekstów możliwe jest wyodrębnienie kilku aspektów kultury Wschodu, wokół których koncentrowała się uwaga autorów.

Najczęściej tematyka orientalna pojawia się przy okazji rozważań nad alegorią i bezpośrednio z nią związanymi bajką i przypowieścią, które z kolei ewokują tak ważną w Oświeceniu kwestię dydaktyzmu. Jedną z pierwszych należących do tej grupy wzmianek jest fragment tekstu Ignacego Krasickiego pod tytułem *W obronie bajek i przypowieści*, będący adaptacją artykułu Josepha Addisona, w którym czytamy:

Ten sposób niewinnego na dobre oszukiwania [chodzi o stosowanie alegorii – A.K.] od najdzielniejszych starożytności mężów zażyty bywał. Jak zaś skutecznie, mamy tego przykład w historiach perskich, który dla zabawy czytelnika tu kładę¹.

Krasicki skupia się przede wszystkim na moralnych walorach wymienionych w tytule gatunków oraz sposobie ich tworzenia, ale jednocześnie wskazuje na wschodnią proveniencję utworów. Podobnie czyni w *Sztuce rymotwórczej* Franciszek Ksawery Dmochowski. Charakteryzując bajkę wzmiankuje, iż „od Wschodu się nam dostał ten zabytek wierszy” (II, 305)².

Książę poetów wielokrotnie w swych pismach podejmował problematykę genologiczną bajek. Z uwagi na orientalizm, najważniejsze z nich

¹ I. Krasicki, *W obronie bajek i przypowieści*, w: „Monitor” 1765–1785. Wybór, red. E. Aleksandrowska, Wrocław 1976, s. 137.

² F. K. Dmochowski, *Sztuka rymotwórcza*, oprac. S. Pietraszko, Kraków 2002, s. 33.

zawarte są w pracy pod tytułem *O rymotworstwie i rymotwórcach*, w której autor dał charakterystykę „pisania wschodniego”, czyli stylu orientalnego:

Sposób pisania wschodniego najpierwszy rzecz ukrywał w podobieństwach. Stąd Apolog, albo w bajkach ukryte obyczajności i prawidła. Pod jarzmem jedynowładców zostający pisarze, nie śmiejąc jawnie obwieszczać prawd, częstokroć panującym niedogodnych, ukrywali je w podobieństwach i przypowieściach. Druga przyczyna takowego sposobu obwieszczania prawdy, tak się być zdaje, iż by wdziękiem powieści okraszona, mile była przyjętą, wpajała się lepiej w pamięć młodzieży, tym bardziej gdy ją kształtne rytmu ułożenie podaje ku wiadomości³.

Z powyższego fragmentu jasno wynika, iż dla biskupa warmińskiego cechą dystynktywną literatury orientalnej była jej alegoryczność. Przyczyn tego zjawiska upatruje w despotycznym charakterze władzy państw azjatyckich oraz w podstawowym celu bajek – przekazaniu prawdy o świecie i nauki moralnej w przystępnej i ciekawej formie. Jakże to bliskie klasycystycznej regule opartej na Kwintylińskiej zasadzie *docere, movere, delectare*.

Najobszerniejszym dziełem traktującym o apologu jest *Rozprawa o bajce* Juliana Ursyna Niemcewicza czytana na publicznym posiedzeniu Towarzystwa Królewskiego Przyjaciół Nauk 30 kwietnia 1814 roku. W początkowej części autor *Śpiewów historycznych* umieszcza informacje o dawności gatunku oraz jego pochodzeniu:

Niemylnie twierdzić można, iż ze wszystkich części składających literatury ogół, Apolog, czyli Bajka jest najdawniejszą. [...] Jak wiele innych nauk tak Bajka przyszła nam od wschodu [...]. Jakoż w Bajce najwięcej odkrywają się znamiona i obroty azjatyckiego dowcipu, ta skłonność do parabolów i zagadek, ten zwyczaj tłumaczenia się przez obrazy, ukrywania nauki pod zasłoną, jak gdyby ją tym lepiej zachowywać, wszystko to, trwa dotąd w Azji. Wschodni Filozofowie i dziś nie piszą inaczej⁴.

Co istotne, autor *Powrotu pośła* zaznacza, że nie tylko bajka ma wschodnie pochodzenie, ale przyszło stamtąd „wiele innych nauk”.

³ I. Krasicki, *O rymotworstwie i rymotwórcach*, w: tegoż, *Dzieła*, red. F. K. Dmochowski, t. 3, Warszawa 1829, s. 328-329.

⁴ J. U. Niemcewicz, *Rozprawa o bajce. Czytana na publicznym posiedzeniu Tow. [arzystwa] Kr. [ólewskiego] War. [szawskiego] P. [rzyjaciół] N. [auk]*, w: tegoż, *Dzieła poetyczne*, red. J. N. Bobrowicz, t. 1, Lipsk 1828, s. 2-3.

Wschód jest więc przedstawiany jako źródło nauk i mądrości. Taka wizja Orientu była bardzo popularna w epoce Oświecenia i rozwijana w romantyzmie.

W dalszej części wywodu autor na zasadzie ciekawostki przytacza „dowcipny wniosek” Floryana, który występowanie w bajce bohaterów zwierzęcych uzasadnia wiarą w metempsychozę. Podobną opinię – już całkiem poważnie – formułuje Jan Tarnowski, gdy pisze o literaturze indyjskiej. Wskazuje wiarę w wędrówkę dusz jako podstawową determinantę określającą kształt nie tylko poezji, ale całej kultury duchowej Indii:

Duch ten panuje wyłącznie we wszystkich płodach dowcipu i poezji Indian⁵, wciela się we wszystkie obrazy natury, a myśl ich ustawnie się unosi między pamięcią przeszłości a przecuciem przyszłości, ta jest istotna cecha ich poezji i wyznania⁶.

Mniej pewności co do pochodzenia bajek miał Stanisław Kostka Potocki. Swoje wątpliwości wyraził w rozprawie pod tytułem *O wymowie i stylu* (1815):

Allegoria tak w czyn wprost zmieniona, i posiadająca wyraźną moralność, jest powszechnie przypisywana Ezopowi, jako swemu wynalazcy. Wschód ten zaszczyt Pilpajowi przyznaje; jakoż od wieków bajki jego są w Indiach, nie tylko moralności nauką, ale książką stanu, i wierną rządzących poradą. Kiedy pomnimy na starożytność nauk w Indiach, na podróże, które do nich przedsiębrali pierwsi filozofowie greccy [...], na starszość wschodu od zachodu, co do wszelkiego rodzaju znajomości, przychodzi nam rzecz tę przynajmniej za nierozwiązaną między Pilpajem a Ezopem mniemać⁷.

Wydaje się, iż autor raczej skłania się ku opinii o wschodnim rodowodzie apologu, choć bardzo ostrożnie formułuje wnioski, jakby obawiał się podważyć autorytet starożytnych pisarzy antycznych. Co ważne,

⁵ W epoce Oświecenia, podobnie jak w dobie staropolskiej, mianem „Indian” nazywano zarówno mieszkańców Ameryk, jak i Indii, co wywoływało niekiedy nieporozumienia. Wiązało się to z funkcjonującym w owym czasie podziałem na Indie Wschodnie (w odniesieniu do Indii) i Indie Zachodnie (odnoszącym się do Ameryk).

⁶ J. Tarnowski, *Badania historyczne jaki wpływ mieć mogły mniemania i literatura ludów wschodnich, na ludy zachodnie, szczególniej we względzie poezyi, rzecz czytana na posiedzeniu Towarzystwa Królewskiego Przyjaciół Nauk, w Warszawie dnia 24 miesiąca listopada 1819 roku*, Warszawa 1819, s. 27-28.

⁷ S. K. Potocki, *O wymowie i stylu*, t. 4, cz. 2, Warszawa 1815, s. 233.

Potocki uzasadnia swoje wątpliwości co do pochodzenia bajki faktem „starszości wschodu od zachodu, co do wszelkiego rodzaju znajomości”. Podobnie więc jak wcześniej Niemcewicz, nawiązuje do żywotnej idei *Ex oriente lux*.

Wraz z rozwojem popularności orientalizmu, w pracach teoretyczno- i krytycznoliterackich, zwłaszcza porozbiorowych, obok rozważań nad bajką, a niekiedy razem z nimi, pojawiają się refleksje o innym gatunku proveniencji orientalnej, mianowicie o powiastce wschodniej. Interesowano się głównie najbardziej znanym zbiorem tych opowieści – *Tysiąc nocy i jedna*⁸.

Poświęca mu uwagę Adam Kazimierz Czartoryski w *Myślach o pismach polskich* na marginesie komentarzy o przekładach dzieł zagranicznych na język ojczysty. Ksiązę podkreśla, że polski tłumacz powinien powiadomić czytelnika „o skłonności wschodnich narodów” do metafor i kwiecistego stylu, a także uczulić na to, że powieści⁹ te (takiego używa terminu) nie tylko zabawie służą, ale przede wszystkim nauce, co sam autor pracy akcentuje: „Zawiera w sobie to dzieło moralność zdobioną bogactwy obfitego orientalnych narodów wymysłu”¹⁰. Generał ziem podolskich na tyle cenił wartości dydaktyczne „arabskich powieści”, że w ułożonych przez siebie *Przepisach od Komisji Edukacji Narodowej pensjo-mistrzom i mistrzyniom* dane jako pozycję obowiązkową w bibliotekach pensji dla panien, obok na przykład *Dziejów Królestwa Polskiego*, zalecał zbiór *Les Mille et une Nuit*¹¹. Do rozpatrzenia pozostaje kwestia, czy rzeczywiście wszystkie opowieści są odpowiednią lekturą dla młodych panienek.

⁸ Taki tytuł nadał pierwszy tłumacz zbioru na język polski Łukasz Sokołowski, wzorując się na francuskim źródle swego przekładu – *Les Mille et une Nuit* autorstwa Antoine’a Gallanda. Por. J. Rudnicka, „*Tysiąc nocy i jedna*” w kulturze literackiej polskiego Oświecenia, „Pamiętnik Literacki” 1998, z. 3, s. 155.

⁹ O rozumieniu terminu powieść – por. Z. Sinko, *Powieść*, w: *Słownik literatury polskiego Oświecenia*, red. T. Kostkiewiczowa, Wrocław 2002, s. 452-460.

¹⁰ A. K. Czartoryski, *Myśli o pismach polskich z uwagami nad sposobem pisania w rozmaitych materiach*, Wilno 1801, s. 222.

¹¹ Por. A. K. Czartoryski, *Przepisy od Komisji Edukacji Narodowej pensjo-mistrzom i mistrzyniom* dane, w: J. Lewicki, *Ustawodawstwo szkolne z czasów Komisji Edukacji Narodowej*, Kraków 1925, s. 76-82.

Obszerne omówienie zbioru baśni znajdziemy u S. K. Potockiego. Autor zalicza je do „fikcji, czyli zmyślań” i określa mianem bajek, zaznaczając jednocześnie, że to wcale nie przekreśla ich wartości, gdyż mogą być (podobnie jak powieści i romanse) „zwrócone ku celowi nader użytecznemu” jakim jest, po pierwsze, wytępienie wad, po drugie – „malowanie życia i obyczajów ludzi”. Powołując się na twierdzenie Francisa Bacona o naturalnym upodobaniu człowieka do „bajeczności” (fantastyki), formułuje opinię, że ludzie chętniej sięgają do dzieł, które ich zadziwiają i działają na wyobraźnię, i że jedna dobrze napisana powieść lepsze może odnieść skutki aniżeli zwykła (czytaj – nudna) moralistyka. Po tak wyczerpującym uzasadnieniu, dlaczego w ogóle temat podjął, przechodzi autor do kwestii bardziej szczegółowych. Rozpoczyna od wiadomości historycznych:

Ten przedmiot nieogółocony z powagi i użyteczności zasługuje na krótkie uwagi nad początkiem i postępem historii bajecznej, i nad różnymi jej postaciami w różnych krajach. Zdaje się, że wszędy początek jego jest nader starożytny: w najdawniejszych czasach geniusz narodów wschodnich miłował bajeczność. Ich teologowie, filozofowie i prawodawcy parabolicznym mówili językiem. Indowie, Persowie i Arabowie wstawili się powieściami swoimi¹².

Omawiając cechy dystynktywne powiastek, pisze:

Mówiąc o zmyślonych wyobraźni płodach, nie godzi nam się pominąć bajecznych powieści. Zaczniemy od tych, co są klasycznymi [podkr. – A. K.] w tym rodzaju, to jest od wschodnich. Cudotworność czarodziejstwa, Perysy Persów, Giny Arabów, potęga geniuszów i talizmanów, wszystkie te urojenia teologii wschodnich narodów [...] są zasadą tych powieści. [...] Jestże co przyjemniejszego, nad większą liczbę tych, z których ogromny zbiór Tysiąc Nocami zwany, składa się? I nie ta jedyna jest ich wartość: dają one nam wierne wyobrażenie charakteru i obyczajów Wschodu, a nade wszystko Arabów, którzy w nim niegdyś panowali. [...] Wszystko jest tam daleko wierniej wyobrażonym, niżby mógł to uczynić najdokładniejszy podróżny¹³.

Konieczne należy podkreślić, iż obok walorów moralnych Potocki wskazuje również na wartości poznawcze wschodnich baśni. Mało tego,

¹² S. K. Potocki, dz. cyt., s. 204.

¹³ Tamże, s. 214.

traktuje *Awantury arabskie* jako ważniejsze źródło wiedzy niż relacje z podróży. W dobie oświecenia było to raczej rewolucyjne stwierdzenie i wskazuje już na pewne zmiany poprzedzające epokę romantyzmu. Poznawanie Orientu poprzez baśnie owocowało wzbogaceniem i utrwaleniem się baśniowej wizji Wschodu (jej początki sięgają jeszcze starożytności). Na szczególną uwagę zasługuje również fakt, że autor analizowane powiastki opatruje przymiotnikiem „klasyczne”, które to określenie dotychczas zarezerwowane było tylko i wyłącznie dla dzieł antycznych, ewentualnie francuskiego klasycyzmu. Świadczy to o ewolucji dokonującej się w obrębie klasycyzmu, którego reprezentantem jest autor *Świstka krytycznego*. Jej świadectwem jest także akceptacja wschodniej fantastyki i cudowności.

Z alegorycznością literatury orientalnej związany jest ponadto inny problem podejmowany w dość licznych pismach teoretycznych lub krytycznych, a mianowicie problem despotyzmu. Wcześniej zasugerowany już w przytaczanym fragmencie dzieła Krasickiego, który jak pamiętamy, ten ustrój państwowy uważa za jeden z czynników decydujących o stylu wschodnim. Podobną opinię wyraził wcześniej Filip Nereusz Golański w swym najważniejszym dziele – *O wymowie i poezji*:

Azjatycki sposób mówienia tak, jak i w każdym despotycznym rządzie, na samych pochlebnych uwielbieniach przestaje, a bojaźnią skinienie pana swego szanując, rozkazy jego nie do słuszności prawdy, lecz do powagi i mocy stosuje¹⁴.

Opinię Golańskiego podzielał również Leon Borowski w *Uwagach nad wymową i poezją*:

Nie kwitnęła u nich [u ludów wschodnich – przyp. A. K.] wymowa i kwitnąć nie mogła. Trudna jej sztuka ledwie się gdzie indziej zawiązuje: w narodzie potężnym, bogatym, od dawna oświeconym, a nade wszystko wolnym. Bez wolności i ważnych spraw narodu, które mówcę tworzą i zapalają, bez publicznych zgromadzeń senatu i ludu, które duszę jego ożywiają i wznoszą – nie ma wymowy prawdziwej¹⁵.

¹⁴ F. N. Golański, *O wymowie i poezji*, w: *Oświeceni o literaturze. Wypowiedzi pisarzy polskich 1740–1800*, red. T. Kostkiewiczowa, Z. Goliński, t. 1, Warszawa 1993, s. 538.

¹⁵ L. Borowski, *Uwagi nad poezją i wymową pod względem ich podobieństwa i różnicy*, w: tegoż, *Uwagi nad poezją i wymową i inne pisma krytycznoliterackie*, wybór i oprac. S. Buśka-Wroński, Warszawa 1972, s. 42.

Kwestia ta interesowała także Stanisława Kostkę Potockiego. W swojej rozprawie o wymowie i stylu docieka przyczyn tak szerokiego zastosowania paraboli w literaturach orientalnych. Jego wnioski zbliżone są do ustaleń wcześniejszych autorów:

Wiemy, że wschód był kolebką Apologów, i źródłem tych bajek, co świat napęliły. Te ludy zmiękczone klimatem i zdeptane despotyzmem nie wzniosły się do prawdziwej filozofii, i tylko zadrasnęły nauki, lecz przyodziały moralność parabolami, i wynalazły bajki zabawne¹⁶.

Powyższe fragmenty są odzwierciedleniem popularnego w oświeceniu stereotypu Europy wolnej i kochającej swobody obywatelskie oraz rządzonej despotycznie Azji. Obok tego funkcjonował również stereotyp okrutnego władcy azjatyckiego. Przekonania te, jedynie sygnalizowane w pismach teoretycznoliterackich, znajdują najpełniejszy wyraz w europejskiej myśli politycznej i w literaturze pięknej.

Równie popularnym co bajka zagadnieniem pojawiającym się we „fragmentach orientalnych” jest styl wschodni. Zwykle refleksje o nim towarzyszyły rozważaniom o apologu lub alegorii, jak na przykład w cytowanych wcześniej pracach Krasickiego i Niemcewicza. Ale poza tym znaleźć można także „samodzielne” wzmianki. Należy tu między innymi fragment rozprawy Ludwika Osińskiego zatytułowanej *Przymioty i zalety stylu*:

Postaci silne i śmiałe, ożywają mowę wschodnich ludów, Ateńczykowie pełni dowcipu i ogłady, oceniali styl zwięzły, jasny i poprawny. Azjanom zaś wzniosłość i przepych, nadały ich stylowi wiele kwiatów i ozdób obok przesady¹⁷.

Autor na zasadzie kontrastu dokonuje zestawienia cech stylu europejskiego i wschodniego. Osiński bardzo wyraźnie nawiązał do retoryki greckiej, w obrębie której wyróżniano styl azjański (bogaty i kwiecisty) i attycki (prosty i jasny)¹⁸. Podobnego chwytu użył Jan Tarnowski, przez co uwypuklił jeszcze owe cechy:

¹⁶ S. K. Potocki, dz. cyt., s. 214.

¹⁷ L. Osiński, *Wykłady z literatury porównawczej*, w: tegoż, *Dzieła*, t. 4, Warszawa 1862, s. 17.

¹⁸ Por. M. Korolko, *Sztuka retoryki. Przewodnik encyklopedyczny*, Warszawa 1990, s. 178.

Wspólną cechą wszystkich Poetów wschodnich, tak różniących się od zachodnich, jest wyniosłość obrazów, bujność imaginacji; ostatnich zaś skromność w wyrażeniach przenośnych, z samych siebie niejako się nasuwających, i z wolna umysł zajmujących; u tamtych śmiałość, usiłując siebie samą przewyższać, posuwa się aż do zuchwalstwa. – Ci zajmują, tamci dziwią, ci szukają z wolna unosić, tamci gwałtownie porywać. Nasi starają się podobać naturalnością, snadnym i wdzięcznym wyrażeniem, wschodni błyszczeć wielkością, wystawą, samym zbytkiem, i przesadzeniem obrazów, i wyrażen, sypiąc niejako bogactwy, w mniemaniu, że co jest pięknym, nie może być zbyt czystym, a im więcej sztuka stawia ozdób, tym ją godniejszą sądzą podziwiania. – Stąd przesadne wyszukane trudności, aby je zwyciężyć, choć ani gładkości wierszowi nie dodają, stąd też pochodzi, porównywając ich płody z naszymi, ich tak nas razi olbrzymią nadętością, wyniosłością aż do obłąkania posuniętą, jak nasze są dla nich zimne, trwożliwe, pełzające¹⁹.

Powyższa charakterystyka wydaje się najobszerniejszym i tym samym najdokładniejszym omówieniem właściwości stylu orientalnego. Jego cechy – bogactwo, przepych, nadmiar – wynikają z właściwości samej kultury wschodniej i są jednocześnie jej odbiciem. Oprócz wyliczenia cech, autor w pośredni sposób przedstawia bardzo istotny problem relatywności piękna i kanonów estetycznych. Na podstawie przytoczonego fragmentu można wyciągnąć wniosek, iż uniwersalny ideał piękna nie istnieje. Zrozumienie tego jest ogromnym krokiem poczynionym w kierunku zrozumienia innych kultur.

Dosyć popularnym tematem podejmowanym w pismach teoretycznych, szczególnie dziewiętnastowiecznych, jest przedstawienie Azji – Wschodu jako kolebki ludzkości i wszelkich nauk. Pisał Euzebiusz Słowacki:

Azja, ta część świata, którą natura obsypując rozrzutnie dobrodziejstwami swoimi, dlatego tak hojnie obdarzać zdawała się, iż ją przeznaczała na mieszkanie pierwszych swoich dzieci, ten teatr wielki, gdzie religia i dzieje umieściły najważniejsze sceny plemienia ludzkiego: Azja, gdzie się związały pierwsze społeczeństwa, i ogromne zakwitnęły mocarstwa, widziała też najpierw wątplenia kwitnące u siebie nauki²⁰.

¹⁹ J. Tarnowski, dz. cyt., s. 65-66.

²⁰ E. Słowacki, *O stanie oświecenia i literatury u dawnych. Rzecz czytana przed częścią lekcji w Krzemieńcu r. 1807 czerwca 24 dnia*, w: tegoż, *Dzieła z pozostałych rękopisów ogłoszone*, red. J. Zawadzki, t. 3, Wilno 1826, s. 300.

Podobnie Leon Borowski:

Im pilniej rozważamy dzieje świata, najpierwsze ludów jego wyrojenia, języki, obyczaje, wynalazki, podania, tym się zawsze konieczniej zwracać musimy na Wschód²¹.

Jasno wynika z przytoczonych wypowiedzi, iż źródeł ludzkiej cywilizacji szukać należy na Wschodzie, a nie jak dotychczas sądzono, w europejskim antyku lub ewentualnie tradycji hebrajskiej. Obydwa teksty wyraźnie świadczą o zmianach, jakie dokonały się w świadomości europejskiej w epoce oświecenia. Wzrost zainteresowań pozaeuropejskimi kręgami kulturowymi, głównie azjatyckimi, a także rozwój badań nad ich dziedzictwem materialnym i duchowym zaowocował szeregiem odkryć, które raz na zawsze obaliły przekonania o ciemnocie i dzikości ludów azjatyckich. Naturalną konsekwencją tego stanu rzeczy była rewizja poglądów oraz podważenie europejskiego mitu etnocentrycznego, a wraz z nim również modyfikacja dotychczas obowiązującego kanonu piękna, czego potwierdzeniem są między innymi słowa Euzebiusza Słowackiego:

W późniejszych czasach niektóre azjatyckie narody, a szczególnie Arabowie i Persowie wsławili się p i ę k n o ś c i a m i [podkr. – A.K.] swojej poezji. Żywa bardzo imaginacja i śmiały lot geniuszu są właściwymi wschodniej poezji cechami²².

Jak widać, według autora *Mendoga* piękne niekoniecznie musiało oznaczać klasyczne, a więc oparte na harmonii i regularności.

Od początków dziewiętnastego wieku, a nawet końca poprzedniego stulecia, daje się zauważyć proces, który można by nazwać „sentymentalizacją” wizji Orientu. Dokonała się ona przede wszystkim pod wpływem myśli Johanna Gottfrieda Herdera, choć jej źródeł należy szukać również w poglądach Jana Jakuba Rousseau. Odzwierciedleniem tego zjawiska w pismach teoretyczno- i krytycznoliterackich jest przede wszystkim akcentowanie prostoty i naturalności ludów wschodnich. Przywołajmy dwa bliźniaczo podobne do siebie fragmenty:

²¹ L. Borowski, dz. cyt., s. 41.

²² E. Słowacki, *O poezji w ogólności*, w: tegoż, *Dzieła z pozostałych rękopismów ogłoszone*, t. 2, red. J. Zawadzki, Wilno 1826, s. 66.

Patrzmy na pokolenie pasterskie Beduinów, swobodnie pod kotarami koczujące, nieprzebytymi piaskami bezpieczniej jak oceanem opasane: zachowały one do dziś dnia, po tysiącach lat, rodzinny swój charakter w pierwszej oryginalności i mocy. [...] Cicha i dziecinna ludów wschodnich prostota, uczuciami domu i pięknego nieba zmysłów i wyobraźni otoczona, jest odwieczną poezji matką²³.

Oraz:

Naród pasterski, którego początki nikną w odległości wieków złożony licznych i błakających się pokoleń, gościnny, choć bawiąc się rozbojem [...] wolny i nadto ceniący swe swobody²⁴.

Autorem pierwszego tekstu jest Leon Borowski, drugiego zaś Jan Tarnowski. Obydwaj pisarze skupiają się na tych samych niemal cechach. Wyłania się z fragmentów obraz prostych i szczęśliwych pasterzy, żyjących zgodnie z naturą, nieskażonych cywilizacją, którzy nadto mogą cieszyć się swobodą. Automatycznie niemal nasuwa się skojarzenie z tak cenioną przez sentymentalizm sielanką. dopełnieniem tej idealnej wizji jest przywołanie przez Tarnowskiego w dalszej części tekstu rzymskiego toposu *Arabia felix*, będącego wschodnim odpowiednikiem mitu arkadyjskiego.

Obok tych russowsko-gessnerowskich inspiracji w dokumentach sformułowanej świadomości literackiej poświęconych „tematyce orientalnej” pobrzmiewają także echa Herderowskiej koncepcji kultury i literatury. Podzielając przekonanie niemieckiego filozofa o genetycznych związkach między kulturą a warunkami społecznymi, historycznymi i geograficznymi oraz zależności poezji od charakteru narodowego, doszukiwali się polscy autorzy podobnych prawidłowości w odniesieniu do kultury wschodniej. Problem ten podjął jeszcze w XVIII wieku Ignacy Krasicki:

Żywa imaginacja rozżarzona powietrza upałem, widoków wdziękiem, zgłębia tym wszystkim, cokolwiek kraj najpożądańszego mieć może, pismom Wschodnim nadaje zbyt wygórowane niekiedy wyrazy; zdarzają się jednakże między nimi takowe, którym mocy i wdzięku nasze dostarczyć nie mogą²⁵.

²³ L. Borowski, dz. cyt., s. 42.

²⁴ J. Tarnowski, dz. cyt., s. 51.

²⁵ I. Krasicki, *O rymotworstwie...*, dz. cyt., s. 497.

Książę biskup uważa, iż na kształt poezji wschodniej i jej styl decydujący wpływ miał gorący klimat, który zbyt rozbudzał wyobraźnię mieszkańców wschodnich krain. Przybliżone poglądy reprezentował Kazimierz Brodziński, który obok klimatycznych czynników kształtujących literaturę wymienia także czynnik społeczny, jakim jest religia.

Innych wschodnich narodów znamionują się poezje gorącą imaginacją, jak ich niebo, i mistycznością jak ich religijne obrządk²⁶.

Wymienione powyżej cechy, a więc wyobraźnia i mistycyzm, stały się dla Brodzińskiego podstawą do określenia literatury orientalnej mianem romantycznej.

Autorem, który też próbował wyprowadzać cechy kultury wschodniej w oparciu o czynniki geograficzne był Euzebiusz Słowacki. Wschód przedstawił w następujący sposób:

Te rozkoszne brzegi Eufratu skropione wodą, które Babilonu i tylu miast wielkich dźwigały na sobie ogromy, te bogate krainy, Indu, Gangesu łożyska, które się nad południowe rozciągają morza, ta niezmierna przestrzeń ziemi na wschodzie, gdzie sposobność rozmnażania się zda się być człowieka i zwierząt szczególniejszym przywilejem, wszystkie te krainy w szczęśliwym położeniu, pod czystym i pogodnym niebem, pielęgnując w obfitości swobodzie mieszkańców swoich, podnosiły ich dusze i zwróciły niespokojność i ciekawość ku celom wysokim i szlachetnym²⁷.

Wizja wschodnich krain wykreowana przez Słowackiego zdecydowanie różni się od poprzednich. Orient przedstawiony jest jako kraina bogactwa i szczęśliwości, przyjazna ludziom i zwierzętom – istny raj na ziemi. Nie dziwi zatem fakt, że w takich warunkach mogły się rozwijać nauki i kwitnąć sztuka.

Jak dotąd przytaczaliśmy teksty ogólnie traktujące o literaturze i kulturze orientalnej. Ich zresztą jest najwięcej. Niewiele natomiast jest wypowiedzi bardziej szczegółowych, zawierających na przykład tytuły dzieł lub imiona pisarzy wschodnich. Na tym tle zdecydowanie wyróżniają się

²⁶ K. Brodziński, *O klasyczności i romantyczności tudzież o duchu poezji polskiej*, w: tegoż, *Wybór pism*, opr. A. Witkowska, Wrocław 1966, s. 241.

²⁷ E. Słowacki, *O stanie oświecenia...*, dz. cyt., s. 300-301.

dwie prace. Pierwszą z nich jest przywoływane wcześniej dzieło Krasickiego *O rymotworstwie i rymotworcach*, którego ostatnia, dziewiąta część poświęcona jest wyłącznie „rymotworcom wschodnim”. Obok cytowanej wcześniej deskrypcji stylu orientalnego zamieszcza także pisarz wzmianki o świętych księgach ludów wschodnich, między innymi o *Aweście*, *We-dach* i *Koranie*, następnie przechodzi do krótkiej prezentacji poszczególnych autorów i ich twórczości. Rozpoczyna od na pół legendarnych Lokmanai Pilpaja, po czym charakteryzuje arabskiego poetę Labida ibn Rابيةgo i zamieszcza fragment jego wiersza. Najwięcej uwagi poświęcił poetom perskim, między innymi Ferdousiemu, Sadiemu, Hafezowi. Píše także o niektórych zjawiskach związanych z poezją staroarabską i perską, między innymi o tak zwany *mu`allakat* (u Krasickiego w wersji „Muallakał”). Według legend arabskich były to poematy, które wygrywały konkursy poetyckie odbywające się raz w roku w pobliżu Mekki. Nagrodą w tym turnieju było wyszycie tekstu dzieła złotymi literami i zawieszenie go w świątyni mekkańskiej. Stąd zresztą ich nazwa – oznacza „zawieszone”. W końcowej części rozdziału autor *Myszeidy* omawia literaturę chińską i jej przedstawicieli. Niewątpliwa wartość tego tekstu wynika nie tyle z jego naukowości, ale przede wszystkim z pionierskiego charakteru. Krasicki bowiem jako jeden z pierwszych, o ile nie pierwszy z twórców polskich włącza literaturę orientalną w obręb literatury powszechnej.

Nieco inny, bo już ściśle naukowy charakter ma rozprawa Jana Tarnowskiego – *Badania historyczne jaki wpływ mieć mogły mniemania i literatura ludów wschodnich na ludy zachodnie, szczególnie w dziedzinie poezji*. Jak wskazuje tytuł, autor za główny cel obrał sobie prześledzenie inspiracji orientem w literaturze europejskiej. Aby móc tego dokonać, szczegółowo charakteryzuje poszczególne kultury Wschodu – interesują go przede wszystkim literatura i religia (tytułowe mniemania). Jako pierwszą prezentuje kulturę indyjską, następnie hebrajską, perską i arabską. Każda z nich omówiona jest obszernie – Tarnowski mówi o wierzeniach, wymienia imiona bogów, gdy zajmuje się literaturami, prezentuje sylwetki autorów oraz najwybitniejsze osiągnięcia literackie. Dodatkowym walorem rozprawy jest wskazywanie na podobieństwa i różnice pomiędzy poszczególnymi kulturami, a następnie w stosunku do kultury europejskiej. Wartość naukowa tej pracy

w momencie jej powstania była ogromna, zresztą i dziś nie jest mała, dlatego też z całą pewnością można ją uznać za ukoronowanie oświeceniowego orientalizmu.

Na zakończenie pozostaje odpowiedzieć na pytanie, jaka wizja Orientu i jego literatury wyłania się na podstawie informacji i uwag zamieszczonych w tekstach o charakterze teoretyczno- i krytycznoliterackim. Najtrafniejsza odpowiedź to – niejednorodna i pełna wewnętrznych sprzeczności. Obok mądrych filozofów zaludniają wschodnie krainy okrutni władcy. Prostocie i naturalności obyczajów przeciwstawiona jest bujność i kwiecistość stylu; dydaktyzmowi – „żywa imaginacja”, wartościom poznawczym – cudowność i fantastyka. Inaczej opisywana jest cywilizacja indyjska, a inaczej arabska. Oprócz tego można mówić o klasycystycznej i sentymentalnej wersji Orientu – każda z nich kładzie nacisk na inne aspekty kultury Wschodu. Różnorodność i ogromne bogactwo kultur orientalnych uniemożliwiają jednoznaczną odpowiedź. Ostateczny wybór należał do pisarzy i podporządkowany był konkretnym celom, które owi poprzez wprowadzenie orientalnych motywów chcieli osiągnąć.

BIBLIOGRAFIA:

- Borowski L., *Uwagi nad poezją i wymową i inne pisma krytycznoliterackie*, wybór i oprac. S. Buśka-Wroński, Warszawa 1972.
- Brodziński K., *Wybór pism*, opr. A. Witkowska, Wrocław 1966.
- Czartoryski A. K., *Myśli o pismach polskich z uwagami, nad sposobem pisania w rozmaitych materjach*, Wilno 1801.
- Czartoryski A. K., *Przepisy od Komisji Edukacji Narodowej pensjo-mistrzom i mistrzyniom dane*, w: J. Lewicki, *Ustawodawstwo szkolne z czasów Komisji Edukacji Narodowej*, Kraków 1925.
- Dmochowski F. K., *Sztuka rymotwórcza*, oprac. S. Pietraszko, Kraków 2002.
- Golański F. N., *O wymowie i poezji*, w: *Oświeceni i literaturze*. Wypowiedzi pisarzy polskich 1740–1800, red. T. Kostkiewiczowa, Z. Goliński, Warszawa 1993.
- Korolko M., *Sztuka retoryki. Przewodnik encyklopedyczny*, Warszawa 1990.
- Krasicki I., *O rymotworstwie i rymotwórcach*, w: tegoż, *Dzieła*, t. 3, red. F. K. Dmochowski, Warszawa 1829.
- Krasicki I., *W obronie bajek i przypowieści*, w: „Monitor” 1765–1785. Wybór, red. E. Aleksandrowska, Wrocław 1976.
- Niemcewicz J. U., *Rozprawa o bajce. Czytana na publicznym posiedzeniu Tow.[arzystwa] Kr.[ólewskiego] War.[szawskiego] P.[rzyjaciół] N.[auki]*, w: tegoż, *Dzieła poetyczne*, t. 1, red. J. N. Bobrowicz, Lipsk 1828.
- Osiński L., *Wykłady z literatury porównawczej*, w: tegoż, *Dzieła*, t. 4, Warszawa 1862.
- Potocki S. K., *O wymowie i stylu*, t. 4, cz. 2, Warszawa 1815.
- Rudnicka J., „Tysiąc nocy i jedna” w kulturze literackiej polskiego Oświecenia, „Pamiętnik Literacki” 1998, z. 3.

Sinko Z., *Powieść*, w: *Słownik literatury polskiego Oświecenia*, red. T. Kostkiewiczowa, Wrocław 2002.

Słowacki E., *Dzieła z pozostałych rękopisów ogłoszone*, red. J. Zawadzki, t. 2–3, Wilno 1826.

Tarnowski J., *Badania historyczne jaki wpływ mieć mogły mniemania i literatura ludów wschodnich, na ludy zachodnie, szczególniej we względzie poezyi, rzecz czytana na posiedzeniu Towarzystwa Królewskiego Przyjaciół Nauk, w Warszawie dnia 24 miesiąca listopada 1819 roku*, Warszawa 1819.

NOTES ON ORIENTAL CULTURE IN THE POETICS AND LITERARY DISCOURSE OF THE POLISH ENLIGHTENMENT

Orientalism, which is generally understood as a reference to the Eastern culture, was an important trend of the Enlightenment. It was based on specific, created by Europeans, image of Orient. An important role in creation of the image of the East was played by poetics and literary criticism of the period. They were reflecting both knowledge and opinions about Orient. Many of them were normative texts and they have influenced writers' process of creation. That is why it is worth taking a closer look at what role "the Oriental matter" played in their works and what vision of the East they created.

The interesting notices are possible to be found in texts from the whole Enlightenment period – from the beginning of Stanisław August Poniatowski's reign to the twenties of 19th century. Moreover, they represent main culture movements of the period. This subject was raised by many writers, among them I. Krasicki, J. U. Niemcewicz, A. K. Czartoryski, S. K. Potocki, E. Słowacki, J. Tarnowski. The analysis of selected works makes it possible to highlight a few aspects of Eastern culture on which the authors have been particularly focused.

Keywords: orientalism, Enlightenment, East, poetics, image of Orient.

Słowa kluczowe: orientalizm, Oświecenie, poetyka, Wschód, wizja Orientu.



Klaudia ORDZOWIAŁY-GRZEGORCZYK

*Katedra Historii Literatury Pozytywizmu i Młodej Polski
Uniwersytet Jagielloński*

OBRAZ WSCHODU W TWÓRCZOŚCI WŁADYSŁAWA STRZELNICKIEGO

Wprowadzenie

Władysław Strzelnicki (1820–1846) był jednym z polskich zesłańców przebywających na Kaukazie w okresie międzypowstaniowym. Trafił on na wygnanie w bardzo młodym wieku – został zesłany w 1838 roku, po wykryciu spisku Szymona Konarskiego. Służył w szóstym Gruzinińskim Batalionie Piechoty. Był bardzo zdolnym człowiekiem, studiował na Wydziale Filologicznym Uniwersytetu Kijowskiego. W 1845 roku książe Michaił Woroncowa polecił Strzelnickiemu zbadać ziemie kaukaskie. Niestety, niedługo potem pisarz zmarł, a jego śmierć odbiła się szerokim echem wśród pozostałych zesłańców¹. W wierszu Wojciecha Potockiego pod tytułem *Na śmierć Władysława Strzelnickiego* pojawiają się takie słowa:

¹ Zob. więcej o nim: W. Śliwowska, *Zesłańcy polscy w Imperium Rosyjskim w pierwszej połowie XIX wieku. Słownik biograficzny*, Warszawa 1998, s. 577-578; M. Filina, D. Ossowska, *Losy Polaków na Kaukazie*, część I: „Tbiliska grupa” polskich poetów zesłańczych, Tbilisi 2007, s. 40-44; A. Furier, *Polacy w Gruzji*, Warszawa 2009, s. 135-139.

Księżyc świeci nad Dniestrem i nad Kuru brzegiem;
 Dniestr śpieszy do Euxynu, Kur w Kaspjskie Morze,
 A sprawy ludzkie, idąc zwyczajnym szeregiem,
 Jak fale rzeki płyną w wieczności przestworze².

Przywołane w cytowanym fragmencie rzeki wyznaczają dwie przestrzenie: ojczystą (Dniepr) oraz zesłańczą (Kura). Płynące nurty symbolizują upływ czasu.

Inny zesłaniec Michał Andrzejkowicz-Butowt w swych wygnńczych szkicach wspomina zmarłych na Kaukazie towarzyszy niedoli – Tadeusza Ładę-Zabłockiego i Strzelnickiego. Odwołuje się przy tym do popularnego motywu *ubi sunt*:

Władysławie! Tadeuszu! gdzież wy teraz!! Wy coście byli tak młodzi, tak zacni i tak godni lepszych losów. Widać, żeście więcej należeli do nieba, aniżeli do ziemi. Ziściły się przeczucia własnych waszych pieśni. Och i w jakim oddaleniu od ziemi Ojców, jednemu w Gruzji, drugiemu na Persji granicy, do wyższych krain przyświecał Geniusz z wywróconą pochodnią³.

Przedwcześnie zmarły na wygnaniu Strzelnicki pozostawił po sobie utwory poetyckie, prozatorskie *Szkice Kaukazu* oraz dwa opowiadania: *Mahmudek* i *Dwaj uzdzeni*. W tekstach tych autor kreśli wielowymiarowy obraz Wschodu.

Jeniec Kaukazu na czarownym Wschodzie

Doświadczenie zesłańcze Strzelnickiego ściśle splata się z postrzeganiem Kaukazu jako przestrzeni orientalnej. Na wstępie należałoby dokładnie przyjrzeć się pojęciu Wschodu, będącego pewnego rodzaju faktem kulturowym. Wschód to, najogólniej rzecz ujmując, kierunek i terytorium, a jego znaczenie związane jest ściśle z podmiotem doświadczającym danej przestrzeni.

W odniesieniu do twórczości Strzelnickiego można mówić o Wschodzie jako pewnego rodzaju kategorii aksjologicznej w kilku różnych

² W. Potocki, *Na śmierć Władysława Strzelnickiego*, „Rubon” 1849, t. 10, s. 172.

³ M. Andrzejkowicz-Butowt, *Szkice Kaukazu*, t. 2, Warszawa 1859, s. 22.

wymiarach. Zjawisko to uwidacznia się w jego prozie i poezji równocześnie w warstwie artystycznej (szata orientalna, stylizacja postaci, język, itp.) oraz ideowej dzieła. W twórczości zesłańca pojawiają się też orientalne „rekwizyty”: harem, derwisz, naib, itp.

Rozeznanie obcej krainy dokonuje się zawsze z określonej pozycji, a ten kto go dokonuje zaopatrzonej jest w pewną wizję całości. W przypadku twórczości Strzelnickiego duże znaczenie w percypowaniu egzotycznej dla niego przestrzeni ma jego tożsamość Polaka-zesłańca oraz spadkobiercy dziedzictwa europejskiego i polskiego romantyzmu.

W *Szkicach Kaukazu* narrator-podróżnik wyraźnie sytuuje się po stronie tego, co europejskie. Jest on przybyszem z innego świata, czyli z Zachodu, będącego synonimem racjonalności, porządku i postępu. W drugiej części swych szkiców pod tytułem *Wycieczka do Inguszków* snuje na przykład takie refleksje: „Widać, że poczciwy naród Inguszków, na kształt innych pokoleń kaukaskich, kłania się owemu bożyszczu, które my, Europejczycy, nazywamy lenistwem”⁴. Narrator-wędrowiec zwraca się do polskiego odbiorcy („Nie posądzajcie mię, łaskawi czytelnicy polscy, że mam na celu, poniżając innych, własnym mym szkicom nadać więcej wagi”⁵) i wskazuje na istnienie pewnej bariery poznawczej związanej z nieznaną języka ludów, które jednak chce badać: „[...] nie tak z chęcią badania, jak dla rozpędzenia nudów”⁶.

Orientalnymi elementami kaukaskiej podróży są spotkania z muzułmańskimi mieszkańcami Kaukazu, a także przywoływana w tekście postać imama Szamila, przywódcy kaukaskich powstańców w walce przeciw rosyjskiemu najeźdźcy. Zesłańiec w swych *Szkicach Kaukazu* wskazuje na wyraźną odrębność egzotyki Wschodu od tego, co mu znane, swojskie. W tym znaczeniu ów Wschód byłby geograficznie usytuowany po stronie tego, co nie-europejskie, czasem azjatyckie. Jednocześnie przestrzeń ta jest czymś niezwykle trudnym do poznania:

Byleby ktoś koniec nosa wetknął w grancie Azji już się ma za biegłego orientalistę [...] żeby ten Wschód objąć i zrozumieć, trzeba czegoś więcej niż zjeść kilka

⁴ W. Strzelnicki, *Szkice Kaukazu*, Żytomierz 1860, s. 27.

⁵ Tamże, s. 32.

⁶ Tamże, s. 30.

obiadów i odprawić kilka mszy w klasztorach Palestyny albo piastować przez kilka lat urząd konowała na dworze Mehmed-Alego⁷.

Krajobraz Azerbejdżanu

Najbardziej dotykalny, konkretny wymiar egzotycznego Wschodu w twórczości Strzelbickiego łączy się chyba najsilniej z tematyką azerbejdżańską. W rosyjskiej części Azerbejdżanu toczy się przecież akcja opowiadania *Mahmudek*, a bohaterami dzieła są muzułmańscy mieszkańcy Kaukazu⁸. Utwór ten, jak pisze Elżbieta Lijewska, można odczytywać na kilka sposobów: jako przypowieść o walce dobra ze złem, metaforyczną historię polskich zesłańców czy wreszcie jako opowieść wschodnią z całym lokalnym, kaukaskim kolorytem⁹.

Istotnym elementem pejzażu opisywanej w opowiadaniu dziewiętnastowiecznej Szemachy jest gwarny i tłoczny bazar. Wschodni rynek, nieodłączny element egzotycznej panoramy, kipi życiem, stanowi centrum i oś miasta: „Ludność bazaru składa się z aktorów i figurantów [...]”¹⁰. Wśród nich najbardziej wyrazistą postacią zdaje się być derwisz opowiadający o Aleksandrze Dwurogim (Macedońskim). Otaczają go zasłuchani ludzie: kupcy, rzemieślnicy, kucharze i mijający bazar podróżni. Jakby zaczarowani przez opowieść bajora zapominają o rzeczywistości i spędzają w takim zasłuchaniu kilka godzin.

W *Mahmudku* autor opisał też szyckie uroczystości związane z męczeńską śmiercią Husseina (Husajna ibn Alego):

Uroczystość trwa około dwóch tygodni; ostatniego dnia zamyka ją widowisko teatralne, dawane bezpłatnie na czystym polu - misteria, w której bezbożny Ibn-Zjad pojedynkuje się kolejno z synami Hussejna, ich żonami i dziećmi, i wszystkich zabija bez żadnej litości. Po każdym zabójstwie powietrze napęlnia

⁷ Tamże, s. 13-14.

⁸ Na ten temat zob. B. Baranowski, *Polsko-azerbejdżańskie stosunki kulturalne w pierwszej połowie XIX wieku*, Łódź 1979, s. 59.

⁹ E. Lijewska, *Szkice kaukaskie. O twórczości wygnańczej Władysława Strzelnickiego*, Poznań 1998, s. 120.

¹⁰ W. Strzelnicki, *Mahmudek. Powieść kaukaska*, Żytomierz 1860, s. 50.

się głośnym, choralnym szlochaniem kilkunastu tysięcy widzów, ale kiedy kolej dochodzi do samego Hussejna, widzowie wpadają w zapamiętałość, lecą tłumem na zabójcę – ten zmyka do miasta, widzowie za nim. Tu ich spotyka grad kamieni puszczony z piętér i płaskich dachów przez Sunnitów, zawziętych wrogów Hussejna i jego sekty¹¹.

Za odpowiednią zapłatą Mahmudek – pocziwy głupiec – zgadza się przyjąć rolę kalifa Jezyda (Yazīda)¹².

Być może, jak chce Bohdan Baranowski, przywoływany tutaj utwór jest satyrycznym spojrzeniem na panujące jeszcze w latach czterdziestych XX wieku azerbejdżańskie stosunki społeczne¹³. Tym samym *Mahmudek* wyrażałby w pewien sposób namysł autora nad przemianami w obrębie islamu w Azerbejdżanie. W części VI utworu, zatytułowanej *Dzisiejsze obyczaje. Derwisz. Huczny wjazd Mahmudka na bazar*, pojawia się na przykład motyw tęsknoty muzułmanów – starców nazywanych przez narratora „babajami” – za dawnymi czasami:

Gdzież są dawne czasy? Gdzież te czasy, kiedy w dniach Bajramu pełne byłyby świątynie nasze i przedsiönki ich i podwórza? Kiedy w godzinach nabożeństwa prawy Muzułmanin zapominał o wszystkim, śpieszył na brzeg wody i po należytym oczyszczeniu się, klęcząc na rozścielonym kobiercu, odprawiał modły i marzył o rozkoszach siódmego raju? Kiedy nikt nie zdradzał ustaw proroka, nie bratał się z niewiernymi, nie jadał z jednego z nim naczynia! Oj, gdzież są pocziwe dawne czasy?...¹⁴

Wyznawcy Proroka zajmują narratora szczególnie. W innym miejscu napomyka on na przykład, że: „Muzułmanie zakaukascy są jednym z najśpiwniejszych narodów świata [...]”¹⁵. Opowiadanie Strzelnickiego czerpie także z tradycji arabskiej makamy, będącej krótką opowieścią, szkicem obyczajowym o anegdotycznym zabarwieniu, formą opowiadania łotrzykowskiego¹⁶.

¹¹ Tamże, s. 42.

¹² Na ten temat zob. J. Danecki, *Podstawowe wiadomości o islamie*, Warszawa 2007, s. 266-267.

¹³ B. Baranowski, dz. cyt., s. 60.

¹⁴ W. Strzelnicki, *Mahmudek...*, s. 47-48.

¹⁵ Tamże, s. 61.

¹⁶ Na ten temat zob. E. Lijewska, dz. cyt., s. 93-121. O makamie: J. Danecki, *Wstęp*,

Trudno jednak mówić o dokumentarnym charakterze twórczości Strzelnickiego. Autor zdaje się raczej żonglować znanymi z epoki kliszami czy wyobrażeniami wschodnich krain. Na tej zasadzie przywołuje na przykład motyw tańca wschodnich piękności, obraz zmysłowej kobiety-muzułmanki i jej miłości, motyw porwania ukochanej, itp. Sam Mahmudek jest postacią synkretyczną: niby cały zanurzony w egzotycznej rzeczywistości, a posiadający też cechy polskiego szlachcica. To antybohater bajroniczny, łączący w sobie postawę humorystyczną i naiwną. Charakteryzuje go karykaturalne wręcz samochwalstwo i całkowita aprobata swego losu¹⁷.

Romantyczna imaginacja i świat „nietutejszy”

Wschód zdaje się być jakąś obcą, nieznaną krainą, wokół której krąży dziwne opowieści. Dystans poznawczy wobec nieznanego uwidacznia się także w konstrukcji narratora-badacza opowiadania *Mahmudek*, który mówi na przykład:

Słyszałem utrzymujących, że w krainach Islamu na owym czarownym Wschodzie, do którego tak ognście wzdychamy i takie ogniste piszemy wiersze, przyjaźń bezinteresowna jest równie rzadkim klejnotem jak prawdziwa miłość, jak każde prawdziwe uczucie¹⁸.

Azerbejdżański krajobraz w twórczości polskich zesłańców związany jest na każdym kroku z jakąś tajemnicą, baśniowością, zagadką - tak jest i u Strzelnickiego. Nawet zdobienia na zakupionym przez Mahmudka domu przywołują niezwykle skojarzenia:

w: Al-Hamadani, *Opowieści łotrzykowskie*, z ar. przetł., opatrzył wstępem i przyp. J. Danecki, Wrocław 1983, s. 17. Zob. też: J. Bielawski, *Klasyczna literatura arabska*, Warszawa 2012, s. 148-153.

¹⁷ O tym utworze i wpływie Aleksandra Bestużewa-Marlińskiego na twórczość Strzelnickiego zob.: E. Lijewska, dz. cyt., s. 93-121.

¹⁸ W. Strzelnicki, *Mahmudek...*, s. 11.

Cudackie te utwory, olśnione pryzmatyczną grą światła przez szkiełka przeciskającego się, składają jakiś świat nie tutejszy, coś dziwnie zamglonego, coś czarodziejsko usypiającego, jak fantazja Szeherezady¹⁹.

Wschodnia przestrzeń to rzeczywistość migotliwa, nieuchwytna dla przybysza z Zachodu. Mocno ingerujący w świat przedstawiony narrator, by ją opisać, nazwać, sklasyfikować, używa znanych sobie kategorii, na przykład mułła nazwany zostaje przez niego wschodnią Minerwą²⁰.

W *Mahmudku* pojawia się pełna tajemnic, zaczarowana, związana z ponadnaturalnym światem wschodnia noc – częsty element romantycznego wyobrażenia Wschodu. Oto w czasie spokojnej, pełnej marzeń i rozkoszy szemachińskiej nocy po ulicach miasta tuła się samotny wędrowiec: „Samotny przybysz błądził po ulicach i nic nie widział oprócz cienia swego, nic nie słyszał oprócz tętentu swoich własnych kroków, i pytał zdziwiony: gdzie są czary Wschodu?”²¹. Przybysz z odległych krain jest bezsilny wobec obcości – być może dopiero imaginacja pozwala mu doświadczyć egzotycznych wspaniałości? Wyobrażenia, nie zaś poznanie rozumowe, umożliwia wniknięcie w świat Wschodu: „Ale jeżeli z nim była jego wyobrażenia, ten śmiały nurek, co wszędzie dna dostanie, ileż rzeczy mógł widzieć i słyszeć...”²².

Przestrzeń wolności

Wreszcie z problematyką dotyczącą Wschodu łączy się zagadnienie wolności i niewoli. Te kwestie nie są może silnie wyeksponowane w twórczości Strzelnickiego, ale zasługują na uwagę. W zbiorowym wydaniu poezji twórcy z 1860 roku pojawia się interesujący wiersz, który można analizować pod tym kątem. Chodzi o utwór pod tytułem *Jeździec na kaspiskim wybrzeżu* (1841). Zaczyna się on od słów:

¹⁹ Tamże, s. 13.

²⁰ Tamże, s. 49.

²¹ Tamże, s. 71.

²² Tamże.

Koniu mój wierny! już wioska przed nami,
 Gościnne ognisko migoce tam z dala;
 To sterczą skały zasnute śniegami,
 To z blaskiem miesiąca przelewa się fala!²³

Podmiot liryczny to samotny jeździec, który stanowi niemal jedność ze swym wiernym wierzchowcem. Mówiąc: „Koniu mój wierny!”²⁴, zwraca się jakby do samego siebie. Przemierza on ogromne, straszliwe przestrzenie, gdzieś w górze szumią wichry, „nie śpi duch puszczy”²⁵ i huczą przeraźliwie morskie fale. Pojawiający się w ostatniej zwrotce motyw złączenia podmiotu lirycznego z naturą („Ja bym się wichrem chciał przemknąć po błoniu/ Ja chciałbym jak chmura utonąć w niebiosach”²⁶) przywołuje temat znany z poezji Łady-Zabłockiego. W wierszu *Nad Morzem Azowskim* pisze on:

Złączyć się z burzą – i bez gwiazd, bez słońca,
 Na szalejącym bujając odmęcie,
 Obiec świat cały od końca do końca
 I zniknąć w ciemnym wieczności zmęcie²⁷.

Oczywiście motyw jazdy konnej poprzez bezkresny step jest bardzo popularny w utworach z tej epoki. Często symbolizuje podróż do kresu, ale może też być metaforą nieograniczonej wolności podmiotu – wyrazem romantycznego indywidualizmu wbrew obrazom i ideom orientalnego despotyzmu. Tutaj ciekawe byłoby zestawienie utworu Strzelnickiego pod tytułem *Jeździec na kaspijskim wybrzeżu* z podobną motywiką pojawiającą się w poezji gruzińskiej, na przykład w wierszu *Merani* (1842) Mikołaja Barataszwilego. Zresztą dla gruzińskiego poety impulsem twórczym do napisania tego wiersza był *Farys* Mickiewicza²⁸.

²³ W. Strzelnicki, *Jeździec na kaspijskim wybrzeżu*, w: tegoż, *Poezje*, Żytomierz 1860, s. 40.

²⁴ Tamże.

²⁵ Tamże.

²⁶ Tamże.

²⁷ T. Łada-Zabłocki, *Nad Morzem Azowskim*, w: tegoż, *Poezje*, Petersburg 1845, s. 154.

²⁸ Na ten temat zob. B. Białokozowicz, *Mickiewicz w recepcji kaukaskiej (gruzińskiej i ormiańskiej)*, w: *Mickiewicz a literatury słowiańskie. Z dziejów recepcji od modernizmu do współczesności*, red. E. Łoch, Lublin 2004, s. 190.

Kraina „namiętnych pasji, renegatów i giaurów”

Istnieje jeszcze jedno wyobrażenie Wschodu w twórczości Strzelnickiego – jako przestrzeni pełnej pasji i namiętności. Taki wizerunek Kaukazu-Wschodu pojawia się w poemacie *Bej-Bułat*. W drugim fragmencie (tekst w zbiorze poezji z 1860 roku nosi tytuł *Ułamki z poematu Bej-Bułat*) zatytułowanym *Pobojowisko* naszkicowany został posępny, ponury krajobraz:

Świszczą wietrzyska po kniejach Kumucha,
To niby wieszczba przekłętego ducha,
To niby echo spadającej skały,
To niby morskie rozdąsane skały!
[...]
Tylko gdzieś ogień nad jarem głębokim,
Mruga jak gwiazdka z rozszarpanym okiem. –
To Lezgin jakiś o tej strasznej porze,
Poległej braci chce zgotować łożo!²⁹

W pejzaż krwawego Wschodu wpisują się dzielni wojownicy. Uosobieniem wyobrażenia rozbójnika-dżygita jest w *Mahmudku* krwawy Harun (Kanty-Harun). Człowiek ten to: „[...] najeźdnik”³⁰, „rabuś tych okolic”³¹.

Obraz egzotycznej krainy jako pola walki jest wyraźnie obecny także w opowiadaniu dotyczącym perypetii dwóch braci, Dżafara i Maki, pod tytułem *Dwaj uzdzeni*. Tutaj wizerunek wschodniej przestrzeni zostaje wzbogacony o refleksję na temat niejednorodności poznawanego świata. Islam, chrześcijaństwo i pierwiastki pogańskie mieszają się ze sobą na Kaukazie – swoistym tyglu kultur, języków, religii:

Tak tedy żadna z trzech wzmiankowanych religii, jeżeli pominiemy czasy wyłącznie pogańskie, jednowładną nie była. A choć przychodziło między nimi do nieprzyjacielskich kroków, w ogólności jednak miesiły się obok siebie dosyć wygodnie, nawet często prowadziły sąsiedzką zażyłość i pożyczaly sobie wzajemnie na procenta obrządków i dogmatów³².

²⁹ W. Strzelnicki, *Bej-Bułat*, w: tegoż, *Poezje*, s. 57.

³⁰ Tegoż, *Mahmudek...*, s. 54.

³¹ Tamże.

³² Tegoż, *Dwaj uzdzeni. Powieść kaukaska*, Żytomierz 1860, s. 53.

W utworze *Dwaj uzdzeni* idea krwawej zemsty, mająca egzotyczną proveniencję i tak chętnie wykorzystywana przez romantycznych twórców, zostaje skonfrontowana z etyką chrześcijańską. Dżafar wyrzeka się zemsty („niehumanitarne zamiary”³³) za doznane krzywdy.

Stare życie Dżafara symbolizują gruzowiska aułu Szari. Kaukaz ukazany jest tutaj jako kraina ciągłych walk i zatargów, gdzie „wróg wrogości podaje rękę, wspólnymi siłami mordują trzeciego, żeby potem znowu mordować się między sobą”³⁴.

Tymczasem poza aulem Szari, w leśnym ustroniu, istnieje zupełnie nowe życie. Znajduje się tu „starożytny kościół”³⁵, w którym chronią się kochankowie Dżafar i Natalia. To miejsce wyjątkowe:

Mury Daj-aułu były miejscem ucieczki dla ludzi wszystkich wiar. Ani zemsta, ani sprawiedliwość ludzka nie mogły tu osiągnąć³⁶.

Autentyczne chrześcijaństwo wydaje się być jedyną siłą, która jest w stanie okiełznać dziki Kaukaz³⁷. Narrator opowiadania przekazuje, że od niepamiętnych czasów: „[...] chrystianizm na Kaukazie miał wielką siłę”³⁸. Konfrontacja islamu, świata pogan i chrześcijaństwa jawi się istotnym elementem kaukaskiego pogranicza u Strzelnickiego.

Na rubieżach rosyjskiego imperium

W końcu, pisany małą literą, wschód jako kategoria przestrzenna przeciwstawiony jest temu, co znajduje się na zachodzie (wschód niemużlański). Warto zauważyć, iż symbolika kierunków świata ma duże znaczenie dla doświadczonych przez okrutny los wygnańców-tułaczy.

³³ Tamże.

³⁴ Tamże, s. 7.

³⁵ Tamże, s. 53.

³⁶ Tamże, s. 64.

³⁷ Por.: E. Małek, *Proza polskich kaukazczyków wobec literatury rosyjskiej lat 30–40 wieku XIX*, w: *Języki i literatury wschodniosłowiańskie. Materiały Ogólnopolskiej Konferencji Naukowej*, Łódź, 14–15 czerwca 1976, Łódź 1976, s. 138.

³⁸ W. Strzelnicki, *Dwaj...*, s. 51.

Tak na przykład w liryce kaukaskiej Łady-Zabłockiego pojawia się figura samotnego pielgrzyma-wygnąńca z Północy. Taka postać obecna jest w wierszu *Do brzozy w górach kaukaskich*. Pod niebem Wschodu usycha tytułowe, kojarzące się wygnąńcowi z ojczyzną, drzewo:

Lecz cóż się stało, że z taką chwałą,
Zacząwszy życie pod niebem Wschodu,
Z wolna więdniesz i już nie siejesz
Dobroczynnego wokoło chłodu?³⁹

W jednym z anonimowych tekstów z Kaukazu tęsknota za ukochaną ojczyzną miesza się ze wspomnieniami pozostawionej w kraju kochanki. Obok obrazu chmury z północy pojawia się stado żurawi przypominające ojczystą krainę:

Żurawi stado! Wiosny zwiastuny
Jakże ich mile w Polsce witają
Dla mnie to jesień [...].⁴⁰

Skrzydlate istoty – posłannicy więźniów – mogą bez problemu przemierzać tysiące kilometrów, nie respektując granic ustanowionych przez ludzi. W piśmiennictwie zesłańców syberyjskich pojawiają się także podobne obrazy wolnych, swobodnych ptaków. Autor opasłego *Dziennika syberyjskiego*, Julian Glaubicz Sabiński, skarży się przecież, że: „na Sybirze nie ma słowików ani skowronków”⁴¹.

Symbolika ptaków w poezji Strzelnickiego łączy się z motywiką przestrzenną. W wierszu pod tytułem *Oddalony* podmiot liryczny, którym jest, jak wskazuje tytuł, osamotniony wygnaniec, pyta retorycznie:

Po co krążysz nad mą głową,
Może mi z zachodniej strony
Ukłon lub pociechy słowo
Niesiesz ptaku ulubiony?⁴²

³⁹ T. Łada-Zabłocki, *Do brzozy w górach kaukaskich*, w: tegoż, *Poezje*, s. 141.

⁴⁰ *Z Kaukazu* kart 16. Wiersze, Bibl. Ossolińskich, rkps 9913/I.

⁴¹ J. Glaubicz Sabiński, *Dziennik syberyjski*, t. 1, Warszawa 2009, s. 110.

⁴² W. Strzelnicki, *Oddalony*, w: tegoż, *Poezje*, s. 10. Por. także ciekawe sugestie o innych ptakach w poezji Strzelnickiego: sokołe i sępie, oraz o możliwej interpretacji tych tekstów jako wizerunków poety-ptaka. Zob.: E. Lijewska, dz. cyt., s. 86-88.

Polski, jeśli można tak powiedzieć, wygnańczy Wschód nie jest jedynie synonimem Orientu, lecz wiąże się także z Moskwą, Rosją, a wreszcie całym Imperium Rosyjskim. Ta sfera z jednej strony zdaje się w ogóle nie istnieć u Strzelnickiego, który stroni od wprowadzania do swych tekstów Rosjan⁴³. Jednak z drugiej strony zesłaniec w swych utworach, a zwłaszcza w prozie, inspirował się rosyjskimi wyobrażeniami Kaukazu. W twórczy sposób korzysta przecież w *Mahmudku* z dokonań Aleksandra Bestużewa-Marlińskiego⁴⁴.

Zakończenie

Wschód w twórczości Strzelnickiego ma wielorakie konotacje, jest różnorodny, a czasem ambiwalentny. Autor obficie czerpie z dokonań literackich epoki. Wschód można rozumieć w rozmaity sposób, gdyż i doświadczenie autora jest wyjątkowe: jego podróż to wygnanie i egzotyczna przygoda jednocześnie. Jak pisał przed laty Jan Reychman, to romantyczny „Wschód pstry i barwny w swej różnaitości”⁴⁵. Sztafaż orientalny, często dyskutowany i podważany, w tekstach Strzelnickiego służy jednak niejednokrotnie także rozważaniom nad kwestiami fundamentalnymi: imaginacją i poznaniem, wolnością i niewolą.

⁴³ E. Małek, dz. cyt., s. 138.

⁴⁴ Por.: D. Matlak-Piwowarska, *Rosyjska proza romantyczna w polskich przekładach i naśladownictwach (1825–1857)*, w: *Tradycja i współczesność. Powinowactwa literackie polsko-rosyjskie*, red. B. Galster, J. Kamionka-Straszakowa, K. Sierocka i B. Stachiejew, Wrocław 1978, s. 113.

⁴⁵ J. Reychman, *Podróż Juliusza Słowackiego na Wschód na tle orientalizmu romantycznego*, Warszawa 1959, s. 3.

BIBLIOGRAFIA

- Al-Hamadani, *Opowieści lotrzykowskie*, z ar. przetłumaczył, opatrzył wstępem i przypisami J. Danecki, Wrocław 1983.
- Andrzejkowicz-Butowt M., *Szkice Kaukazu*, t. 1-2, Warszawa 1859.
- Baranowski B., *Polsko-azerbejdżańskie stosunki kulturalne w pierwszej połowie XIX wieku*, Łódź 1979.
- Białokozowicz B., *Mickiewicz w recepcji kaukaskiej (gruzińskiej i ormiańskiej)*, w: *Mickiewicz a literatury słowiańskie. Z dziejów recepcji od modernizmu do współczesności*, red. E. Łoch, Lublin 2004.
- Bielawski J., *Klasyczna literatura arabska*, Warszawa 2012.
- Danecki J., *Podstawowe wiadomości o islamie*, Warszawa 2007.
- Filina M., Ossowska D., *Losy Polaków na Kaukazie, część I: „Tbiliska grupa” polskich poetów zesłańczych*, Tbilisi 2007.
- Furier A., *Polacy w Gruzji*, Warszawa 2009.
- Glaubicz-Sabiński J., *Dziennik syberyjski*, t. 1-3, Warszawa 2009.
- King Ch., *Widmo wolności. Historia Kaukazu*, tł. A. Czwojdrak, Kraków 2010.
- Korek J., *Postkolonializm a Europa Środkowo-Wschodnia*, „Porównania” 2008, nr 5.
- Lijewska E., *Szkice kaukaskie. O twórczości wygnanczej Władysława Strzelnickiego*, Poznań 1998.
- Łada-Zabłocki T., *Poezje*, Petersburg 1845.
- Małek E., *Proza polskich kaukazczyków wobec literatury rosyjskiej lat 30–40 wieku XIX*, w: *Języki i literatury wschodniosłowiańskie. Materiały Ogólnopolskiej Konferencji Naukowej*, Łódź, 14–15 czerwca 1976, Łódź 1976.
- Matlak-Piwowarska D., *Rosyjska proza romantyczna w polskich przekładach i naśladownictwach (1825–1857)*, w: *Tradycja i współczesność. Powinowactwa literackie polsko-rosyjskie*, red. B. Galster, J. Kamionka-Straszakowa, K. Sierocka i B. Stachiejew, Wrocław 1978.
- Potocki W., *Na śmierć Władysława Strzelnickiego*, „Rubon” 1849, t. 10.
- Reychman J., *Podróż Juliusza Słowackiego na Wschód na tle orientalizmu romantycznego*, Warszawa 1959.
- Strzelnicki W., *Dwaj uzdzeni. Powieść kaukaska*, Żytomierz 1860.
- Strzelnicki W., *Mahmudek. Powieść kaukaska*, Żytomierz 1860.
- Strzelnicki W., *Poezje*, Żytomierz 1860.
- Strzelnicki W., *Szkice Kaukazu*, Żytomierz 1860.
- Śliwowska W., *Zesłańcy polscy w Imperium Rosyjskim w pierwszej połowie XIX wieku. Słownik biograficzny*, Warszawa 1998.
- Z Kaukazu kart 16. Wiersze*, Bibl. Ossolińskich, rkps 9913/I.

IMAGE OF THE EAST IN THE WORKS OF WŁADYSŁAW STRZELNICKI

The image of the East in the works of Władysław Strzelnicki is very complex. It is connected to the Caucasus experience as a place of exile. The well-articulated identity of a stranger-exile is based on the values of the Western world. The Strzelnicki's image of the East is focused on the cultural space of Azerbaijan. He writes also about a fantasy, unreal, exotic world which is looked at from a distance by a Western inquirer. In contrast to popular images of oriental despotism Strzelnicki creates the East as a land of freedom. Finally, the East in the author's works is also a world of passion and battles. The East is a category of space and idea strictly related to evoking ambivalent feelings towards the Russian Empire.

Keywords: East, exile, Caucasus, Azerbaijan, freedom.

Słowa kluczowe: Wschód, zesłanie, Kaukaz, Azerbejdżan, wolność.



Iryna SZEWCZENKO

Studentka Wydziału Edytorstwa i Poligrafii

Politechnika Kijowska

DIALOG KULTURY CHRZEŚCIJAŃSKIEJ I MUZULMAŃSKIEJ W UKRAIŃSKIEJ LITERATURZE BAROKOWEJ XVII–XVIII WIEKU. PRZYPADEK JOANNICJUSZA GALATOWSKIEGO

O baroku ukraińskim pisano stosunkowo niewiele nie tylko na gruncie polskiej humanistyki¹, lecz także w literaturoznawstwie ukraińskim², chociaż był to dość długi okres (trwał około 200 lat) i odegrał ważną rolę w formowaniu się społeczeństwa ukraińskiego³. W XVII–XVIII wieku barok przyczynił się do sekularyzacji Ukrainy i wywołał powszechną humanizację, rozpowszechnienie antropocentryzmu⁴. Poza tym na Ukrainie

¹ Zob. np.: R. Łużny, *Pisarze kręgu Akademii Kijowsko-Mohylańskiej a literatura polska. Z dziejów związków kulturalnych polsko-wschodniosłowiańskich w XVII–XVIII wieku*, Kraków 1966; W. Mokry, *Od Ilariona do Skoworody. Antologia poezji ukraińskiej XI–XVIII w.*, Kraków 1996.

² Zob. np.: Д. Чижевський, *Український літературний барок. Нариси*, Харків 2003; *Українське бароко*, керівник проекту Д. Наливайко, науковий та літературний редактор Л. Ушкалов, т. 1–2, Харків–Київ 2004; В. Соболев, *Українське бароко. Тексти і контексти*, Warszawa 2015.

³ O tej roli baroku pisze O. Szerbakowa: О. Щербакowa, *Українське бароко в європейському контексті: особливості механізмів культурної комунікації*, «Українознавчий альманах» 2012, вип. 8.

⁴ O antropocentrycznej funkcji baroku zob. np. artykuł Wiry Dareńskiej: В. Даренська, *Українське бароко як світоглядний стиль*, «Українознавство» 2013, № 1.

nie było doby renesansu⁵. Niektóre cechy tej epoki objawiły się dopiero w dobie baroku⁶. Dlatego też czasami mówi się w odniesieniu do kultury ukraińskiej o dobie renesansu i baroku jako o jednym okresie, który najczęściej charakteryzowany jest za pomocą pojęć właściwych dla baroku⁷.

W czasach Związku Radzieckiego barok niemalże wykluczono z historii literatury – tak rosyjskiej, jak i ukraińskiej⁸. Z tego między innymi powodu barok ukraiński wciąż pozostaje najmniej zbadanym okresem, chociaż jego przejawy świadczą zarówno o wysokim poziomie rozwoju kulturalnego na terenach Ukrainy w początkach XVII wieku, jak też odzwierciedlają związki międzykulturowe, które, przełożone na współczesność, pomagają lepiej zrozumieć przyczyny niektórych aktualnych wydarzeń⁹. W kontekście baroku ukraińskiego mówi się o wzmocnieniu i rozwoju stałej komunikacji międzykulturowej na tym terenie¹⁰.

⁵ Na temat doby renesansu w kulturze ukraińskiej zob. I. Тюрменко, О. Горбула, *Культурологія: теорія та історія культури*, Київ 2004. Autorzy piszą, że renesans przenikał na teren ukraiński ze strony Polski, jednak Rosja starała się ten wpływ zastrzymać lub zniekształcić.

⁶ Zob. С. Грачотті, *Спадок ренесансу в українському барокко*, Київ 1993.

⁷ Zob. О. Гнатюк, *До переоцінки літературного процесу XV–XVIII ст. (Огляд публікацій давньої української літератури)*, в: *Європейське відродження та українська література XIV–XVIII ст.*, ред. О. Мишанич, Київ 1993.

⁸ Wspomina o tym M. Kawecka pisząc, że radzieckie próby oddzielenia kultury ukraińskiej od zachodnioeuropejskiej doprowadziły do pomijania tej epoki w badaniach przez wzgląd na ograniczenia ideologiczne, światopoglądowe i polityczne (M. Kawecka, *Barok ukraiński w badaniach profesora Ryszarda Łuźnego*, „Roczniki Humanistyczne” 2013, t. 61, nr 7, s. 99–106). Przykładową publikacją prezentującą tego typu punkt widzenia jest np. *Энциклопедический словарь юного литературоведа*, Москва 1988 (hasło „Барокко”, s. 25–26). Akcentuje się tam „negatywne cechy” baroku, m.in. zawilgość stylu, odejście od rzeczywistości, nierozumienie problemów realnych, odstępianie od prawidłowych form literackich. Wśród pisarzy należących do baroku wymienia się, oprócz autorów włoskich, hiszpańskich i niemieckich, tylko Symeona Połoskiego.

⁹ Włoska slawistka G. Brogi Bercoff często wspomina o tym, że barok ukraiński jest dziś zapomniany i że należy go ponownie odzyskać i zbadać. Zob. Дж. Броджі Беркофф, *Чи існує канон українського літературного бароко*, «Український гуманітарний огляд» 2012, вип. 16–17.

¹⁰ Zob. m.in. artykuł poświęcony związkom międzykulturowym tej epoki: О. Косянчук, *Міжкультурні взаємозв'язки в епоху українського ренесансу та бароко*, доп. на конф. «Проблеми культурної ідентичності та культурний проект Європи», Острог 2012.

Pojęcie literatury barokowej na Ukrainie rozumiane jest przez ukraińskich badaczy w dwojaki sposób. Z jednej strony mówi się o literaturze pisanej po ukraińsku. Z drugiej strony funkcjonuje pojęcie literatury Ukrainy, do jakiej zalicza się również zamieszkujących tereny dzisiejszej Ukrainy autorów polskojęzycznych. Tego typu dwoistość pojęciowa obejmuje cały okres doby staropolskiej aż do oświecenia¹¹.

Barok w literaturze ukraińskiej znany jest ze swojej polemiki międzywyznaniowej i właśnie temu problemowi poświęcony jest niniejszy artykuł. Ta polemika najczęściej odnosi się do dialogu prawosławia z katolicyzmem oraz prawosławia z wyznaniem grekokatolickim, czasem też z judaizmem¹². Ciekawym do zbadania tematem jest polemika z islamem, chociaż, co trzeba podkreślić, nie zajmuje ona wiele miejsca na stronach literatury barokowej tworzonej na terenie Ukrainy.

Pomimo tego, że chrześcijaństwo i muzułmanstwo to formacje społeczno-religijne bardzo różniące się od siebie, od prawie 1 300 lat prowadzą one ze sobą dialog i polemikę. Andrzej Małkiewicz pisze, że od VIII wieku między chrześcijanami a muzułmanami

walk i konfliktów nie brakowało, ale o wiele większe znaczenie miał handel i wzajemne oddziaływanie kulturowe, niekiedy urzeczywistniane nawet w czasie konfliktów zbrojnych, bowiem obie strony podpatrywały swe sposoby wojowania i doskonaliły je pod wpływem przeciwnika¹³.

Literatura polemiczna (szczególnie ta wymierzona przeciwko islamowi) stała się jednym z narzędzi walki¹⁴. Barok ukraiński posiada

¹¹ Zob. R. Radyszewski, *Roksolański Parnas. Polskojęzyczna poezja ukraińska od końca XVI do końca XVIII wieku*, Kraków 1996.

¹² O polemice międzywyznaniowej ukraińskiego baroku zob. np.: Н. Парфенюк, *Полемічна література як публіцистичний жанр друкованого видання*, «Information Society» 2015. O gatunkach zob. artykuł: Ю. Ларін, *Жанрова диференціація полемічної прози раннього бароку*, «Вісник Харківського національного університету ім. В. Н. Каразіна. Сер.: Філологія» 2011, № 936.

¹³ A. Małkiewicz, *Chrześcijaństwo i muzułmanstwo w rozwoju dziejowym*, Kraków 2016, s. 141-142.

¹⁴ O literaturze polemicznej tego okresu pisali m.in.: J. Nosowski, *Polska literatura polemiczno-antyislamiczna XVI, XVII, XVIII w.*, Warszawa 1974; J. Tazbir, *Państwo bez stosów*, Warszawa 2010; M. Kosman, *Od reformacji do współczesności. W 80-lecie urodzin Profesora Janusza Tazbira*, „Przegląd Zachodni” 2008, nr 1, s. 236-254.

kilku autorów, których pisarstwo zawiera polemikę chrześcijańsko-muzułmańską, kwestię dialogu kulturowego i religijnego. W tym artykule chciałabym ograniczyć się do zaprezentowania pisarstwa Joannicjusza Galatowskiego¹⁵.

Galatowski został zapamiętany jako ukraiński kulturoznawca, pisarz, teolog i filozof XVII wieku, rektor Akademii Kijowsko-Mohylańskiej i archimandryta czernihowski. Był znany dobrze również jako prawosławny polemista¹⁶. Najczęściej jego nazwisko wspomina się przy okazji tematu skomplikowanych relacji między prawosławnymi a muzułmanami¹⁷. Utwór Galatowskiego, który najbardziej związany jest z islamem, nosi tytuł *Łabędź z piórami swemi z darami Boskiemi Chrystus prawowiernemu narodowi Chrześcijańskiemu łabędziowym piórem swej mądrości Boskiej wypisuje przyczyny, dla których długo trwa na świecie sekta machometańska*¹⁸. Jak słusznie zauważa ukraińska badaczka Switłana Suchariewa, utwór ten można uważać za traktat historyczny¹⁹, ponieważ autor bada w nim między

¹⁵ Spośród innych twórców barokowych należy wymienić choćby Łazarza Baranowicza. Autor ten nie potępiał tak silnie islamu jak Galatowski, ale wizerunek muzułmanów wykorzystywał w celu kreacji „postaci wspólnego wroga”, chcąc tym samym doprowadzić do konsolidacji słowiańskich chrześcijańskich narodów. Baranowicz dał jednak świadectwo międzykulturowego i międzywyznaniowego dialogu, który zabrzmiał silnie i bez wątpienia zostawił swój ślad w kulturze. W rozprawie pt. *Nowa miara starej wiary* wybrzmiewa twierdzenie, że solidarność między chrześcijańskimi krajami i narodami mogłaby pomóc zwyciężyć wspólne niebezpieczeństwo – Imperium Osmańskie. Nie ma tam nawiązań do islamu jako takiego, jego cech swoistych i szczegółów dotyczących muzułmanów. Baranowicz wykorzystuje islam w celu ukazania opozycji „swój-obcy”.

¹⁶ Zob. W. Shelina, *Joannicjusz Galatowski*, w: *Christian-Muslim Relations. A bibliographical history*, vol. 8, ed. D. Thomas, J. Chesworth, Leiden–Boston 2016, s. 794.

¹⁷ Zaznaczono o tym też w ukraińskiej encyklopedii religijnej, gdzie o Galatowskim wspomina się w kontekście ostrej polemiki z Żydami i muzułmanami. Zob.: hasło „polemiści” (ukr. „полемісти”) w: *Українська релігієзнавча енциклопедія*, <http://ure-online.info/encyclopedia/polemisty> [dostęp: 30.04.2017].

¹⁸ J. Galatowski, *Łabędź z piórami swemi z darami boskiemi Chrystusa*, Nowogród Siewierski 1679.

¹⁹ C. Сухарева, *Антитурецька польськокомовна проза XVII ст.: український аспект*, «Київські полоністичні студії» 2016, t. XXVII, s. 158-159. Co ciekawe, ten traktat jest poświęcony hetmanowi lewobrzeżnej Ukrainy – Iwanowi Samojłowiczowi, przeciwnikowi Piotra Doroszenki, który zaprzysiągł wierność Moskwie, mając zamiar otrzymać władzę również nad Ukrainą prawobrzeżną.

innymi historię religii mużulmańskiej. Najczęściej jednak zwraca się uwagę na konteksty wyłącznie religijne i mówi, że utwór ten potępia islam, a jego autor twierdzi, że religia mużulmańska rozprzestrzenia się wyłącznie przez mocą i kusi ludzi prostotą, naiwnością i zezwoleniem na rozpustę²⁰.

Publikacja Galatowskiego nie jest jednak prostą krytyką Mahometan. Najpierw autor bada przyczyny rozpowszechnienia się islamu, zwycięstw wyznawców Allaha w wojnach, co daje dość ciekawą analizę zjawiska, chociaż nie pozbawioną uprzedzeń w stosunku do mużulmanów. Oprócz tego Galatowski wspomina porażki chrześcijan, których przyczyną miało być niedbalstwo, niestaranność, roztargnienie zarówno wyznawców religii Jezusa Chrystusa, jak również ich władców²¹.

Otóż Machometanie wiedźcie przyczyny dla których dopuszcza Bóg wam Poganom na wojnie chrześcijan zwyciężać y Miasta y Państwa Chrześcijańskie posadać. Pierwsza przyczyna jest Panów Chrześcijańskich wojna wnętrza y niezgoda, które niezgode y wnętrzną wojnę diabeł między nimi sieje. [...] Czwarta przyczyna dla której wy Machometanie na wojnie Chrześcijan zwyciężacie y Państwa Chrześcijańskie, że Chrześcijanie pod czas wojny niedbale postępują. (*Łabędź...*, s. 22).

Podejściem irracjonalnym w utworze Galatowskiego jest natomiast zarzucanie mużulmanom czarów i obiecywania Raju wszystkim, którzy zabijają chrześcijan (choć naprawdę obiecywano Raj tylko tym, którzy zginą za wiarę – co zresztą nie bardzo różni mużulman od chrześcijan).

Machomet powiada, że ci Machometanie wszyscy do nieba idą y w niebie mieszkają y na niebie żyć będą którzy na wojnie Chrześcijan zabijają albo zabici od Chrześcijan będą (*Łabędź...*, s. 26).

²⁰ O tym wspominają I. Sołomacha i I. Bogaczewska w kontekście opisu rozumienia prawdy i wierności przez Galatowskiego jako polemisty i chrześcijanina. Zob.: I. Соломаха, I. Богачевська, *Християнська антропология Іоаннія Галіатовського*, Чернівці 2008. Podobną sytuację obserwujemy też np. w *Alfurkanie tatarskim*. Zob. P. Czyżewski, *Alfurkan tatarski prawdziwy*, wyd. A. Konopacki, Białystok 2013.

²¹ Autor *Łabędzia* poucza czytelnika, jak pokonać mużulmanów. Jednocześnie Galatowski wzywa chrześcijan do zgody i wspólnych działań dla uwolnienia siebie i wyzwolenia Ziemi Świętej. Pokazuje 40 przykładów sprytnych posunięć w trakcie wojny zaczerpniętych ze Starego Testamentu, antyku i nowej literatury europejskiej (np. wspomina o koniu trojańskim, zdobyciu Chersonesu przez księcia Włodzimierza Wielkiego itp.).

Utwór ma kształt dialogu prowadzonego między jastrzębiem i łabędziem. Zgodnie z twierdzeniem samego Galatowskiego, łabędź jest symbolem Chrystusa, to niebiański ptak, którego pióra symbolizują umysł Boży, jego mądrość – naukę, a szlachetność – zbawienie świata. Jastrząb (nazywany w tekście sępem) natomiast występuje jako symbol świata muzułmańskiego, jest to piekielny ptak, którego skrzydła zbudowane są z podstępu, kłamstw i zdrady²².

Sęp. Mahometiański duch nieczysty, który się Mahometowi w osobie Sępa drapieżnego ptaka y gębą złotą okazywał y jego porywał y na ziemię rzucał i tłukł [...].

Łabędź. Chrześcijański Syn Boży; Przez ducha świętego wcielony Chrystus, Łabędziowym piórem odpisuje na to Prawda jest, że na świecie żadna sekta Chrześcijańnom Prawowiernym przeciwna y szkodliwa lat długo nie trwała... (*Łabędź...*, s. 1-2)

Łabędź w tradycji europejskiej rzeczywiście jest symbolem mądrości, piękna i nieśmiertelności poprzez zmartwychwstanie²³, co dość dobrze oddaje w swym traktacie Galatowski (rozumieć to można dosłownie, w odniesieniu do wydarzeń biblijnych, i symbolicznie, jako „odnowienie”, „odzyskanie ponowne” wolności narodu, swobody religijnej). Jeśli chodzi natomiast o jastrzębia, to w znaczeniu przywołanym przez Galatowskiego, jest on nosicielem cech negatywnych, podczas gdy ptak ten symbolizuje często także śmiałość, siłę, prędkość, mądrość a nawet sprawiedliwość²⁴. Ciekawym aspektem obrazu Galatowskiego jest także ukazanie symbolicznych ptaków w kategoriach płciowych. O ile łabędź tradycyjnie uważany jest za symbol połączenia dwóch płci, to jastrząb stanowi wyłącznie symbol męskości²⁵.

²² O znaczeniu tych symboli w tekstach Galatowskiego można przeczytać na przykład w serii wykładów o literaturze „Історія української літератури Х–XVIII віків” arcybiskupa Charkowskiego i Połtawskiego Igora Isiczenki. Publikacja dostępna na stronie internetowej: <http://www.bishop.kharkov.ua/kursi-lekcij> [dostęp: 15.04.2017].

²³ Zob. W. Kopaliński, *Słownik symboli*, Warszawa 2015, s. 206-208.

²⁴ Ibidem, s. 117-118.

²⁵ W. Kopaliński nazywa jastrzębia symbolem Ducha Świętego (W. Kopaliński, dz. cyt.). Symbol ten może mieć swe korzenie jeszcze w kulturze starożytnego Egiptu, gdzie pod postacią tego ptaka przedstawiano duszę umierającego, która odlatuje do nieba. W piśmie hierograficznym Bóg Nieba Chorus przedstawiany był właśnie jako jastrząb.

Drugą rozprawą Galatowskiego nasyconą motywami mużulmańskimi, jest książka pod tytułem *Alkoran Machometow, nauką heretycką y żydowską y pogańską napełniony* z 1683 roku²⁶. W tym traktacie Galatowski kwestionuje Boskie pochodzenie Mahometa, krytykuje przepisy moralne Koranu i oskarża islam, że ten nawołuje do wojen zaborczych²⁷. Książka również jest napisana w formie dialogu, co stanowi symboliczne potwierdzenie zwycięstwa w komunikacji, a nie poprzez monolog. Z drugiej strony fakt ten podkreśla również gotowość chrześcijan do bezpośredniej rozmowy.

W traktacie przywołuje autor legendy, zaświadczone o przemocy mahometan w stosunku do chrześcijan. W jednej z nich, zaczerpniętej z *Prologu*²⁸, mowa jest o mużulmaninie, który idąc na polowanie zobaczył chrześcijańskiego zakonnika, siedzącego na górze i czytającego. Mahometanin postanowił go zabić (aluzja do niesprawiedliwości, podstęp, okrucieństwa i barbarzyństwa mużulmanów), a kiedy podszedł do zakonnika, ten podniósł rękę i powiedział „Stój!”. Mużulmanin stał 2 dni i 2 noce, nie mogąc poruszyć się z miejsca.

Bóg Tobie, Machomecie, nie dał i nie kazał chrześcijan zabijać, bo w Prologu 4 dnia Septembra napisano, że jeden Machometanin szedł na górę Ojca Antoniego dla polowania, idąc zobaczył zakonnika siedzącego z księgi czytającego, do którego Machometanin poszedł, żeby go zabić, a gdy blisko przyszedł, zakonnik owy prostarszy rękę prawą mówił stań i stał Machometanin dwa dni i dwie noce na miejscu jednym i nie mógł nigdzie ruszyć... (*Alkoran...*, s. 17).

W tej legendzie można dopatrywać się połączenia klasycznego barokowego motywu drogi i człowieka idącego²⁹ (symbol poszukiwania Boga,

²⁶ J. Galatowski, *Alkoran Machometow, nauką heretycką y żydowską y pogańską napełniony, od Koheletha Chrystusowego rozproszony y zgładzony*, Czernichów 1683.

²⁷ S. Grodź, Ioanicjusz Galatowski, *Alkoran Machometow*, w: *Christian-Muslim Relations. A bibliographical history*, vol. 8 edited by D. Thomas and J. Chesworth, Leiden–Boston 2016, s. 801–806.

²⁸ Chodzi o zbiór opowieści o żywotach świętych, ułożony zwykle w formie kalendarza. Jest to prawosławna książka hagiograficzna. Po raz pierwszy była wydana w Rosji (najprawdopodobniej w Moskwie) na początku XVII w., miała około 8 wydań w XVII w. i jeszcze 9 w XVIII w. O tej książce zob. M. Сперанский, *История древней русской литературы*, Москва 1920.

²⁹ Zob. С. Сухарева, *Картина життя в польськомовній прозі Лазаря Барановича та письменників його кола*, „Path of Science” 2016, vol. 2, nr 12, s. 418–422.

światła i dobra) i religijnego motywu walki bez broni przedstawicieli różnych wyznań. Jest to opowieść o symbolicznej sile chrześcijaństwa i pragnieniu zwycięstwa nad wrogiem, w tym wypadku – muzułmaninem. Symboliczny jest również fakt, że bohaterowie legendy pozostają sam na sam. Siła chrześcijan, jak pokazuje pisarz, zawiera się w jednostce, w postawie ascetycznej. Muzułmanie natomiast są słabsi pojedynczo.

Kolejną rozprawą Galatowskiego, w której odnaleźć można tematykę islamską, jest *Mesjasz prawdziwy*. Traktat ten został napisany po ukraińsku w 1669 roku³⁰. Jego przekładu na język polski dokonano trzy lata później w 1672 roku³¹. Tradycyjnie tekst traktowany jest jako element polemiki chrześcijańsko-judaistycznej³², chociaż w dziele występują również motywy muzułmańskie. Rozprawa zbudowana została w formie dialogu między chrześcijaninem a Żydem, ale tekst częściowo nawiązuje do postaci historycznej – Szabetaja Cewiego, który pragnął poświęcić swoje życie ascezie. Pod wpływem otoczenia uwierzył on jednak, że może zostać Mesjaszem i udał się w wędrowkę po świecie. Droga „mesjasza” zakończyła się w Stambule, dokąd udał się on na spotkanie z sułtanem. Tam aresztowali go Turcy dając mu wybór: albo śmierć, albo przyjęcie islamu. „Mesjasz” dość łatwo zrzekł się swojej wiary i przeszedł na obrządek muzułmański, co wywołało głębokie rozczarowanie pośród Żydów, którzy starali się zniszczyć wszystkie pamiątki piśmiennicze mówiące o Szabetaju.

Między innymi o tym też mówi chrześcijanin:

Czy takimiż bluźnierstwami z baśniami fałszywemi Prawdziwego Mesjasza powinien ja tobie pokazywać... (*Mesjasz...*, s. 321).

Autor chce przekonać swego oponenta, a zarazem i czytelników, w prawdziwości jedyne Mesjasza, Jezusa Chrystusa. W końcu wspomina

³⁰ И. Галатовский, *Месія правдивый*, Київ 1669.

³¹ J. Galatowski, *Mesjasz prawdziwy*, Kijów 1672.

³² Zob. Г. Наенко, *Полемический трактат Иоанникия Галатовского «Мессия правдивый» как научно-популярный текст XVII века*, «Вестник Ленинградского государственного университета им. А. С. Пушкина», 2014, т. 7, № 1, с. 86-94. Autorka pisze, że był to jeden z pierwszych traktatów, w którym miało miejsce zmieszanie języka religijnego i świeckiego.

on słowa Mateusza Ewangelisty (przywołuję tu według zapisu Galatowskiego, ponieważ tekst ten różni się nieznacznie od zapisu współczesnego Piśma Świętego – wskazane momenty wzięto z Mt 16:6 i Mt 16:12):

Strzeżcie się kwasu pharyzyjskiego z sadducejskiego, [...] w ten czas zrozumieci, iż nie mówił, aby się strzegli kwasu chlebowego, ale nauki pharyzejskiej i sadducejskiej... (*Mesjasz...*, s. 321).

Dla Galatowskiego ten krok oznacza połączenie antagonizmów. Tak samo mogli tam figurować również Machometanie. Wreszcie Żyd, którego Autor obdarzył wielkim rozumem, pyta: „Dlaczegoż to Bóg nie chce pokoju dać Chrześcijanom z różnemi wrogami ich karze” (*Mesjasz...*, s. 164).

Jest to ważnym połączeniem różnych przeszkód w rozwoju chrześcijańskiej wiary i rozpowszechnienia jej wpływu. Wrogowie oraz plagi są obrazem wspólnym przeciwników wiary chrześcijańskiej, przeciwko którym walczył Galatowski we wszystkich niemal swoich rozprawach teologicznych.

Podsumowując moje rozważania chciałabym dodać kilka uwag ogólnych. Otóż rozprawy Galatowskiego, w których autor ostro potępia wszystkie inne religie oprócz prawosławia, nie można traktować jako tekstów propagujących ekstremizm i wrogość. Natomiast można patrzeć na nie jako na utwory wyrażające pragnienie obrony i zachowania swojej wiary w czasie, kiedy okazała się ona zagrożona przez dwa inne wyznania – przez katolicyzm (pochodzący z Polski) i islam (pochodzący z Turcji).

Należy jeszcze przypomnieć, że od 1669 roku Galatowski był rektorem Akademii Kijowsko-Mohylańskiej³³, a to nakładało na niego różne obowiązki, razem z innymi wykładowcami był organizatorem walki przeciw ekspansji katolickiej i mużulmańskiej, wymagał rozpowszechnienia prawosławia, co w tych czasach oznaczało działalność patriotyczną i było tożsame z potwierdzeniem narodowej i religijnej jedności narodu ukraińskiego.

³³ Zob. З. Хижняк, В. Маньківський, *Історія Києво-Могилянської академії*, Київ 2003.

BIBLIOGRAFIA:

- Czyżewski P., *Alfurkan tatarski prawdziwy*, wyd. A. Konopacki, Białystok 2013.
- Galatowski J., *Alkoran Machometow, nauką heretycką y żydowską y pogańską napelniony, od Koheletha Chrystusowego rozproszony y zgładzony*, Czernichów 1683.
- Galatowski J., *Łabędź z piórami swemi z darami boskimi Chrystusa*, Nowogród Siewierski 1679.
- Galatowski J., *Mesjasz prawdziwy*, Kijów 1672.
- Grodź S., *Ioanicjusz Galatowski, Alkoran Machometow*, w: *Christian-Muslim Relations. A bibliographical history*, vol. 8 edited by D. Thomas and J. Chesworth, Leiden–Boston 2016.
- Kopaliński W., *Słownik symboli*, Warszawa 2015.
- 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.
- Łużny R., *Pisarze kręgu Akademii Kijowsko-Mohylańskiej a literatura polska. Z dziejów związków kulturalnych polsko-wschodniosłowiańskich w XVII–XVIII wieku*, Kraków 1966.
- Malkiewicz A., *Chrześcijananie i muzułmanie w rozwoju dziejowym*, Kraków 2016.
- Mokry W., *Od Ilariona do Skoworody. Antologia poezji ukraińskiej XI–XVIII w.*, Kraków 1996.
- Nosowski J., *Polska literatura polemiczno-antyislamiczna XVI, XVII, XVIII w.*, Warszawa 1974.
- Prolog*, Moskwa (?) 1642–1643.
- Topolska M., *Czytelnik i książka w Wielkim Księstwie Litewskim w dobie Renesansu i Baroku*, Wrocław 1984.
- Броджі Беркофф Дж., *Чи існує канон українського літературного бароко*, «Український гуманітарний огляд» 2012, вип. 16–17.
- Галатовский И., *Месіа правдивый*, Київ 1669.
- Даренська В., *Українське бароко як світоглядний стиль*, «Українознавство» 2013, № 1.
- Косянчук О., *Міжкультурні взаємозв'язки в епоху українського ренесансу та бароко*, доп. на конф. «Проблеми культурної ідентичності та культурний проєкт Європи», Острог 2012.
- Ларін Ю., *Жанрова диференціація поемічної прози раннього бароко*, «Вісник Харківського національного університету ім. В. Н. Каразіна. Сер.: Філологія» 2011, № 936.
- Наенко Г., *Полемический трактат Иоанникия Галатовского «Мессия правдивый» как научно-популярный текст XVII века*, «Вестник Ленинградского государственного университета им. А. С. Пушкина» 2014, т. 7, № 1.
- Парфенюк Н., *Полемічна література як публіцистичний жанр друкованого видання*, «Information Society» 2015.
- Энциклопедический словарь юного литературоведа*, Москва 1988.
- Соболь В., *Українське бароко. Тексти і контексти*, Warszawa 2015.
- Сперанский М., *История древней русской литературы*, Москва 1920.
- Сухарева С., *Антитурецька польськомовна проза XVII ст.: український аспект*, «Київські полоністичні студії» 2016, том XXVII.
- Сухарева С., *Картина життя в польськомовній прозі Лазаря Барановича та письменників його кола*, „Path of Science” 2016, vol. 2, nr 12.
- Тюрменко І., Горбула О., *Культурологія: теорія та історія культури*, Київ 2004.
- Хижняк З., Маньківський В., *Історія Києво-Могилянської академії*, Київ 2003.
- Чижевський Д., *Український літературний барок. Нариси*, Харків 2003.
- Щербакова О., *Українське бароко в європейському контексті: особливості механізмів культурної комунікації*, «Українознавчий альманах» 2012, вип. 8.

DIALOGUE OF CHRISTIAN AND MUSLIM CULTURES IN THE BAROQUE UKRAINIAN LITERATURE 17TH AND 18TH CENTURIES. CASUS OF IOANIKY GALATOVSKI

The article gives an analysis of several compositions of Ukrainian baroque literature which reveals the theme of intercultural dialogue (in this case, a dialogue between religions – Christianity and Islam). The subject of the study is communication, cultural and symbolic contexts of polemical treatises of I. Galatovski. In addition, there is a brief analysis of the historical period during which these works were created, as well as the possible motives of their writing.

Keywords: intercultural dialogue, the literature of the Baroque period, the controversy between religions, Christianity, Islam.

Słowa kluczowe: dialog międzykulturowy, literatura piękna, barok, polemika międzywyznaniowa, chrześcijaństwo, islam.



Grzegorz CZERWIŃSKI

Instytut Filologii Wschodniosłowiańskiej

Uniwersytet w Białymstoku

DWÓCH (MIMOWOLNYCH) UCZESTNIKÓW ZDARZEŃ I ICH „REPORTAŻOWE” ŚWIADECTWA O CZECZENII: ARKADIJ BABCZENKO I NIKOŁAJ MAMULASZWILI

Wprowadzenie

Co łączy Nikołaja Mamulaszwilego i Arkadija Babczenkę – dwóch tak, wydawałoby się, różnych pisarzy (oczywiście poza tym, że obaj opublikowali książki o Czeczenii)? Nikołaj Mamulaszwili (Николай Васильевич Мамулашвили) jest komentatorem politycznym redakcji Радио России – ogólnorosyjskiego państwowego kanału, który zasięgiem fal obejmuje cały kraj: od Kaliningradu aż pod Anadyr, Magadan i Jużnosachalińsk¹. Jest członkiem dziennikarskiego kontyngentu MSZ Federacji Rosyjskiej. Jego audycje ocierają się o typową dla prokremlowskich mediów propagandową retorykę. Z kolei Arkadij Babczenko (Аркадий Аркадьевич Бабченко) to niezależny dziennikarz, korespondent wojenny, związany wpięty z „Moskowskim Komsomolcem”, a następnie

¹ Z wybranymi audycjami Nikołaja Mamulaszwilego można zapoznać się na stronie internetowej „Radia Rosja”: <http://www.radiorus.ru/search/?q=%D0%BC%D0%B0%D0%BC%D1%83%D0%BB%D0%B0%D1%88%D0%B2%D0%B8%D0%BB%D0%B8> [dostęp: 2017-01-10].

z „Nową Gazietą”, gdzie współpracował z ikoną niezależnej rosyjskiej żurnalistyki Anną Politkowską. W chwili obecnej publikuje między innymi na stronie internetowej liberalnego radia „Echo Moskwy”.

Poglądy polityczne autorów nie będą mnie w niniejszym artykule interesować. Chciałbym skupić się wyłącznie na ich utworach opowiadających o wojnie czeczeńskiej. Książka Mamulaszwilego dotycząca tego tematu nosi tytuł *Моя чеченская война. 94 дня в плену* (2005). Babченко jest natomiast autorem czterech zbiorów. Są to: *Десять серий о войне* (2002), *Божий человек* (2005), *Алхан-Юрт* (2006), *Война* (2015). W Polsce w roku 2009 ukazała się jego książka pod tytułem *Dziesięć kawałków o wojnie. Rosjanin w Czeczenii*.

Część 1.

Świadectwa, ale czy na pewno reportażowe? Problemy genologiczne

Książki obu twórców, choć napisane przez zawodowych dziennikarzy, nazywane bywają w Rosji najczęściej albo powieścią dokumentalną (w przypadku Mamulaszwilego), albo prozą wojenną (dotyczy to utworów Babченко). Babченко traktuje się zresztą jako jednego z twórców szkoły współczesnej prozy wojennej (obok Zachara Prilepina, Aleksandra Karasiowa i Wiaczesława Mironowa)², a jednocześnie przedstawiciela tak zwanego „nowego realizmu” w literaturze rosyjskiej³. Co ciekawe,

² В. Пустовая, *Человек с ружьем: смертник, бунтарь, писатель. О молодой «военной» прозе*, „Новый Мир” 2005, nr 5; А. Рудалёв, *Обыкновенная война. Проза о чеченской кампании*, „Дружба Народов” 2006, nr 5; G. Szymczak, *Recensja rosyjskiej literatury o konflikcie czeczeńskim w Polsce (na przykładzie prozy Arkadija Babченко i Zachara Prilepina)*, „Studia Rossica” 2012, nr 22, s. 379-388.

³ Manifest programowy kierunku „nowego realizmu” wyszedł spod pióra Siergieja Szargunowa i opublikowany został na łamach miesięcznika „Nowyj Mir” (С. Шаргунов, *Отрицание траура*, „Новый мир” 2001, nr 12). Zob. С. Беляков, *Новые Белинские и Гоголи на час*, „Вопросы литературы” 2007, nr 4; А. Wołodźko-Butkiewicz, *Spojrzenie na prozę rosyjską. Rok 2012 i lata pobliskie*, „Slavia Orientalis” 2013, nr 4, s. 520-523. Na temat „nowego realizmu” zob. także: W. Supa, *W kręgu problemów rosyjskiego „nowego realizmu”*. *Proza Romana Sienczyna*, „Studia Wschodniosłowiańskie” 2014, t. 14, s. 119-131; E. Pańkowska, *Мир умирающей российской деревни в творчестве «новых реалистов» (на материале романов: „Санька”*

nie spotkałem się jak dotąd, by wymienione powyżej publikacje nazwano w Rosji reportażem, choć wydawca polskiego przekładu książki Babczenki (Wydawnictwo W.A.B.) umieścił ją w reportażowej serii „Terra Incognita” obok dzieł Wojciecha Jagielskiego, Krystyny Kurczab-Redlich, Walerija Paniuszki czy Marcina Wojciechowskiego, a polski czytelnik bez trudności odnajdzie w twórczości rosyjskiego „neorealisty” cechy reportażu literackiego. Jednocześnie chciałbym przywołać pewien istotny fakt różnicowanego odbioru niektórych książek, które polska krytyka zalicza do reportażu literackiego, choć za granicą przypisuje się je do innych gatunków. I tak na przykład zbiór reportaży Mariusza Szczygła o Czechach pod tytułem *Gottland* określany jest w Europie Zachodniej albo jako zbiór esejów (we Francji), albo zbiór opowiadań (w Niemczech)⁴.

W związku z powyższym, w pierwszej części moich rozważań chciałbym postawić pytanie o granice reportażu w odniesieniu do twórczości „czeczeńskiej”. Spośród tekstów, które dałoby się umiejscowić na pograniczu gatunkowym, można wskazać przecież i dzieła o tematyce wojennej autorstwa Jewgienija Danilenki (*Дикополь*)⁵, Germana Sadulajewa (*Я – чеченец!*) oraz wspomnianego już Karasiowa. Wybrałem jednak utwory Mamulaszwilego i Babczenki, gdyż, po pierwsze, są to teksty autorstwa zawodowych dziennikarzy, po drugie – stosowane przez nich strategie narracyjne spotykane są również we współczesnym reportażu literackim (w literaturze polskiej – na przykład u Jacka Hugo-Badera, w literaturze rosyjskiej – u Walerija Paniuszki), po trzecie zaś – obaj pisarze opisywają kondycję człowieka w niewoli. Autor *Mojej wojny...* był zakładnikiem

Захара Прилепина и „Елтышевы” Романа Сенчина), „Studia Wschodniosłowiańskie” 2015, t. 15, s. 109-132.

⁴ Na marginesie, zastanawiające jest, jak sklasyfikowany zostałby przez polską krytykę literacką zbiór Piotra Wajla pod tytułem *Карта родины* (2003), który przy głębokim nasyceniu eseistycznym zawiera w sobie fragmenty bliskie reportażowi (dodam też, że i w tej książce znajdziemy rozdział poświęcony Czeczenii). Problematykę tę omawiam szerzej w artykule *W poszukiwaniu nieistniejącej (już) ojczyzny. O „eseistyce reportażowej” Piotra Wajla*, w: *Przekraczanie barier w języku, literaturze i kulturze*, red. E. Sternal, M. Chrzan, J. Burzyńska-Sylwestrzak, Świecie 2017.

⁵ Zob. Н. С. Выговская, *Ирония как универсальный авторский прием в романе Е. Даниленко «Дикополь»*, „Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Литературоведение, журналистика” 2009, nr 1, s. 26-31.

bojowników czeczeńskich. Babczenko zaś został wcielony do rosyjskiej armii, w której służba okazała się równoznaczna z wyrokiem pozbawienia wolności i torturami. Sposób, w jaki określony został w obu przypadkach narracyjny punkt widzenia, zbliża do siebie dwa przeciwstawne modele stylistyczne. Punktem wspólnym jest autobiografizm dzieł obu pisarzy oraz próba uchwycenia prawdy o wydarzeniach czeczeńskich. Czy w odniesieniu do prozy Mamulaszwilego i Babczenki można jednak mówić o reportażu?

Książka Mamulaszwilego ma charakter wspomnieniowy. Z tego punktu widzenia należałoby ją zaliczyć raczej do literatury dokumentu osobistego i umiejscowić pośród dzieł autorów takich jak Giennadij Troszew czy Witalij Noskow⁶. Punktem odniesienia mogą być też zapisy amatorów – uczestników kampanii czeczeńskich⁷. Książki Troszewa i Noskova oraz zbiór *Окопная правда Чеченской войны* stanowią jednak wspomnienia oficerów i żołnierzy, podczas gdy *Moja wojna czeczeńska* nie jest wspomnieniem bezpośredniego uczestnika zdarzeń (Mamulaszwili, choć obserwuje konflikt niejako „od wewnątrz”, nie bierze udziału w walkach). Z drugiej strony odniesienie utworu Mamulaszwilego do książek w stylu *Живых смертниц не бывает. Чеченская киника* autorstwa Wadima Reczkałowa⁸ jest o tyle problematyczne, gdyż dzieło redaktora dziennika „Izwestija” stanowi typowy reportaż dziennikarski, w którym sam autor wypowiada się z pozycji reprezentatna prasy. Mamulaszwili, choć wykorzystuje w swojej książce informacje zdobyte osobiście w Czeczenii (przed porwaniem) oraz wiadomości ze źródeł drukowanych (w momencie pisania wspomnień), centralną osią swojej opowieści czyni własne przeżycia i doświadczenia z niewoli. To on, autor, ze swoimi lękami, przeczuciami i nadziejami, a także myślami o strachu i istocie śmierci staje się przedmiotem refleksji. W typowym reportażu prasowym w centrum narracji znajdują się zazwyczaj osoby trzecie – bohaterowie opowiadanej przez autora historii. Mamulaszwili w *Mojej*

⁶ Г. Н. Трошев, *Моя война. Чеченский дневник окопного генерала*, Москва 2001; В. Носков, *Спецназ. Любите нас, пока мы живы*, Санкт Петербург 2007.

⁷ *Окопная правда Чеченской войны*, ред.-сост. А. Н. Волынец, А. С. Тишин, Москва 2009.

⁸ В. Речкалов, *Живых смертниц не бывает. Чеченская киника*, Москва 2005.

wojnie czeczeńskiej kreśli oczywiście także rysy psychologiczne swoich kolegów, przetrzymywanych razem z nim w piwnicy jednego z domów gdzieś na terytorium Czeczenii. Ten poziom narracji dotyczy wydarzeń, jakie rozgrywały się w pomieszczeniu, w którym zakładnicy spędzili ponad trzy miesiące. Mamulaszwili rejestruje wszystko bardzo dokładnie, poczynając od opisów sfery fizjologicznej, poprzez relacje z terrorystami, którzy przynosili im jedzenie, do reportersko-politologicznych analiz na temat tej kaukaskiej wojny.

Warto podkreślić, że książka powstaje po sześciu latach od odzyskania przez autora wolności i zawiera nie tylko przepracowane notatki z niewoli, ale też fragmenty depesz Rosyjskiej Agencji Informacyjnej „Nowosti”, artykuły z „Niezawisimoj Gaziety” i „Komsomolskiej Prawdy”, oświadczenia i listy otwarte stowarzyszeń dziennikarskich oraz fragmenty dziennika brata autora – Georgija Mamulaszwilego. Taka kompilacja ma na celu rekonstrukcję zdarzeń, które miały miejsce w czasie, gdy pisarz odcięty był od świata, a które dotyczyły albo ogólnej sytuacji w Czeczenii w tamtym okresie, albo działań mających na celu uwolnienie czwórki zakładników. Konstrukcja ta przypomina do pewnego stopnia kolażowy charakter *Szachinszacha* Ryszarda Kapuścińskiego i może świadczyć o tym, iż *Moja wojna czeczeńska* jest nie tylko pamiętnikiem, ale też oryginalnym typem reportażu.

Arkadij Babczenko nie planował napisania książki o Czeczenii, jak i nawet wyjazdu na Kaukaz. Powołany do wojska, trafił do dywizji łączności, która wysłana została w obszar działań wojennych. Służbę pełnił późniejszy dziennikarz w przyfrontowym Mozdoku w Osetii Północnej oraz w samej Czeczenii, gdzie uczestniczył w kilku kampaniach militarnych. Okaleczony psychicznie, nie umiał znaleźć sobie miejsca w realiach pokoju i na drugą wojnę czeczeńską zgłosił się z własnej woli w charakterze żołnierza kontraktowego. Pierwszy utwór Babczenki zatytułowany był *Десять дней о войне*. Taki tytuł nosi również pierwsza jego książka z 2002 roku. Jak wspomina autor w przedmowie do zbioru *Алхан-Юрт*, pisanie traktował początkowo jako rodzaj terapii, chcąc wyrzucić z siebie negatywne emocje nagromadzone podczas wojny, potrzebował „wygadać się”, zupełnie tak samo jak Miron Białoszewski, tworząc *Pamiętnik z powstania warszawskiego*.

O ile *Алхан-Юрт* nosi cechy prozy fikcjonalnej i w jakimś stopniu przypomina niektóre dokonania radzieckiej prozy wojennej z Wasylem Bykawem na czele, o tyle inne „opowiadania” zbliżają się sposobem prezentacji świata do reportażu. W *Алхан-Юрт* narrator opowiada o wydarzeniach z życia jednego z żołnierzy – Artioma, opisuje jego odczucia, relacjonuje myśli. W postaci tej doszukać się można wiele rysów wspólnych z samym autorem, jak też z jego wojennymi towarzyszami. *Лотнisko*, *Моздок-7* czy *Дзiesięć kawałków o wojnie* dają się już czytać nie tylko jako opowiadania osnute na faktach autobiograficznych, ale także jako reportaże o życiu rosyjskich żołnierzy. Autor opisuje w tych tekstach własne obserwacje, przytacza opinie innych żołnierzy, następnie uogólniając je i syntetyzując. Najczęściej wypowiada się poprzez zbiorowe „my”, zacieraając granice pomiędzy strategią świadka a strategią uczestnika zdarzeń. Życie w koszarach i na linii frontu opisuje nie jako dziennikarz – postronny obserwator, ale jako jeden z uczestników wojennego spektaklu. Tym bardziej zaskakujące jest, że obrazy z utworów Babczenki, chociaż osnute na subiektywnych doświadczeniach poszczególnych żołnierzy, zawierają w sobie obiektywne fakty o charakterze dziennikarsko-reportażowym. Babczenko nie rekonstruuje opisywanych wydarzeń na podstawie relacji innych osób czy też dokumentów. Taką strategią posługiwała się na przykład Anna Politkowska pisząc książki *Путинская Россия* oraz *Вторая чеченская*⁹. Autor *Дзiesięciu kawałków o wojnie* bazuje na doświadczeniu własnym. Jego teksty są nieporównywalnie mniej erudycyjne niż dziennikarstwo śledcze Politkowskiej, jednak niektóre aspekty wojny czeczeńskiej przedstawiają o wiele bardziej wyraziście i przekonująco. O reportażowym charakterze opowiadań Babczenki decyduje zmysł obserwacyjny autora oraz umiejętność wykorzystywania zdarzeń jednostkowych do przekazania prawd ogólnych. Czy jednak będziemy czytać utwory Babczenki jako reportaże czy raczej jako opowiadania autobiograficzne, zależy od tego, czy zawrzemy z autorem tak zwany pakt reportażowy (odwołuję się tutaj do koncepcji Urszuli Glensk, badaczki twórczości reportażowej)¹⁰.

⁹ А. Политковская, *Вторая чеченская*, Москва 2002; teŝe, *Путинская Россия*, Москва 2007.

¹⁰ U. Glensk, *Historia słabych. Reportaż i życie w Dwudziestoleciu (1918–1939)*, Kraków 2014, s. 69–71.

Część 2.

Świadek czy uczestnik? Czeczenia oczami zakładnika

Obaj interesujący mnie twórcy opisują Czeczenię w czasach, gdy tą górską republiką wstrząsały wydarzenia wojenne. Przypomnę, że wojna w Czeczenii toczyła się w latach 1994–1996 oraz 1999–2009. Pomiędzy dwiema wojnami republika uzyskała niepodległość *de facto* i funkcjonowała jako Czeczeńska Republika Iczkeria. Okres ten charakteryzował się jednak nieudolnością władz republiki oraz bezprawiem, a nieuznawane na arenie międzynarodowej państwo stało się bazą przestępców, przemysłników i terrorystów¹¹. Data zakończenia wojny jest sporna, gdyż rok 2009 nie przyniósł ostatecznego pokoju; jest to data oficjalnego zakończenia operacji wojskowej przez rosyjskie siły federalne.

Mamulaszwili jedzie do Czeczenii w charakterze korespondenta wojennego, by na miejscu wydarzeń obserwować konflikt, o jakim zamierza informować opinię publiczną w Rosji. Oprócz osobistych obserwacji posiłkuje się wywiadami, które przeprowadza zarówno z przedstawicielami wojsk federalnych, jak też z przywódcami czeczeńskiego ruchu narodowowyzwoleńczego. Spotyka się ponadto ze zwykłymi żołnierzami, cywilami z obu stron barykady (to jest i z Rosjanami, i Czeczenami). Warto dodać, iż był on dziennikarzem powszechnie znanym w Czeczenii, utrzymywał relacje z wieloma przedstawicielami niepodległościowego rządu Republiki, znał osobiście prezydenta Aśłana Maschadowa. W 1997 roku zostaje uprowadzony wraz z korespondentem Itar-Tass oraz dwoma innymi pracownikami „Radia Rosji”. Wśród porwanych – obok Nikołaja Mamulaszwilego – byli: Jurij Archipow, Lew Zelcer i Nikołaj Zagnojko. Czwórka dziennikarzy spędziła w niewoli 94 dni. W tym czasie cała Rosja śledziła w mediach działania mające doprowadzić do uwolnienia zakładników.

Mamulaszwilemu w *Mojej wojnie czeczeńskiej* udaje się ukazać zakulisowe rozgrywki, jakie mają miejsce w relacjach rosyjsko-czeczeńskich. W swoim reportażu-wspomnieniu podejmuje autor próbę zrozumienia prawdziwych przyczyn wybuchu wojny i dochodzi do wniosku, że wielu

¹¹ S. Ciesielski, *Rosja – Czeczenia. Dwa stulecia konfliktu*, Wrocław 2003, s. 231–368.

wysoko postawionym urzędnikom, zarówno po stronie rosyjskiej, jak i czeczeńskiej, konflikt zbrojny jest potrzebny bądź do prowadzenia własnych interesów, bądź do uzyskania kolejnego awansu wojskowego.

Mamulaszwili opisuje też sposób organizacji społeczeństwa czeczeńskiego, przede wszystkim wpływ struktur plemiennych na życie społeczne i polityczne w niezależnej Republice Iczkerii w okresie międzywojennym (1996–1999). Problematyka czeczeńska przedstawiona zostaje na tle ogólnej sytuacji w Rosji.

Ciekawym zabiegiem artystycznym jest traktowanie sytuacji niewoli jako modelu wojny czeczeńskiej i stosunków społecznych panujących w republice oraz na całym Kaukazie. Szczere rozmowy ze strażnikami ukazują więcej niż niejeden wywiad dziennikarski. Sytuacja niewoli sprawia, iż oprawca obnaża się całkowicie przed swoją ofiarą, zrywa maskę konwenansów, ujawniając swe prawdziwe zamiary i swój stosunek do szeregu problemów. Ciekawym przykładem jest stosunek porywaczy do prezydenta Aśłana Maschadowa. Jeden z bojowników odpowiada Mamulaszwilemu, że Maschadow to dla niego po prostu Aśłan, a nie żaden prezydent. Scena ta pokazuje nie tylko właściwy dla Czeczenów sposób zwracania się między sobą po imieniu, ale też uświadamia istotę sprawowania rządów na Kaukazie, gdzie posłuchem cieszyć się może tylko człowiek odpowiednio umiejscowiony w tejpowej hierarchii społecznej, a nie wybrany w wyborach powszechnych. Innym przykładem może być trochę lepsze traktowanie Mamulaszwilego – jako Gruzina, a więc „ziemia-ka” („rodaka”, kaukazczyka) – niż pozostałych zakładników, szczególnie Żyda Lwa Zelcera.

Babczenko jest zaś jednym z wielu poborowych, którzy trafiają na Kaukaz. Przekonany jest, że jedzie na wojnę, jednak w pierwszej kolejności staje się niewolnikiem w armii swojego kraju. Doświadcza przemocy ze strony swoich przełożonych oraz starszych żołnierzy. W wojsku rosyjskim wszyscy są poniżani i bici. Poborowych maltretują starsi kolesi oraz podoficerowie. Biją ich też pijani dowódcy w stopniach majora i podpułkownika. Żołnierze nie mają co jeść, żywność muszą zdobywać sami, często kradnąc i sprzedając Czeczenom sprzęt wojskowy. Handlem z Czeczenami, tyle że na większą skalę, trudnią się również rosyjscy oficerowie.

Czeczenia istnieje w tekstach Babczenki wyłącznie jako teren działań wojennych. Jest to przestrzeń wroga i obca. Bohaterowie poszczególnych utworów określają tę kaukaską republikę jako „inną”, to znaczy nie rosyjską; jako kraj, gdzie mówi się innym językiem, inaczej myśli, a nawet inaczej oddycha (*Atchan-jurt*). Elementy kultury Czeczenów są u Babczenki całkowicie nieobecne, nie licząc ruin meczetu czy też wypisanych na murach sloganów w stylu „Allahu akbar”. Tym, co nurtuje bohaterów Babczenki, jest status samych Czeczenów, a więc czy są oni wrogami czy też obywatelami Federacji Rosyjskiej (*Mozdok-7*). W tym dylemacie mieszkańcy Iczkerii stanowią jednak tylko jeden z elementów niezrozumiałej łamigłówki, jaką jest wojna czeczeńska. Babczenkę zdaje się interesować wyłącznie rosyjski żołnierz w obliczu sytuacji tragicznej – jako ofiara, mięso armatnie.

Jednocześnie nie znajdziemy u Babczenki uprzedzeń w stosunku do Czeczenów. Podkreślana jest tylko ich odmienność. Nieszczęścia wojenne, które z reguły dzielą ludzi, u autora *Dziesięciu kawałków o wojnie* potrafią też ich łączyć. Dobrym przykładem jest więź, jaka rodzi się pomiędzy wygłodzonymi, brudnymi i skatowanymi przez swoich towarzyszy broni młodymi żołnierzami rosyjskimi a czeczeńskimi cywilami, u których żołnierze szukają pożywienia i schronienia przed prześladowaniami ze strony rosyjskich oficerów. Babczenko, jako niewolnik i ofiara, nie może czuć nienawiści do Czeczenów jako takich, gdyż są oni też ofiarami tego niezrozumiałego dla prostych ludzi konfliktu. W tym sensie twórczość autora *Atchan-jurt* różni się diametralnie od dokonań innych autorów nowej prozy wojennej, w tym przede wszystkim od pisarstwa rzeczników ideologii wielkorosyjskiej takich jak Zachar Prilepin, walczący nie jako wcielony do armii poborowy, lecz oficer wojsk specjalnych.

Zakończenie

Powyższe rozważania stanowiły analizę dwóch wybranych tekstów z rosyjskiej literatury poświęconej wojnie w Czeczenii. W artykule omawiałem zarówno problematykę gatunkową książek Babczenki i Mamaszwiliego, jak również stosowane przez pisarzy strategie narracyjne,

będące rezultatem „przymusowego świadectwa” czeczeńskiej wojny. W tekście pobrzmiewały też echa innego ważnego problemu metodologicznego – odmiennego rozumienia literatury niefikcjonalnej (przede wszystkim reportażu literackiego) w tradycji polskiego i rosyjskiego literaturoznawstwa¹². Wydaje się, że szczególnie to ostatnie zagadnienie wymaga dalszych badań w perspektywie komparatystyki słowiańskiej.

BIBLIOGRAFIA

- Ciesielski S., *Rosja – Czeczenia. Dwa stulecia konfliktu*, Wrocław 2003.
- Czerwiński G., *W poszukiwaniu nieistniejącej (już) ojczyzny. O „eseistycie reportażowej” Piotra Wajla*, w: *Przekraczanie barier w języku, literaturze i kulturze*, red. E. Sternal, M. Chrzan, J. Burzyńska-Sylwestrzak, Świecie 2017.
- Glensk U., *Historia słabych. Reportaż i życie w Dwudziestoleciu (1918–1939)*, Kraków 2014.
- Pańkowska E., *Мир умирающей российской деревни в творчестве «новых реалистов» (на материале романов: „Санька” Захара Прилепина и „Елтышевы” Романа Сенчина)*, „Studia Wschodniosłowiańskie” 2015, t. 15.
- Supa W., *W kręgu problemów rosyjskiego „nowego realizmu”. Proza Romana Sienczyna*, „Studia Wschodniosłowiańskie” 2014, t. 14.
- Szymczak G., *Recepcja rosyjskiej literatury o konflikcie czeczeńskim w Polsce (na przykładzie prozy Arkadija Babczenki i Zachara Prilepina)*, „Studia Rossica” 2012, nr 22.
- Wołodźko-Butkiewicz A., *Spojrzenie na prozę rosyjską. Rok 2012 i lata pobliskie*, „Slavia Orientalis” 2013, nr 4.
- 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.
- Беляков С., *Новые Белинские и Гоголи на час*, „Вопросы литературы” 2007, nr 4.
- Выговская Н. С., *Ирония как универсальный авторский прием в романе Е. Даниленко «Дикополь»*, „Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Литературоведение, журналистика” 2009, nr 1.
- Местергази Е. Г., *Литература нон-фикшн / Non-fiction. Экспериментальная энциклопедия. Русская версия*, Москва 2007.
- Пустовая В., *Человек с ружьем: смертник, бунтарь, писатель. О молодой «военной» прозе*, „Новый мир” 2005, nr 5.
- Рудалёв А., *Обыкновенная война. Проза о чеченской кампании*, „Дружба народов” 2006, nr 5.

¹² Por. E. G. Местергази, *Литература нон-фикшн / Non-fiction. Экспериментальная энциклопедия. Русская версия*, Москва 2007; M. Zimnoch, *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.

**TWO (ACCIDENTAL) PARTICIPANTS OF THE EVENTS AND THEIR CHECHNYA
DOCUMENTARY TESTIMONY: ARKADYI BABCHENKO AND NIKOLAI MAMULASHVILI**

This article deals with the works of two Russian writers – Arkadyi Babchenko and Nikolai Mamulashvili. The article analyzes non-fiction works devoted to the war in Chechnya. Babchenko is the author of a collection of short stories about his own participation in the war as a soldier of primary service (in Russia military service is compulsory for all men). Mamulashvili, a professional journalist, is the author of a memoir dedicated to 94 days spent as a prisoner of Chechen. This article discusses the issue of the genre created by Babchenko and Mamulashvili. One can also find the analysis of the narrative strategies applied by the writers, which is a result of the “forced testimony” of the Chechen war.

Keywords: Russian literature, reportage, Chechen war, Arkadyi Babchenko, Nikolai Mamulashvili.

Słowa kluczowe: literatura rosyjska, reportaż, wojna czeczeńska, Arkadij Babczenko, Nikołaj Mamulaszwili.

CZEŚĆ III.

TATARZY POLSCY I TATARZY KRYMSCY



Artur KONOPACKI

Joanna KULWICKA-KAMIŃSKA

Czesław ŁAPICZ

Centrum Badań Kitabistycznych UMK w Toruniu

TATARZY LITEWSCY CZY LIPKOWIE? ROZWAŻANIA HISTORYCZNO-SEMANTYCZNE ORAZ PROPOZYCJE TERMINOLOGICZNE

Cechą charakterystyczną północno-wschodnich peryferii Polski jest historycznie uwarunkowane przemieszanie wielu grup narodowościowych i wynikająca stąd mozaika kulturowa – głównie językowa i wyznaniowa. Oprócz przeważającej ludności polskiej tereny te zamieszkuje ludność białoruska i ukraińska, a także grupka etniczna pochodzenia rosyjskiego, zwana w literaturze starowierami lub staroobrzędowcami. Ten ludnościowy trzon słowiański ma domieszkę ludności bałtyjskiej (Litwini) oraz ludności pochodzenia turko-tatarskiego (turkijskiego), zwanej popularnie – niezbyt adekwatnie – Tatarami. Są oni odłamem etnicznej grupy orientalnej, która od przeszło sześciu stuleci zamieszkuje na ziemiach wchodzących niegdyś w skład Wielkiego Księstwa Litewskiego (WKL).

Tatarzy doskonale wpisali się w społeczność Wielkiego Księstwa Litewskiego, przez lata tworząc grupę zasymilowaną kulturowo, a jednocześnie odmienną religijnie. Przybywszy z krajów Orientu nie stanowili jednolitej grupy, którą dziś nazwalibyśmy etniczną, pochodzili bowiem z różnych części stepu, a osadnictwo miało charakter migracyjny i było rozciągnięte w czasie. Z uwagi na duże rozdrobnienie Tatarzy szybko

porzucili swój język etniczny (a raczej różne dialekty etniczne), a także strój oraz stepowe zwyczaje i obyczaje, integrując się z ludnością miejscową; pozostała jednak trwała pamięć o stepowej przeszłości oraz wartość największa: religia przodków, czyli islam. To właśnie dzięki odrębności religijnej zachowali oni przez wieki poczucie własnej odrębności etnicznej. Jej uchronienie przez ponad sześć wieków zamieszkiwania w byłym państwie polsko-litewskim było tym trudniejsze, że Tatarzy wywodzący się z kręgu kultury środkowoeuropejskiej, orientalnej, po przybyciu na ziemie litewskie bądź jako dobrowolni osadnicy, bądź jako przymusowo osadzani jeńcy wojenni, znaleźli się w całkiem odmiennym środowisku kulturowym. Co więcej – to nowe środowisko również nie było jednolite, lecz stanowiło mieszaninę kultur charakterystyczną dla obszarów granicznych. W ten sposób turko-tatarscy przybysze znaleźli się na styku kultury bałtyjskiej (Litwa), wschodniosłowiańskiej (Białoruś) oraz zachodniosłowiańskiej (Polska). Na tę różnorodność kultur zastanych nałożyło się niezwykle złożone i różnorodne dziedzictwo kulturowe przyniesione przez osadników do nowej ojczyzny, osadnicy tatarscy bowiem na Litwie odzwierciedlali etniczną i kulturową złożoność Złotej Ordy.

Powstał konglomerat kulturowy, który wymagał uporządkowania i wyboru wartości najważniejszych. W wyniku kilkutowiekowej konfrontacji orientalnej kultury etnicznej Tatarów z bałtycko-słowiańską kulturą zastała w procesach interferencji oraz konwergencji, z dziedzictwa stepowego ostała się tylko religia, gdyż nawet język etniczny został zapomniany. Uznając Wielkie Księstwo Litewskie jako ojczyznę z wyboru, wchodząc w bliskie związki socjalne, kulturowe i ekonomiczne ze społeczeństwem litewskim, Tatarzy ulegli niemal całkowitej asymilacji kulturowej, w tym także językowej. Proces asymilacyjny dokonał się w krótkim czasie: już w połowie XVI w. większość Tatarów znała tylko język białoruski lub polski – lub oba jednocześnie – jak ich słowiańskie i bałtyjskie otoczenie.

Złożoność historyczną losów Tatarów litewsko-polskich, złożoność etniczno-kulturową tej grupy można opisać w taki sposób: Tatar litewski, mówiący językiem (dialektem) białoruskim, uważający się za Polaka, wyznający religię muzułmańską, piszący alfabetem arabskim. Jeśli uwzględni się w tym opisie niejednoznaczność pojęcia Tatar, powstanie obraz grupy etnicznej o niespotykanym rozwarstwieniu kulturowym.

Dzieje Tatarów litewsko-polskich są więc trudne do jednoznacznej interpretacji. Wielopłaszczyznowość ich historii, trudność kulturowego samookreślenia się znajduje swój wyraz w nazewnictwie odnoszącym się do tej grupy etnicznej. Współcześni badacze, zarówno historycy, językoznawcy, jak i etnografowie, nazywają ten zdomowiony odłam orientalny *Tatarami litewskimi, polskimi, białoruskimi, polsko-litewskimi, litewsko-polskimi, polsko-białorusko-litewskimi*, wreszcie *Tatarami Wielkiego Księstwa Litewskiego* lub po prostu – *Tatarami*. Rzadziej spotyka się nazwę *Lipkowie*. W licznych opracowaniach określenia te funkcjonują wymiennie, przez co zaciera się nie tylko geneza osadnictwa tatarskiego na ziemiach litewsko-polsko-białoruskich, ale także późniejsze losy osadników i ziem przez nich zasiedlonych.

Geneza nazwy *Tatar* wiąże się niewątpliwie z nazwą jednego ze szczepów mongolskich, lecz już od XIII w. określenie to stało się niejednoznaczne, przestało być terminem li tylko etnicznym, a jako termin polityczny uogólniło się na wszystkie plemiona i ludy należące do rozległego imperium, utworzonego przez Czyngis-chana. Oprócz rozszerzenia znaczeniowego terminu pierwotnie etnicznego o zakres polityczny, dokonała się w nim jeszcze jedna zmiana. Nazwa *Tatar*, odnosząca się najpierw do szczepu mongolskiego, objęła swym zasięgiem znaczeniowym część plemion tureckich oraz sturczonej ludności Azji Środkowej, a także Powołża i stepów przyczarnomorskich. Ten fakt w dużym stopniu wyjaśnia złożoność etniczną, a zarazem problemy językowe ludności turkijskojęzycznej, przybyłej na ziemie litewsko-polsko-białoruskie.

Po rozbiciu i upadku Złotej Ordy termin *Tatarzy* odnosił się także do licznych nowych tworów państwowych, powstałych na gruzach imperium założonego niegdyś przez Czyngis-chana. Jest to więc termin względnie ścisły jako nazwa historyczno-polityczna, jednakże z racji swej wtórnej ogólności semantycznej nie zawiera informacji lub nawiązań etnicznych. Dlatego pojęcie *Tatar* bez kontekstu wyjaśniającego lub bez elementów precyzujących jest niejasne i niejednoznaczne. W publikacjach podejmujących problematykę tatarską z terminem *Tatar* zawsze łączą się człony precyzujące – zresztą nie tyle pierwotną przynależność etniczną, ile późniejsze umiejscowienie geograficzne konkretnej grupy, na przykład: *Tatarzy krymscy, Tatarzy astrachańscy,*

Tatarzy kazańscy, Tatarzy litewscy, Tatarzy białoruscy, Tatarzy polscy, Tatarzy białostoccy.

Tatarzy od przeszło sześciu wieków osiedleni na ziemiach Litwy historycznej są znani w literaturze przedmiotu pod nazwą *Tatarów litewskich*, jednak niektórzy historycy odrzucają tę nazwę jako nieadekwatną i wtórną¹. Z historycznego punktu widzenia nazwa *Tatarzy litewscy* odzwierciedla jedynie genezę oraz geografę osadnictwa, nie informując o składzie etnicznym przybyszów. Władcy Wielkiego Księstwa Litewskiego, od Gedymina i Witolda poczynając, w sposób celowy, przemyślany i zorganizowany osadzali Tatarów na ziemiach litewskich, gwarantując całkowite poszanowanie odrębności etniczno-kulturowej i religijnej osadników. Fakt ten jest o tyle istotny, że pełna tolerancja niewątpliwie zaważyła na losach tej grupy, pozwoliła ustrzec odrębność, zachować religię. Określenie *Tatarzy litewscy* ma więc jasną, precyzyjną i motywowaną semantykę: losy orientalnej grupy ludnościowej wiąże z losami Litwy historycznej.

Związek przyczynowo-skutkowy tych faktów staje się szczególnie oczywisty wtedy, gdy uwzględni się losy Tatarów osadzonych w zbliżonym czasie (za króla Jagiełły) na ziemiach polskich. Ci właśnie Tatarzy zostali ochrzczeni pod przymusem, a następnie szybko ulegli całkowitej polonizacji. Dlatego nazwa *Tatarzy polscy* nie ma bezpośredniej motywacji historycznej, gdyż praktycznie nie zachowały się ślady wczesnego osadnictwa tatarskiego na ziemiach etnicznie polskich. W relacji historycznej określenie to jest więc do przyjęcia jedynie o tyle, o ile Polska i Litwa w czasach powitoldowych stanowiły jedność polityczną oraz o ile Tatarzy ulegali polskim wpływom kulturowym.

Z punktu widzenia realiów historycznych nieadekwatne jest też określenie *Tatarzy polscy* w odniesieniu do muzułmanów osadzonych w XVII w. na Białostocczyźnie, głównie w Bohonikach i Kruszynianach. *Herbarz rodzin tatarskich* Stanisława Dziadulewicza przekonuje bowiem, że Tatarzy ci wywodzili się z rodzin już od paru wieków osiadłych w granicach dawnej Rzeczypospolitej². Nie byli to więc nowi migranci

¹ O. Górka, *Uwagi orientacyjne o Tatarach polskich i obcych*, „Rocznik Tatarski” 1933, t. 2, s. 145–198; J. Sobczak, *Położenie prawne ludności tatarskiej w Wielkim Księstwie Litewskim*, Warszawa–Poznań 1984, s. 3.

² S. Dziadulewicz, *Herbarz rodzin tatarskich*, Wilno 1929.

ze stepów, lecz przybysze z od dawna istniejących wsi tatarskich spod Wilna, Trok, Lidy, Oszmian, Nowogródka i Grodna³. Przenosząc się z Litwy na Podlasie Tatarzy ci z pewnością nie znali już swoich dialektów etnicznych, stanowili grupę zasymilowaną kulturowo ze społecznością Wielkiego Księstwa Litewskiego.

Podobne zastrzeżenia budzi nazwa *Tatarzy białoruscy*, często używana w publikacjach naukowych i popularnych⁴. Użycie tego terminu autorzy uzasadniają faktem, że najwcześniejsze i najliczniejsze osiedla tatarskie były zakładane na etnicznym terytorium białoruskim w okolicach Grodna, Klecka, Lidy, Mińska, Nowogródka, Słonimia itd. Prawdą jest, że kolonizacja tatarska objęła między innymi terytorium etnicznie białoruskie, ale wchodziło ono wówczas w skład Wielkiego Księstwa Litewskiego. Ponadto, co ważne – Wilno i Troki, na które powołuje się w swoich pracach na przykład Shirin Akiner, argumentując użycie nazwy *Tatarzy białoruscy*, nie były położone na terytorium etnicznie białoruskim⁵.

Jako dodatkowy argument podnosi się to, że Tatarzy asymilując się w nowym środowisku przyswajali przede wszystkim język białoruski i na ten język tłumaczyli swe najstarsze teksty religijne, dopiero później wprowadzając do nich także język polski. Przekonanie takie dominuje nie tylko w publikacjach filologów i historyków białoruskich, lecz także w świadomości białoruskiej inteligencji. Oto na przykład jak o manuskryptach tatarskich pisze nieżyjący już intelektualista i pisarz białoruski z Krynek, Sokrat Janowicz:

Swe księgi święte, kitaby, pasterze duchowi, imamowie, w końcu przekładali wiernym na żywy – nie książkowy – język białoruski, posługując się alfabetem arabskim, wszczepionym im przez religię. Filologia wpadła na ich trop, zdumiewając się pyszną poetycznością tekstów w tej właśnie oprawie słownej⁶.

³ Por. J. Wiśniewski, *Tatarzy spod Sokółki i Krynek*, „Kontrasty” 1970, nr 3.

⁴ Zob. G. M. Meredith-Owens, A. Nadson, *The Byelorussian Tartars and Their Writings*, „The Journal of Byelorussian Studies” 1970, No. 2, s. 141-176; S. Akiner, *Oriental Borrowings in the Language of Byelorussian Tatars*, „Slavonic and East European Review” 1978, No. 2, s. 224-241; tejsze, *Religious Language of a Belarussian Tatar Kitab. A Cultural Monument of Islam in Europe*, Wiesbaden 2009.

⁵ Por. L. Dacewicz, *Antroponimia Tatarów litewsko-polskich w przekroju historycznym*, Białystok 2012, s. 13.

⁶ S. Janowicz, *Białoruś, Białoruś*, Warszawa 1987, s. 43.

Wchodząc do społeczności Wielkiego Księstwa Litewskiego Tatarzy podporządkowywali się procesom społeczno-kulturowym, dokonującym się w tej społeczności, a między innymi, wraz z Litwinami, wyzbywali się dialektów etnicznych, zastępując je językiem białoruskim, który w Księstwie stawał się językiem państwowym, a także – zwłaszcza po unii lubelskiej – językiem polskim. Zresztą najstarsze źródło z 1558 roku mówiące o utracie przez Tatarów ich języka liturgicznego (arabskiego) oraz języków (dialektów) etnicznych, informuje o zastąpieniu ich dwoma językami, to znaczy polskim i białoruskim:

[...] a jeżeli nasi nie mogą rozmawiać po Arabsku lub Turecku, za to mają znajomość innych języków: każdy bowiem w naszym kraju posiada dwie mowy, tam powszechnie używane⁷.

Wydaje się, że przekonanie o tym, iż pierwotnie to na język białoruski przekładano teksty tatarskie wynika z przyjętego przez Antona Antonowicza datowania ich powstania na pierwszą połowę XVI wieku. Wtedy rzeczywiście język białoruski dominował w Wielkim Księstwie Litewskim. Dzisiaj wiadomo jednak, że pierwsze przekłady powstały dopiero w drugiej połowie XVI wieku i później, a wtedy w WKL zaczynał już dominować język polski. Dlatego na pytanie stawiane przez badaczy o pierwotny słowiański język przekładu tatarskich tekstów orientalnych współczesna filologia odpowiada w taki sposób:

Wydaje się, że w znacznej mierze zależało to od samych tekstów. Koran, najważniejsza, święta księga islamu, została przełożona na język polski, jako bardziej prestiżowy. [...] Natomiast inne gatunki literatury muzułmańskiej, z których wiele wchodziło w skład kitabów, tłumaczono w zależności od potrzeby i wiedzy językowej tłumacza i odbiorcy na język białoruski lub polski⁸.

Poplątanie aspektów historycznych ze współczesnymi widać w następującym uzasadnieniu użycia terminu *Tatarzy białoruscy*:

⁷ Cyt. za: A. Muchliński, *Zdanie sprawy o Tatarach litewskich*, „Teki Wileńska” 1858, s. 260.

⁸ *Klucz do rajy. Księga Tatarów litewsko-polskich z XVIII wieku*, oprac. H. Jankowski i Cz. Łapicz, Warszawa 2000, s. 17-18.

[...] w zależności od tego, gdzie mieszkają, Tatarów tych nazywa się białoruskimi, polskimi i litewskimi, choć wszyscy oni mówią po białorusku i uważają ten język za rodzimy. Dlatego wydaje się, że najśluszniej jest używać terminu: *Tatarzy białoruscy*⁹.

Wypowiedzi tej nie można przyjąć bez zastrzeżeń, przynajmniej w odniesieniu do Tatarów obecnie zamieszkujących w Polsce, gdyż ani siebie nie uważają oni za Białorusinów, ani języka białoruskiego za swój język domowy. Po wojnie repatriowali się do Polski, ponieważ czuli się Polakami. Natomiast przed repatriacją język białoruski znali w takim stopniu, jak wszyscy tak zwani Polacy północnokresowi. Ich mową „rodzimą” był polski dialekt kresowy, wykształcony w ciągu wieków na podłożu białoruskim. W tym dialekcie powstawały także rękopisy tatarskie, zatem motywowanie nazwy *Tatarzy białoruscy* aspektem językowym z naukowego punktu widzenia jest bezzasadne.

Pewną mutacją nazwy *Tatarzy białoruscy* jest spotykana ostatnio w literaturze nazwa *Tatarzy Białorusi*. Używają jej Tarełka oraz Citawiec, autorzy katalogu rękopisów tatarskich¹⁰. Nazwa ta została użyta intencjonalnie, bez uzasadnionych podstaw historycznych i merytorycznych. Świadczy o tym również załącznik zawierający wykaz rękopisów *Tatarów białoruskich* przechowywanych w zagranicznych państwowych i prywatnych zbiorach¹¹. W wykazie wymienione zostały różnorodne rękopisy przechowywane na Litwie, w Rosji, na Ukrainie, w Polsce, w Wielkiej Brytanii, w Niemczech i na Łotwie – wszystkie pod szyldem *rękopisy Tatarów białoruskich*. Znaczy to, że nie było Tatarów Wielkiego Księstwa Litewskiego, litewskich ani polskich; byli tylko Tatarzy białoruscy lub Tatarzy Białorusi, którzy tworzyli rękopisy, także w języku polskim. Z takim ahistorycznym ujęciem tego problemu badacze – historycy i kitabiści – dyskutowali już wielokrotnie, jednak pozanaukowe i pozamerytoryczne względy każą niektórym autorom nadal stosować błędną terminologię. Dodajmy, że bliższe

⁹ R. Muzaфарau, *Pra bielaruskich tatar*, „Polymja” 1966, nr 1, s. 151.

¹⁰ М. Тарелка, А. Цітавец, *Рукапісы татараў Беларусі канца XVII – пачатку XX ст. з дзяржаўных кнігазбораў краіны*, Мінск 2011; М. Тарелка, А. І. Цітавец, *Беларуская кніга напісаная арабскім пісьмом у фондзе Цэнтральнай Навуковай Бібліятэкі Беларусі*, „Весті Нацыянальнай Акадэміі Навук Беларусі” 2002.

¹¹ М. Тарелка, А. Цітавец, *Рукапісы татараў Беларусі...*, dz. cyt., s. 205-220.

prawdy historycznej byłoby odniesienie do Tatarów określenia *rusczy*, jako że język białoruski był wcześniej nazywany właśnie *ruskim* lub *rusińskim*, a Ruś Biała i Czarna wchodziły w skład państwa Witolda.

Również fakt, że niektóre wczesne osady tatarskie powstały na ziemiach etnicznie białoruskich, nie jest wystarczającym powodem do historycznej motywacji nazwy *Tatarzy białoruscy*. Wynika to stąd, iż termin *białoruski*, który stał się podstawą nazwy etnograficznej narodu, po raz pierwszy został użyty dopiero w 1675 roku w dokumencie przyznającym biskupstwo mohilowskie archimandrycie słuckiemu. W dokumencie tym określenie *białoruski* odnosi się tylko do biskupstwa mohylowskiego i dopiero powoli i stopniowo ten termin obejmuje swoim znaczeniem także inne ziemie¹². Jest faktem, iż tereny, na których najwcześniej zaistniało osadnictwo tatarskie, to znaczy okolice takich miast jak: Słonim, Nowogródek, Grodno, Wołkowysk, Lida, Brześć, Kobryń, Prużany uważane były za litewskie i oficjalnie nazywane Litwą. Dopiero w XIX wieku termin *Białoruś* objął swoim zakresem znaczeniowym gubernię mińską, potem grodzieńską i niektóre powiaty wileńskiej. W latach sześćdziesiątych XIX wieku termin *Białoruś* nabrał swego obecnego znaczenia etnograficznego. Trudno więc nie przyznać, że użycie terminu *Tatarzy białoruscy* w odniesieniu do osadników z XIV wieku i późniejszych wprowadza oczywisty dysonans historyczny.

Przedstawione relacje historyczne dotyczące losów Tatarów w państwie polsko-litewskim uległy dalszemu zagmatwaniu na płaszczyźnie współczesnej, bowiem po I wojnie światowej Tatarzy znaleźli się w granicach politycznych trzech państw: Polski, Litwy i Związku Radzieckiego. Istotne zmiany w układzie osadnictwa tatarskiego nastąpiły również po II wojnie światowej, kiedy to powojenne losy wielu społeczeństw stały się także udziałem Tatarów. Część z nich pozostała na Litwie – i ci kontynuują ciągłość osadniczą na ziemi litewskiej, część znalazła się w Białoruskiej Socjalistycznej Republice Radzieckiej, dziś na Białorusi, część natomiast „repatriowała się” do Polski. Dlatego właśnie we współczesnych publikacjach dotyczących Tatarów określa się ich według zamieszkiwanych obecnie krajów i miejscowości: *polscy, białoruscy, litewscy, białostoccy, gdańscy...*

¹² J. Jucho, *Pra nazwu „Bielaruś”*, „Połymja” 1968, nr 1, s. 175-182.

Zatem nazwy dotyczące tatarskich wspólnot etnicznych mają odniesienia dwojakie: historyczne i współczesne. Odniesienia te są odmienne, a zbiegają się tylko w wypadku Tatarów zamieszkujących Litwę współczesną, to znaczy litewskich. W niektórych publikacjach używa się terminu *Lipkowie*, będącego odpowiednikiem nazwy *Tatarzy litewscy*. Zastanawiano się nawet, czy w związku z niejednoznacznością pojęcia *Tatar* nie zastąpić go – przynajmniej w odniesieniu do muzułmanów białostockich – terminem *Lipkowie*¹³.

Pomysł ten był o tyle uzasadniony, że geneza osadnictwa tatarskiego na Białostocczyźnie wiąże się bezpośrednio z tak zwanym buntem Lipków. Jednak w źródłach pisanych z epoki staropolskiej taka nazwa naszych Tatarów w ogóle nie występuje. Nie notuje jej jeden z pełniejszych popisów wojskowych z początku XVI wieku¹⁴. Brak jest tej nazwy również w zbiorze przywilejów zebranych przez komisję archeograficzną¹⁵, nie znajdziemy jej również ani w kodyfikacji *Volumina Legum*¹⁶, ani w edycji III Statutu Litewskiego¹⁷. Nie notuje takiej nazwy paszkwil na Tatarów pióra Piotra Czyżewskiego z siedemnastego wieku¹⁸, nie wspomina o takim określeniu Antoni Muchliński w swoich pracach poświęconych Tatarom. Również w dziewiętnastowiecznej literaturze tworzonej przez samych Tatarów nie ma tej nazwy¹⁹.

¹³ Maciej Konopacki w prywatnej korespondencji z Czesławem Łapiczem pisał: „Proszę pomedytować nad sprawą Lipków. Chodzi mi o zamianę określenia „Tatarzy” „Lipkami”, oddającymi właśnie lokalnie, jakoś pospołu litewski i polski charakter tego ludu. Jak to umotywić?” (4 stycznia 1977). W odpowiedzi na wyrażone przez niego obiekcje co do celowości tej zamiany, M. Konopacki w kolejnym liście (z dnia 24 stycznia 1977) stwierdził: „Tak, Lipkowie chyba nie przejdą. Dają mi to również inni do zrozumienia”.

¹⁴ *Перепись войска Великого Княжества Литовского 1528*, книга 523, Минск 2003.

¹⁵ *Акты издаваемые Виленской Археографической Комиссией для разбора древних актов*, t. V: 1871, t. X: 1879, t. XIII: 1886, t. XXXI: 1906, Вильна.

¹⁶ *Volumina legum*, wyd. J. Ohryzko, t. III, t. IV: 1859, t. V, t. VI, t. VII, t. VIII: 1860, t. IX: 1889, Petersburg.

¹⁷ *III Statut Litewski* (1588), Biblioteka Narodowa, mf. nr 15374.

¹⁸ P. Czyżewski, *Alfurkan tatarski prawdziwy na czterdzieści części rozdzielony*, wyd. A. Konopacki, Białystok 2013.

¹⁹ J. Sobolewski, *Wykład wiary mahometańskiej czyli islamskiej*, Wilno 1830.

Natomiast po 1945 roku nazwa *Lipkowie* pojawia się w pracy historyka Krzysztofa Grygajtisa. O Lipkach pisał on tak:

W latach 1672–1674 w ziemi barskiej powstał nowy ośrodek osadniczy Tatarów – Lipków. Byli to głównie Tatarzy wołyńscy²⁰.

Dalej opisuje ich warunki powrotu w 1679 roku na służbę królewską oraz uzyskane nadania, nadal używając nazwy Tatarzy – Lipkowie. Również Piotr Borawski w swym artykule zamieszczonym w „Przeglądzie Orientalistycznym” wspomina o Lipkach w kontekście wojny trzynastoletniej, wymiennie używając nazw *chorągwie Lipkowskie* lub *tatarskie*²¹.

Zasadności wprowadzania do polskiej historiografii nazwy nie mającej kontekstu historycznego sprzeciwiał się Jacek Sobczak, który w monografii poświęconej położeniu prawnemu ludności tatarskiej pisał:

Błędne jest też nadawanie Tatarom mieszkającym na Litwie miana Lipków. Zaczepnięty ze źródeł tureckich termin Lipkowie był wprawdzie używany na określenie ludności tatarskiej, ale dopiero w XVII w. i to wyłącznie w odniesieniu do Tatarów mieszkających w Koronie – na Podolu²².

Nadal jednak nazwa *Lipka* nierzadko jest używana w literaturze przedmiotu jako synonim terminu Tatar²³.

Pochodzenie samej nazwy nie jest całkiem jasne. Niektórzy autorzy wyprowadzają ją od nazwy miejscowej Lipki na Wołyniu, później przekształconej w Lipczany²⁴. Inni w sposób bardziej prawdopodobny łączą

²⁰ K. Grygajtis, *Z dziejów osadnictwa tatarskiego w Polsce*, „Przegląd Orientalistyczny” 1977, nr 2, s. 138.

²¹ P. Borawski, *Z dziejów kolonizacji tatarskiej w Wielkim Księstwie Litewskim i w Polsce (XIV–XVII w.)*, „Przegląd Orientalistyczny” 1977, nr 4, s. 298.

²² J. Sobczak, *Położenie prawne ludności tatarskiej...*, dz. cyt., s. 4.

²³ Zob. D. A. Sevruk, „Bektashi” prayer from a private collection of Lipka Tatar manuscripts, w: *История и культура тюрков в Литве*, Vilnius, 2014 s. 299–304; tegoż, *Exorcism rites from khamail-manuscripts of Lipka Tatars*, w: *Estetyczne aspekty literatury polskich, białoruskich i litewskich Tatarów (od XVI do XXI w.)*, red. G. Czerwiński, A. Konopacki, Białystok, 2015 s. 85–105; A. Solak, *Walki Polaków z islamem*, Kraków 2016 (zwłaszcza rozdział 15: *Bunt Lipków*, s. 129–134).

²⁴ Por. S. Tuhan-Baranowski, *Skąd powstała nazwa Lipków*, „Wschód” 1932, z. 3–4, s. 96–98.

tę nazwę ze zniekształceniem przez Turków osmańskich słów Litwa, Litwin, litewski. Interpretację tę przyjmuje się w Wielkiej Encyklopedii Powszechnej PWN. Potwierdzeniem jej słuszności byłby głównie ten fakt, że formy *Lipka* oraz *Łupka*, *Łubka* w odniesieniu do Tatarów litewskich spotyka się przede wszystkim, choć nie wyłącznie, w źródłach osmańskich²⁵.

W opracowaniu *The Encyclopaedia of Islam* jednym z haseł jest *Lipka*, nominujące Tatarów, którzy

[...] od XIV wieku zamieszkiwali Litwę, a później wschodnie i południowo-wschodnie ziemie (Białoruś, Wołyń) dawnej Polski aż do Podola, a po 1672 również częściowo Mołdawię i Dobrudżę²⁶.

Nazwa ta ma pochodzić z języka krymskotatarskiego, w którym dawniej oznaczała *Litwę*. Taką etymologię potwierdzają zapisy tej nazwy w źródłach orientalnych. Były to formy *Libka* > *Lipka*, skąd polski *Lipka*. Autorzy hasła wskazują na kontaminację z pol. *lipka* 'mała lipa', powołując się na opracowanie Stefana Tuhana-Baranowskiego z 1932 roku pod tytułem *Skąd powstała nazwa Lipków*. Mniej spotykana forma *Łubka* (z *Lubka* > *Łupka*) występuje w krymskotatarskiej nazwie Lipków aż do końca XIX wieku²⁷.

Jeśli chodzi o etymologię tej nazwy, to jest bardzo prawdopodobne zapożyczenie choronimu *Litwa* do krymskotatarskiego. Forma **litva* musiała być wymawiana w języku krymskotatarskim jako **litfa*. Ponieważ języki turkijskie nie mają fonemu /f/, więc zwykle substytuują go przez /p/; w ten sposób mogła powstać forma **litpa*. Przyjmując jako możliwą meta-tezę spółgłoskową (> **lipta*) oraz dysymilację (*pt* > *pk*), powstałaby w rezultacie forma *lipka*. Wątpliwości budzi jednak fakt, że wprawdzie zaszło tu kilka zmian, ale nie przeprowadzono najprostszej, to jest asymilacji samogłosek *i-a* > *i-e*²⁸. Wiadomo jednak, że nazwa ta występuje w źródłach tureckich, między innymi w defterze kamienieckim z XVII wieku,

²⁵ C. Orhanlı, *Lipkalar*, "Turkiyat Macmusl" XVI, Istanbul 1971, s. 57-87.

²⁶ *The Encyclopaedia of Islam*, t. V, Leiden, 1986, s. 765-767.

²⁷ E. Čelebi, *Kniga putesthestviya*, wyd. A. S. Tveritinova, Moskwa 1961.

²⁸ Prawdopodobny rozwój formy **litfa* wskazał M. Stachowski (źródło – korespondencja prywatna).

wydanym przez Dariusza Kołodziejczyka²⁹. Do tureckiego musiała przejść przez tatarski, a z tych języków do polskiego jako Lipkowie (Lipka).

W onomastyce znany jest proces tak zwanej transonimizacji, czyli przechodzenia nazwy własnej jednej kategorii w nazwę własną innej kategorii; efektem takiego procesu jest transonim. Takim transonimem może być w polszczyźnie termin *Litwa* używany w znaczeniu 'Litwini, mieszkańcy Litwy'. Potwierdzenie takiego użycia tego leksemu znajdujemy na przykład w powieści *Krzyżacy* Henryka Sienkiewicza:

I zmagali się tak jeszcze w niepewności zwycięstwa, dopóki olbrzymie kłęby kurzawy nie wzbily się niespodzianie po prawej stronie bitwy.

- Litwa wraca! – huknęły radośnie głosy polskie.

I odgadli. Litwa, którą łatwiej było rozbić niż zwyciężyć, wracała teraz i z wrzawą nieludzką pędziła jak wichur na swych ścigłych koniach do boju.

[...] Nadbiegła tymczasem Litwa i stał się taki zamęt, taki wir i kotłowanie, że oko ludzkie nic już w nich rozróżnić nie mogło³⁰.

Akceptując przedstawioną interpretację nazwę *Lipkowie* należy rozumieć jako pełny synonim pojęcia *Tatarzy litewscy*. Tak właśnie termin ten rozumieją niektórzy współcześni badacze, używając go całkowicie wymiennie z nazwami *Tatarzy litewscy* lub *Tatarzy polscy*³¹. Nie można jednak nie dostrzec, że nie zawsze zawartość treściowa omawianego terminu była tak jednoznaczna. Znany przedwojenny badacz historii i kultury Tatarów litewskich, Dżemil Aleksandrowicz twierdzi, że nazwa *Tatarzy lipkowscy* początkowo oznaczała jedną wędrowną orzę, znajdującą się w granicach kijowskiej guberni³². Zygmunt Gloger – jak się wydaje – zawęził znaczenie terminu *Lipkowie* do grupy Tatarów zbuntowanych, którzy w 1672 roku przeszli na stronę Turków, ponieważ nie otrzymali żołdu od Rzeczypospolitej³³.

²⁹ *The Ottoman Survey Register of Podolia (ca. 1681) = Defter-i Mufasssal-i Eyalet-i Kamaniçe*, text, translation, and commentary D. Kołodziejczyk, Cambridge 2004.

³⁰ H. Sienkiewicz, *Krzyżacy*, t. II, Warszawa 1961, s. 411.

³¹ Por. P. Borawski, *Z dziejów kolonizacji tatarskiej*, dz. cyt., s. 291-304.

³² Dż. Aleksandrowicz, *Litowskijsie tatary kak czast tjurskowo Wostoka*, „Izwestija Obszczestwa obsledowanija i izuczenija Azerbajdżana” 1927, nr 4, s. 151.

³³ Z. Gloger, *Encyklopedia staropolska ilustrowana*, t. IV, Warszawa 1972.

Odmiennej charakterystykę Lipków przekazał J. Bartoszewicz:

Inny jeszcze w owych stronach rodzaj Mongołów stanowili tak zwani Lipkowie. Byli to po większej części nasi Rusini lub Polacy renegaci, pomieszani z Czeremisami tatarskiego narodu, także spędzeni kiedyś od Donu [...]. Mieszkańcy ci stanowili jakieś przejście między Mongołami a innymi plemionami w rysach twarzy. W stroju, w mowie, ani byś ich poznał że Tatarzy, mówili się bowiem po polsku. Stąd najbardziej pustoszyli nadgraniczne Podole, bo świadomi kraju napadali miastą i wsie w małej liczbie ludzi pospolicie znienacka i uprowadzali zdobycz³⁴.

Fakt, iż *Lipkami* zwano pierwotnie Tatarów zbuntowanych, potwierdza się w kilku innych źródłach i badacze, którzy obecnie termin ten rozciągają na całą grupę etniczną, nie mogą o tym nie pamiętać.

Doprecyzowania i sprostowania wymagają zatem nie tylko fakty związane z historią osadnictwa, w tym z obszarem zamieszkiwanym przez przybyszów ze Złotej Ordy, a następnie z Chanatu Krymskiego, ale także etymologia i użycie nazwy *Lipek* (pl. *Lipkowie*) wobec owych osadników.

Z historycznych słowników języka polskiego wyraz ten w odniesieniu do Tatarów po raz pierwszy notuje *Słownik Lindego* – por. *Lipek*³⁵. Następnie hasło *Lipek*, pka, pl. *Lipkowie* v. pki, zapisuje *Słownik wileński*³⁶, podając znaczenie ‘wychodcy tatarscy, emigranci’. Ze słowników etymologicznych nazwę tę przytacza jedynie *Słownik etymologiczny języka polskiego* Brücknera: „*Lipkowie* w 17 wieku Tatarzy litewscy, załogą w Kamieńcu stojący i pustoszący Polskę”³⁷.

Zygmunt Głogier w swojej *Encyklopedii staropolskiej* używa nazwy *Tatarzy litewscy*, a *Lipkowie* tylko wobec tych Tatarów, którzy zdradzili Polskę w 1672 roku:

W r. 1654 znajdowało się 15 chorągwi tatarskich na służbie Rzeczypospolitej w ogólnej liczbie 1383 koni. W r. 1672 zdradzili Rzeczypospolitą Tatarzy litewscy, przeszedłszy na stronę Turków, a osiedleni przez nich około Kamieńca Podolskiego, byli dla nas pod imieniem Lipków bardzo szkodliwi. W r. 1683 wezwani

³⁴ J. Bartoszewicz, *Pogląd na stosunki Polski z Turcją i Tatarami*, Warszawa 1860, s. 74-75.

³⁵ *Słownik języka polskiego* S. B. Lindego, t. II, Lwów 1854–1860, s. 81.

³⁶ *Słownik języka polskiego*, t. I, Wilno 1861, s. 592.

³⁷ A. Brückner, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Warszawa 1989, s. 299.

przez Sobieskiego, oświadczyli chęć służenia i solennie przyrzekli walczyć z Turkami i Tatarami. Odtąd służyli wiernie aż do końca pod nazwą chorągwi lekkich³⁸.

Współcześni badacze (na przykład Selim Chazbijewicz) uściślają, że tak zwany *bunt Lipków* z roku 1672 obejmował tylko chorągwie tatarskie koronne; na stronę Turków przeszli więc wyłącznie Tatarzy wołyńscy, a także ci nieliczni z litewskich, którzy służyli w chorągwiach wołyńskich, podolskich i ukraińskich. Niezachwianą wierność Rzeczypospolitej w swej masie Tatarów litewskich potwierdziła konstytucja sejmowa z roku 1674.

Faktem jest, że choronim *Lipka* bywa przez badaczy objaśniany bardzo różnie, w każdym jednak wypadku podkreśla się historyczne relacje Lipków – Tatarów WKL z Turkami oraz z tureckim językiem; niekiedy zresztą objaśnienia te są bardzo nieprecyzyjne³⁹.

Kiedy w roku 1699 Turcy oddali Rzeczypospolitej Kamieniec Podolski, osiedlili Lipków w delcie Dunaju, na ziemi zwanej Dobrudżą, obecnie znajdującą się w granicach Rumunii; w okolicach Konstancy do dziś mieszka spora, około 40-tysięczna, mniejszość tatarska. W części są to potomkowie Tatarów krymskich, którzy emigrowali z Krymu po jego zajęciu przez Rosję w 1783 roku, a w części – Ordy Dobrudzkiej koczującej tam w XVII i XVIII w. pod władzą krymskich chanów. Niektóre wsie tatarskie w okolicy Konstancy do dzisiaj zachowały pamięć, dziś już rozumianą jako legenda, o pochodzeniu od osadzonych tam niegdyś Lipków⁴⁰.

³⁸ Z. Gloger, *Encyklopedia staropolska ilustrowana*, t. IV, Warszawa 1972.

³⁹ Oto na przykład pracujący na Uniwersytecie w Yale historyk, badacz dziejów dawnej Rzeczypospolitej, Timothy Snyder, tak pisze o litewsko-polskich Tatarach: „W wielu momentach Tatarzy przechodzili ze strony Turków na polską i odwrotnie, czasem wskutek wzięcia do niewoli” (T. Snyder, *O dawnej i nowej tolerancji*, „Rzeczpospolita” („Plus Minus”), 27–28 sierpnia 2011).

⁴⁰ W literaturze pięknej można spotkać użycie nazwy *Lipkowie* bez dbałości o szczegóły historyczne, np. współczesny autor cyklu powieści krzyżackich obejmujących lata 1409–1411 użycie tej nazwy wyjaśnił następująco (D. Domagalski, *Delikatne uderzenie pioruna*, cz. I, Lublin 2009, s. 348): „Lipkowie to dawna nazwa Tatarów osiadłych w Wielkim Księstwie Litewskim. Od końca XIV wieku osiedlali się w okolicach Wilna, Trok, Grodna i Kowna. Nazywano ich też Muślinami” (sic! Zapis wielką literą i w nieistniejącej formie z -n- zam. -m- zdaje się sugerować, że autor utożsamiał *muślimów* z nazwą grupy etnicznej, a nie z wyznaniem; powinno być *muślimami*). Nic dziwnego, że w powieści *Lipkami* nazywani są Tatarzy, którzy pod wodzą Dżelal

Tatarów litewskich nazywa się też niekiedy terminami odnoszącymi się do wyznania: *muzułmanie*, *muślimowie*, *mahometanie* (zawsze z członem konkretyzującym: *litewscy*, *polscy*, *białostoccy*). Dwa pierwsze określenia są adekwatne i jednoznaczne, jeśli się zważy, że religia od kilku wieków jest praktycznie jedynym czynnikiem wyróżniającym Tatarów spośród chrześcijan zamieszkujących ziemie litewskie, polskie i białoruskie, a ponadto jedynym czynnikiem integrującym społeczność tatarską. Natomiast semantyka terminu *mahometanie* mogłaby sugerować, że Tatarzy są wyznawcami Mahometa (Muhammada). Takie rozumienie tej nazwy jest przez muźulmanów przyjmowane jako niewłaściwe, bowiem nie są oni wyznawcami Mahometa, którego uznają za wysłannika (proroka) Allaha.

Według autorów niniejszego opracowania najbardziej adekwatne są nominacje *Tatarzy litewsko-polscy* oraz/lub *Tatarzy Wielkiego Księstwa Litewskiego*.

Termin *Tatarzy litewsko-polscy* jest uzasadniony historycznie, związany z genezą i historią tatarskiego osadnictwa na obszarze WKŁ, które historycy nazywają państwem polsko-litewskim oraz Rzeczpospolitą Obojga Narodów. Skłaniamy się jednak ku terminowi *Tatarzy Wielkiego Księstwa Litewskiego*, bowiem to Wielki Książę Witold zapoczątkował i rozwinął osadnictwo plemion orientalnych (turkijskich) najpierw w okolicach Wilna i Trok⁴¹, a później także w innych regionach Litwy i Korony.

ad-Dina wspomagali Witolda w walce z Krzyżakami, zwłaszcza w bitwie pod Grunwaldem: „Witoldowi chwycili za broń, ale po chwili zdali sobie sprawę, że Tatarzy nie wydają bojowych okrzyków, nie szją do nich z łuków, nie wyciągają zakrzywionych szabel.

– To Lipkowie! – zakrzyknął Jawnuta, który stał w pierwszym szeregu, nie opuszczając jednak broni” (s. 147). Poza nazwą Lipkowie autor odnosi do Tatarów terminy *muzułmanie* oraz *mahometanie*: „Allah akbar. Bądź pozdrowion, Wattad! Niech Allah nad tobą czuwa i przyniesie chwałę w bitwach – przywitał księcia Litwy imieniem, jakie nadali mu w stepie, a oznaczało obrońcę islamu i praw muźulmańskich. Witold cieszył się szacunkiem mahometan i zawsze był im przychylny” (s. 148).

⁴¹ Por. Cz. Łapicz, *Kitab Tatarów litewsko-polskich. Paleografia. Grafia. Język*, Toruń 1986; tegoż, *Kitabistyka a historia języka polskiego i białoruskiego. Wybrane zagadnienia*, „Rocznik Sławistyczny” 2008, LVII, s. 31-49.

BIBLIOGRAFIA

- Akiner S., *Oriental Borrowings in the Language of Byelorussian Tatars*, „Slavonic and East European Review” 1978, No. 2.
- Akiner S., *Religious Language of a Belarussian Tatar Kitab. A Cultural Monument of Islam in Europe*, Wiesbaden 2009.
- Aleksandrowicz Dż., *Litowskie tatarsy jak część tjurskowo Wostoka*, „Izwestija Obszczestwa ob-sledowanija i izuczenija Azerbajdżana” 1927, nr 4.
- Bartoszewicz J., *Pogląd na stosunki Polski z Turcją i Tatarami*, Warszawa 1860.
- Borawski P., *Z dziejów kolonizacji tatarskiej w Wielkim Księstwie Litewskim i w Polsce (XIV–XVII w.)*, „Przegląd Orientalistyczny” 1977, nr 4.
- Čelebi E., *Kniga puteshestviya*, wyd. A. S. Tveritinova, Moskwa 1961.
- Czyżewski P., *Alfurkan tatarski prawdziwy na czterdzieści części rozdzielony*, wyd. A. Konopacki, Białystok 2013.
- Dacewicz L., *Antroponimia Tatarów litewsko-polskich w przekroju historycznym*, Białystok 2012.
- Domagalski D., *Delikatne uderzenie pioruna*, cz. I, Lublin 2009.
- Dziadulewicz S., *Herbarz rodzin tatarskich*, Wilno 1929.
- Gloger Z., *Encyklopedia staropolska ilustrowana* t. IV, Warszawa 1972.
- Górka O., *Uwagi orientacyjne o Tatarach polskich i obcych*, „Rocznik Tatarski” 1933, t. 2.
- Grygajtis K., *Z dziejów osadnictwa tatarskiego w Polsce*, „Przegląd Orientalistyczny” 1977, nr 2.
- III Statut Litewski* (1588), Biblioteka Narodowa, mf. nr 15374.
- Janowicz S., *Białoruś, Białoruś*, Warszawa 1987.
- Jucho J., *Pra nazwu „Bielaruś”*, „Połymja” 1968, nr 1.
- Klucz do raju. Księga Tatarów litewsko-polskich z XVIII wieku*, oprac. H. Jankowski i Cz. Łapicz, Warszawa 2000.
- Meredith-Owens G. M., Nadson A., *The Byelorussian Tartars and Their Writings*, „The Journal of Byelorussian Studies” 1970, No. 2.
- Muchliński A., *Zdanie sprawy o Tatarach litewskich*, „Teka Wileńska” 1858.
- Muzafarau R., *Pra bielaruskich tatar*, „Połymja” 1966, nr 1.
- Orhanlı C., *Lipkalar*, „Turkiyat Macmusl” XVI, Istanbul 1971.
- Sevrud D. A., *“Bektashi” prayer from a private collection of Lipka Tatar manuscripts*, w: *История и культура торков в Лумбе*, Vilnius 2014.
- Sevrud D. A., *Exorcism rites from khamail-manuscripts of Lipka Tatars*, w: *Estetyczne aspekty literatury polskich, białoruskich i litewskich Tatarów (od XVI do XXI w.)*, red. G. Czerwiński, A. Konopacki, Białystok 2015.
- Sienkiewicz H., *Krzyżacy*, t. II, Warszawa 1961.
- Słownik etymologiczny języka polskiego*, A. Brückner, Warszawa 1989.
- Słownik języka polskiego* S. B. Lindego, t. II, Lwów 1854–1860.
- Słownik języka polskiego*, t. I, Wilno 1861.
- Snyder T., *O dawnej i nowej tolerancji*, „Rzeczpospolita”, Plus Minus z 27–28 sierpnia 2011.
- Sobczak J., *Położenie prawne ludności tatarskiej w Wielkim Księstwie Litewskim*, Warszawa–Poznań 1984.
- Sobolewski J., *Wykład wiary mahometańskiej czyli islamskiej*, Wilno 1830.
- Solak A., *Walki Polaków z islamem*, Kraków 2016.
- The Encyclopaedia of Islam*, t. V, Leiden 1986.
- The Ottoman Survey Register of Podolia (ca. 1681) = Defter-i Mufasssal-i Eyalet-i Kamaniçe*, text, translation, and commentary D. Kołodziejczyk, Cambridge 2004.
- Tuhan-Baranowski S., *Skąd powstała nazwa Lipków*, „Wschód” 1932, z. 3–4.
- Volumina legum*, wyd. J. Ohryzko, t. V, Petersburg 1860.
- Wiśniewski J., *Tatarzy spod Sokółki i Krynek*, „Kontrasty” 1970, nr 3.

Акты издаваемые Виленской Археографической Комиссией для разбора древних актов, t. V: 1871, t. X: 1879, t. XIII: 1886, t. XXXI: 1906, Вильна.

Перепись войска Великого Княжества Литовского 1528, книга 523, Мінск 2003.

Тарелка М., Цігавец А., *Беларуская кніга напісаная арабскім пісьмом у фондзе Цэнтральнай Навуковай Бібліятэкі Беларусі*, „Весті Нацыянальнай Акадэміі Навук Беларусі”, Серыя гуманітарных навук 2002.

Тарелка М., Цігавец А., *Рукапісы Татараў Беларусі канца XVII – пачатку XX ст. з дзяржаўных кнігазбораў краіны*, Мінск 2011.

THE LITHUANIAN TATARS OR LIPKA TATARS? HISTORICAL-SEMANTIC DELIBERATIONS AND THE PROPOSED TERMINOLOGY

The history of the Lithuanian-Polish Tatars is hard to interpret unambiguously. Their multi-layer history combined with the difficulty of cultural self-identification are reflected in the names used in reference to this ethnic group. The article presents the names used so far in the subject literature. The name “Lithuanian Tatars” is considered by many as out of date and “Lipka Tatars” is even less favoured. In this article, the authors try to present the development of the particular names of the Tatar settlers in the area of the former Grand Duchy of Lithuania, showing their historical-semantic origin. A new terminology is proposed. According to the authors of this work, the most adequate names include Lithuanian-Polish Tatars and/or the Tatars of the Grand Duchy of Lithuania.

Keywords: Tatars, Grand Duchy of Lithuania, Lipka Tatars, Lithuanian-Polish Tatars.

Słowa kluczowe: Tatarzy, Wielkie Księstwo Litewskie, Lipkowie, Tatarzy litewsko-polscy.



Piotr Jacek KRZYŻANOWSKI

Wydział Administracji i Bezpieczeństwa Narodowego

Akademia im. Jakuba z Paradyża w Gorzowie Wielkopolskim

DZIAŁALNOŚĆ MUZUŁMAŃSKIEJ GMINY WYZNANIOWEJ W GORZOWIE WIELKOPOLSKIM W ŚWIEŁLE MATERIAŁÓW ARCHIWALNYCH

Wstęp

W przedwojennej Polsce wszyscy Tatarzy mieszkający na terenie II RP podlegali Muzułmańskiemu Związki Religijnemu w Rzeczypospolitej Polskiej z siedzibą Muftiego w Wilnie. Gminy muzułmańskie były oficjalnymi parafiami Tatarów, czyli jednostkami administracyjnymi posiadającymi charakter zgromadzeń religijnych. Co do zasady, gminy te powstawały w miejscach, gdzie znajdowały się duże skupiska tatarskie, z meczetem i cmentarzem (mizarem). Największą gminą muzułmańską w latach międzywojennych w Polsce była Gmina Muzułmańska w Nowogrodzku, według spisu z 1935 roku liczyła 717 wyznawców¹.

Po drugiej wojnie światowej Tatarzy, głównie z Nowogrodzka i byłego województwa nowogrodzkiego, założyli Gminę Muzułmańską w Gorzowie Wielkopolskim. Celem artykułu jest przedstawienie działalności

¹ A. Miśkiewicz, *Tatarzy na Ziemiach Zachodnich Polski w latach 1945–2005*, Gorzów Wielkopolski 2009, s. 170.

gminy do momentu jej likwidacji. Należy zaznaczyć, że dokumentacja związana z działalnością Muzułmańskiej Gminy Wyznaniowej w Gorzowie Wielkopolskim nie była prowadzona w sposób systematyczny. Podobna sytuacja miała miejsce w przypadku pozostałych gmin skupiających tatarskich wyznawców islamu po 1945 roku. Nie zawsze tatarscy działacze zdawali sobie sprawę z potrzeby gromadzenia i przechowywania dokumentów². Stąd też zachowany materiał archiwalny nie jest obszerny i kompletny, pozwala jednak odtworzyć genezę i etapy działalności Muzułmańskiej Gminy Wyznaniowej w Gorzowie Wielkopolskim jako największej gminy w powojennej Polsce na Ziemiach Zachodnich. Tytułowe zagadnienie zostało przedstawione w odwołaniu do materiałów archiwalnych zgromadzonych w Archiwum Państwowym w Gorzowie Wielkopolskim, Archiwum Muzeum Lubuskiego im. Jana Dekerta w Gorzowie Wielkopolskim, w archiwach Instytutu Pamięci Narodowej, a ponadto wykorzystano materiał filmowy z Archiwum TVP³.

Geneza Gminy Muzułmańskiej w Gorzowie Wielkopolskim

W wyniku drugiej wojny światowej zmianie uległy granice państwa polskiego. Dla wielu mieszkańców Kresów Wschodnich, które zostały od Polski odłączone, oznaczało to konieczność opuszczenia swoich domów i poszukiwania nowego miejsca do osiedlenia, głównie na tak zwanych Ziemiach Odzyskanych. Dla niektórych miejscem takim stał się Gorzów (przedwojenny Landsberg an der Warthe), miasto średniej wielkości położone na terenie dawnej Wschodniej Brandenburgii⁴. W dniu 29 maja 1945 roku został w Gorzowie utworzony Oddział Okręgowy Państwowego Urzędu Repatriacyjnego (PUR). Jego zadaniem było przeprowadzenie planowego zasiedlania miasta Gorzowa oraz powiatu gorzowskiego.

² S. Chazbijewicz, *Tatarzy, w: Mniejszości narodowe i etniczne w Polsce po II wojnie światowej*, red. S. Dudra, B. Nitschke, Kraków 2010, s. 296.

³ Film *Pomerania Ethnica*, część I: *Tatarzy polscy*, część II: *Tatarzy*, reż. J. Mieczkowski, G. Fedorowski, TVP S. A. Oddział w Szczecinie, 1995.

⁴ D. Rymar, *Skąd jesteśmy, czyli jak rodził się polski Gorzów*, Gorzów Wielkopolski 2015, s. 3.

Pierwsze transporty z osadnikami ze Wschodu zaczęły przyjeżdżać do Gorzowa w lipcu 1945 roku. Osadnicy pochodzili najczęściej z miejscowości kresowych Wileńszczyzny, Nowogródzkiej, Grodzieńszczyzny, Polesia, Wołynia, Podola, Ziemi Stanisławowskiej i Pokucia oraz z Ziemi Lwowskiej⁵. Wśród przybyłych do Gorzowa Kresowiaków znaleźli się Tatarzy polscy, pochodzący głównie z Ziemi Nowogródzkiej. Była to około czterystuosobowa grupa. Na miejscu zetknęli się z Niemcami⁶ i niemieckim dziedzictwem materialnym, tak bardzo dla nich obcym. O ile relacje Tatarów w pierwszych latach osiedlenia w Gorzowie i okolicach z pozostałą częścią ludności kresowej układały się poprawnie, to zupełnie inaczej sytuacja kształtowała się w przypadku kontaktów z osadnikami pochodzącymi z Polski centralnej, których raziła inność religijna Tatarów. Należy w tym miejscu zaznaczyć, że konsekwencją powojennych procesów migracyjnych była zmiana stosunków wyznaniowych na Ziemiach Zachodnich, przyłączonych po wojnie do Polski. Dominujące na tych terenach do 1945 roku środowisko protestanckie uległo widocznemu zmniejszeniu na rzecz przybywających osadników, w decydującej części wyznania katolickiego i nastawionych na ogół nieprzychylnie do innych wspólnot wyznaniowych⁷. Tatarscy wyznawcy islamu byli postrzegani jako społeczność obca. Najbardziej z tego powodu cierpiała tatarska młodzież, która nie uczęszczała na nabożeństwa do katolickiego kościoła oraz na lekcje religii. Mówi o tym meldunek z 1956 roku kierownika Referatu do Spraw Wyznań Prezydium Powiatowej Rady Narodowej w Słubicach. Meldunek został skierowany do Wydziału Wyznań Prezydium Wojewódzkiej Rady Narodowej w Zielonej Górze:

⁵ P. Franków, *Zasiedlanie Gorzowa i powiatu gorzowskiego w latach 1945–1948 na tle ruchów migracyjnych Polaków po II wojnie światowej*, w: *Lubuszanie z Kresów Wschodnich. Wspomnienia i dokonania*, red. E. Kraszewska, Gorzów Wielkopolski 2008, s. 182–183.

⁶ Do momentu wkroczenia Armii Czerwonej do Gorzowa (Landsberga an der Warthe) 30 stycznia 1945 r. miasto było zamieszkane przez około 47 tys. Niemców. Ludność niemiecką zaczęto sukcesywnie wysiedlać z Gorzowa w czerwcu 1945 r. Ostatecznie proces wysiedlenia ludności niemieckiej został zakończony w 1947 r.

⁷ A. Chabasińska, *Powstanie i organizowanie się pierwszych wspólnot wyznaniowych na Ziemi Lubuskiej po II wojnie światowej*, „Nadwarciański rocznik Historyczno-Archiwalny” 2010, nr 17, s. 260.

Ludność ta przyjechała w roku 1946 z Nowogródka, obecnie nie biorą udziału w życiu religijnym swego wyznania z braku kościoła i księdza, nie biorą również udziału w obrzędach religijnych żadnego innego wyznania, dzieci ich nie chodzą również na naukę religii ani do kościoła katolickiego. Z tego też powodu na każdym kroku są tak oni jak i ich dzieci szykanowani przez sąsiadów wyznania katolickiego, ostatnio zdarzył się nawet wypadek pobicia 12-letniego chłopca połączony z wyzwiskami odnośnie pochodzenia⁸.

Dodatkowo Tatarzy byli nierzadko postrzegani przez pryzmat stereotypów jako społeczność żądna grabieży i rozboju. Argumentem na potwierdzenie tego typu sądów miało być przywoływanie bitwy pod Legnicą z 1241 roku. Tutaj także w szczególnie trudnej sytuacji stawiana była młodzież tatarska podczas szkolnych lekcji historii⁹.

Poczucie tymczasowości prawdopodobnie było przyczyną, że Tatarzy zamieszkali w Gorzowie dość późno. Dopiero w 1959 roku zwrócili się oni do Muzułmańskiego Związku Religijnego o uznanie gminy, która od 1946 roku funkcjonowała w sposób nieformalny. Mimo to muzułmanie informowali lokalne władze o uroczystych nabożeństwach prowadzonych przez imama. W Archiwum Państwowym w Gorzowie Wielkopolskim znajduje się pismo parafii muzułmańskiej informujące Prezydium Miejskiej Rady Narodowej w Gorzowie o mającym odbyć się uroczystym nabożeństwie prowadzonym przez imama Selima Safarewicza w związku z trwającym postem¹⁰.

W listopadzie 1959 roku Muzułmański Związek Religijny w PRL wystąpił do Wydziału Wyznań Prezydium Wojewódzkiej Rady Narodowej w Zielonej Górze o zezwolenie na zorganizowanie Muzułmańskiej Gminy Wyznaniowej w Gorzowie Wielkopolskim. Wniosek został uzasadniony w następujący sposób:

⁸ Archiwum Państwowe w Gorzowie Wielkopolskim (dalej: APGW), Urząd Wojewódzki w Gorzowie Wielkopolskim, sygn. 1433. Meldunek kierownika Referatu do Spraw Wyznań Prezydium Powiatowej Rady Narodowej w Słubicach do Wydziału do Spraw Wyznań Prezydium Wojewódzkiej Rady Narodowej w Zielonej Górze, 25 VI 1956, k. 5.

⁹ Wypowiedź Stefana Mucharowskiego, prezesa Związku Tatarów Rzeczypospolitej Polskiej, zawarta w filmie dokumentalnym *Pomerania Ethnica*.

¹⁰ APGW, Urząd Wojewódzki w Gorzowie Wielkopolskim, sygn. 1433. Pismo parafii muzułmańskiej w Gorzowie Wielkopolskim do Prezydium Miejskiej Rady Narodowej w Gorzowie Wielkopolskim w sprawie uroczystego nabożeństwa, 5 VI 1950, k. 3.

Znaczna grupa wyznawców religii muzulmańskiej zamieszkująca Gorzów Wielkopolski oraz jego okolice zwróciła się do Muzułmańskiego Związku Religijnego z prośbą o pomoc w stworzeniu warunków, które przyczyniłyby się do pełniejszego zaspokojenia ich potrzeb religijnych. Z uwagi na powyższe MZR prosi o udzielenie zezwolenia na zorganizowanie Muzułmańskiej Gminy Wyznaniowej w Gorzowie Wlkp. Muzułmańska Gmina Wyznaniowa powołana byłaby zgodnie z obowiązującym statutem Muzułmańskiego Związku Religijnego, zatwierdzonym rozporządzeniem Rady Ministrów na podstawie art. 2 ustawy z dnia 21.4.1936 r. i służyłaby wyłącznie do zaspokojenia potrzeb religijnych muzulman¹¹.

Złożony wniosek rozpatrzone pozytywnie i zgoda na utworzenie Muzułmańskiej Gminy Wyznaniowej w Gorzowie została wydana w dniu 12 grudnia 1959 roku¹². Jednocześnie Wydział Wyznań Prezydium Wojewódzkiej Rady Narodowej w Zielonej Górze zażądał wskazania dokładnej siedziby organizowanej gminy oraz wskazania osoby, która miałaby sprawować tam posługę duszpasterską. Ponieważ gorzowska Gmina Muzułmańska nie posiadała własnego lokalu, Kolegium Muzułmańskie wskazało do korespondencji adres domowy Sulejmana Lebieźdia, który jako sekretarz gminy miał odpowiadać za kontakt z miejscowymi władzami. Warto wspomnieć, że Sulejman Lebieźdź urodził się w 1931 roku w Nowogródku. Podczas drugiej wojny światowej przebywał wraz z najbliższymi na zesłaniu w Kazachstanie. W 1946 roku rodzina Lebieźdźów została przesiedlona do Polski i ostatecznie osiedliła się w Gorzowie Wielkopolskim. W 1968 roku Sulejman Lebieźdź uzyskał tytuł doktora nauk rolniczych i następnie poświęcił się pracy naukowej i dydaktycznej. Zmarł w 1983 roku w Szczecinie¹³.

Pierwszym przewodniczącym Muzułmańskiej Gminy Wyznaniowej w Gorzowie został Mustafa Szeħidewicz¹⁴, natomiast posługę duszpa-

¹¹ APGW, Urząd Wojewódzki w Gorzowie Wielkopolskim, sygn. 1433. Pismo Muzułmańskiego Związku Religijnego w PRL do Wydziału Wyznań Wojewódzkiej Rady Narodowej w Zielonej Górze w sprawie zezwolenia na zorganizowanie Muzułmańskiej Gminy Wyznaniowej w Gorzowie Wielkopolskim, 30 XI 1959, k. 6.

¹² APGW, Urząd Wojewódzki w Gorzowie Wielkopolskim, sygn. 1433. Zgoda na utworzenie Muzułmańskiej Gminy Wyznaniowej w Gorzowie Wielkopolskim, 12 XII 1959, k. 7.

¹³ *Słownik Biograficzny Tatarów Polskich XX wieku*, red. A. Miśkiewicz, Białystok 2016, s. 105.

¹⁴ G. Kostkiewicz-Górska, *Tatarzy w Gorzowie Wielkopolskim*, w: *Gorzów miastem wielu kultur*, red. B. A. Orłowska, P. J. Krzyżanowski, Gorzów Wielkopolski 2014, s. 152.

sterską wśród członków nowo powołanej Gminy Muzułmańskiej w Gorzowie sprawował muezzin Bekir Radkiewicz, który w 1960 roku został powołany przez Muzułmański Związek Religijny w PRL na imama gorzowskiej gminy. Gmina w Gorzowie skupiała Tatarów z województw: koszalińskiego, poznańskiego, szczecińskiego oraz zielonogórskiego i stała się głównym ośrodkiem życia religijnego społeczności tatarskiej zamieszkanej na terenach północno-zachodniej Polski. Treść notatki służbowej sporządzonej w 1960 roku przez pracownika Wydziału do Spraw Wyznań Prezydium Wojewódzkiej Rady Narodowej w Zielonej Górze mówi o początkowej działalności Muzułmańskiej Gminy Wyznaniowej w Gorzowie po oficjalnej rejestracji przez władze państwowe:

Dnia 23.6.60 r. byłem u duchownego Muzułmańskiej Gminy Wyznaniowej w Gorzowie Wlkp., ul. Sadowa 12, ob. Radkiewicza Bekira. W/w podał, że władze wyznaniowe wyraziły zgodę na pełnienie przez niego obowiązków duchownego. Wyznawców w Gorzowie jest 20-tu, poza tym dochodzi część z okolicznych miasteczek. Nabożeństwa odbywają się w mieszkaniu przyznanym Ob. Radkiewiczowi lub kolejno u innych współwyznawców. Nabożeństwa prowadzi się w języku polskim. Na początku (po wojnie) zdarzały się wypadki dyskryminacji grupy muzułmańskiej. Obecnie nie ma podobnych faktów. Ze strony kleru i aktywu rzym. kat. nie ma również prób oddziaływania. Ob. Radkiewicz prosi o wydanie mu zaświadczenia stwierdzającego, że jest duchownym oraz zaświadczenia stwierdzającego powstanie gminy muzułmańskiej w Gorzowie Wlkp. Wyznawcy zatrudnieni są jako rolnicy, nie korzystają jednak z większych działek rolnych i uprawiają warzywa, co stanowi ich wyłączne źródło utrzymania¹⁵.

O znaczącej pozycji gorzowskiej gminy w latach sześćdziesiątych ubiegłego wieku świadczy fakt, że jej przedstawiciele mieszkający na stałe w Gorzowie, Aladyn Korycki i Mustafa Szahidewicz, zostali w 1964 roku wysunięci jako kandydaci w wyborach do Kolegium Muzułmańskiego Związku Religijnego oraz uzyskali w związku z tym pozytywną opinię Wydziału do Spraw Wyznań Prezydium Wojewódzkiej Rady Narodowej w Zielonej Górze¹⁶. Natomiast w 1968 roku Aladyn Korycki

¹⁵ APGW, Urząd Wojewódzki w Gorzowie Wielkopolskim, sygn. 1433. Notatka służbowa (Spr Nr Wz. 2/49/Go-Muzułmanie), 1960, k. 9.

¹⁶ APGW, Urząd Wojewódzki w Gorzowie Wielkopolskim, sygn. 1433, k. 13-14.

został włączony przez Muzułmański Związek Religijny w PRL w skład Kolegium MZR¹⁷.



Fot. 1.

Tatarzy na Górkach w Gorzowie Wielkopolskim i ich goście z Ziem Zachodnich podczas święta muzulmańskiego Ramadan Bajram. Gorzów Wielkopolski, lata 60. XX wieku.

Źródło: Archiwum Wojewódzkiej i Miejskiej Biblioteki Publicznej im. Zbigniewa Herberta w Gorzowie Wielkopolskim.

Trudno jest precyzyjnie wskazać liczbę członków gorzowskiej gminy muzulmańskiej w tym czasie. Według przeprowadzonego w 1965 roku przez gminę spisu swoich członków, skupiała ona 218 osób pochodzenia tatarskiego, w tym z samego Gorzowa 101 osób¹⁸. Warto nadmienić, że władze państwowe zaoferowały gorzowskiej Muzułmańskiej Gminie Wyznaniowej przeznaczenie jednego z kościołów chrześcijańskich na meczet. Gmina odmówiła jednak nie tylko z powodu braku funduszy, ale także z obawy konfliktu z mieszkańcami Gorzowa¹⁹.

¹⁷ APGW, Urząd Wojewódzki w Gorzowie Wielkopolskim, sygn. 1433, k. 25.

¹⁸ A. Chabasińska, dz. cyt., s. 286.

¹⁹ A. Miśkiewicz, dz. cyt., s. 51.

W 1969 roku Tatarzy mieszkający w Szczecinie usamodzielnili się od gminy gorzowskiej i założyli własną. Pierwszym przewodniczącym Gminy Muzułmańskiej w Szczecinie został Ibrahim Miśkiewicz. W 1971 roku Najwyższe Kolegium Muzułmańskiego Związku Religijnego postanowiło połączyć gminy muzułmańskie w Gorzowie Wielkopolskim i w Szczecinie. Siedzibą połączonej gminy został Szczecin. Po śmierci jej przewodniczącego Ibrahima Miśkiewicza w 1977 roku gminie przewodniczył jego syn Ali Miśkiewicz. Z jego też inicjatywy w 1984 roku siedzibę gminy przeniesiono ze Szczecina do Gorzowa Wielkopolskiego. W 1993 roku przewodniczącą gminy została Rozalia Aleksandrowicz, która kierowała wspólnotą do 2007 roku. Po jej śmierci w 2008 roku nie wybrano nowego przewodniczącego gminy.

Prawne uwarunkowania działalności gminy

Po zakończeniu II wojny światowej i zmianie granic państwowych działalność kontynuowały dawne muzułmańskie gminy w Bohonikach i Kruszynianach. Ponownie uruchomiona została także gmina muzułmańska w Warszawie. W dniu 9 listopada 1947 roku odbył się w stolicy Wszechpolski Kongres Muzułmański, który reaktywował działalność Muzułmańskiego Związku Religijnego. Na jego przewodniczącego został wybrany Emir Baranowski. Kongres powołał Najwyższe Kolegium Muzułmańskiego Związku Religijnego, mające skupiać imamów z poszczególnych gmin muzułmańskich działających na terenie Polski. Społeczność tatarską zamieszkałą na terenach Polski zachodniej reprezentował imam Selim Safarewicz. Warto dodać, że w obradach uczestniczył dyrektor Departamentu Religijnego Ministerstwa Administracji Publicznej²⁰. Wkrót-

²⁰ AIPN BU 0023/259/2 Komitet do Spraw Bezpieczeństwa Publicznego, Protokół Walnego Zjazdu delegatów Muzułmańskiego Związku Religijnego, odbytego w dniu 9 listopada 1947 r. w Warszawie przy ulicy Złotej pod Nr 54 m. 38 – z następującym porządkiem dziennym: 1/zagajenie, 2/ wybór przewodniczącego Walnego Zebrania, 3/ sprawozdanie z dotychczasowej działalności Centralnej Gminy Muzułmańskiej, 4/ wybory nowych władz Muzułmańskiego Związku Religijnego: a) przewodniczącego i b) kolegium, 5/ omówienie potrzeb poszczególnych gmin, 6/ sprawy organizacyjne, 7/ wolne wnioski, k. 193-194.

ce nowo wybrany Zarząd Muzułmańskiego Związku Religijnego poddany został szykanom ze strony władz państwowych. W 1950 roku opracowano w Ministerstwie Bezpieczeństwa Publicznego plan operacyjnych przedsięwzięć w celu rozpracowania społeczności tatarskiej²¹.

Tatarzy jako grupa należąca do tak zwanych Narodów Wschodu (obok Gruzinów, Ormian, Azerów, Karaimów i Osetyjczyków) zostali poddani inwigilacji przez aparat bezpieczeństwa PRL²². Według danych Muzułmańskiego Związku Religijnego w 1950 roku w sześciu gminach muzułmańskich na terenie Polski liczących ogółem 1227 osób posługę sprawowało siedmiu duchownych. Natomiast Muzułmańska Gmina Wyznaniowa w Gorzowie Wielkopolskim liczyła 126 osób²³.

Należy zwrócić uwagę na fakt, że od czasów PRL do dnia dzisiejszego stosunek państwa do wyznania muzułmańskiego opiera się na akcie ustawodawczym z okresu międzywojennego, czyli na ustawie z 21 kwietnia 1936 roku o stosunku państwa do Muzułmańskiego Związku Religijnego w Rzeczypospolitej Polskiej²⁴.

Trzeba dodać, że na mocy Dekretu Prezydium Krajowej Rady Narodowej z 25 września 1945 roku stracił moc art. 16 wymienionej wyżej ustawy odnoszący się do zawierania związków małżeńskich. Ponadto sytuację prawną tatarskich wyznawców islamu uregulowano w II RP przez Statut Muzułmańskiego Związku Religijnego w Rzeczypospolitej Polskiej, który został zatwierdzony przez Radę Ministrów rozporządzeniem z dnia 26 sierpnia 1936 roku. Statut ten obowiązywał w powojennej

²¹ AIPN BU 00231/259/1, Ministerstwo Bezpieczeństwa Publicznego, Plan operacyjnych przedsięwzięć, 12.09.1950 r., k. 20-29.

²² Zob. P. J. Krzyżanowski, *Aparat bezpieczeństwa wewnętrznego Polski Ludowej wobec Tatarów w Polsce w świetle materiałów źródłowych zgromadzonych w archiwach IPN*, w: *Tatarzy w Polsce po 1945 roku. Historia. Religia. Tożsamość*, red. P. J. Krzyżanowski, A. Miśkiewicz, B. A. Orłowska, Gorzów Wielkopolski 2016.

²³ AIPN BU 0023/259/2. Komitet do Spraw Bezpieczeństwa Publicznego. Doniesienie agencyjne. Źródło: „Fell”. Dane statystyczne Muzułmańskiego Związku Religijnego na dzień 01.01.1950, k. 90.

²⁴ Ustawa z dnia 21 kwietnia 1936 r. o stosunku Państwa do Muzułmańskiego Związku Religijnego w Rzeczypospolitej Polskiej obowiązuje w dalszym ciągu. Zgodnie z treścią art. 4. pkt. 2 siedzibą Muftiego jest m. Wilno. Ustawodawca nie dokonał więc do dnia dzisiejszego w tym zakresie nowelizacji ustawy uwzględniającej powojenną zmianę granic państwa polskiego.

Polsce przez wiele lat w niezmienionej formie²⁵. Zgodnie z treścią wymienionych aktów prawnych naczelną władzą w Muzułmańskim Związku Religijnym oraz nadzór nad wykonywaniem obowiązków przez duchowieństwo, jak również piecza nad religijnymi potrzebami wierznych została powierzona Muftiemu, z pomocą Najwyższego Kolegium Muzułmańskiego. Kolegium powinno składać się z Muftiego jako przewodniczącego oraz czterech członków: dwóch duchownych i dwóch świeckich wybieranych na pięć lat przez Wszechpolski Kongres Muzułmański. Objęcie funkcji przewodniczącego gminy muzułmańskiej zostało uzależnione od zgody władz państwowych. Analogiczna sytuacja miała miejsce w przypadku sekretarza gminy oraz osób duchownych – imamów i muezzinów.

W okresie międzywojennym zgodnie z art. 19 ustawy z dnia 21 kwietnia 1936 roku o stosunku Państwa do Muzułmańskiego Związku Religijnego w Rzeczypospolitej Polskiej imamowie i muezzini przed objęciem stanowiska byli zobligowani do złożenia wobec właściwego starosty lub jego zastępcy przysięgi według następującej roty:

Obiecuję i przysięgam Bogu Wszechmogącemu na Świętą Księgę Koranu, że na urzędzie, który obejmuję, będę wedle mego najlepszego rozumienia zgodnie z sumieniem rzetelnie spełniał swe obowiązki, przestrzegając praw Koranu i praw Rzeczypospolitej oraz zarządzeń moich władz przełożonych, dbając o potrzeby duchowe powierzonych mi wiernych i wychowując ich na dobrych i prawych obywateli państwa²⁶.

W polskiej powojennej rzeczywistości objęcie funkcji kościelnych poddano pełnej kontroli państwa oraz zmieniono rotę przysięgi składanej przez osoby duchowne. Kwestia ta została uregulowana Dekretem

²⁵ Obecnie obowiązuje Statut Muzułmańskiego Związku Religijnego w Rzeczypospolitej Polskiej uchwalony 28 lutego 2008 r. w Białymstoku przez XVII Nadzwyczajny Wszechpolski Kongres Muzułmańskiego Związku Religijnego w Rzeczypospolitej Polskiej, ze zmianami 15 marca 2014 r. w Białymstoku przez XIX Nadzwyczajny Wszechpolski Kongres Muzułmańskiego Związku Religijnego w Rzeczypospolitej Polskiej.

²⁶ Art. 19. ustawy z dnia 21 kwietnia 1936 r. o stosunku Państwa do Muzułmańskiego Związku Religijnego w Rzeczypospolitej Polskiej (Dz. U. z 1936 r., nr 30, poz. 240).

Rady Państwa z dnia 9 lutego 1953 roku o obsadzaniu duchownych stanowisk kościelnych²⁷. Zgodnie z jego treścią tworzenie, przekształcanie i znoszenie stanowisk kościelnych, zmiana ich zakresu działania oraz objęcie duchownego stanowiska wymagały zgody władz państwowych. Z kolei zarządzenie Prezesa Rady Ministrów z dnia 5 maja 1953 roku w sprawie wykonania dekretu o obsadzaniu duchownych stanowisk kościelnych szczegółowo regulowało kwestie związane z obowiązkiem składania przez osoby duchowne ślubowania na wierność Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej. Duchowni sprawujący wyższe funkcje kościelne składali takie ślubowanie w Urzędzie do Spraw Wyznań. Natomiast duchowni na pozostałych stanowiskach kościelnych składali taką przysięgę w prezydium właściwej wojewódzkiej rady narodowej. Rota ślubowania, obok dochowania wierności PRL i jej rządowi, obligowała także do umacniania siły i bezpieczeństwa państwa, nawoływania wiernych do poszanowania prawa i władzy państwowej oraz do wzmożonej pracy nad odbudową gospodarki narodowej²⁸. Wskutek odwilży popaździejnikowej 1956 roku rota ślubowania została zmieniona. Na podstawie Dekretu Rady Państwa z dnia 31 grudnia 1956 roku o organizowaniu i obsadzaniu stanowisk kościelnych treść roty przysięgi brzmiała następująco:

Ślubuję uroczyście dochować wierności Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej, przestrzegać jej porządku prawnego i nie przedsiębrać niczego, co mogłoby zagrażać dobru Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej²⁹.

W Archiwum Państwowym w Gorzowie Wielkopolskim zachował się akt ślubowania z 25 maja 1984 roku, w którym została wymieniona jako przewodnicząca gorzowskiej Gminy Muzułmańskiej Ewa Mucharska. Prezydium Wojewódzkiej Rady Narodowej w Gorzowie Wielkopolskim upomniało się o złożenie ślubowania na podstawie

²⁷ Dz. U. z 1953 r., nr 10, poz. 32.

²⁸ Załącznik nr 1 i nr 2 do zarządzenia Nr 61 Prezesa Rady Ministrów w sprawie wykonania dekretu o obsadzaniu duchownych stanowisk kościelnych (M. P. 1953, nr 43, poz. 522).

²⁹ Art. 6. Dekretu Rady Państwa z dnia 31 grudnia 1956 r. o organizowaniu i obsadzaniu stanowisk kościelnych (Dz. U. z 1957 r., nr 1, poz. 6).

Dekretu Rady Państwa o organizowaniu i obsadzaniu stanowisk kościelnych³⁰. Ślubowanie miało stanowić prawdopodobnie dopełnienie obowiązku prawnego związanego z faktem przeniesienia siedziby Gminy Muzułmańskiej ze Szczecina do Gorzowa. Trzeba zwrócić uwagę na fakt, że składająca ślubowanie nie była osobą duchowną. Nie wystąpiła w tym wypadku jednak żadna sprzeczność, ponieważ, jak zaznacza Selim Chazbijewicz, w islamie nie ma duchowieństwa w rozumieniu chrześcijańskim³¹. Należy dodać, że Dekret Rady Państwa o organizowaniu i obsadzaniu stanowisk kościelnych, który obligował osoby sprawujące funkcje kościelne do składania ślubowania, został uchylony 23 maja 1989 roku.

Decyzja o przeniesieniu siedziby gminy muzułmańskiej ze Szczecina do Gorzowa Wielkopolskiego podyktowana była małą aktywnością religijną szczecińskiej gminy, która to w dniu 7 stycznia podjęła uchwałę o przyłączeniu się do ośrodka w Gorzowie Wielkopolskim³². Zgodę na przeniesienie siedziby gminy wyraziło w dniu 8 kwietnia 1984 roku Najwyższe Kolegium Muzułmańskiego Związku Religijnego w PRL, informując o tym fakcie Urząd do Spraw Wyznań oraz Wydział do Spraw Wyznań Urzędu Wojewódzkiego w Szczecinie, jak również Wydział do Spraw Wyznań Urzędu Wojewódzkiego w Gorzowie Wielkopolskim³³.

³⁰ Dekret Rady Państwa o organizowaniu i obsadzaniu stanowisk kościelnych, który obligował osoby sprawujące funkcje kościelne do składania ślubowania, został uchylony 23 maja 1989 r.

³¹ S. Chazbijewicz, *Tatarzy, w: Mniejszości narodowe i etniczne w Polsce po II wojnie światowej*, red. S. Dudra, B. Nitschke, Kraków 2010, s. 296.

³² J. Sikorski, *Mniejszości wyznaniowe w Gorzowie w dobie PRL: zarys problemu*, „Nadwarciański Rocznik Historyczno-Archiwalny” 2009, nr 16, s. 239-240.

³³ AP w Gorzowie Wielkopolskim, Urząd Wojewódzki w Gorzowie Wielkopolskim, sygn. 1433. Pismo Przewodniczącego Najwyższego Kolegium Muzułmańskiego Związku Religijnego w Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej do Urzędu do Spraw Wyznań w sprawie zatwierdzenia uchwały Muzułmańskiej Gminy Wyznaniowej w Szczecinie z dnia 7 stycznia 1984 r. w sprawie przeniesienia siedziby Gminy ze Szczecina do Gorzowa Wielkopolskiego, k. 41.



P O L S K A R Z E C Z P O S P O L I T A L U D O W A

ŚLUBOWANIE

Imię i nazwisko Ewa MucharskaPiastowane stanowisko Przew. Gminy Mużulmańskiej

Ślubuję uroczyście dochować wierności
Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej, przestrzegać
jej porządku prawnego i nie przedsiębrać
niczego, co mogłoby zagrażać dobru
Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej.

Gorzów Wlkp., dnia 25 maja 1984
(podpis)
(podpis)

Ślubowanie przyjął

Dresdenko, zam. 800, 60 szt. A-4, 04. 81 r.

Fot. 2.

Akt ślubowania podpisany przez Ewę Mucharską.

Źródło: APGW, Urząd Wojewódzki w Gorzowie Wielkopolskim, sygn. 1433, k. 68.

Posługa religijna imama Bekira Radkiewicza (1889–1987)

Wśród Tatarów, którzy przybyli jako przesiedleńcy z byłego województwa nowogrodzkiego i osiedlali się na tak zwanych Ziemiach Odzyskanych, byli także duchowni muzułmańscy. W Gorzowie zatrzymał się imam Sulejman Safarewicz oraz jego zastępca muezzin Bekir Rodkiewicz (Radkiewicz). Fakt ten przesądził, że Gorzów Wielkopolski stał się muzułmańską stolicą religijną na Ziemiach Zachodnich³⁴. Imam Safarewicz nie osiedlił się jednak w Gorzowie na stałe, lecz po pewnym czasie wyjechał wraz z rodziną do Wrocławia i tam zamieszkał. Wielokrotnie jednak powracał do Gorzowa, przyjeżdżał na każde większe święto muzułmańskie i celebrował nabożeństwa. Natomiast muezzin Bekir Radkiewicz zamieszkał na stałe w Gorzowie Wielkopolskim.

Po śmierci imama Safarewicza w 1955 roku Radkiewicz sprawował funkcję imama gorzowskiej gminy, chociaż Najwyższe Kolegium Muzułmańskiego Związku Religijnego zatwierdziło ten fakt dopiero w 1960 roku. Radkiewicz jako imam niósł posługę duszpasterską i prowadził naukę religii w miejscach zamieszkania Tatarów na Ziemiach Zachodnich. Poza Gorzowem Wielkopolskim największe skupiska Tatarów znajdowały się wówczas w Szczecinie, Trzciance, Wrocławiu i Oleśnicy. Imam założył w Gorzowie punkt katechetyczny, gdzie nauczał tatarskie dzieci Koranu oraz alfabetu arabskiego. Gmina Muzułmańska w Gorzowie była regularnie zaopatrywana w książki i czasopisma przez Muzułmański Związek Religijny³⁵.

W 1973 roku pracownik Wydziału do Spraw Wyznań Prezydium Wojewódzkiej Rady Narodowej w Zielonej Górze odwiedził imama Bekira Radkiewicza w jego gorzowskim mieszkaniu przy ulicy Sadowej 12. W sporządzonej notatce służbowej została zawarta następująca charakterystyka imama:

Mimo podeszłego wieku (86 lat) duchowny muzułmański cieszy się dobrym zdrowiem, posiada niezłą pamięć i rozeznanie sytuacji wśród swoich wiernych. Ubolewał, że ubywa młodych wyznawców, odchodzą do różnych miast i najczęściej zrywają kontakt z grupą wyznaniową, pozostają starzy i najstarsi, chociaż święta

³⁴ J. Sikorski, dz. cyt., s. 239.

³⁵ G. Kostkiewicz-Górska, dz. cyt., s. 149.

przyciągają jeszcze i młodych. Imam pokazał mi kilka oryginalnych zdjęć wykonanych w czasie święta Ramazan Korbu, podczas którego złożono na ofiarę byka. Mój rozmówca ubrany w filcowe buty i watowane spodnie wpuszczone w buty, podobny szary kubrak, na zdjęciu w otoczeniu wiernych w różnym wieku, prezentował się niezwykle dostojnie. W długiej czarnej szacie z rzędem guzików przypominał mi króla Stefana Batorego, nawet wysoka okrągła czapeczka duchownego mużułmańskiego kojarzyła mi się z historyczną postacią³⁶.

Według informacji udzielonych przez imama Bekira Radkiewicza na terenie województwa zielonogórskiego w 1973 roku mieszkało 28 rodzin tatarskich wyznania mużułmańskiego, w tym 20 rodzin w Gorzowie Wielkopolskim, w nieodległej Witnicy – 5 rodzin oraz w Krośnie Odrzańskim – 3 rodziny³⁷.

W 1975 roku nastąpiły zmiany na mapie administracyjnej Polski związane z utworzeniem 49 województw. Wśród nowo powołanych województw znalazło się województwo gorzowskie³⁸. Kwestie wyznaniowe znalazły się w gestii terenowych organów administracji państwowej na szczeblu wojewódzkim, czyli wojewodów. Faktycznie nadzór nad Mużułmańską Gminą Wyznaniową w Gorzowie zaczął sprawować Wojewódzki Wydział do Spraw Wyznań Urzędu Wojewódzkiego w Gorzowie Wielkopolskim. W dniu 23 maja 1977 roku imam Bekir Radkiewicz został odwieziony w swoim gorzowskim mieszkaniu przy ulicy Sadowej 12 przez pracownicę wymienionego wyżej wydziału, która w sporządzonej notatce ze spotkania z imamem napisała:

Duchowny mużułmański ma już przeszło 90 lat. Mimo podeszłego wieku jest sprawny fizycznie, ma dobry słuch, dobrą pamięć, samodzielnie się porusza. Mieszka wspólnie z córką, zięciem oraz 2 wnuczkami... Funkcję duchownego pełni już od przeszło 50 lat, w tym w samym Gorzowie Wlkp. od 32 lat. Przybył do Gorzowa wraz z rodziną z miejscowości Nowogródek (ZSRR). Miał wiele propozycji

³⁶ AP w Gorzowie Wielkopolskim, Urząd Wojewódzki w Gorzowie Wielkopolskim, sygn. 1433. Notatka służbowa sporządzona przez pracownika Wydziału do Spraw Wyznań Prezydium Wojewódzkiej Rady Narodowej w Zielonej Górze, 09.04.1973 r., k. 28.

³⁷ Tamże.

³⁸ Województwo gorzowskie powstało z części dotychczasowych województw zielonogórskiego (60,8 %), szczecińskiego (32,6 %) oraz poznańskiego (6,6 %). Cyt. za D. A. Rymar, *Gorzów Wielkopolski w latach 1945–1998. Przemiany społeczno-polityczne*, Szczecin–Gorzów Wielkopolski, s. 304.

wyjazdu do innych miast i państw (Stany Zjednoczone, NRF, Australia) ale odmówił. W tej chwili chce doczekać swoich dni w domu, w którym mieszka. Z uwagi na stan zdrowia zaprzestał teraz wyjazdów do Szczecina, gdzie odprowadzał nabożeństwa dla tamtejszych wyznawców Mahometa³⁹.

W dalszej części notatki została zawarta informacja na temat działalności Muzułmańskiej Gminy Wyznaniowej w Gorzowie Wielkopolskim. Z jej treści wynika, że życie religijne gorzowskiej gminy zaczęło przenosić się do Białegostoku:

Nie organizuje się teraz tradycyjnych ofiar z byka czy barana, ponieważ zakup zwierzęcia ofiarnego jest kosztowny, a wyznawców niewielu. Aktualnie Muzułmańska Gmina Wyznaniowa w Gorzowie Wielkopolskim liczy 10 rodzin (poprzednio, tj. przed 32 laty, 100 rodzin). Według wypowiedzi Ob. Radkiewicza większość rodzin przenosi się do Białegostoku. Każdego roku w miesiącu lipcu organizowane są wyjazdy do Białegostoku, gdzie wszyscy muzułmanie spotykają się w meczecie i odprowadzają wspólnie modły, bawią się na festynach. Nauki religii nie prowadzi się. Zmarłych z Gorzowa chowa się na cmentarzu muzułmańskim w Warszawie⁴⁰.

W 1986 roku Muzułmańska Gmina Wyznaniowa w Gorzowie Wielkopolskim zwróciła się do Wydziału do Spraw Wyznań Urzędu Wojewódzkiego w Gorzowie Wielkopolskim z wnioskiem o nadanie imamowi Bekirowi Radkiewiczowi odznaczenia państwowego lub regionalnego z uwagi na przypadające w 1987 roku setne urodziny duchownego. We wniosku działalność duszpasterska Radkiewicza została scharakteryzowana w następujący sposób:

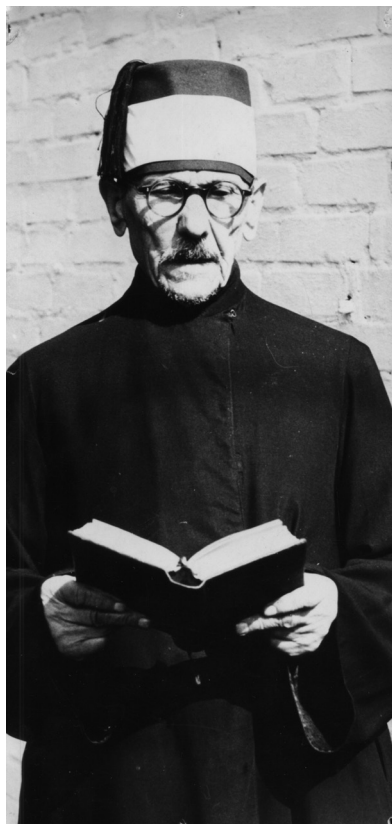
Imam Bekir Radkiewicz jest najstarszym duchownym muzułmańskim w Polsce. 2 lutego 1987 r. skończy sto lat. Przez całe swoje życie sprawował obowiązki duszpasterza muzułmańskiego. Imam Bekir Radkiewicz niósł posługi religijne nie tylko Gorzowianom tatarskiego pochodzenia. Przewodniczył nabożeństwom muzułmańskim także w Trzciance Lubuskiej i Szczecinie. W tych miejscowościach należących

³⁹ AP w Gorzowie Wielkopolskim, Urząd Wojewódzki w Gorzowie Wielkopolskim, sygn. 1433. Notatka służbowa sporządzona przez Irenę Chabier, Inspektora Wojewódzkiego Wydziału do Spraw Wyznań Urzędu Wojewódzkiego w Gorzowie Wielkopolskim, 1977, k. 29.

⁴⁰ AP w Gorzowie Wielkopolskim, Urząd Wojewódzki w Gorzowie Wielkopolskim, sygn. 1433. Notatka służbowa sporządzona przez Irenę Chabier, Inspektora Wojewódzkiego Wydziału do Spraw Wyznań Urzędu Wojewódzkiego w Gorzowie Wielkopolskim, 1977, k. 30.

do gminy gorzowskiej udzielał ślubów jak również ostatnich posług zmarłym oraz nadawał imiona dzieciom, tj. azanił (uroczystość będąca odpowiednikiem chrztu). Jeździł także z posługami religijnymi do miejscowości nienależących do gminy. Nie było przypadku, aby komuś odmówił, chyba, że zmorzony był dłuższą chorobą. Mając 90 lat po raz ostatni celebrował nabożeństwo w Szczecinie. Na miejscu (w mieszkaniu prywatnym) wznosił modły wraz ze swoimi wiernymi z okazji większych świąt⁴¹.

Imam Bekir Radkiewicz nie dożył stu lat, zmarł 23 stycznia 1987 roku w Gorzowie Wielkopolskim. Pochowany został na Muzułmańskim Cmentarzu Tatarskim w Warszawie. Po śmierci imama gmina nie świadczyła już posług religijnych swoim członkom. Jak zauważył Juliusz Sikorski, śmierć Radkiewicza stała się początkiem końca Muzułmańskiej Gminy Wyznaniowej w Gorzowie Wielkopolskim⁴².



Fot. 3.

Imam Bekir Radkiewicz,
Gorzów Wielkopolski, 1963 rok.

Źródło: Archiwum Muzeum Lubuskiego
im. Jana Dekerta w Gorzowie Wielkopolskim.

⁴¹ AP w Gorzowie Wielkopolskim, Urząd Wojewódzki w Gorzowie Wielkopolskim, sygn. 1433. Wniosek Muzułmańskiej Gminy Wyznaniowej w Gorzowie Wielkopolskim do Wydziału do Spraw Wyznań Urzędu Wojewódzkiego w Gorzowie Wielkopolskim o nadanie imamowi Bekirowi Radkiewiczowi odznaczenia państwowego lub regionalnego, 16.04.1986, k. 36-37.

⁴² J. Sikorski, dz. cyt., s. 41.

Schyłek działalności Muzułmańskiej Gminy Wyznaniowej w Gorzowie Wielkopolskim

Pomimo śmierci imama Bekira Radkiewicza członkowie Muzułmańskiej Gminy Wyznaniowej w Gorzowie Wielkopolskim nie zamierzali jej likwidować. Nie zabiegali też o połączenie gorzowskiej gminy z gminą muzułmańską w Gdańsku lub w Warszawie. Praktyki religijne sprawowali imamowie przyjeżdżający z Gdańska lub Białegostoku. Należy nadmienić, że nabożeństwa odbywały się w mieszkaniach rodzin tatarskich, ponieważ Gmina Muzułmańska w Gorzowie Wielkopolskim nie posiadała własnej świątyni. Gmina nie miała także odrębnej kwatery na cmentarzu komunalnym w Gorzowie, dlatego też zmarłych chowano na Muzułmańskim Cmentarzu Tatarskim w Warszawie lub na mizarach tatarskich w Bohonikach lub Kruszynianach. Praca gminy sprowadzała się głównie do organizacji spotkań rodzinnych i towarzyskich. W październiku 1992 roku Wydział Spraw Obywatelskich Urzędu Wojewódzkiego w Gorzowie zwrócił się do Muzułmańskiego Związku Religijnego z siedzibą w Białymstoku o uaktualnienie danych dotyczących Muzułmańskiej Gminy Wyznaniowej w Gorzowie Wielkopolskim. Chodziło o wskazanie aktualnego adresu gorzowskiej gminy oraz osób kierujących nią. Odpowiedzi udzielił Przewodniczący Najwyższego Kolegium Muzułmańskiego Związku Religijnego w RP Jan Sobolewski:

Uprzejmie informuję, że Wyznaniowa Gmina Muzułmańska z siedzibą w Gorzowie Wielkopolskim zrzesza muzułman zamieszkałych głównie na terenie województwa gorzowskiego, a także zamieszkałych w województwach ościennych, a mianowicie: szczecińskim, koszalińskim, pilskim, poznańskim, zielonogórskim. Władzą wykonawczą Gminy jest Zarząd. Sekretarzem Gminy jest pani Ewa Mucharska zam. ul. Sadowa 12 m. 1, 66-400 Gorzów Wielkopolski. Na wyżej wymieniony adres prosimy kierować wszelką korespondencję dotyczącą Gminy. Przewodniczącym Zarządu Muzułmańskiej Gminy Wyznaniowej w Gorzowie Wielkopolskim jest pan dr Ali Miśkiewicz, mieszkaniec Szczecina. Obecnie wymieniony czasowo przebywa w Białymstoku⁴³.

⁴³ AP w Gorzowie Wielkopolskim, Urząd Wojewódzki w Gorzowie Wielkopolskim, sygn. 1433. Pismo Przewodniczącego Najwyższego Kolegium MZR w RP Jana

W 1993 roku przewodniczącą Muzułmańskiej Gminy Wyznaniowej w Gorzowie Wielkopolskim została Rozalia Aleksandrowicz⁴⁴. Gorzowska gmina była wówczas jedną z sześciu gmin muzułmańskich działających na terenie kraju. Pozostałe gminy miały swoje siedziby w Warszawie, Gdańsku, Białymstoku, w Bohonikach i Kruszyńianach⁴⁵.

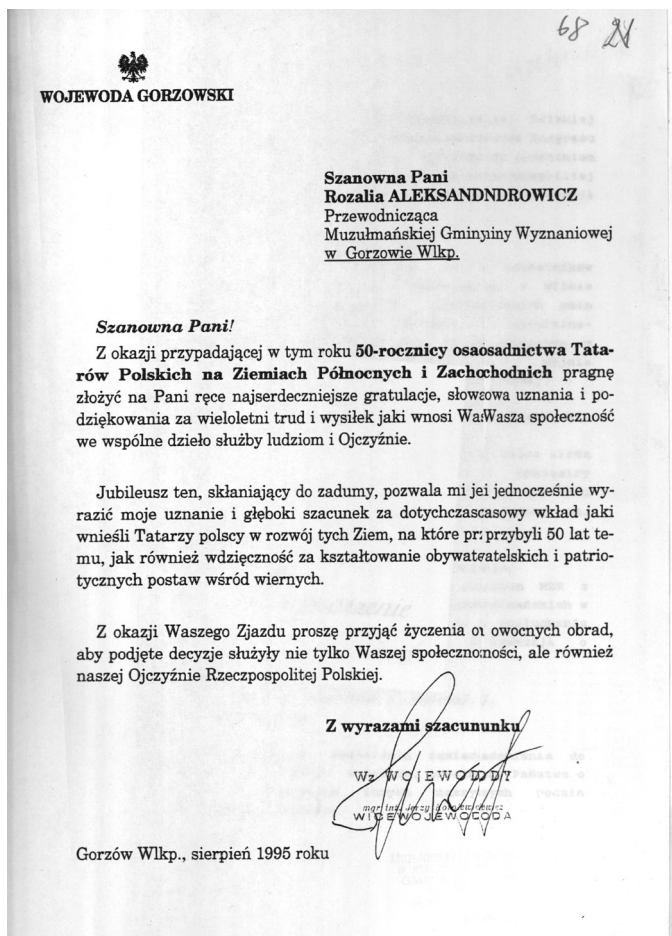
Zadaniem nowowybranej przewodniczącej stała się organizacja ogólnopolskiego zjazdu Tatarów z okazji jubileuszu pięćdziesięciolecia osadnictwa tatarskiego na ziemiach zachodnich i północnych. Zjazd odbył się w Gorzowie Wielkopolskim w dniach 26–27 sierpnia 1995 roku i zgromadził Tatarów prawie z całego kraju. W zjeździe uczestniczyli Jan Sobolewski – Przewodniczący Najwyższego Kolegium Muzułmańskiego Związku Religijnego w RP oraz Stefan Mucharski – Przewodniczący Rady Centralnej Związku Tatarów Polskich w RP⁴⁶. Z okazji jubileuszu osadnictwa tatarskiego na Ziemiach Zachodnich wojewoda gorzowski skierował list na ręce przewodniczącej Rozalii Aleksandrowicz.

Sobolewskiego do Wydziału Spraw Obywatelskich i Komunikacji Urzędu Województwa w Gorzowie Wielkopolskim, 16.01.1993, k. 52.

⁴⁴ Rozalia Aleksandrowicz (1933–2008) urodziła się w Nowogrodku. W 1940 r. została zesłana wraz z rodziną do Kazachstanu. Z zesłania powróciła do Polski w 1945 r. Początkowo zamieszkała w Krzyżu, a w 1948 r. przenieśli się do Gorzowa Wielkopolskiego. Była członkiem Zrzeszenia Prywatnego Handlu i Usług oraz członkiem Rady Naczelnej tego zrzeszenia, prowadziła w Gorzowie Wielkopolskim znaną kawiarnię „Maleńka” oraz lokal gastronomiczny pod nazwą „U Róży”. W latach 80. zasiadała w Radzie Wojewódzkiej Rady Narodowej, a w latach 1990–1994 oraz 2000–2004 zasiadała w Radzie Miasta Gorzowa. Należała do Stronnictwa Demokratycznego, a następnie do Unii Pracy. Została odznaczona m.in. Krzyżem Kawalerskim Orderu Odrodzenia Polski (1989) oraz Krzyżem Zesłańców Sybiru (2004). Cyt. za: *Słownik Biograficzny Tatarów Polskich XX wieku*, red. A. Miśkiewicz, Białystok 2016, s. 32–33.

⁴⁵ AP w Gorzowie Wielkopolskim, Urząd Wojewódzki w Gorzowie Wielkopolskim, sygn. 1433. Informacja o działalności Muzułmańskiej Gminy Wyznaniowej w Gorzowie Wielkopolskim podpisana przez jej przewodniczącego dr. Alego Miśkiewicza oraz sekretarza gminy Ewę Mucharską, 26.01.1993, k. 53–54.

⁴⁶ Film *Pomerania Ethnica*.



Fot. 4.

List wojewody gorzowskiego do Rozalii Aleksandrowicz, przewodniczącej Mużułmańskiej Gminy Wyznaniowej w Gorzowie Wielkopolskim z okazji pięćdziesięciolecia osadnictwa tatarskiego na Ziemiach Północnych i Zachodnich, Gorzów Wielkopolski, sierpień 1995 roku.

Źródło: APGW, Urząd Wojewódzki w Gorzowie Wielkopolskim, sygn. 1433, k. 68.

Nabożeństwo w intencji osadników tatarskich na ziemiach zachodniej i północnej Polski odprawił imam Aleksander Chalecki (1915–2006) z Białegostoku. Miało ono charakter ekumeniczny, odbyło się z udziałem

przedstawicieli Kościoła katolickiego oraz Kościoła prawosławnego. Do tego faktu nawiązał imam Aleksander Chalecki, zwracając się w następujący sposób do uczestników nabożeństwa:

Niezależnie proszę Państwa od stosowanej praktyki wyznaniowej, ci którzy wierzą w istnienie jedynego Boga, ci którzy wierzą w Jego aniołów, ci którzy wierzą w Jego księgi, ci którzy wierzą w Jego proroków, w Jego sądny Dzień Boży, w Jego stworzenie całego świata i wszystko to, co znajduje się w niebiosach i na ziemi, i wszystko, co nas otacza i wierzą, że jest Jego dziełem, ci ludzie są wierzącymi⁴⁷.

Zjazd był ważnym wydarzeniem dla tatarskich wyznawców islamu zamieszkających na Ziemiach Zachodnich. W 1995 roku Muzułmańska Gmina Wyznaniowa w Gorzowie Wielkopolskim liczyła około stu osób z północno-zachodniej Polski⁴⁸. Rozalia Aleksandrowicz była ostatnią przewodniczącą Muzułmańskiej Gminy Wyznaniowej w Gorzowie Wielkopolskim. Po jej śmierci w 2008 roku działalność Muzułmańskiej Gminy Wyznaniowej w Gorzowie Wielkopolskim została zawieszona, a w 2012 roku nastąpiło jej rozwiązanie⁴⁹.

Znaczenie Muzułmańskiej Gminy Wyznaniowej w Gorzowie Wielkopolskim dla tatarskich wyznawców islamu

Muzułmańska Gmina Wyznaniowa w Gorzowie Wielkopolskim, poza zapewnieniem swoim członkom posługi religijnej, odgrywała ważną rolę w podtrzymywaniu więzi społecznych Tatarów zamieszkających na terenach północno-zachodniej Polski. Miało to szczególne znaczenie w przypadku poczucia tymczasowości, wyizolowania, oderwania od

⁴⁷ Film *Pomerania Ethnica*, część II: *Tatarzy*.

⁴⁸ Informacja podana przez przewodniczącą Muzułmańskiej Gminy Wyznaniowej w Gorzowie Wielkopolskim Rozalię Aleksandrowicz w trakcie Zjazdu z okazji pięćdziesięciolecia osadnictwa tatarskiego na Ziemiach Zachodnich. Film *Pomerania Ethnica*, część II: *Tatarzy*.

⁴⁹ J. Kulwicka-Kamińska, *Tatarska konferencja w Gorzowie Wielkopolskim*, „Przegląd Tatarski” 2016, nr 1, s. 3.

kresowych korzeni⁵⁰. Społeczność Ziemi Lubuskiej i Pomorza Zachodniego tworzyła faktycznie do początku lat pięćdziesiątych ubiegłego wieku jedynie wspólnotę terytorialną, którą, jak zauważył Bogdan Kunicki, łączyła niemal wyłącznie styczność przestrzenna, rzadko zaś styczność społeczna czy też psychiczna. Stabilizacji nie sprzyjało także długo utrzymujące się przekonanie o tymczasowej przynależności ziem północno-zachodnich do państwa polskiego⁵¹. Jak już wspomniano wyżej, w nowym miejscu osiedlenia Tatarzy znajdowali się w większości wśród wyznawców wiary katolickiej, co stawiało ich nierzadko w trudnej sytuacji. Przynależność do Muzułmańskiej Gminy Wyznaniowej w Gorzowie pozwoliła uchronić się jej członkom przed asymilacją oraz zachować własną odrębność wyznaniową. Tatarzy rzadko zmieniali wiarę, przechodząc na jedno z wyznań chrześcijańskich⁵². Przynależność do gminy pozwoliła na trwałe podtrzymywanie więzi rodzinnych i towarzyskich. Szczególną uwagę przywiązywano w gminie do spotkań z okazji świąt muzułmańskich, uroczystości rodzinnych oraz spotkań integracyjnych. W 1962 roku w gorzowskiej restauracji „Casablanca” został przez gminę gorzowską zorganizowany bal, który zgromadził Tatarów z północno-zachodniej Polski. Warto wspomnieć, że według relacji Aleksandra Miśkiewicza, byłego przewodniczącego Gminy Muzułmańskiej w Gorzowie, zjazd Tatarów nie uszedł uwadze władz. Podczas balu wokół restauracji „Casablanca” krążyły patrole MO, a do Gorzowa zostały ściągnięte posiłki MO z okolicznych miejscowości. W trakcie imprezy nie doszło jednak do żadnych incydentów, które wymagałyby interwencji organów porządkowych. W 1966 roku Muzułmańska Gmina Wyznaniowa w Gorzowie rozprowadzała wśród swoich członków pierwsze w powojennej Polsce pismo Muzułmańskiego Związku Religijnego zatytułowane „Muzułmanin Polski”, które zostało wydane z okazji obchodów Tysiąclecia Państwa Polskiego.

⁵⁰ P. J. Krzyżanowski, *Tatarzy w powojennej Polsce na pograniczu zachodnim*, w: *Pogranicze wschodnie i zachodnie*, red. M. Czabańska-Rosada, E. Gołachowska, E. Serafin, K. Taborska, A. Zielińska, Warszawa–Gorzów Wielkopolski 2015, s. 228–229.

⁵¹ B. J. Kunicki, *Kresowe sentymenty*, w: *Lubuszenie z Kresów Wschodnich. Wspomnienia i dokonania*, red. E. Kraszewska, Gorzów Wielkopolski 2008, s. 144.

⁵² A. Miśkiewicz, *Tatarzy polscy w latach 1945–1989. Zarys historyczny*, „Studia Podlaskie” 1992, t. 3, s. 124.

W latach 80. XX wieku nastąpiło ożywienie działalności gorzowskiej gminy. Z jej inicjatywy odbyło się w grudniu 1980 roku w siedzibie Muzeum Okręgowego w Gorzowie Wielkopolskim spotkanie Tatarów z północno-zachodniej Polski pod hasłem: „Chwila refleksji nad przeszłością i dniem dzisiejszym”. Z kolei w październiku 1986 roku Gmina Muzułmańska wspólnie z Muzeum Okręgowym w Gorzowie oraz gorzowskim Towarzystwem Historycznym zorganizowała konferencję naukową „Tatarzy w nauce polskiej”⁵³. Ostatnim znaczącym akcentem w działalności tej gminy przed jej rozwiązaniem była organizacja w 1995 roku wspomnianych wyżej obchodów pięćdziesiątej rocznicy osadnictwa tatarskiego na Ziemiach Zachodnich.



Fot. 5.

Święto Ofiary Kurban Bajram, Gorzów Wielkopolski, lata 50. XX wieku.

Źródło: Archiwum Wojewódzkiej i Miejskiej Biblioteki Publicznej im. Zbigniewa Herberta w Gorzowie Wielkopolskim.

⁵³ M. Kowalska, *Od Ziemi Lubuskiej do Muzeum Lubuskiego im. Jana Dekerta. Szkice 70 lat działalności*, w: *Od Ziemi Lubuskiej do Muzeum Lubuskiego im. Jana Dekerta. 70 lat działalności Muzeum w Gorzowie (1945–2015)*, red. M. Kowalska, W. Popek, Gorzów Wielkopolski 2015, s. 25.

Podsumowanie

Członkowie Muzułmańskiej Gminy Wyznaniowej w Gorzowie Wielkopolskim tworzyli po drugiej wojnie światowej najliczniejsze skupisko polskich Tatarów na Ziemiach Zachodnich. Wnieśli oni trwałą wkład w wielokulturowość tych terenów oraz w ich odbudowę i zagospodarowanie po zniszczeniach wojennych. Z czasem członkowie Gminy w Gorzowie zaczęli ulegać asymilacji. Zapobiec jej miało skupienie Tatarów w większej grupie w jednym miejscu. W rezultacie pod koniec lat sześćdziesiątych XX wieku rozpoczął się proces migracji członków gorzowskiej gminy wyznaniowej na Podlasie. Za nowe miejsce zamieszkania został obrany głównie Białystok ze znajdującymi się w niewielkiej odległości meczetami w Kruszynianach i Bohonikach. Ci, którzy nie wyjechali, znaleźli się na peryferiach życia religijnego polskich Tatarów⁵⁴.

Dużą stratą dla Muzułmańskiej Gminy Wyznaniowej w Gorzowie Wielkopolskim stała się w 1987 roku śmierć imama Bekira Radkiewicza oraz w 2008 roku śmierć Rozalii Aleksandrowicz. W rezultacie Muzułmańska Gmina Wyznaniowa w Gorzowie Wielkopolskim zaprzestała swojej działalności i ostatecznie w 2012 roku doszło do jej rozwiązania.

BIBLIOGRAFIA

Dokumenty archiwalne

- AP w Gorzowie Wielkopolskim, Starostwo Powiatowe Gorzowskie, sygn. 401.
 AP w Gorzowie Wielkopolskim, Starostwo Powiatowe Gorzowskie, sygn. 402.
 AP w Gorzowie Wielkopolskim, Urząd Wojewódzki w Gorzowie Wielkopolskim, sygn. 1433.
 AIPN BU 0023/259/2 Komitet do Spraw Bezpieczeństwa Publicznego.
 AIPN BU 00231/259/1 Ministerstwo Bezpieczeństwa Publicznego.
 Archiwum Muzeum Lubuskiego im. Jana Dekerta w Gorzowie Wielkopolskim. Program konferencji naukowej „Tatarzy w nauce polskiej”, Gorzów Wielkopolski, 23.10.1986.

Akty prawne

- Ustawa z dnia 21 kwietnia 1936 r. o stosunku Państwa do Muzułmańskiego Związku Religijnego w Rzeczypospolitej Polskiej. Dz. U. z 1936 r., nr 30, poz. 240.
 Dekret Prezydium Krajowej Rady Narodowej z dnia 25 września 1945 r. Przepisy wprowadzające prawo małżeńskie. Dz. U. z 1945 r., nr 48, poz. 271.
 Dekret Rady Państwa z dnia 9 lutego 1953 roku o obsadzaniu duchownych stanowisk kościelnych. Dz. U. z 1953 r., nr 10, poz. 32.

⁵⁴ G. Kostkiewicz-Górska, dz. cyt., s. 160.

Dekret Rady Państwa z dnia 31 grudnia 1956 r. o organizowaniu i obsadzaniu stanowisk kościelnych. Dz. U. z 1957 r., nr 1, poz. 6.

Ustawa z dnia 17 maja 1989 r. o gwarancjach wolności sumienia i wyznania. Dz. U. nr 29, poz. 155.

Literatura

- Chabasińska A., *Powstanie i organizowanie się pierwszych wspólnot wyznaniowych na Ziemi Lubuskiej po II wojnie światowej*, „Nadwarciański rocznik Historyczno-Archiwalny” 2010, nr 17.
- Chazbijewicz S., *Tatarzy*, w: *Mniejszości narodowe i etniczne w Polsce po II wojnie światowej*, red. S. Dudra, B. Nitschke, Kraków 2010.
- Franków P., *Zasiedlanie Gorzowa i powiatu gorzowskiego w latach 1945–1948 na tle ruchów migracyjnych Polaków po II wojnie światowej*, w: *Lubuszenie z Kresów Wschodnich. Wspomnienia i dokonania*, red. E. Kraszewska, Gorzów Wielkopolski 2008.
- Konopacki A., *Trzy fale osadnictwa tatarskiego od Wielkiego Księstwa Litewskiego po Ziemię Odzyskane, Tatarzy w Polsce po 1945 roku. Historia. Religia. Tożsamość*, red. P. J. Krzyżanowski, A. Miśkiewicz, B. A. Orłowska, Gorzów Wielkopolski 2016.
- Kostkiewicz-Górska G., *Tatarzy w Gorzowie Wielkopolskim*, w: *Gorzów miastem wielu kultur*, red. B. A. Orłowska, P. J. Krzyżanowski, Gorzów Wielkopolski 2014.
- Kowalska M., *Od Ziemi Lubuskiej do Muzeum Lubuskiego im. Jana Dekerta. Szkice 70 lat działalności*, w: *Od Ziemi Lubuskiej do Muzeum Lubuskiego im. Jana Dekerta. 70 lat działalności Muzeum w Gorzowie (1945–2015)*, red. M. Kowalska, W. Popek, Gorzów Wielkopolski 2015.
- Krzyżanowski P. J., *Aparat bezpieczeństwa wewnętrznego Polski Ludowej wobec Tatarów w Polsce w świetle materiałów źródłowych zgromadzonych w archiwach IPN*, w: *Tatarzy w Polsce po 1945 roku. Historia. Religia. Tożsamość*, red. P. J. Krzyżanowski, A. Miśkiewicz, B. A. Orłowska, Gorzów Wielkopolski 2016.
- Krzyżanowski P. J., *Tatarzy w powojennej Polsce na pograniczu zachodnim*, w: *Pogranicze wschodnie i zachodnie*, red. M. Czaborska-Rosada, E. Gołachowska, E. Serafin, K. Taborska, A. Zielińska, Warszawa–Gorzów Wielkopolski 2015.
- Kunicki B. J., *Kresowe sentymenty*, w: *Lubuszenie z Kresów Wschodnich. Wspomnienia i dokonania*, red. E. Kraszewska, Gorzów Wielkopolski 2008.
- Pogorzelski A. J., *Polscy Tatarzy*, „Biuletyn Instytutu Pamięci Narodowej” 2004, nr 3.
- Rymar D., *Skąd jesteśmy, czyli jak rodził się polski Gorzów*, Gorzów Wielkopolski 2015.
- Miśkiewicz A., *Tatarzy na Ziemiach Zachodnich Polski w latach 1945–2005*, Gorzów Wielkopolski 2009.
- Miśkiewicz A., *Tatarzy polscy w latach 1945–1989. Zarys historyczny*, „Studia Podlaskie” 1992, t. 3.
- Sikorski J., *Mniejszości wyznaniowe w Gorzowie w dobie PRL: zarys problemu*, „Nadwarciański rocznik Historyczno-Archiwalny” 2009, nr 16.
- Słownik Biograficzny Tatarów Polskich XX wieku*, red. A. Miśkiewicz, Białystok 2016.
- Sobczak J., *Położenie prawne tatarskich wyznawców islamu w II Rzeczypospolitej*, „Przegląd Historyczny” 1988, nr 3.

Materiał filmowy z Archiwum TVP

Pomerania Ethnica, część I: *Tatarzy polscy*, część II: *Tatarzy*, reż. J. Mieczkowski, G. Fedorowski, TVP S.A. Oddział w Szczecinie, 1995.

THE ACTIVITY OF THE MUSLIM PARISH IN GORZÓW WIELKOPOLSKI IN THE LIGHT OF ARCHIVAL MATERIALS

Members of the Muslim Parish in Gorzów Wielkopolski formed the most numerous group of the Polish Tatars in the Western and Northern Territories after the Second World War. They introduced a solid element into the multiethnic aspect of these territories, as well as into their reconstruction after the war damages. Within time, the members of the Muslim Parish in Gorzów began to assimilate. In order to stop this process, the Tatars tried living in one group and place. As a consequence, at the end of the 1960s, a process of migration of the Tatars to the Podlasie region began. They would usually choose Białystok as their home, with the mosques located in nearby Kruszyniany and Bohoniki. Those who had stayed in Gorzów, found themselves on the margin of the religious life of the Polish Tatars. The death of Bekir Radkiewicz and Rozalia Aleksandrowicz in 2008 was the great loss for the Muslim Parish in Gorzów Wielkopolski. As a result, the Muslim Parish in Gorzów Wielkopolski ceased its activity and eventually was disbanded in 2012.

Keywords: Polish Tatars, Muslim Parish, Assimilation, Minority.

Słowa kluczowe: Tatarzy polscy, gmina muzułmańska, asymilacja, mniejszości.

Bartosz GOŁĄBEK

Katedra Kultury Słowian Wschodnich

Uniwersytet Jagielloński

RUCH DYSYDENCKI W ZSRR I KWESTIA REHABILITACJI KRYMSKICH TATARÓW. MUSTAFA DŻEMILEW I ANDRIEJ SACHAROW

Dysydenci w ZSRR to zróżnicowane pod względem ideowym środowisko, które w szczególny sposób wykształciło się w latach 60. i 70. XX stulecia. Jak mówi jeden z przedstawicieli tego ruchu Siergiej Kowaliow, „dysydenci zajmowali się przede wszystkim sumieniem, powszechnym prawem do wolności, do mówienia prawdy” – szeroko rozumianymi prawami człowieka¹. Dysydent to człowiek, który przeciwstawia się zastanemu porządkowi, religii i ideologii, nierzadko doznając z tego powodu represji.

Najistotniejsza z punktu widzenia badań w obrębie tej grupy jest głęboka ideowa polityczność tego nieformalnego, później coraz lepiej zorganizowanego ruchu, przy jednoczesnej dużej dozie pragmatycznej apolityczności. Znaczna część postulatów wolnościowych tego środowiska opierała się o istniejący system polityczny, konstytucję ZSRR, której przestrzegania się domagano. Nie była to opozycja *sensu stricto* – bowiem nie dążyła do zajęcia miejsca władzy. Warto przyjąć te zastrzeżenia, mówiąc o tym środowisku. Większość działaczy tej formacji kultury

¹ *Wstyd było milczeć. Świadectwa radzieckich dysydentów*, wybór i wstęp M. Radziwon, Kraków 2013, s. 5.

wolności, jak ją tu określimy, była na wskroś przesiąknięta tradycją polityczną stalinizmu – działalność w Komsomole, praca w instytucjach publicznych, nierzadko na rzecz dość agresywnego sektora militarnego, którego aktywność określał wyraźnie skonkretyzowany wróg. Taką drogę przeszedł choćby generał Piotr Grigorienko, fizyk Jurij Orłow, czy Ludmiła Aleksiejewa – wszyscy z określonym dorobkiem i służbą na rzecz sowieckiego państwa.

Za początek zorganizowanych wystąpień dysydentów w ZSRR przyjęło się uważać drugą połowę lat 60. XX wieku i głośny proces karany dwóch pisarzy, Andrieja Siniańskiego oraz Julija Daniela – był to rok 1965. To ciekawy, symboliczny moment końca chruszczowowskiej „odwilży”, pierwszy rok pracy nowego sekretarza i lidera państwa Leonida Breżniewa. Ruch sprzeciwu wobec bezkarnego łamania prawa przez władze skupił się przede wszystkim w największych ośrodkach miejskich ZSRR – Moskwie, Leningradzie i Kijowie, a demonstracje odbywały się pod hasłem poszanowania dla konstytucji ZSRR. Jak słusznie podkreśla Marek Radziwon, redaktor antologii *Wstyd było milczeć*, władza radziecka szybko zrozumiała, że dla pełnej kontroli nad dysydentami musi zacząć postępować bardziej finezyjnie, piętnując i szykanując dysydentów nie za ich przekonania, ale za najdrobniejsze nawet naruszenia prawa, na przykład za naruszenie obowiązku meldunkowego, jak miało to miejsce w przypadku aresztowanego Anatolija Marczenki, czy za nielegalne zgromadzenia². Środowisko dosyć szybko wzmacniało się, a jednym z głównych narzędzi w tej nierównej walce o swobody było wydawanie niezwyklego periodyku – „Kroniki Wydarzeń Bieżących”. Był to podziemny biuletyn, który w sposób dokumentalny katalogował, właściwie bez najmniejszego komentarza i publicystycznych ambicji, kolejne incydenty, areszty i naruszenia praw człowieka w ZSRR. Dane prezentowano w sposób zupełnie suchy, bez ocen i ujawniania poglądów redakcji, w postaci czystej informacji.

Tak się złożyło, że właściwie od początku funkcjonowania tego środowiska, w jego niezwykle zróżnicowaniu znalazły sobie miejsce skrajne frakcje – od czysto wolnościowych, liberalnych, aż po radykalnie

² *Wstyd było milczeć...*, dz. cyt., s.10.

nacjonalistyczne, wręcz konserwatywne, poszukujące swobód i sprawiedliwości dziejowej dla swojej grupy narodowej. Wśród nich znalazły się ruchy narodowe Ukraińców, Litwinów, Gruzinów czy Żydów³. W takiej formule w środowisku dysydenckim zaistniała potrzeba pełnej, rzeczywistej i politycznej rehabilitacji Tatarów Krymskich, którzy także w ramach szeroko pojmowanego ruchu dysydenckiego stworzyli swoją narodową frakcję. „Rehabilitacja” oznacza tu, najściślej rzecz ujmując, przywrócenie stanu sprzed wyrządzonej krzywdy, a ta dokonana przez państwo sowieckie wobec Tatarów Krymskich miała miejsce w 1944 roku. Z terytorium autonomicznego radzieckiego Krymu, decyzją NKWD kierowanego przez Ławrientija Berię, zostali oni deportowani do Azji Centralnej. Proces ten rozpoczął się w maju 1944 roku, a wysiedleniu podległo blisko 200 tysięcy Tatarów. 10 maja Beria przekazał Stalinowi plan wysiedlenia ludności tatarskiej z półwyspu, uzasadniając tę potrzebę zdradzieckimi działaniami Tatarów wobec władzy ZSRR oraz zagrożeniem wywołanym przez ich dalsze przebywanie na terenach pogranicznych. Zarzucano im współpracę z okupantami poprzez udział w tatarskich komitetach narodowych, prowadzenie działań szpiegowskich i dywersyjnych na tyłach armii radzieckiej oraz prześladowanie ludności nietatarskiej. Jednym z głównych zarzutów było dążenie Tatarów do oderwania Krymu od ZSRR. Tak postawione zarzuty na lata zatarły zaufanie międzyetniczne w ZSRR. 11 maja 1944 roku Państwowy Komitet Obrony podjął decyzję o przesiedleniu Tatarów Krymskich do Uzbekistanu⁴. Decyzja była w rzeczywistości nieludzkim wyrokiem na całą krymskotatarską społeczność, włączając kobiety, dzieci i starców. Operację rozpoczęto 18 maja. Brutalność, z jaką realizowano nieczyny plan, została utrwalona w przejmujących relacjach i wspomnieniach tych, którzy przeżyli akcję wysiedleńczą. Tak opisuje te wydarzenia Tenzila Ibrahimowa:

Wysiedlono nas ze wsi Adzjatman w rejonie frejdorfskim 18 maja 1944 roku. O trzeciej nad ranem, kiedy dzieci jeszcze spały, weszli żołnierze i zażądali, abyśmy w ciągu pięciu minut ubrali się i wyszli z domu. Nie wolno nam było zabrać ze sobą

³ Patrz więcej: Л. Алексеева, *История инакомыслия в СССР: Новейший период*, Москва 2012.

⁴ S. Ciesielski, G. Hryciuk, A. Srebrakowski, *Masowe deportacje ludności w Związku Radzieckim*, Toruń 2003, s. 444-446.

ani rzeczy, ani żywności. Obchodzono się z nami tak brutalnie, że myśleliśmy, iż prowadzą nas na rozstrzelanie. Po wypędzeniu ze wsi trzymano nas o głodzie przez całą dobę. Byliśmy głodni, ale nie pozwolono niczego zabrać. Słychać było niustający płacz głodnych dzieci. Wreszcie załadowano nas na samochody i przewieziono do Eupatorii. Tutaj załadowano nas do wagonów towarowych, stłoczono jak bydło. Wieźli nas 24 dni i noce do obwodu samarkandzkiego, do stacji Zerbułak, skąd przewieziono nas do rejonu chatyrczyńskiego, do kołchozu „Prawda”⁵.

W 1944 roku stalinowskie służby w podobny sposób rozprawiły się także między innymi z Inguszami i Czeczenami. Operacja „Czczewica” miała miejsce wcześniej, bo w lutym 1944, ale jej formalne skutki i moralne konsekwencje były zbliżone do opisywanej wyżej operacji przeciw Tatarom Krymskim. W trakcie chruszczowskiej „odwilży” sowieckie państwo, przynajmniej deklaratywnie, oswobodziło czy też zrehabilitowało grupy przesiedlonych, nie dając im jednakże prawa powrotu na ojczyście ziemie. W przypadku Czeczenów częściowo było to możliwe, jednak powroty do ojczyzny wiązały się z napięciami i konfliktami, które spowodowane były nowymi porządkami, jakie zapanowały w republice po deportacjach rdzennej ludności. Dawne domostwa były zajęte przez nowych mieszkańców, a pomimo obowiązującego nakazowego systemu gospodarczego brakowało miejsc zatrudnienia. Rehabilitacja wywołała napięcia, które mogły zaburzyć powojenną sowiecką etniczną idyllę. Szczególnie intensywnie pełni swych praw domagać się zaczęli Tatarzy Krymscy, a walka ich, w kontekście ostatnich wydarzeń związanych z aneksją przez Federację Rosyjską Półwyspu Krymskiego w 2014 roku, trwa właściwie do dziś.

W kwestii rehabilitacji Tatarów Krymskich na jednej drodze spotkały się dwa odłamy dysydentów – liberalny, dążący do ochrony praw człowieka, i narodowy, walczący o przywrócenie Tatarów na Krym. Ożywienie w kwestii rehabilitacji Tatarów z Krymu przyszło wraz z objęciem władzy przez Nikitę Chruszczowa. Jednym z najciekawszych przedstawicieli środowiska Tatarów Krymskich, który w powszechnej świadomości zrosł się ze środowiskiem dysydenckim, stał się urodzony w 1943 roku w krymskiej

⁵ R. Miedwiediew, *Pod osąd historii. Geneza i następstwa stalinizmu*, t. 2, Warszawa 1990, s. 292.

wiosce Aj-Serez w południowo-wschodniej części Krymu Mustafa Dżemilew. Jego dysydencka działalność rozpoczyna się w początkach lat 60. XX wieku, w momencie nawiązania współpracy z podziemną organizacją młodzieżową skupiającą Tatarów Krymskich, częściowo pamiętających jeszcze deportację oraz potomków ofiar operacji NKWD z maja 1944 roku. Związek Młodzieży Krymskotatarskiej był nielegalnie działającym klubem dyskusyjnym, utworzonym przez środowisko taszkienckich Tatarów na fali zainteresowania kwestiami tożsamości narodowej. Mustafa Dżemilew zainteresował się historią swojego narodu dzięki dostępowi do materiałów, które odkrył w republikańskiej bibliotece imienia Aliszera Nawoi w Taszkencie. Wyteżona praca w czytelni i niezwykle odkrycia wśród lektur zaowocowały pogłębioną wiedzą dotyczącą historii narodów tureckich, a przede wszystkim Tatarów Krymskich, których dzieje interesowały go z oczywistych względów najbardziej. W swoich hobbystycznych poszukiwaniach Mustafa natrafił również na teksty Ismaila Gasprinskiego, muzułmańskiego myśliciela politycznego i oświeciciela, szukającego możliwości współistnienia islamu z europejskim modelem państwowości⁶. Znajomość alfabetu arabskiego okazała się dla niego przepustką do wiedzy, która nie była już powszechna w młodym krymskotatarskim środowisku. Zainteresowania młodego Mustafy zwróciły uwagę organizatorów pierwszych spotkań literacko-kulturalnych w Związku Młodzieży Krymskotatarskiej. Prym w tej organizacji wiedli przede wszystkim studenci i młodzi robotnicy pochodzenia tatarskiego. To oni, między innymi Meit Omerow i Seit Amza-Umerow, dostrzegli pracującego w czytelni osiemnastoletniego Mustafę i zaprosili go na pierwsze spotkanie, na którym mógł on zademonstrować nieznana szerzej wiedzę na temat przeszłości Tatarów Krymskich. Stopniowo budziło się poczucie tożsamości narodowej i dyskomfort związany z odcięciem od krymskiej ojczyzny. Do nazwy Związku dodano jeszcze znamienne hasło programowe: „do spraw powrotu do ojczyzny”⁷. Sprawa działalności organizacji szybko stała się tematem politycznym, jej organizatorzy postrzegani byli przez władze w kategoriach propagandystów i krzewicieli antysowieckiej agitacji, która

⁶ С. Червонная, *Мустафа – сын Крыма*, Сиферополь 2003, s. 49.

⁷ Tamże, s. 48.

nosiła znamiona wrogiej wobec państwa działalności. Młodzi przedstawiciele tego środowiska dojrzewali w obliczu głębokich zmian w państwie, a żyjąc w oddaleniu od swej ojczyzny zupełnie inaczej zaczęli postrzegać swoje miejsce w rozluźniającym się systemie. Kwestia Tatarów Krymskich to pierwszy tak wyraźny sygnał, który we wczesnych latach 60. uświadomił lokalnym elitom partyjnym, że realizacja planu skonstruowania radzieckiego narodu nie funkcjonuje jak należy.

Od 1965 roku prowokacje KGB wobec młodego działacza nasilały się, aż wreszcie Mustafa Dżemilew został aresztowany po raz pierwszy w 1966 roku po uprzednim relegowaniu z uczelni. Pretekstem do aresztu był zarzut uchylania się od służby wojskowej⁸. Kolejne aresztowania, odbywające się pod różnymi pretekstami, nosiły już charakter ewidentnych represji o wymiarze politycznym. Status oskarżonego i jego ideową formację obrazuje płomienne przemówienie, które wygłosił on w sądzie na koniec rozprawy w maju 1966 roku. Dżemilew mówił tam między innymi:

W rezultacie przestępstwa 1944 roku utraciłem tysiące braci i siostr. Trzeba o tym pamiętać! Trzeba także pamiętać o krematoriach Oświęcimia i Dachau. Trzeba pamiętać, aby to nigdy się nie powtórzyło. Należy pamiętać i u podstaw zniszczyć tę szowinistyczną gadzinę, za podszeptem której zrodziły się te zbrodnie. Ale to komuś się nie podoba...⁹.

Wszystkie kolejne losy Dżemilewa związane były z jego narodową działalnością, którą aktywista prowadził już świadomy zagrożenia i bez skrupowania, ale także z coraz silniejszym zaangażowaniem we współpracę

⁸ Zanim udało się znaleźć racjonalny powód do zatrzymania Dżemilewa, służby przeprowadziły kilka różnych prowokacji, które jednak nie przyniosły oczekiwanego rezultatu. We współczesnej Rosji, ze względu na zaangażowanie Mustafy Dżemilewa w obronę przynależności Krymu do Ukrainy (po 2014 roku), rosyjskie media publikując materiały na temat polityka sugerowały, iż przyczyną pierwszego aresztu był gwałt, a oswobodzenie Mustafy Dżemilewa od zarzutów mogło nastąpić jedynie w związku z jego zgodą na współpracę z KGB. Patrz program *Спецрасследование «Тайная Жизнь Мустафы Джемилева»*, Россия 1, 05.07.2014 (materiał dostępny w YouTube).

⁹ Cyt. za: S. Chazbijewicz, *Tatarzy krymscy. Walka o naród i wolną ojczyznę*, Poznań 2001, s. 125. Kolejne areszty Dżemilewa miały miejsce w niewielkich odstępach czasowych: 1969–1972, 1974–1975, 1975–1976, 1979–1982, 1983–1986.

z rosyjskimi dysydentami, wśród których kwestia krymskotatarska znalazła właściwe zrozumienie. Kluczową postacią dla tego procesu był niewątpliwie zdegradowany oficer Armii Czerwonej, organizator spotkań w środowisku dysydenckim Piotr Grigorienko. Tatarzy poznali go poprzez kontakt z dawnym rewolucjonistą, stalinowskim więźniem politycznym, literatem Aleksejem Kostierinem, autorem eseju *O małych i zapomnianych*, w którym jako jeden z pierwszych poruszał on kwestię moralnej szkody wyrządzonej między innymi Tatarom Krymskim. Pod koniec 1968 roku Grigorienko podczas spotkania z reprezentacją ruchu krymskotatarskiego motywuje swych słuchaczy do skoncentrowania się na odzyskaniu tego, co im się według prawa słusznie należy – powrotu na ojczyste ziemie¹⁰. Ten epizod posłużył za początek współpracy ruchu Tatarów Krymskich z organizującym się środowiskiem dysydenckim w Moskwie. W tym samym czasie, w czerwcu roku 1968, w przestrzeni publicznej pojawia się nowy, mocny i istotny głos, który zasiła swym autorytetem ruch sprzeciwu w ZSRR. Jest to głos wybitnego fizyka Andrieja Sacharowa, autora eseju zatytułowanego *Rozmyślenia o postępie, pokojowym współistnieniu i wolności intelektualnej*¹¹. Tekst stanowi jeden z najobszerniejszych i najważniejszych politycznych traktatów Sacharowa, który umocował go w intelektualnej pierwszej lidze dysydenckiego ruchu.

Andriej Sacharow urodził się w 1921 roku w Moskwie w inteligentnej rodzinie. Jego ojciec Dmitrij był nauczycielem i wykładowcą fizyki, autorem licznych podręczników, publikowanych także w Polsce. Wczesne dzieciństwo Sacharowa przypadło na czasy NEP-u, fizyk dobrze zapamiętał intelektualną atmosferę domu – ojca grającego na fortepianie, a także domową edukację początkową, którą wyniósł dzięki babci. Andriej Sacharow ze znakomitym wynikiem zakończył w 1938 roku szkołę i rozpoczął

¹⁰ S. Chazbijewicz postrzega przemowę Grigorienki do Tatarów jako przekaz formacyjny, wręcz mistyczny i przełomowy, który zdecydował o zmianie taktyki walki o ich prawa. Patrz: S. Chazbijewicz, *Tatarzy Krymscy...*, s. 151.

¹¹ Polskie tłumaczenie tekstu ukazało się nakładem Instytutu Literackiego w Paryżu w 1968 r. (Biblioteka „Kultury”, tom 162) w przekładzie J. Łobodowskiego. Sacharow w maju 1968 r. przekazał przygotowany rękopis do samizdatu, a także wysłał jeden egzemplarz na ręce Leonida Breżniewa. Ostatecznie tekst ten trafił do publicznej i międzynarodowej świadomości 6 czerwca w 1968 roku, wywieziony poza granice ZSRR.

studia w zakresie fizyki na Uniwersytecie Moskiewskim. Koniec tej edukacji przypadł na rok 1942, w Aszchabadzie, dokąd ewakuowano uczelnię. W 1945 roku, bezpośrednio po zakończeniu studiów, Sacharow został skierowany do pracy przy produkcji zbrojeniowej jako inżynier-wynalazca. Podjął również studia doktoranckie w Akademii Nauk ZSRR pod okiem wielkiej postaci w świecie fizyki teoretycznej, noblisty w dziedzinie fizyki Igora Tamma. Dalsze zawodowe losy Sacharowa to praca w tajnych ośrodkach, a rok 1950 otwiera przed młodym uczonym i jego szefem nowe możliwości naukowego rozwoju – pracę nad kontrolowaną reakcją termojądrową. W 1953 roku trzydziestodwuletni fizyk został wybrany w szeregi Akademii Nauk ZSRR. Swoje naukowe zaangażowanie w tajnym państwowym ośrodku, w którym opracowywano technologię radzieckiej broni termojądrowej, Sacharow objaśniał we wspomnieniach¹² i licznych wywiadach. Lektura tych relacji daje podstawy dla stwierdzenia, że być może z nieco naiwną wiarą przyjmował on troskę władz sowieckich o „równowagę militarną na świecie”. Zbliżanie się Sacharowa do dysydenctwa można zaobserwować od roku 1961. To pierwszy akt konfliktu uczonego z władzą sowiecką, której w pewnym sensie był dotąd częścią. Na specjalnej naradzie specjalistów do spraw konstrukcji broni masowego rażenia u Nikity Chruszczowa doszło do przełomowego w biografii ideowej Sacharowa wydarzenia. Badacz przekazał wówczas Chruszczowowi notatkę, w której nalegał na zaprzestanie próbnych eksplozji ładunków jądrowych ze względu na ich szkodliwe oddziaływanie na ludność i środowisko naturalne. Od tego momentu można mówić o realnym odchodzeniu Sacharowa od państwowych ideałów w stronę obrony praw człowieka. W 1969 roku w środowisku obrońców praw człowieka przyszedł czas na pierwsze istotne projekty organizacyjne, powstaje tak zwana Grupa Inicjatywna obrony praw człowieka. W jej komunikacie *O celach i metodach pracy grupy* skierowanym do agencji informacyjnych w maju 1970 roku¹³ po areszcie Piotra Grogorienki i Ilji Gabaja, twórcy organizacji zwrócili uwagę na grupę represjonowanych kolegów, w tym także

¹² A. Sacharow, *Wspomnienia*, t. 1–2, tłum. D. Ulicka, Warszawa 1990.

¹³ «Открытое письмо» о целях и методах работы ИГ, адресованное АПН и агентству Рейтер, в: *Документы Инициативной группы по защите прав человека*, ред. Г. Кузовкин, А. Макаров, Москва 2009.

Mustafę Dżemilewa. Rok 1970 to wciągnięcie w ten kontekst Sacharowa wraz z kilkoma innymi dysydentami: Walerijem Czalidze, Andriejem Twierdochlebowem, a potem również Igorem Szafarewiczem, Grigorijem Podjapolskim, Sofją Kalistratową zakładają w listopadzie Komitet Praw Człowieka. Kolejny list w obronie praw Mustafy Dżemilewa i działalności Tatarów Krymskich wystosował w imieniu grupy sam Sacharow. Pismo z 16 lipca 1974 roku zostało skierowane na ręce Sekretarza Generalnego ONZ Kurta Waldheima, a także do Międzynarodowego Czerwonego Krzyża i Międzynarodowej Ligi Ochrony Praw Człowieka. Autor w imieniu całej grupy pisał o słowach poparcia dla walczących Tatarów Krymskich z obwodu syrdaryńskiego, a także podkreślał, że życie więzionego i głodującego już nieraz Dżemilewa jest zagrożone¹⁴.

Sacharowa całkowicie pochłonęła aktywność na polu walki o prawa człowieka, gdzie spotykał bliskich sobie ludzi i poznawał coraz to nowe postacie, które będą współtworzyć legendę ruchu dysydenckiego wraz z nim. Taką osobą była niewątpliwie poznana przez uczonego w 1970 roku Jelena Bonner, lekarka i działaczka społeczna. Od 1972 roku Bonner i Sacharow tworzyli nierozłączny duet w życiu i społecznej pracy. To także dzięki jej postawie, oprócz wymiaru osobistego, życie polityczne i intelektualne Sacharowa nabrało nowej dynamiki. Myśliciel zaktywizował swoją działalność, a także, co istotne dla naszych rozważań, zaczął ją dokumentować w postaci wspomnień oraz mniej znanych polskiemu odbiorcy *Dzienników*¹⁵. Pierwsza część powieści-dokumentu, jak nazwana została ta wspólna praca Bonner i Sacharowa, została przygotowana przez żonę akademika. Jelena Bonner stwierdziła, że namówienie Sacharowa do prowadzenia *Dzienników* było trudne. Po 3 latach wspólnego życia z fizykiem, znanym już powszechnie działaczem społecznym i myślicielem, postanowiła, jak sama podkreśla, „sprywatyzować jego doświadczenie”, a wzorcem dla tego działania miało dla niej być doświadczenie Salomona Wołkowa, o którego pracy nad książką pod tytułem *Свидетельство*

¹⁴ Обращение «Генеральному секретарю ООН...» в поддержку обращения крымских татар в защиту М. Джемилева, 16.07.1974, в: *Документы Инициативной группы по защите прав человека...*, dz. cyt.

¹⁵ А. Сахаров, Е. Боннэр, *Дневники. Роман-Документ*, ред. Е. Боннэр, Москва 2006.

(napisanej na bazie wspomnień Szostakowicza) dowiedziała się z audycji Głosu Ameryki¹⁶. *Dzienniki* miały w jej założeniu odzwierciedlać całe ich wspólne życie, dlatego też wprowadziła do nich własną, napisaną *ex post*, niezależnie od Sacharowa, część zatytułowaną *Do dzienników*, która dotyczy lat 1970–1977. To w tej części pojawiają się pierwsze wzmianki o walce Mustafy Dżemilewa o prawa Tatarów Krymskich – był to kwiecień 1976 roku i jego proces w Omsku, na który zarówno Bonner, jak i Sacharow wybrali się z Moskwy osobiście¹⁷. Świadczenia na temat tych wydarzeń są już powszechnie znane i docenione przez Dżemilewa i jego biografów. Mustafa bowiem jeszcze osobiście nie znał Sacharowa, a warto przypomnieć, że akademik był już znanym na świecie, przede wszystkim dzięki otrzymanej w 1975 roku pokojowej Nagrodzie Nobla, bojownikiem o prawa człowieka. O tych niedoszłych wówczas do skutku spotkaniach noblisty i krymskiego działacza (Sacharowa i Bonner milicja i KGB nie wpuściła na rozprawę) wzmiankuje z wielką uwagą choćby Swietłana Czerwononaja¹⁸. Był to niewątpliwie także ważny, symboliczny moment w życiu publicznym ZSRR epoki Breżniewa. Oto bowiem człowiek o niekwestionowanym autorytecie zarówno wśród dysydentów jak i szeroko rozumianej publicznej opinii światowej, Rosjanin, wystąpił w obronie praw Tatarów z Krymu. Szczególnie wówczas, kiedy jego działalność tak wyraźnie wsparto na Zachodzie, fizyk stał się dla krymskotatarskiego środowiska wartościowym sojusznikiem. Przy okazji, rzecz jasna, nastąpiło wzmożenie i aktywizacja prześladowań wobec dysydenckiego małżeństwa, co odnotował w *Dzienniku* sam Sacharow. W zapisie z 12 czerwca 1977 roku napisał o znalezieniu dwóch otwartych kopert zawierających obraźliwe listy od Tatarów Krymskich, w których Piotr Grigorienko, Ilja Gabaj, Ajsze Seitmuratowa oraz Mustafa Dżemilew oskarżani byli o nadużywanie zaufania tatarskiego narodu i granie „na rękę burżuazyjnym reakcjonistom, którzy blokują powrót Tatarów na Krym”¹⁹. Te prowokacyjne naciski, najpewniej inspirowane działaniami KGB, nie zniechęciły Sacharowa do pomocy Tatarom, której fizyk coraz silniej udzielał.

¹⁶ Tamże, t. 1, s. 9.

¹⁷ Tamże, s. 320.

¹⁸ С. Червонная, dz. cyt., s. 84-85.

¹⁹ А. Сахаров, Е. Боннэр, dz. cyt., s. 421.

W marcu 1979 roku Sacharow, przy okazji próby udziału w kolejnym, czwartym już procesie Dżemilewa w Taszkencie, odwiedził jego rodzinny dom. Była to szczególna wizyta, obszernie zrelacjonowana przez niego w *Dzienniku*. Został on wówczas podjęty zgodnie z zasadami wschodniej gościnności przez wdzięczną mu za pomoc rodzinę Mustafy – braci Asana i Reszeta. W dowód zaufania dla jego działalności i w podziękę za wsparcie, zaoferowano uczonemu na nocleg pokój aresztowanego Mustafy. Sacharow zauważył podczas tej ważnej dla niego wizyty, jak intensywnie rozprawiają Tatarzy o przyszłości swojego ruchu, jak bardzo leży im na sercu kwestia praw człowieka. Spierali się, czy warto angażować światową opinię publiczną, na ile może to być szkodliwe dla idei ruchu. Aktywista Rusłan Chałilow zwracał uwagę na ekonomiczny aspekt działalności. Sacharow dostrzegł u swych gospodarzy także pewną wątpliwość dotyczącą idei założenia krymskotatarskiej grupy helsińskiej. Wciąż na porządku dziennym była refleksja odnośnie zbliżenia z rosyjskimi dysydentami, którzy wciąż w wielu tatarskich środowiskach nie cieszyli się zbyt dużym zaufaniem.

Pomoc ze strony Sacharowa przyjmowała różne formy. Obok bezpośredniego wsparcia, jakiego uczony udzielał Mustafie Dżemilewowi, fizyk regularnie publikował teksty i petycje, które przez ponad 10 lat umacniały w powszechnej świadomości nierozwiązany, bolesny problem narodu Tatarów Krymskich. Status Sacharowa umożliwiał mu zwracanie się bezpośrednio do najwyższych czynników politycznych, także tych na arenie międzynarodowej, oraz do zagranicznej prasy, którą interesowało stanowisko noblisty zarówno w kwestiach międzynarodowych, jak i w sprawach radzieckich. Kwestia Tatarów Krymskich pojawia się w skierowanym do międzynarodowej publiczności traktacie *Mój kraj i świat*²⁰ z czerwca 1975 roku. W grudniu tego roku Sacharow w dużej mierze powtórzył te tezy w wykładzie noblowskim, który w jego imieniu odczytała żona, Jelena Bonner. We wrześniu 1977 roku Sacharow skierował do komitetu Sympozjum na Temat Kary wystąpienie, w którym za przykład niesłusznego wykonania wyroku śmierci podał przypadek Tatarsa Rafkata Szajumchamedowa w Kirgiskiej SRR. Sacharow był gorącym

²⁰ A. Sacharow, *Mój kraj i świat* (ros. *О стране и мире*), tłum. M. Kaniowski (J. Pomianowski), Paryż 1975, s. 30.

przeciwnikiem kary śmierci, a przypadek, którym się posłużył miał podwójną siłę – przypominał o kwestii tatarskiej, a przy okazji zwracał uwagę na zaniedbania śledztwa i bezduszość sądowniczej maszyny ZSRR. W obszernym tekście zatytułowanym *Ruch w obronie praw człowieka w ZSRR i Europie Wschodniej – cele, znaczenie i trudności* z 1978²¹ roku Sacharow ponownie zwraca uwagę na szczególny status Tatarów Krymskich w ZSRR jako tej grupy, której prawa naruszane są ze względów etnicznych. „Obok fatalnego epizodu związanego z deportacją, do tej pory – pisał Sacharow – Tatarzy poddani są dyskryminacyjnemu zakazowi powrotu do swojej ojczyzny”. Akademik opisał tu znany przypadek Musy Mamuta, który dokonał aktu samospalenia, pragnąc zwrócić uwagę na problem dyskryminacji jego grupy etnicznej.

W 1980 roku Sacharow i Bonner zostali internowani w mieście Gorki (dziś Niżny Nowogród). Władze ZSRR przestały tolerować nazbyt odważne i prowokacyjne wypowiedzi noblisty, a w styczniu 1980 roku doszła sprawa interwencji w Afganistanie, którą Sacharow skrytykował w wywiadzie dla zagranicznych korespondentów. Tu pojawia się interesujący wątek w relacjach między małżeństwem Sacharowa i Bonner a Mustafą Dżemilewem. Krymski aktywista okazał się być lojalnym przyjacielem uczonego. Dżemilew wystosował w związku z internowaniem Sacharowa, sam przecież będąc na zesłaniu w Jakucji, dwa listy. W pierwszym z nich, datowanym na 12 stycznia 1980 roku²², dziękował akademikowi za postawę i odważne stanowisko w udzielonym w sprawie Afganistanu wywiadzie, oferując przy tej okazji swoje pełne poparcie dla ewentualnych zbiorowych petycji w tej sprawie. Drugie pismo, o jeszcze głębszej humanistycznej wymowie, zostało przekazane 5 grudnia 1981 roku. Była to odezwa do wszystkich muzułmanów na świecie w obronie Sacharowa i Bonner. Zagrożenie życia uczonego związane było z podjętą przez małżeństwo głódówką, będącą akcją sprzeciwu wobec odmownej decyzji władz w sprawie wyjazdu synowej Jeleny Bonner do męża za granicę. Ten

²¹ А. Сахаров, *Движение за права человека в СССР и восточной Европе – цели, значение, трудности*, w: tegoż, *Тревога и надежда. Статьи, письма, выступления, интервью*, ред. Е. Боннер, Москва 2006, s. 495.

²² *Шестой процесс Мустафы Джемилева. Материалы следствия и запись судебного процесса. 1983–1984 гг. Ташкент, Симферополь 2001*, s. 161.

piękny gest ze strony Dżemilewa był dowodem wyjątkowej relacji z uczonym, szacunku dla jego działalności, a zapewne i dowodem wdzięczności za okazane wcześniej wielokrotne wsparcie. W odezwie autor podkreślił postawę Sacharowa jako bojownika o naturalne prawa ludzi, bez względu na ich rasę, narodowość i wyznanie, co w przypadku świata muzulmańskiego ma, rzecz oczywista, niebagatelne znaczenie. W 1979 roku Sacharow polecił uwadze pismo Tatarów prezydentowi Francji Valeremu Giscardowi D'Estaignowi, który składał wizytę w Moskwie i spotykał się z Leonidem Breżniewem. Niestety nie są znane dalsze losy tej petycji. Kolejne wystąpienia Sacharowa w obronie praw Tatarów Krymskich miały już miejsce w czasie pieriestrojkowych przemian, pomimo których na Mustafę Dżemilewa spadały kolejne represje. Sacharow formułował swoje postulaty, kierując je tym razem do Michaiła Gorbaczowa, którego rządy zostały skonfrontowane z problemem krymskotatarskim podczas wielkich demonstracji Tatarów w Moskwie²³. Ostatnim ważnym wystąpieniem Sacharowa dotyczącym kwestii tatarskiej był list otwarty, skierowany do Gorbaczowa 21 marca 1988 roku. Autor połączył tu dwa konteksty związane z prawami człowieka – upomniał się o przywrócenie Tatarów Krymskich do ojczyzny oraz zasygnalizował problem konfliktu Armenii i Azerbejdżanu o Górski Karabach. W tym piśmie, które odwołuje się do archetypu ziemi ojczystej, autor nie zważa na kwestie związane z religią, nie rozpoznaje narodowości, a dostrzega jedynie ludzką krzywdę, która wciąga z punktu widzenia autora wymaga naprawy.

Wybitny znawca tematyki związanej z omawianym tu zagadnieniem Selim Chazbijewicz w swym współczesnym opracowaniu stwierdza, że na skutek represji w ZSRR Tatarzy są antyrosyjscy²⁴ i choć wspomina przecież Sacharowa, to stoimy w tej kwestii w obliczu pewnego paradoksu. Przynależność etniczna ideologów stalinizmu i oprawców stalinowskich (Józef Stalin i Ławrientij Beria byli przecież Gruzinami) nie powinna mieć znaczenia. Być może zatem, w obliczu przytaczanych tu ponownie,

²³ Patrz więcej na ten temat: S. Chazbijewicz, *Awdet, czyli powrót. Walka polityczna Tatarów krymskich o zachowanie tożsamości narodowej i niepodległości państwa po II wojnie światowej*, Olsztyn 2001, s. 177-184.

²⁴ S. Chazbijewicz, *W drugą rocznicę aneksji Krymu przez Rosję. Sytuacja polityczna Tatarów Krymskich*, „Rocznik Tatarów Polskich” 2016, seria 2, t. 3, s. 54-56.

znanych i mniej znanych elementów współdziałania dysydentów rosyjskich z Tatarami Krymskimi, będzie można nieco skorygować ten pogląd i w duchu formacji nieodżałowanego Jerzego Pomianowskiego stwierdzić, że Tatarzy nie są antyrosyjscy, lecz antysowieccy.

BIBLIOGRAFIA

- Chazbijewicz S., *Awdet, czyli powrót. Walka polityczna Tatarów krymskich o zachowanie tożsamości narodowej i niepodległości państwa po II wojnie światowej*, Olsztyn 2001.
- Chazbijewicz S., *Tatarzy krymscy. Walka o naród i wolną ojczyznę*, Poznań 2001.
- Chazbijewicz S., *W drugą rocznicę aneksji Krymu przez Rosję. Sytuacja polityczna Tatarów Krymskich*, „Rocznik Tatarów Polskich” 2016, seria 2, t. 3.
- Ciesielski S., Hryciuk G., Srebrakowski A., *Masowe deportacje ludności w Związku Radzieckim*, Toruń 2003.
- Miedwiediew R., *Pod osąd historii. Geneza i następstwa stalinizmu*, t. 2, Warszawa 1990.
- Sacharow A., *Mój kraj i świat* (ros. *O стране и мире*), tłum. M. Kaniowski (J. Pomianowski), Paryż 1975.
- Sacharow A., *Rozmyślenia o postępie, pokojowym współistnieniu i wolności intelektualnej*, tłum. J. Łobodowski, Paryż 1968.
- Sacharow A., *Wspomnienia*, t. 1–2, tłum. D. Ulicka, Warszawa 1990.
- Wstyd było milczeć. Świadczenia radzieckich dysydentów*, wybór i wstęp M. Radziwon, Kraków 2013.
- Алексеева Л., *История инакомыслия в СССР: Новейший период*, Москва 2012.
- Документы Инициативной группы по защите прав человека*, ред. Г. Кузовкин, А. Макаров, Москва 2009.
- Сахаров А., Боннэр Е., *Дневники. Роман-Документ*, ред. Е. Боннэр, Москва 2006.
- Сахаров А., *Тревога и надежда. Статьи, письма, выступления, интервью*, ред. Е. Боннэр, Москва 2006.
- Червонная С., *Мустафа – сын Крыма*, Симферополь 2003.
- Шестой процесс Мустафы Джемилева. Материалы следствия и запись судебного процесса. 1983–1984 гг.* Ташкент, Симферополь 2001.

THE DISSIDENT MOVEMENT AND POLITICAL REHABILITATION OF CRIMEAN TATARS. MUSTAFA DZHEMILEV AND ANDREI SAKHAROV

This project involves discovering how the USSR dissident movement reflected on Crimean Tatar nation struggle for their full political rehabilitation. After Krushev Thaw in 1956 Crimean Tatars started to act more dynamically about their possible comeback to Crimea. Moscow dissident groups were very supportive in these actions. Mustafa Dzhemilev took a very special and symbolic role along with a famous dissident and Nobel Peace Prize winner in 1975 Andrei Sakharov, who supported Dzhemilev many times in those actions. This research is based mostly on primary sources including memoirs, published letters and statements of Andrei Sakharov and his wife Elena Bonner in their fight against injustice and breaking human rights by the soviet system towards Crimean Tatar society.

Keywords: Andrei Sakharov, Mustafa Dzhemilev, dissidents, Crimean Tatars, USSR.

Słowa kluczowe: Andriej Sacharow, Mustafa Dżemilew, dysydenci, Tatarzy Krymscy, ZSRR.

Светлана ЧЕРВОННАЯ

Кафедра этнологии и культурной антропологии

Университет Николая Коперника в Торуня (Польша)

ПОЛЬША – КРЫМ: ИСТОРИЧЕСКИЕ ПАРАЛЛЕЛИ, КОНТАКТЫ, ПЕРСПЕКТИВЫ СОТРУДНИЧЕСТВА

Большинство исторических фактов и событий, о которых пойдет речь в данной статье, можно назвать как бы лежащими на ладони. Они памятливы всем, кто интересуется отечественной историей, современной политикой, международной жизнью. Однако, эти факты и события в общественном сознании и в зеркале научной историографии до сих пор не связаны друг с другом в той парадигме, которая определена словами «Польша – Крым». Хорошо зная, что происходило на том или ином этапе в Польше или в Крыму (во всяком случае всегда имея возможность почерпнуть соответствующие знания в богатой литературе, посвященной истории Крыма и Польши), многие люди не придают значения сходству, совпадениям, точкам соприкосновения и линиям пересечения национальных интересов польского и крымскотатарского народов, культурным контактам, взаимодействию между ними.

Задача настоящей публикации заключается в том, чтобы именно такие точки и линии обозначить, выявить те узловые моменты, которые наполняют весьма интересным содержанием этот тандем «Польша – Крым». Можно сказать, что здесь намечен краткий проспект, программа, проблемно-тематический тезаурус будущих,

актуальных и необходимых исследований, которые можно было бы провести коллективными силами ученых разных стран.

Таких комплексных всесторонних исследований до сих пор не существует, хотя сам по себе императив компаративных сопоставлений разных культур, разных стран давно принят на вооружение гуманитарной науки. Проведение научных конференций и издание трудов, посвященных проблематике соседства, сложных отношений друг с другом, международных связей, культурного, политического взаимодействия разных народов и государств давно стало нормой нашей духовной жизни, но словосочетание «Польша – Крым» в этот круг исследований и публикаций до сих пор не попало.

Может быть, это объясняется удаленностью друг от друга, отсутствием общих границ между нынешними территориями Польской Республики и Автономной Республики Крым, созданной в 1991 году в составе украинского государства (оккупированной ныне Россией и объявленной – вопреки воле украинского и крымскотатарского народов – Республикой Крым в составе Российской Федерации). Между ними сегодня, действительно, нет контактного пограничья, и даже для того, чтобы просто приехать (прилететь) из Крыма в Польшу или из Польши в Крым надо преодолеть множество препятствий в виде визовых барьеров, транспортных перебоев, пересадок, сложностей прохождения пунктов пограничного контроля, особенно там, где бесчинствует российская администрация, стремящаяся к изоляции оккупированного Крыма от стран Европейского Союза и составляющая свои черные списки персон *non-grata*, включая в них многих польских политиков и журналистов. Однако, при проведении широких компаративных исследований, в том числе по линии Польша – Крым, нельзя руководствоваться одной лишь современной ситуацией. Были времена (и длились они даже не десятилетиями, а веками), когда Rzeczpospolita Obojga Narodów (Объединенное государство Польши и Литвы), простиравшаяся буквально «от моря до моря» – Балтийского на севере, Черного – на юге, непосредственно граничила с Крымским ханством, территория которого выходила далеко за географические границы полуострова в степи северного Причерноморья, – и это было сложное, богатое,

интересное по многим параметрам прямое соседство, порою весьма беспокойное, чреватое военными конфликтами, но по большому счету весьма плодотворное, содержащее огромный потенциал взаимного культурного обогащения. С конца XVIII до начала XX века Крым и Польша (значительная часть Польши вместе со всей территорией бывшего Великого Княжества Литовского) находились в составе одного государства – Российской империи, переживая во многом общие невзгоды и проходя через подобные друг другу круги ада и витки отчаянного сопротивления имперскому гнету. В парадигме «Польша – Крым» огромный пласт того исторического наследия, когда поляки и крымские татары жили недалеко друг от друга, как сейчас, а действительно были рядом в смысле прямых контактов, военных союзов, политических альянсов, географического соседства, даже общего гражданского статуса (государственного подданства), значительно перевешивает ту ситуацию удаления друг от друга, которая возникает лишь на кратковременной исторической дистанции.

Исследования в рамках широкой проблематики «Польша – Крым» должны не только выявлять очевидные контрасты нынешней ситуации, благоприятной для польского народа и крайне тяжелой, ущербной, драматической для крымских татар, но также опираться на исторический опыт давнего (да и не столь уж давнего) прошлого, когда Великое Княжество Литовское и Польское королевство, а затем Объединенное государство обоих народов, с одной стороны, и Крымское ханство, с другой стороны, выступали на восточно-европейской арене в качестве достойных друг друга партнеров, имевших равные (или во всяком случае вполне сопоставимые по масштабу, предпосылкам, потенциальным возможностям) перспективы превращения в национальные государства современного типа.

Наконец, никак нельзя считать невозможным сопоставление Польши и Крыма по причине различия господствующих на этих землях религий, а именно принадлежности Крыма с начала второго тысячелетия нашей эры к исламской цивилизации, а Польши – к христианскому, католическому миру. Это различие очень существенно, без его учета никакие исследования в историческом поле

«Польша – Крым» вообще немыслимы, но оно никак не может служить поводом для отказа от таких исследований. Многие, успешно проводимые сегодня компаративные исследования, например, сопоставления друг с другом польской и русской, польской и украинской, польской и немецкой, польской и еврейской культур¹ непременно учитывают различие конфессиональных (православие, католицизм, лютеранство) или религиозных (христианство, иудаизм, ислам) ориентаций в культуре и политике народов и стран, оказавшихся во взаимодействии друг с другом. В этот ряд могли бы естественно и органично вписаться исследования в парадигме «Польша – Крым». Во всех случаях методологической базой таких исследований должно стать не только выявление различий и контрастов, но и путей сближения разных цивилизаций и культур как в экуменической парадигме близости между тремя великими мировыми монотеистическим религиями – иудаизмом, христианством и исламом, так и в перспективе общей секуляризации современного мира. Сопоставление в этом плане Польши и Литвы – ситуации мусульман в этих странах, с одной стороны, и традиционной веротерпимости крымских татар, с другой стороны, прежде всего по отношению к католической религии, опорными пунктами которой служили итальянские анклавы, генуэзские фактории на территории Крымского ханства, а в Новейшие времена – общественные инициативы польского национального меньшинства в Крыму², – дает богатейший материал для выявления именно таких путей сближения – не столкновения цивилизаций (“crash of civilizations”, согласно концепции известного американского социолога С. Хантингтона³), а поисков мира и согласия.

¹ К этому надо еще добавить активизировавшийся – в связи с шестисотлетним юбилеем установления в 1414 г. дипломатических отношений между Польшей и Османской империей – интерес к турецко-польским историко-культурным контактам и связям, что, в частности, нашло свое отражение в ряде выставок и в международных научных конференциях, проведенных варшавским Институтом исследований мирового искусства, в частности, в мае 2014 г. в Бурсе и в сентябре того же года в Торуне.

² См. I. Matuszewska, *Společno-kulturowe warunki asymilacji Polaków na Krymie*, „Przegląd Polonijny” 1999, № 2, с. 87.

³ См. в переводе на польский язык: S. Huntington, *Zderzenie cywilizacji*, Warszawa 1999.

Итак, если ничто в принципе не мешает провести аналогии между Польшей и Крымом, то следует задаться вопросом, в каких конкретных направлениях следует такие исследования вести, какие забытые страницы истории надо в первую очередь восстановить, заполнить, какие моменты давних и новых взаимосвязей акцентировать.

Прежде всего надо обратить внимание на проблемы этногенеза, этнической истории и этнического самосознания польского и крымскотатарского народов. Оба они относятся к категории «коренных народов» (аборигенов, *indigenous peoples*, *Stammvölker*, *ludów tubylczych*, *rdzennych*), этногенез которых начался и завершился на той территории, которая входит, с одной стороны, в границы современной Польши (этнической родины поляков) и, с другой стороны, в границы Крыма (этнической родины крымских татар). При том, что у этих народов совершенно разные этнолингвистические корни (поляки относятся к западной ветви славянской языковой группы большой индоевропейской семьи; крымские татары – к западной ветви тюркской группы большой алтайской языковой семьи), их сближает и роднит то обстоятельство, что оба они являются не пришельцами (*przybyszami*) откуда-то со стороны, а коренными жителями тех восточно-европейских территорий, которые они считают своей родной землей (*native lands*), исторической отчизной. Если индигенный характер польского народа, сформировавшегося как нация из местных западнславянских племен, исконно проживавших на нынешней территории Польского государства, не подвергается сомнению, то крымским татарам постоянно приходится сталкиваться с сильнейшими потоками исторической фальсификации, исходящей, главным образом, из российских пропагандистских центров и сводящейся к утверждениям, будто татары появились в Крыму впервые чуть ли не в XIII веке, пришли извне, захватили полуостров и Северное Причерноморье в итоге военных походов Чингисхана и его наследников и, соответственно, являются в Крыму *чужеродным* элементом, народом-пришельцем, народом-захватчиком, разбойником, присвоившим себе чужую землю. При этом чудовищно фальсифицируется весь процесс этногенеза крымскотатарского

народа, основанный на преемственности традиций местных племен (киммерийцев, тавров, скифов, кипчакских и половецких кочевников, хазар), с древнейших времен формировавших тюрко-язычную среду полуострова. Разумеется, этот процесс не был изолирован от влияний со стороны *иных* этнических субстратов, представленных в палеоэтнографии Крыма. Здесь сложно переплетались корни и взаимные влияния разных этнических групп, проникавших в Крым с востока и с запада, с севера и с юга дорогами военных походов, кочевий, торговых сухопутных караванов и мореплаваний⁴. Греки античной Эллады и Византийской империи, воины Римской империи и итальянцы – наследники романо-латинской цивилизации, восточные готы, турки-сельджуки, представители горских и степных, кочевых и оседлых народов соседнего Кавказа издавна проникали в Крым, и их культуры, переплетаясь с местными традициями, оказывали свое влияние на этногенез крымскотатарского народа⁵. Монголы и тюрки, составлявшие костяк армии Чингисхана и его наследников, ставшие известными европейцам под устрашающим названием «татары», в исторических источниках чаще обозначаемые понятием «ордынцев» (жителей Золотой Орды), были одними из последних – на протяжении многовекового периода формирования крымскотатарского народа – участников этих перманентных «вливаний» в крымскую культуру извне. Но они были немногочисленны, едва формируя лишь верхний слой политической элиты и администрации сформировавшегося в XIII веке Крымского улуса Золотой Орды, и их никак нельзя идентифицировать со всем крымскотатарским народом, который сформировался на местной почве

⁴ См. об этом: В. Возгрин, *Исторические судьбы крымских татар*, Москва 1992, с. 58-104.

⁵ Идею встречи в Крыму разных цивилизаций ведиколепно выразил в поэтической форме Максимилиан Волошин, который писал: «Дикое Поле и Марс Интерниум определяли историю Крыма [...] Киммерийцы, тавры, скифы, сарматы, печенег, хазары, половцы, татары, славяне... – вот аллювий Дикого Поля. Греки, армяне, римляне, венецианцы, генуэзцы – вот торговые и культурные дрожжи Понта Эвксинского» (М. Волошин, *Искусство, культура, памятники Крыма*, в: *Забвению не подлежит... (Из истории крымскотатарской государственности и Крыма)*, сост. Н. Ибадуллаев, Казань 1992, с. 63).

из древнейших обитателей этого края, впитывая влияния и живые соки разных культур, но сохраняя при этом свое особое этническое самосознание, свое ощущение Крыма как своей единственной родины и собственной земли. «Монгольское население, – характеризовал этот процесс Максимилиан Волошин, – оказывается очень плавким и гибким и быстро принимает в себя кровь и культуры местных рас. Греческая и готская кровь совершенно преобразуют татар [...] Татары дают как бы синтез всей разнообразно-пестрой истории страны. Под просторным и терпимым покровом Ислама расцветает собственная подлинная культура Крыма. Вся страна от Меотийских болот до южного побережья превращается в один сплошной сад: степи цветут фруктовыми деревьями, горы – виноградниками, гавани – фелюками, города урчат фонтанами и бьют в небо белыми минаретами»⁶.

Этногенез польского и крымскотатарского народов совершался как параллельный исторический процесс (в Польше он завершился раньше – к концу первого тысячелетия нашей эры – созданием польского государства, в Крыму продолжался дольше – до XIII века, но в том же самом направлении). Польский этнос тоже формировался не в изоляции от влияний, проникавших сюда и из восточнославянского мира, и с чешско-словацкого пограничья, и с германского Запада и Севера, и с балтийских и скандинавских земель, и из, казалось бы, совсем далекого Рима. Если все это не ставит под сомнение индигенный характер польского народа на польской земле, то то же самое следует признать и в отношении крымскотатарского народа в Крыму.

Другой важнейший ряд исторических параллелей выстраивается при сопоставлении внешней политики Польского королевства и Крымского ханства в XIII–XV веках. Общим вектором этой политики была, – наряду с обороной и укреплением собственной государственной и административной системы (включая всю систему военной организации), – тенденция к расширению своей территории, постепенно нарастающая экспансия, прежде всего в сторону бывшей

⁶ Ibidem, с. 61–62.

Киевской Руси. Крымские татары совершали свои набеги «на Русь», на северо-восточные княжества (вплоть до Москвы), на степные районы нынешней Украины с юга, Польша (особенно интенсивно при правлении Казимира Великого) продвигалась сюда с севера (в 1340–1360-х годах в границах пясковской Короны оказались Галиция и Подолия), таким образом, обе эти политические силы (Крым и Польша) неуклонно сближались, выходили навстречу друг другу, к общей границе, формирующейся в районах Северного Причерноморья.

Третий блок капитальных исследований должен быть связан с тем знаменательным, по-своему уникальным в европейской истории обстоятельством, которое заключалось в образовании в рамках Речи Посполитой особой этнической группы – польско-литовских татар. На сегодняшний день вся история их появления на землях Великого Княжества Литовского, их язык, художественная культура (прежде всего архитектура деревянных мечетей), их некрополи (*мизары*), памятники их рукописной и печатной продукции, даже биографии отдельных представителей и целых семейных кланов, формирующих эту этническую группу, исследованы учеными, происходящими из их среды и обращающими свое внимание к ним *со стороны*, с исчерпывающей полнотой. Однако, роль этой группы в цементировании культурно-исторического тандема Польша – Крым еще нуждается в особом артикулировании. Будучи в большинстве своем потомками именно крымских татар, они, можно сказать, представляли живую частицу татарского Крыма в Речи Посполитой. Через различные аспекты деятельности польско-литовских татар Польша оказывалась в непосредственной военной, политической, духовной, творческой связи с Крымом.

Созданный в Российской империи Таврический муфтият (Духовное Управление по делам мусульман Таврической губернии)⁷

⁷ «Именной Указ» императрицы Екатерины II *О бытии в Таврической области Магометанскому Духовному Правлению под председательством Муфтия* был подписан 23 января 1794 г. (*Ислам в Российской империи: законодательные акты, описания, статистика*), сост. Д. Ю. Арапов, Москва 2001, с. 58.

распространял свою опеку на польско-литовских татар: все мусульманские «приходы» (мечети) на территории Польши, Литвы и Белоруссии находились в зоне его ответственности и компетенции. Здесь на протяжении XIX и начала XX века формировалось, можно сказать, единое духовно-религиозное поле, в котором находились крымские и польско-литовские татары. Школьные реформы выдающегося крымскотатарского просветителя Исмаила Гаспринского (1851–1914) привели к формированию общественного движения *джадидизма*, направленного на модернизацию всего образа жизни российских мусульман, и это движение нашло живой отклик в общинах польско-литовских татар. В то же время Гаспринскому принадлежит заслуга своего рода открытия культурного феномена этнической группы польско-литовских татар. Он писал о них в своих сочинениях и на страницах издаваемой им в Бахчисарае общетюркской газеты «Терджиман», ставя их в пример другим мусульманам Евразии как группу, наиболее продвинутую на пути приобщения к европейской культуре и к прогрессу⁸.

Последний Муфтий Таврический – выдающийся крымскотатарский поэт, революционер, возглавивший Первый Курултай крымскотатарского народа в декабре 1917 года и правительство (директорию) возрожденной на обломках царской империи Демократической Республики Крым, Нуман Джихан Челеби (1885–1918) был главой мусульман Крыма, Украины, Белоруссии, Литвы и Польши, что дает основание считать его национальным героем не только татарского Крыма, но также стран, интересы граждан которых он представлял. Его исторический портрет чрезвычайно интересно было бы сопоставить с портретом маршала Юзефа Пилсудского. Такое сопоставление обнаружило бы значительное сходство в стратегии, тактике борьбы, в социал-демократических иллюзиях, в идеальной программе возрождения национального государства, в сопротивлении большевизму, наступление которого означало для всех угнетенных и пробужденных революцией народов России еще более страшное рабство, чем самодержавный гнет. Разница заключалась в

⁸ И. Гаспринский, *Русское мусульманство*, Oxford 1985, с. 53.

том, что Пилсудскому и польскому народу, совершившему свое *чудо над Вислой*, удалось то, чего не удалось достичь Нуману Челеби, буквально растерзанному севастопольскими матросами, и крымскотатарскому народу, потерпевшему поражение. Большевистская орда под командованием Михаила Фрунзе, заполонившая Крым в конце 1920 года, залила его кровью так, как стремилась, но не смогла этого сделать армия под командованием Тухачевского, рвавшаяся к Варшаве. И хотя процессы революционных преобразований и подъема национально-освободительной борьбы на рубеже 1910–20-х годов в Польше и Крыму развивались в очевидной геополитической удаленности друг от друга (не было общих баррикад, не было прямых контактов на едином поле сражений, не было согласованных инициатив на уровне международной дипломатии⁹), по сути своей они были аналогичны и подобны друг другу.

На этом этапе в борьбе за независимость Польши и Крыма активно участвовали представители этнической группы польско-литовских татар. Часть из них оказалась в рядах польской освободительной армии (мусульмане, потомки «ордынцев», в первую очередь крымских татар, они сражались за свободу Польши)¹⁰. Других судьба привела в Крым и сделала не только наблюдателями, но и прямыми участниками политической борьбы в Крыму. Здесь надо вспомнить и Александра Ахматовича (1865–1944), избранного в 1917 году Председателем Комитета Татар Польши, Литвы, Белоруссии и Украины, исполнявшего обязанности Министра юстиции Крымской народной республики в 1918 году; и главу правительства этой Республики

⁹ Плацдарм возможного взаимодействия, казалось бы, мог сформироваться в 1920 г., когда польская армия под командованием генералов В. Ивашкевича и Р. Щмиглы-Рыдза в ходе успешных боев против Советов на территории Украины дошла до Днепра и заняла Киев. Однако, шансы крымских татар, усилия которых в то время были сосредоточены на борьбе с оккупационным режимом барона П. Врангеля, воспользоваться помощью поляков оказались ничтожны. См. об этом: J. Tyszkiewicz, *Nadzieje Tatarów Krymskich na pomoc Polski: luty 1920*, „Rocznik Tatarów Polskich” 1993, т. 1, с. 71–74.

¹⁰ Об участии татарских уланов в обороне Плоцка от неприятеля (большевистской России) см. подробнее: A. Miśkiewicz, *I Szwadron Tatarski 13 Pułku Ułanów Wileńskich*, „Rocznik Tatarów Polskich”, 2000, т. 6, с. 48–54.

(в период с мая по ноябрь 1918 года) генерал-лейтенанта Матвея (Сулеймана) Сулькевича (1865–1920); и Ольгерда (Наймана) Кричинского (1884–1942), чей путь в политическую историю XX века лежал через объятые гражданской войной Крым и Азербайджан, где ему удалось издать книгу¹¹, представляющую собой интереснейший литературный памятник той эпохи, еще овеянной надеждами и идеалами национально-государственного возрождения татарского Крыма, но уже терявшей эти надежды и идеалы.

В исторической последовательности мы, однако, сильно забежали вперед, и это было неизбежно в связи с тем, что блок вопросов, связанных с анклавом польско-литовских татар, где был сосредоточен важнейший узел живых связей между Польшей и Крымом, надо рассматривать в его целостности, от истоков татарских поселений на территории будущей Речи Посполитой, от Грюнвальдской битвы, в которой татарская конница принимала участие на стороне литовских и польских объединенных сил, до Новейшего времени, до наших дней, когда, скажем, к примеру, известный общественный деятель из среды польских татар, профессор Ольштинского университета, поэт и историк Селим Хазбиевич является делегатом Всемирного конгресса крымских татар, созванного в 2011 году как постоянно действующий политический орган: прямая солидарность между гражданами Польши (польскими татарами) и крымскими татарами в данном случае очевидна.

Возвращаясь назад, мы должны выделить важнейший круг событий и по сути своей параллельных и сходных процессов, которые происходили в Крыму и Польше между XV и XVIII веками. Речь идет прежде всего о формировании здесь культуры Ренессанса при обращении к общим первоисточникам итальянского кватроченто и чинкваченто. Только в Крым итальянские влияния шли южными морскими путями – через Черное море (начиная от приезда сюда итальянского зодчего и художника Алоизио да Монтаньяна, создавшего в 1503 году знаменитые Железные Двери / Demir Qari,

¹¹ А. Кричинский, *Очерки русской политики на окраинах*, часть 1: *К истории религиозных притеснений крымских татар*, Баку 1919.

украшавшие сначала Девлет-Сарай в Салачике, а затем Бахчисарайский дворец крымских ханов, и известного потом в России как Алевиз Новый, или Алевиз Фрязин, – строитель московского Кремля; через деятельность генуэзских и венецианских купцов, имевших в Крыму свои постоянные торговые фактории и крепости, например, знаменитый Судак), в то время как дорога мастеров итальянского Возрождения (а позднее – маньеризма и барокко) и канал поступления созданных ими художественных ценностей в Краков пролегали по сухопутным траекториям из Северной Италии через страны Юго-Восточной Европы. На ренессансной почве вырастали новые победы не только искусства и зодчества, но и всей культуры с ее ранними и сильными тенденциями к секуляризации, широко понимаемого гуманизма, демократического общественного устройства Речи Посполитой (уникальной в европейском контексте «королевской республики», обеспечившей права и свободы своих граждан, участие широких слоев шляхты в государственных делах) и Крымского ханства, начинавшего свою историю со строительства Университета (Зинджирлы медресе в Бахчисарае); существовавшего как ограниченная монархия с огромной совещательной ролью *дивана* – фактически прообраза и зародыша парламента. Сейм Первой Речи Посполитой и *диван* при дворе крымских ханов – разные, но вполне сопоставимые друг с другом явления европейской политической культуры эпохи позднего феодализма, уже чреватой зачатками новых, демократических общественных институтов.

Очень рано и последовательно – и в Польше, и в Крыму – распространяются идеи Просвещения, получающие свое конкретное воплощение в школах, театрах (профессиональный театр при дворе крымских ханов в Бахчисарае, в репертуаре которого, между прочим, оказались и Шекспир, и Мольер, начинает свою жизнь почти одновременно с первыми польскими передвижными и стационарными театрами), и в создании музеев и библиотек. Библиотека при ханском дворце в Бахчисарае, впоследствии наполовину сожженная, наполовину разграбленная российскими завоевателями Крыма, представляла собой подлинное сокровище европейской культуры, и с ее славой могли соперничать лишь немногие коллекции книг и

рукописей, формирующиеся в христианских странах Восточной Европы, в том числе в Польше, при университетах, в монастырях и в поместьях светских магнатов.

При этом Крым играл роль важнейшего связующего звена в распространении знаний, в культурном обмене между христианской Европой (и естественно Польшей, как ее неотъемлемой частью) и широким мусульманским Востоком. Польские путешественники, дипломаты, миссионеры, направлявшиеся с различными государственными и духовными миссиями на дальний мусульманский Восток – в Османскую империю, в Иран, Палестину – часто шли к своей цели – и в прямом, и в переносном смысле – через Крым, через Черное море, и в Крыму получали первые представления об устройстве мусульманского города, о характере исламского искусства, о мечетях и дворцах-сараях, о повседневном образе жизни мусульман. Такие литературные памятники, как описания крымских городов (Эски-Крыма, Бахчисарая и других), вышедшие в 1579 году из-под пера Посланника польского короля при дворе крымского хана Марцина Броневого¹², наглядно свидетельствуют о том, какое сильное впечатление на европейцев (поляков) производил олицетворенный в образе Крыма мусульманский «Орьент», как богата и плодотворна была встреча разных культур на открытых для европейцев землях Крымского ханства. Эта встреча не только расширяла круг знаний, обогащала духовный мир европейцев ценностями иной цивилизации, но вдохновляла их на собственную творческую интерпретацию этих ценностей, что вносило новые мотивы в европейскую (в том числе в польскую) литературу, поэзию, музыку, философию. Дело, начатое в XVIII веке великим Иоганном Вольфгангом Гёте, который открыл европейцам поэтику Корана, уже в XIX столетии продолжил Адам Мицкевич, чьи *Крымские сонеты* значительно раздвинули – тематически и духовно – границы польской поэзии эпохи романтизма.

¹² Первая публикация посланий М. Броневого польскому королю Стефану Баторому в переводе на русский язык появилась в издании «Записки Одесского Общества истории и древностей» (1867, том 6). На польском языке этот литературный памятник издан отдельной книгой: M. Broniewski, *Tartariae Descriptio / Opis Tatarii*, Łódź 2011.

С конца XVIII века, по иронии судьбы, почти одновременно, аннексию Крыма императрица Екатерина сумела завершить в 1783 году, можно сказать, в паузе между очередными разделами Речи Посполитой – Крым и Польша, крымские татары и поляки оказались в железных объятиях Российской империи. Сопоставимы друг с другом не только эти трагические события (аннексия, разрушение государственности соседних стран в результате прямых российских военных вторжений и/или дипломатических интриг Петербурга, ложных обещаний, лицемерных посулов, беззащитного использования критических моментов – бессилия или малодушия глав государств, лишившихся поддержки своих традиционных союзников) и последующие затем народные страдания, но и те формы сопротивления, те методы борьбы, которые вырабатывали, с одной стороны, поляки (и вместе с ними литовцы, украинцы, белорусы, оказавшиеся после Разделов Польши в Российской империи), а с другой стороны, крымские татары. В этих методах, во всяком случае на протяжении первого столетия после российской аннексии Крыма и Польши (с конца XVIII до конца XIX века), были заметные различия. Поляки отвечали на российскую агрессию восстаниями, повторявшимися с частотой, определяемой отрезками времени, необходимого для того, чтобы зажили раны от поражений и сформировалось новое поколение, готовое на «последний и решительный бой», и эти бои гремели над всей Российской империей и над всей Европой и в 1794, и в 1830, и в 1863 годах. В Крыму не было таких масштабных восстаний. Татарский народ избрал иную форму сопротивления имперскому режиму – *мохаджерство*, массовый эгзодус, уход с родной земли (прежде всего в Османскую империю) в знак невозможности сосуществования с российской властью. У поляков тоже была своя «великая эмиграция», формировавшаяся в XIX веке, главным образом, в Париже и выражавшая идеи не сломленного сопротивления. Но в пропорциональном отношении к численности народа да и в чисто арифметическом измерении крымскотатарское *uchodźstwo* было гораздо более мощным. Оно повторялось нарастающими волнами – после аннексии Крыма, после Крымской войны середины XIX века, после

всех очередных попыток царской власти лишить крымских татар их земли, их прав, их религиозных свобод. Мохаджерство охватило сотни тысяч крымских татар (число потомков этих мохаджеров, проживающих ныне в Турции, Болгарии, Румынии, измеряется по оценочным данным несколькими миллионами человек), и уже к началу XX века из народа, доминирующего в своей стране (в Крымском ханстве накануне его падения крымские татары составляли более 90% населения, что вполне сопоставимо с доминирующим положением этнических поляков в демографии Польши), крымские татары превратились в арифметическое меньшинство. Наверно, надо признать, что стратегия мохаджерства в конечном итоге вела к поражению, подрывала экономический, политический и культурный потенциал народа, покидавшего свою родину. Осознание драматических последствий и ошибочности такой стратегии привело сегодня лидеров национального движения к выработке категорических рекомендаций, адресованных прежде всего молодым мужчинам: ни в коем случае не покидать Крым даже в нетерпимых условиях нынешней российской оккупации¹³, в крайнем случае вывезти (в Украину, в Польшу, в Турцию) для спасения свои семьи, но самим оставаться и продолжать борьбу с оккупационным режимом в Крыму. Действующий ныне в Киеве Меджлис крымскотатарского народа не только не старается вытолкнуть своих соотечественников в дальнюю эмиграцию, но настаивает на мобилизации всех способных к сопротивлению сил крымскотатарского народа в Крыму.

При всех различиях в формах национально-освободительной борьбы польского и крымскотатарского народов, у них было все-таки много общего, особенно в последние четверть века перед крахом российского самодержавия: и распространение позитивистских концепций, надежд, что созидательная конструктивная работа, прежде всего в экономической и просветительской сферах, будет больше способствовать возрождению отчизны, нежели иные методы борьбы; и социал-демократические утопии (в программах

¹³ См. D. Sejdamet Kyrymer, *Moje wspomnienie z rozmowy z marszałkiem Józefem Piłsudskim*, „Rocznik Tatarów Polskich” 1993, т. 1, с. 75-82.

«младотатар», партии «Милли-Фирка» в Крыму, Польской социалистической партии, Социал-демократии Королевства Польского и Литвы), и подпольная, нелегальная работа революционных ячеек, и генеральная репетиция рабоче-крестьянского бунта в 1905 году, и наконец, прямое вооруженное участие в борьбе за возрождение государственной независимости на полях сражений 1917–1920 годов – победоносное в Польше, потерпевшее поражение в Крыму.

Железный занавес, очень рано опустившийся над Советской Россией и созданным в 1922 году Советским Союзом, казалось бы, на долгие годы отрезал Крым от Польши, и трудно было бы найти что-либо общее в истории Второй Польской Республики (II Rzeczypospolitej) и Крымской Автономной Советской Республики на протяжении 1920–30-х годов. Культурные контакты были прерваны. Наши народы и страны развивались в совершенно разных направлениях, Польша находилась в поисках своего пути к общим нормам европейской демократии, провозглашенным Лигой Наций; Крым все глубже опускался на дно национальной катастрофы со всеми ее признаками искусственно организованного голодомора, воинствующего атеизма, колхозной неволи, социального обнищания масс, красного террора, уничтожения крымскотатарской интеллигенции¹⁴, о чем польское общество, занятое собственными проблемами, порою имело весьма смутное представление или, вообще, ничего не знало. Однако, именно в это время в Варшаве формируется организация, которая становится сильнейшим рычагом преодоления информационного вакуума и чрезвычайно важным звеном налаживания политических контактов между Польским государством, польской правящей элитой и общественностью, с одной стороны, и той политической эмиграцией (крымскотатарской, украинской и представляющей другие народы СССР), которая не смирилась с диктатурой большевизма

¹⁴ См. об этом: Д. Урсу, *Очерки культуры крымскотатарского народа (1921–1941)*, Симферополь 1999; *Репрессированное поколение крымскотатарских общественно-политических деятелей, подвижников науки и культуры. Материалы международной научной конференции 28–29 мая 1999 года*, сост. Э. Сеитбекиров, Симферополь 2001.

и действовала на европейской арене как правозащитная сила и мощная оппозиция по отношению к кремлевской власти, с другой стороны. Такой организацией было общественное объединение «Прометей», генеральная резиденция которого находилась в Варшаве и деятельность которого (включая издание одноименного журнала на французском языке) протекала при прямой поддержке маршала Пилсудского. Доверительные, можно сказать, дружеские связи существовали между Пилсудским и Джафаром Сейдаметом – бывшим военным министром и министром иностранных дел демократической Республики Крым, депутатом Учредительного собрания, признанным представителем интересов крымскотатарского народа в свободном мире¹⁵. Варшава в 1920–30-х годах была для Джафера Сейдамета таким же родным домом и местом работы, как Стамбул, Лозанна или Женева. В Варшаве в 1930 году он издал на польском языке свою книгу *Крым*¹⁶, которая – на основе богатейшего круга исторических источников, документов, литературных памятников и устных свидетельств, находившихся в распоряжении Сейдамета, – познакомила польских читателей с историей Крыма, с культурой крымских татар, повествовала о бесчинствах и преступлениях российских захватчиков.

Если о «Прометее» междувоенного периода польское образованное сообщество так или иначе помнит и знает, то значительно менее известной и забытой остается деятельность созданной в 1944 году в Гааге международной Прометеевской Лиги Атлантической хартии, продолжавшей правозащитные традиции «Прометей» (ее резиденция находилась в Гааге). Рукой профессора Варшавского университета Романа Смаль-Стоцкого, возглавившего эту Лигу, написаны строки Обращения (от 1 августа 1946 года) в Организацию Объединенных Наций, извещавшего мировую общественность о трагедии депортации крымских татар и об истинных целях советской политики репрессий против мусульманских народов Кавказа и Крыма. Для удобства редактирования и обсуждения этого

¹⁵ См. D. Sejdamet Kyrymer, op. cit.

¹⁶ D. Sejdamet, *Крым*, Warszawa 1930.

документа с коллегами – беженцами из разных областей и республик Советского Союза Смаль-Стоцкий писал его на русском языке:

«... Считаем своим моральным долгом обратиться к ООН по вопросу о происходящем на глазах всего мира уничтожении ряда мирных и слабых наций коммунистическим правительством СССР. В данном случае имеется в виду фактическое уничтожение в СССР следующих наций: крымскотатарской, чечено-ингушской, калмыцкой, немецко-поволжской и карачаевской [...] Особо важной и скрытой причиной ликвидации ряда нерусских народов Кавказа и Крыма, а также происходящей сейчас усиленной дезукраинизации Украины, является стремление коммунистического правительства СССР обеспечить себе и подготовить стратегически важные пункты для предусматриваемого наступления на Ближний турецко-арабский и Средне-индийский Восток. Крым как воздушно-морская база и Кавказ как основной плацдарм великой оффензивы СССР в направлении Средиземного моря и Персидского залива требуют уничтожения имеющейся там традиции национально-освободительной борьбы мусульманских народов против русского ига»¹⁷.

Вторая мировая война и послевоенная ситуация, продолжавшаяся практически вплоть до распада СССР и краха коммунистических режимов в Восточной Европе, можно сказать, к великому национальному несчастью поляков и крымских татар, сблизила эти народы, вновь оказавшиеся в одном политическом пространстве. Сначала это было пространство нацистского оккупационного режима, державшегося в Польше (1939–1945) почти на три года дольше, чем в Крыму (1941–1944) и одинаково означавшего как для поляков, так и для крымских татар горькую неволю и угрозу самого их существования на родной земле. Вопреки черным мифам советской

¹⁷ Текст Обращения был опубликован позднее в собственном периодическом издании Лиги: [Р. Смаль-Стоцкий], *Обращение (от 1 августа 1946 года) Лиги Атлантической хартии в Организацию Объединенных Наций*, «Прометеевская Лига Атлантической Хартии» 1949, № 2, с. 24–26; рукописный текст оригинала хранится в папке «Прометеевская Лига Атлантической Хартии» в личном архиве Исмаила Отара (после смерти владельца находящегося в распоряжении его сыновей) в Стамбуле.

пропаганды, пытавшейся оправдать сталинские депортации и уверить мир, будто крымские татары (так же, как чеченцы, ингуши, калмыки, карачаевцы, балкарцы и даже турки-месхетинцы, в глаза не видевшие фашистских оккупантов, поскольку те до их родины – Ахалцыхского пашалыка Грузии – просто не дошли) якобы сотрудничали с оккупантами. На самом деле крымские татары (так же, как поляки) в своем большинстве (в процентном отношении вполне сопоставимом с числом воинов Армии Крайовой и Армии Людовой и активных участников сопротивления в Польше) сражались с захватчиками (в рядах Советской Армии, куда в начале советско-германской войны была мобилизована практически вся крымскотатарская молодежь; в партизанских отрядах и в антифашистском подполье в Крыму), а «гражданское» («мирное») население одинаково страдало от оккупационного режима в Крыму и в Польше. Правда, в стратегии национальных движений (крымскотатарского и польского) в годы войны были некоторые различия, связанные с ориентацией на тех или иных союзников (для поляков главным направлением такой ориентации стал Лондон, для крымских татар – Стамбул) и, главное, с попытками использовать ситуацию смены господствующих режимов для защиты интересов своих народов: такие попытки активно предпринимали крымскотатарские «мускомы» – мусульманские комитеты, формируемые в Крыму. В Польше ничего подобного не было; крымские татары могли воспринимать довоенный и нацистско-оккупационный режимы на своей родине в парадигме «большого и меньшего зла» одинаково чужой им власти; у поляков была совершенно иная шкала сравнений, и даже те из них, кто совсем не склонен был идеализировать политическое и социальное устройство Второй Польской Республики (II Rzeczypospolitej), прекрасно понимали, *какую Польшу* (свое национальное государство) они потеряли в 1939 году и готовы были сражаться во имя ее защиты, спасения, освобождения, возрождения. Многие крымские татары отнюдь не мечтали о возрождении Крымской АССР, весь кошмар жизни в которой, вплоть до последних ударов красного террора конца 1930-х годов, они ощутили на собственном горьком опыте. В этом было существенное различие, но то, чем де-факто закончилась

для крымских татар и поляков Вторая мировая война, по большому счету было одинаковым поражением и тяжелейшим ударом по национальным интересам этих народов. В Крыму советская оккупация обрела еще более жесткие формы, чем до войны, и приступила к последовательной реализации программы «Крым – без крымских татар»; в Польше до уничтожения или тотальной депортации всего польского народа дело не дошло, но на какое дно опустилась страна в условиях PRL, особенно в 1940-х годах, хорошо знают те, кто пережил это время и те, кто его не помнят, но могут получить полное представление о нем из всех ныне открытых и доступных источников, формирующих национальную память (*pamięć narodową*).

Особенно много общего в горькой исторической судьбе было между крымскими татарами и теми миллионами поляков, которые оказались на восточных землях (Wschodnich Kresach) Польши, оккупированных Советской Армией в 1939 году и так и не возвращенных Польше после войны. Если не в буквальном, то в метафорическом смысле можно сказать, что их вывозили на восток в одних и тех же эшелонах, в одних и тех же вагонах для скота, под вооруженной охраной – *вохрой* – тех же самых отрядов НКВД, бывших их общими палачами. Сначала – в 1939–1941 годах – вывозили поляков из Западной Украины, Белоруссии и Литвы, потом – в 1944 году – всех крымских татар, позднее – в 1945–1948 годах – снова тех поляков, которых не смогла или не успела объять депортация и которые делили эту страшную участь со своими соседями – украинцами («западниками»), литовцами и белорусами Вильнюсского края.

И места спецпоселений – для поляков, главным образом, Казахстан, для крымских татар – голодные степи, пустынные и малярийные районы соседнего Узбекистана, и условия жизни в этих спецпоселениях под надзором военных комендатур, и высокая смертность – все это было подобным, почти одинаковым.

Послевоенные десятилетия не были сплошной черной полосой без просветов. Что-то менялось со временем к лучшему и в Польше, и в Крыму, и в положении тех ссыльных (поляков, крымских татар), которые уже могли воспользоваться относительной свободой передвижения, даже вернуться на родину (еще далеко не в массовом

порядке) или более-менее по-человечески обустроить свою жизнь на местах ссылки, дав образование своим детям, не упустив (крайне ограниченные!) возможности личного карьерного роста, участия в развитии экономики, науки, культуры Казахстана, Сибири, Поволжья, среднеазиатских республик. И все же по большому счету их жизнь в Советском Союзе была перманентным адом, и выходом из этих адских кругов могло стать и стало только разрушение всей коммунистической системы, к чему и крымскотатарский, и польский народ приложили немало усилий.

Когда в Польше формировалась «Солидарность», крымскотатарское правозащитное движение, действующее в диссидентском подполье СССР, вырабатывало стратегию борьбы с советским режимом в его собственном конституционном поле, и демонстрации крымских татар в Ташкенте служили такими же толчками постепенного сотрясения коммунистического блока, как забастовки на верфях Гданьска (первые поражения становились залогом будущей близкой победы). За два года до созыва «круглого стола» в Варшаве, который привел к окончательной и неотвратимой «перестройке» Польши, организованные летом 1987 года массовые демонстрации крымских татар на Красной площади в Москве были не менее сильным ударом по кремлевской империи, которая оказалась уже не в состоянии править миром по старым канонам.

Последующий период истории Крыма в составе независимого украинского государства (1991–2014), начинавшийся с массовой репатриации на свою родину крымских татар, и приходящийся на те же десятилетия периода истории Польши не ознаменованы какими-либо событиями, свидетельствующими о заметном усилении прямых связей между Крымом и Польшей. И польский, и крымскотатарский народ решали в это время свои непростые социальные, политические проблемы (гораздо более острые для крымских татар, не добившихся полной реабилитации, чем для поляков, перед которыми никакие задачи реабилитации не стояли) и заботились об укреплении своего авторитета и безопасности на международной арене, ориентируясь на Европейский Союз. Польше это удалось, о чем свидетельствует и ее вхождение в Евросоюз, в НАТО, и недавнее

размещение на ее территории новейшего оборонительного оружия, создающего над ней прочный американский щит. Крымские татары весной 2014 года стали первой европейской жертвой возобновившейся российской агрессии.

Российская оккупация Крыма стала мощным стимулом проявления (усиления традиционной и формирования новой политической) солидарности между Польшей (польским народом, польским государством) и крымскими татарами. Эта солидарность находит свое выражение в польской журналистике, правдиво и объективно освещающей события в Крыму и континентальной Украине, в политике польского государства, присоединившегося к европейским санкциям против России в ответ на оккупацию Крыма, в многочисленных выступлениях польских граждан, в том числе студенческой молодежи, на улицах Варшавы, Кракова – акциях поддержки крымских татар, особенно в день 18 мая, под голубым знаменем их национального движения. В этом ряду лежит и имеет большое значение такое событие, как присуждение в 2014 году первой Премии имени Леха Валенсы лидеру крымскотатарского народа Мустафе Джемилеву, который получил эту награду из рук Президента Польши Бронислава Комаровского как знак этой высокой солидарности. Нельзя забыть о том, что в магнитном поле этой солидарности оказывается вся Украина, насильственный отрыв от которой нанес крымскотатарскому народу значительный материальный и моральный ущерб.

История взаимодействия между Крымом и Польшей продолжается на наших глазах, и именно в поле этого взаимодействия (в котором лежит не только Крым, но вся Украина) формируется важнейший узел современной европейской политики и международной солидарности прогрессивных, демократических сил.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Broniewski M., *Tartariae Descriptio / Opis Tatarii*, Łódź 2011.
- Huntington S., *Zderzenie cywilizacji*, Warszawa 1999.
- Matuszewska I., *Spółeczno-kulturowe warunki asymilacji Polaków na Krymie*, „Przegląd Polonijny” 1999, № 2.
- Miśkiewicz A., *I Szwadron Tatarski 13 Pułku Ułanów Wileńskich*, „Rocznik Tatarów Polskich” 2000, т. VI.
- Sejdamet D., *Krym*, Warszawa 1930.
- Sejdamet D., *Moje wspomnienie z rozmowy z marszałkiem Józefem Piłsudskim*, „Rocznik Tatarów Polskich” 1993, т. 1.
- Tyszkiewicz J., *Nadzieje Tatarów Krymskich na pomoc Polski: luty 1920*, „Rocznik Tatarów Polskich” 1993, т. 1.
- Урсу Д., *Очерки культуры крымскотатарского народа (1921–1941)*, Симферополь 1999.
- Волошин М., *Искусство, культура, памятники Крыма*, in: *Забвению не подлежит... (Из истории крымскотатарской государственности и Крыма)*, сост. Н. Ибадуллаев, Казань 1992.
- Возгрин В., *Исторические судьбы крымских татар*, Москва 1992.
- Гаспринский И., *Русское мусульманство*, Oxford 1985.
- Ислам в Российской империи (законодательные акты, описания, статистика)*, сост. Д. Ю. Арапов, Москва 2001.
- Кричинский А., *Очерки русской политики на окраинах, часть 1: К истории религиозных притеснений крымских татар*, Баку 1919.
- Репрессированное поколение крымскотатарских общественно-политических деятелей, подвижников науки и культуры. Материалы международной научной конференции 28–29 мая 1999 года*, сост. Э. Сеитбекиров, Симферополь 2001.
- Смаль-Стоцкий Р., *Обращение (от 1 августа 1946 года) Лиги Атлантической хартии в Организацию Объединенных Наций*, «Прометеевская Лига Атлантической Хартии» 1949, № 2.
- Червоная С., *Мусульманский (татарский) Крым в условиях российской оккупации (2014–2015)*, in: *Politics and Society in the Islamic World / Polityka i społeczeństwo w świecie islamu / Политика и общество в исламском мире*, ed. by I. Kończak, M. Lewicka, M. Widy-Behiesse, Łódź 2016.

POLAND–CRIMEA: HISTORICAL PARALLELS, CONTACTS, PERSPECTIVES FOR COOPERATION

The well known facts from the history and contemporary life of Poland and Crimea are not still connected together in the paradigm “Poland – Crimea” both in the public mentality and in the reflection of the scientific historiography. This article is an attempt to select – based on the methodology of the comparative historical analysis – coincidences, likeness, similarities and distinctive moments, contacts, points of intersections of the Polish and Crimean Tatar peoples their national interests, forms of their interaction. In some way it is a short prospect, a program, a thematic thesaurus of the issue and the latest researches that could be helpful in the future in the co-operation between scholars. The main directions of such researches deal with both the historical past (processes of the ethno-genesis of the Polish and Crimean Tatar peoples; foreign and internal policy's main objectives in the forming in the Middle Age states – Crimean Khanate and Polish Kingdom, that had their own periods of the Renaissance and of the Enlightenment; the existence of both nations from the end of the 18th century in the Russian Empire and their national-liberation movements), and the newest history – 20th–21st centuries. It is the ethnic group of the Polish-Lithuanian Tatars (related after their origin to the Crimean Tatars) which has played a role

of a connecting link between the Poland and Crimea and cements this mutual cooperation. A long history of the cultural and political interaction between Poland and Crimea has continued until today, and with the reference of this interaction (not only Crimea, but the whole Ukraine) the most important ties of the contemporary European policy and the international solidarity are formed and found.

Keywords: Poland, Crimea, Cultural contacts, Political solidarity.

Ключевые слова: Польша, Крым, культурные контакты, политическая солидарность.

Александр ГАДОМСКИЙ
Институт славистики
Опольский университет (Польша)

ПОЛЬСКИЕ БЕЖЕНЦЫ В КРЫМУ В ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЕ XX СТОЛЕТИЯ

На протяжении последних нескольких лет Европа, как и весь мир, постоянно сталкивается с проблемой беженцев. И, как правило, в подобных ситуациях возникает ряд трудноразрешимых вопросов, поскольку вступают в конфликт законы конкретного государства и необходимость обычного выживания человека, спасения его жизни. Правительству той или иной страны приходится решать вопросы легализации, определения юридического статуса беженцев, их размещения, содержания и ряд других. Этот, казалось бы, новый, злободневный вопрос, однако если проследить некоторые моменты истории, не такой уж и новый. Свидетельством тому может служить пример с польскими беженцами в Крыму в первой половине 20 столетия.

В настоящей статье мы называем беженцами иностранноподданных, оказавшихся в Крыму в начале 20 века в Крыму (на территории Российской империи) и вынужденных покинуть место проживания после событий начала 20 столетия: Первой мировой войны, Октябрьской революции, Гражданской войны. К их числу мы относим и поляков, которые в силу перечисленных событий оказались в Крыму и приняли решение вернуться на родину. Беженцами

в своих работах их называет многолетний сотрудник Государственного архива в Автономной республике Крым Любовь Кравцо¹. В дальнейшей части работы мы употребляем слово «беженцы» именно в этом значении.

На сегодняшний день в Крыму проживают порядка 125 народов. И совсем небольшую группу составляют поляки, предки которых разными дорогами пришли в Крым. Часть современных крымских поляков – это потомки польских беженцев, которые оказались на полуострове в первой половине 20 столетия.

История культурной и общественной деятельности поляков – одна из ярких страниц прошлого Крыма. К сожалению, только совсем недавно эта страница стала объектом серьезного всестороннего изучения.

Долгое время ученые отодвигали национальную проблему как второстепенную. Кроме того, в СССР национальный вопрос всегда уступал место вопросам классовому и интернациональному: советская наука писала о «слиянии» всех наций бывшего Советского Союза в «единый советский народ».

В начале 1990-х годов, в связи с образованием независимого украинского государства, его общество соприкоснулось с явлением этнического возрождения. В отличие от других «польский вопрос» в Крыму не обсуждается так остро, как, например, «украинский» или «татарский», поскольку численность поляков, проживающих в Крыму, всегда была не настолько велика. Статистика выглядит следующим образом: в 1897 году в Крыму проживало 6929 поляков, в 1921 году – 5555 (5734), в 1926 – 4517; в 1939 – 5000, в 1979 – 6092, в 1989 – 6157, в 2001 – 3870².

Польское этническое возрождение в Крыму началось с 90-х годов 20 столетия и выразилось в создании культурных польских обществ, деятельности этнических художественных коллективов, функционирования кружков, обучения польскому языку и, конечно, в издательской деятельности³.

¹ Л. П. Кравцова, *Поляки в Крымской АССР (1921–1945)*, в: *Крымско-польский сборник научных работ*, ред.-сост. А. К. Гадомский, т. VI, Симферополь 2007, с. 11.

² А. К. Гадомский, Н. В. Яблоновская, *От редколлегии*, в: *Крымско-польский сборник научных работ*, т. VI, *op.cit.*, с. 6.

³ *Ibidem*.

С 2003 по 2014 год в Автономной республике Крым действовала общественная организация «Крымское отделение Союза польских ученых Украины». Начиная с 2004 года членами названного объединения начал издаваться «Крымско-польский сборник научных работ». С 2004 по 2011 год вышло 9 томов. В этом издании польские, российские и украинские ученые публиковали архивные данные о поляках, проживавших в Крыму. Основная часть этих архивных исследований опубликована в I, IV, VI, VI, IX томах.

Настоящая статья написана на основании материалов, публиковавшихся на страницах данного издания.

IV том – это книга П. В. Конькова «Поляки в Таврической губернии (по материалам архива Таврического Дворянского депутатского собрания)»⁴.

В I, VI, VII, IX томах были опубликованы документы о поляках, проживавших в описываемый нами период, в Ялте, Феодосии, Симферополе, обнаруженные в фондах Государственного архива в Автономной республике Крым (г. Симферополь).

Нам бы хотелось остановиться на одном из наиболее интересных, с точки зрения решения национального (польского) вопроса, периода развития Крыма – периоду существования Крымской АССР (1921–1945)⁵.

В ходе военных действий в период первой мировой войны огромное число людей было вынуждено добровольно или насильственно покинуть места постоянного проживания. Именно в годы первой мировой войны, как утверждает Любовь Кравцова, появилось понятие «беженцы»⁶.

В это время Крым принял беженцев из Литвы, Латвии, Эстонии и Польши. Польские беженцы в основном были из губерний:

⁴ П. В. Коньков, *Поляки в Таврической губернии» (по материалам архива Таврического Дворянского депутатского собрания)*, в: *Крымско-польский сборник научных работ*, т. IV, ред.-сост. А. К. Гадамский, Симферополь 2007.

⁵ *Крымско-польский сборник научных работ*, т. VI, ред.-сост. А. К. Гадамский, Симферополь 2007.

⁶ Л. П. Кравцова, *Поляки в Крымской АССР (1921–1945)*, в: *Крымско-польский сборник научных работ*, т. VI, *op. cit.*, с. 11.

Варшавской, Калишской, Келецкой, Люблинской, Ломжинской, Полоцкой, Петроковской, Радомской, Седлецкой, Холмской, Сувалкской (из уездов Сувалкского и Августовского), Минской (из Пинского и Новогрудского уездов), Волынской (из Владимир-Волынского, Ковельского, Дубинского, Ровенского, Кременецкого, Луцкого и Острожского уездов), Гродненской. В Крыму они проживали в основном в Алупке, Джанкое, Евпатории, Севастополе, Симферополе, Ялте.

Польский консул находился в г. Севастополе. В местах проживания беженцев размещались филиалы общества «Дом Польский», которые занимались проблемами своих соотечественников. Прибывшие в большинстве своем в 1915 г. польские беженцы задержались в Крыму почти на 10 лет: многие из них проходили перерегистрацию оптантов в декабре 1924 года, одновременно давая письменное обязательство в установленный срок выехать на родину⁷.

В т. VII представлены архивные документы о беженцах-поляках: обнаружен целый пласт ранее не изученных исследователями материалов в фондах Симферопольской городской управы⁸, Министерства внутренних дел Крымского краевого правительства⁹, Феодосийского уездного революционного комитета¹⁰.

К середине 1915 г. проблема беженцев встала остро: их число в империи достигло нескольких миллионов. На правительственном уровне заботу о беженцах возложили на Министерство внутренних дел, губернаторов, городские общественные органы, земские учреждения. Земский союз («Всероссийский земский союз / Всероссийский земский союз помощи больным и раненым воинам, состоящий под покровительством Ея Императорского Высочества Великой Княгини Елизаветы Федоровны») и Союз городов («Всероссийский союз городов») создали Объединённый комите («Земгор / Всероссийский союз земств и городов») – орган попечительства о беженцах.

⁷ Л. П. Кравцова, *Поляки в Крымской АССР (1921–1945)*, в: *Крымско-польский сборник научных работ*, т. VI, *op. cit.*, с. 11.

⁸ ГААРК, ф. 63, оп. 1, л. 1163.

⁹ ГААРК, ф. Р-999, оп. 1, Д 87, л. 37, 72, 85.

¹⁰ ГААРК, ф. Р-1025.

Симферопольский комитет («Симферопольский городской комитет помощи беженцам Симферопольской городской управы») был организован в августе 1915 г. Возглавил его деятельный, энергичный, талантливый организатор с большим опытом общественной работы, Симферопольский городской голова Василий Александрович Иванов. Одновременно с созданием городского Комитета помощи беженцам был организован Таврический губернский Татьянинский, который взял на себя функции губернского комитета помощи беженцам. Это было губернское отделение созданного в России в самом начале войны по инициативе дочери Николая II Татьяны комитет («Комитет Её Императорского Величества Великой Княжны Татьяны Николаевны для оказания временной помощи пострадавшим от военных действий»). Татьянинский комитет ставил перед собой конкретные задачи: оказание помощи лицам, впадшим в нужду во время войны, поиск работы для трудоспособных, содействие в размещении нетрудоспособных в приюты и богадельни, оказание финансовой поддержки беженцам, содействие возвращению беженцев на родину; приём пожертвований.

Сохранившаяся «Хроника» событий, зафиксированная в протоколах заседаний президиума Симферопольского комитета, даёт возможность день за днём восстановить события 95-летней давности, происходившие в губернском центре Таврической губернии¹¹. Первые партии беженцев начали организованно встречать на симферопольском вокзале в августе 1915 г. Большинство из них в Крым прибывало не в пассажирских, а товарных поездах.

Квартирная комиссия регистрировала все свободные квартиры в городе и селила в них беженцев из интеллигенции, для них приобретались предметы домашнего обихода: мебель, постельные принадлежности, посуда.

В начале октября 1915 г. Симферопольский городской комитет помощи беженцам Симферопольской городской управы получил сообщение о направлении в Симферополь через Екатеринослав ещё

¹¹ Л. П. Кравцова, *Поляки в Крымской АССР (1921–1945)*, в: *Крымско-польский сборник научных работ*, ред.-сост. А. К. Гадамский, Т. VI, Симферополь 2007, с. 11.

2250 беженцев. Для вновь прибывающих возле вокзала была организована кухня, в ночлежном приюте – прачечная. Детей определяли в ясли благотворительного общества.

В Симферополе Польскими беженцами занимался Польский комитет по оказанию помощи жертвам войны в Москве, которому было поручено подыскать квартиры с элементарными удобствами для «культурных беженцев» и раздачу продовольственных пайков полякам.

К 22 октября 1915 г. на попечении Симферопольского городского комитета помощи беженцам находилось 600 поляков. Член Польского комитета по оказанию помощи жертвам войны в Москве Тадеуш Ясинский сообщил Симферопольскому городскому комитету помощи беженцам Симферопольской городской управы о готовности их национального объединения взять все заботы о польских беженцах на себя при условии выделения им помещения и средств на содержание канцелярии.

В 1918 г. в Симферопольском окружном суде было зарегистрировано Евпаторийское польское благотворительное общество, которое ставило своей задачей содержание костела, библиотеки, «Дома Польского», школы, санаторно-оздоровительного учреждения, оказание материальной помощи неимущим соотечественникам.

15 января 1919 г. к Крымскому краевому правительству обращается за помощью Раковский – председатель Общества вспомоществования бедным семействам поляков, участвующих в войне и бедствующему польскому населению, пострадавшему от военных действий (отделение Общества находилось в Симферополе по ул. Лазаревской № 6). В своём обращении он пишет: «Не успевших уехать на родину поляков – 270 (в том числе и дети); из них 105 проживают в Литовских казармах, 26 в очаге Донского банка, а остальные 39 живут на вольных квартирах. Летом они почти все зарабатывали на пропитание, зимой заработок сократился и они бедствуют. В нашем распоряжении нет средств им помогать, поэтому честь имею просить правительство изыскать средства помочь беженцам-полякам в острой нужде впредь до их отъезда на родину»¹².

¹² ГААРК, ф. Р-999, д. 87, л. 18.

Вопрос об оказании помощи беженцам Симферопольская городская управа завершает 20 февраля 1919 г. решением: объявить беженцам, «что выдача пайков прекращается навсегда»¹³.

В 1917–1920 гг. Крымский полуостров стал аренной ожесточенной вооруженной борьбы, власть здесь менялась многократно: Республика Тавриды в составе Российской Советской Федеративной Социалистической Республики, оккупация Крыма германскими войсками и создание крымского правительства во главе с генералом Матвеем Сульковичем; англо-французские интервенты сменили германских и сформировали новое правительство во главе с Соломоном Крымом. В мае 1919 г. на полуострове установилась советская власть, его территория была объявлена Крымской Советской Социалистической Республикой, которая, просуществовав месяц, была ликвидирована деникинскими войсками. В марте 1920 г. Деникина сменил генерал Петр Врангель, объявивший себя Правителем и Главнокомандующим вооруженными силами на Юге России со всей полнотой военной и гражданской власти. Взаимоотношения этих сменяющих друг друга властей с беженцами – тема интересная и малоизученная¹⁴. Врангель позднее вспоминал: «В Крыму скопилось огромное количество разрозненных тыловых войск, части управлений, громадное число беженцев. Запуганные, затерянные..., не знающие, кого слушаться, они вносили собой хаотический беспорядок...»¹⁵.

В пламени Гражданской войны, охватившей полуостров, проблемы беженцев отошли на задний план. Но остались документы, которые были обнаружены в Государственном архиве Автономной республики Крым почти через 90 лет после описываемых событий.

В томе VII «Крымско-польского сборника научных работ» опубликованы следующие материалы.

¹³ ГААРК, ф. 63, оп. 2, д. 292, л. 12.

¹⁴ Л. П. Кравцова, Поляки в Крымской АССР (1921–1945), в: *Крымско-польский сборник научных работ*, Т. VI, оп. cit., с. 11–12.

¹⁵ П. Н. Врангель, *Воспоминания. Южный фронт (ноябрь 1916 – ноябрь 1920)*, Москва 1992, с. 502.

1. Книга для записи заявлений и хроники событий Симферопольского городского комитета помощи беженцам и высе-ленцам за 1915–1916 гг.¹⁶
2. Список граждан Польской Республики, зарегистрированных в Польском комитете г.Феодосии и Феодосийского уезда в ноябре 1920 г. из архивного фонда Феодосийского уездного революционного комитет¹⁷.
3. Инструкция о порядке регистрации и составлении эшелон-ных списков беженцев Польши и Белоруссии, утверждён-ная в апреле 1921 г.¹⁸

Эти документы дополняют друг друга и дают представление о проблеме беженства, которая до сих пор мало изучена.

В ноябре 1920 г. Врангель под натиском Красной Армии оставил Крым. На полуострове установилась советская власть. Крым-ский революционный комитет обязывает уездные ревкомы в январе – феврале 1921 г. произвести регистрацию иностранноподданных. Как видно из документов, польские подданные перерегистрацию проходили неоднократно; после прекращения в ноябре 1921 г. дея-тельности революционных комитетов иностранноподданные были переданы в ведение местных органов советской власти под контро-лем НКВД Крымской АССР.

В Государственном архиве в Автономной Республике Крым (ГА-АРК) хранятся документы исполнительного комитета Ялтинского уездного (районного) Совета депутатов трудящихся¹⁹, в котором выделена группа дел на оптантов в польское гражданство.²⁰ В ар-хивную опись № 5 Ялтинского райисполкома по отделу иностран-ноподданных внесено 160 дел; в наличии – 159 дел (№ 81 пропущен

¹⁶ Л. П. Кравцова, *Польские беженцы в городе Симферополе и в Феодосийском уезде (1915–1921)*, в: *Крымско-польский сборник научных работ*, т. VII, *op. cit.*, с. 135–168.

¹⁷ Ibidem, с. 169–197.

¹⁸ Ibidem, с. 197–199.

¹⁹ ГААРК, ф. Р-2058.

²⁰ А. К. Гадомяский, Н. В. Яблоновская, *От редколлегии*, в: *Крымско-польский сборник научных работ*, т. VI, *op.cit.*, с. 6.

при нумерации), которые представляют собой личные дела (в алфавитном порядке) граждан, подавших заявления об оптации их в польское гражданство. Время составления описи дел неизвестно, до поступления в республиканский архив документы хранились в Ялтинском городском архиве. В конце описи под заголовком дела № 160 стоит отметка: «P.S. Имеется дополнительная опись». Если эта запись подразумевала наличие дополнительных личных дел, то на хранение в республиканский архив они не поступили. Возможно, имелась в виду группа дел с перепиской об иностранноподданных, которые числятся в фонде Ялтинского райисполкома по описи № 1; эти документы представляют безусловный интерес, так как дают дополнительную информацию о процедуре оформления документов польских граждан на выезд, позволяют дать ответ на некоторые вопросы, которые возникают при изучении личных дел польских оптантов. По описи № 1 архивного фонда Ялтинского райисполкома значится 15 дел. Информацию о польских оптантах можно получить из следующих документов.

1. Циркуляры, распоряжения и переписка НКВД Крыма о репатриантах Польши (1923 г.).
2. Запросы Ялтинского райисполкома об иностранноподданных, переменивших место жительства (1923–1924 гг.).
3. Переписка с НКВД Крыма и милицией о выдаче иностранноподданым временных видов на жительство на территории РСФСР (1923 г.).
4. Подписки граждан, получивших оптационные удостоверения (1923–1924 гг.).
5. Циркуляры и инструкции о порядке выдачи иностранным гражданам видов на жительство, о прекращении приема заявлений на выезд за границу, о порядке приема документов о переходе в гражданство РСФСР (1924 г.).
6. Переписка с НКВД Крыма о выдаче иностранноподданным заграничных паспортов (1924 г.).

Информацию из архивного фонда Ялтинского райисполкома дополняют документы Народного комиссариата внутренних дел Крымской АССР, хранящиеся также в г.Симферополе в

республиканском архиве²¹. Информацию можно почерпнуть из следующих документов фонда Р-709²².

1. Сообщение Министерства финансов Крымской АССР в финансовый отдел НКВД Крыма «Об освобождении производства польской оптации, по мирному договору с Польшей, от гербовых, паспортных и других сборов».
2. Объявления о регистрации польских беженцев на предмет отправки их на родину.
3. Типографский экземпляр объявления об обмене удостоверений на право временного проживания в Крыму гражданам Польши.
4. Постановление об обязательной регистрации лиц, получивших удостоверения об оптации от польского представительства.
5. Правила об оптации польского гражданства.
6. Форма анкеты для заполнения оптантом.
7. Разъяснения к правилам коллективной отправки оптантов Польши.
8. Сообщение о возобновлении дополнительной регистрации польских репатриантов, после которой не оформившие документы теряют право на бесплатную отставку на родину.
9. Объявление Российско-Украинской и Польской делегаций в Польско-Российско-Украинской смешанной Комиссии «Вниманию польских репатриантов» о сроках регистрации репатриантов на выезд и времени потери права на въезд в Польшу для тех, кто без уважительных причин не пройдет регистрацию.
10. Приказы и объявления Крымского управления по эвакуации населения (Крымэвак) и его уполномоченных на местах о регистрации беженцев, времени отправки эшелонов с поляками-беженцами.

В процессе изучения и анализа личных дел польских оптантов, зарегистрированных в г. Ялте, были составлены 167 карточек. Карточки

²¹ ГААРК, ф. Р-709, оп. 1, д. 381, л. 250.

²² Ibidem.

включали в себя графы анкеты, которую беженцы заполняли при подаче заявления об оптации в польское гражданство, а именно:

1. имя, отчество и фамилия;
2. возраст;
3. семейный состав с указанием отношения к главе семьи и возраст;
4. образовательный ценз;
5. род занятий;
6. национальность;
7. сословие;
8. место приписки;
9. где проживал последние 10 лет (до 1914 г.) и какое в это время имел занятие;
10. местожительство заявителя и членов семьи;
11. место службы и занимаемая должность.

Кроме этих граф в анкете оптанта были еще два пункта: перечень прилагаемых документов и собственноручная подпись. К анкете прилагались следующие документы:

1. заявление с просьбой об оптации в 2-х экземплярах;
2. документы, доказывающие право на оптацию: паспорт, метрическая выпись о рождении, а в случае их отсутствия – свидетельство об отбывании воинской повинности, образовании, формулярный список о службе и др.;
3. документ, удостоверяющий личность;
4. 2 заверенные фотографии.

Некоторые карточки оказались практически незаполненными, кроме фамилии оптанта и его ялтинского адреса, так как в личном деле был только один документ – заявление об оптации в польское гражданство; на самом заявлении была расписка заявителя, в которой было указано, что все документы и фотографии ему возвращены.

Персональные карточки заполнялись не только по анкетам: биографические данные дополнялись за счет сведений, полученных из других документов, хранящихся в личных делах: метрических записей о рождении, бракосочетании, беженских билетов, выписей из домовых книг и др.²³

²³ ГААРК, ф. 63, оп. 1, Л. 1163.

Работа Кравцовой, опубликованная в VI томе, состоит из 4 разделов.

1. Общее предисловие.
2. Биографические данные польских опантов, зарегистрировавшихся в Ялте.
3. Факсимильное издание отдельных документов местных органов власти, имеющих отношение к польским беженцам.
4. Комплекс наиболее интересных в информационном плане документов из личных дел:
 1. выписи из метрических книг о рождении, бракосочетании;
 2. национальные паспорта;
 3. билет эвакуированного нижнего чина в лечебное заведение после ранения;
 4. беженские книжки;
 5. удостоверение Центрального распределительного пункта отдела по оказанию помощи беженцам Всероссийского Союза городов;
 6. удостоверения Польского консульства;
 7. временные свидетельства на право жительства на территории РСФСР;
 8. анкетные листы иностранноподданных;
 9. удостоверения «Дома Польского»;
 10. ополченский билет;
 11. удостоверение Ялтинского окружного исполкома о приеме заявления об оптации в польское гражданство;
 12. текст заявления о приеме в польское гражданство;
 13. свидетельство о принадлежности к гражданам Польской Республики;
 14. фотографии, в том числе и семейные.

В ходе изучения всего комплекса документов из личных дел выяснились детали: в течение прожитых в Ялте лет менялись семейное положение и состав семей: дети достигали совершеннолетия, женились, выходили замуж, появлялись дети; место умершего главы семейства занимала его вдова: анкеты при перерегистрации

уже заполняла она; ранее безработные впоследствии указывают место службы.

Опубликованные биографические сведения и факсимильное издание личных документов интересны не только ученым-историкам, но и центрам генеалогических исследований. Указанные в анкетах места рождения, адреса проживания, семейные фотографии могут быть полезными при установлении родственных связей, составлении родословных²⁴.

В ГААРК сохранилось объявление, датированное 28 ноября 1921, в котором сообщалось, что 15 декабря 1921 года из Симферополя отойдет вагон с беженцами-поляками. Причем в это число попадают и беженцы из Евпатории.

К моменту отправки на родину репатрианты должны были выполнить следующие правила:

1. представить справку о прививках против холеры, тифа, оспы;
2. иметь при себе удостоверение о полном расчете по месту службы;
3. «пройти через баню, представляя об этом удостоверение от заведующего баней»;
4. подать в Крымэвак заявление с указанием вывозимого имущества (список разрешаемого к вывозу имущества хранится в фонде Ялтинского райисполкома). Сохранилось соответствующее объявление²⁵.

Заключение

Материалы, о которых идет речь в настоящей статье, охватывают лишь отдельные факты жизни поляков в Крымской АССР, но это факты значимые, показательные, за каждой отдельной судьбой скрываются десятки и сотни подобных судеб, а за ними – исторические закономерности пребывания поляков в довоенном Крыму.

²⁴ ГААРК, ф. Р-1025.

²⁵ ГААРК, ф. 1826, оп. 1, д.4, л. 14.

В фондах крымских архивов находится еще немало неопубликованных документов, имеющих отношение к крымским полякам, исследование которых считаем очень актуальным.

Думается, что опубликованные биографические сведения и факсимильные издания личных документов в томах «Крымско-польского сборника научных работ», представленных в данной статье, заинтересуют не только ученых-историков. Указанные в опубликованных анкетах фамилии, имена, места рождения, адреса проживания, семейные фотографии и другие данные могут быть полезными при установлении утраченных родственных связей, а также при решении вопросов, связанных с беженцами, число которых в современном мире постоянно растет.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Врангель П. Н., *Воспоминания. Южный фронт (ноябрь 1916 – ноябрь 1920)*, Москва 1992.
- Гадомский А. К., *Поляки в крымском диалоге культур*, in: *Крымско-польский сборник научных работ. Krymsko-polskie zeszyty naukowe. Кримсько-польський збірник наукових праць*, ред.-сост. А. К. Гадомский, т. 1, Симферополь 2004.
- Гадомский А. К., Яблоновская Н. В., *От редколлегии*, in: *Крымско-польский сборник научных работ. Krymsko-polskie zeszyty naukowe. Кримсько-польський збірник наукових праць*, ред.-сост. А. К. Гадомский, т. 6, Симферополь 2007.
- Горбунов Ю. И., *Крымская АССР (1921–1945)*, вып. 3, Симферополь 1990.
- Коньков П. В., *Поляки в Таврической губернии (по материалам архива Таврического Дворянского депутатского собрания)*, in: *Крымско-польский сборник научных работ. Krymsko-polskie zeszyty naukowe. Кримсько-польський збірник наукових праць*, т. 4, ред.-сост. А. К. Гадомский, Симферополь 2007.
- Кравцова Л. П., *Польские беженцы в городе Симферополе и в Феодосийском уезде (1915–1921)*, in: *Крымско-польский сборник научных работ. Krymsko-polskie zeszyty naukowe. Кримсько-польський збірник наукових праць*, ред.-сост. А. К. Гадомский, т. 7, Симферополь 2008.
- Кравцова Л. П., *Поляки в Крымской АССР (1921–1945)*, in: *Крымско-польский сборник научных работ. Krymsko-polskie zeszyty naukowe. Кримсько-польський збірник наукових праць*, т. 6, Симферополь 2007.
- Кравцова Л. П., *Страницы истории римско-католической церкви в Крыму. По архивным материалам*, in: *Крымско-польский сборник научных работ. Krymsko-polskie zeszyty naukowe. Кримсько-польський збірник наукових праць*, т. 9, ред.-сост. А. К. Гадомский, И. Г. Соколова, Симферополь 2011.
- Памятная книжка Таврической губернии, ред. Г. Н. Чесноков, Симферополь 1916.
- Тройницкий М. А., *Первая всеобщая перепись населения Российской империи. ХLI. Таврическая губерния*, Санкт-Петербург 1904.

POLISH REFUGES IN CRIMEA IN THE FIRST HALF OF THE 20TH CENTURY

In the last few years Europe has been facing the problem of refugees. Nowadays there are 125 ethnic groups in Crimea. Poles constitute one of these groups, and it is not the smallest one. A part of the contemporary community of Crimean Poles are the descendants of Polish refugees who came to the peninsula in the first half of the 20th century. This article is based on an analysis of the data from Crimean archives referring to the given topic. Published materials may arise the interest not only of historians but can be also useful for the people willing re-establish family ties, as well as in the process of solving problems connected with the refugees, whose number in the contemporary world is still raising.

Key words: Crimea, Polish refugees, the first half of the 20th century, archival materials.

Ключевые слова: Крым, польские беженцы, первая половина 20 столетия, архивные материалы.



SUMMARY

This volume contains materials from the Scientific Conference „The Muslim East in Interdisciplinary Perspective. People – Texts – History”, held in Białystok (Poland) November 18–19, 2016. The conference was organized by the following units of the University of Białystok: The Department of Philological Research „East – West”, The Institute of East Slavonic Philology, Faculty of Philology, Faculty of Philology and Pedagogy. The following institutions contributed to the organization of the conference: Podlasie Branch of the Polish Tatars Association, Łukasz Górnicki Podlasie Library in Białystok.

During the conference the following issues were discussed:

- Oriental inspirations in Slavonic literature from the Middle Ages to the present.
- Methodological issues in the research on the Muslim East: Polish conditions, European context.
- Literary images of Islamic countries.
- Researchers of the Muslim East in Poland and other Slavic countries.
- Ideas of the East in the politics and culture of 16th-20th centuries.
- The Muslim East from the perspective of the First and the Second Republic of Poland.
- The mystical East in the nineteenth century and its influence on the political aspects of the newly independent Poland in 1918.
- Travels of Polish writers, scholars, politicians, diplomats to Muslim countries: their testimonies, their diagnoses, their fascinations.
- Memoirs and their creators: sources for learning the history of the East in the Old Polish period and in the nineteenth century.

- Poles in the East: voluntary immigrants – forced settlers and exiles.
- Literary works of the Tartars of the Grand Duchy of Lithuania and contemporary Polish, Belarusian and Lithuanian Tatar literature (historical and theoretical, literary, cultural, sociological and others).
- Journalism and publishing of Tatars in Poland, Belarus and Lithuania.
- The history of Tatars and Islam in Poland, Lithuania, Belarus and Ukraine from the 14th century to the present.

Session „The Muslim East in Interdisciplinary Perspective. People – Texts – History” was held with the financial support of the Municipal Office in Białystok, the Marshal of the Podlaskie Voivodship and the President of the City of Białystok took the honorary patronage over the Conference.

The book has been edited by Grzegorz Czerwiński, PhD, a literary scholar, specialist in the theory of literature and comparative literature, and Artur Konopacki, PhD, a historian and educator, whose research focuses on Tatar history in the Grand Duchy of Lithuania and the Polish-Lithuanian Commonwealth. It has been reviewed by Jan Tyszkiewicz (Professor of History) and Ireneusz Szczukowski (Professor of Philology), and published in the scholarly literary series “Colloquia Orientalia Białostocensia”.

INDEKS NAZWISK

A

Abazy Pasza – 155,
Abbasi Ali Bey (właśc. Leblich Domingo Badia y) – 70, 82,
Abd ar Rahman, sułtan – 63, 68, 77-78, 80,
Abduh Muhammad – 136,
Achmatowicz Aleksander – 358,
Aciman Andrè – 202-203, 206, 213,
Ad-Din Dżelal – 304-305,
Ad-Din Saad – 23,
Addison Joseph – 236,
Agstner Julius – 67, 83,
Akiner Shirin – 295, 306,
Al-Chatim ibn Kajsa – 88,
Aleksander III Macedoński, król Macedonii – 254,
Aleksandrowicz Dżemil – 302, 306,
Aleksandrowicz Mustafa – 135, 141, 145,
Aleksandrowicz Rozalia – 316, 327-329,
Aleksandrowska Elżbieta – 236, 248,
Aleksiejew Piotr – 186, 196,
Aleksiejewa Ludmiła – 336-337, 348,
Al-Hamadani – 256, 263,
Ałtuchow Roman – 169, 183,
Ambroziak Daria – 18, 32,
Amin Kasim – 136, 141,
Amza-Umerow Seit – 339,
Andrzejkowicz-Butowt Michał – 252, 263,
Anigstein Ludwik – 144,
Anna, św. – 88,
An-Nasiri – 66, 83,
Antoniewicz Włodzimierz – 141, 144,
Antonowicz Anton – 296,

Arapow Dmitrij – 356, 371,
Archipow Jurij – 283,
Ar-Rihani Amin – 85,
Augustin Ferdinand von – 9, (63-84),
Augustin Marie von – 65,
Augustin Vinzenz von – 64,
Ayangil Ruhi – 164,
Ådahl Karin – 164,

B

Babczenko Arkadij – 10, (277-287),
Babinger Franciszek – 147, 164,
Bacon Francis – 240,
Baranow Andrzej – 7,
Baranowicz Łuka – 271,
Baranowski Bohdan – 254-255, 263,
Baranowski Emir – 316,
Baranowski Władysław – 114,
Barański Janusz – 36, 49,
Barataszwili Mikołaj – 258,
Bartel Kazimierz – 103,
Bartoszewicz Julian – 303, 306,
Basire Isac – 149, 158, 162,
Basner Wieniamin Jefimowicz – 187,
Batory Stefan, król Polski – 361,
Bauer Zbigniew – 142,
Beck Józef – 110-111,
Behar Cem – 148, 155, 157-158, 164,
Belitska Aleksander – 103,
Bem Józef – 9, (103-119),
Bem de Cosban Włodzimierz – 112,
Bendish Thomas – 158,
Bennison Amira K. – 66, 83,

- Bentkowski Felix – 151, 164,
 Berger Günther – 63, 83,
 Berger Rafał – 38, 48,
 Beria Ławrientij – 337, 347,
 Berttay Ali – 164,
 Bernadzikiewicz Stefan – 123,
 Berthier Annie – 164,
 Bestużew-Marliński Aleksander – 172-
 173, 182, 256, 262,
 Bettelheim Bruno – 225, 232,
 Beyatli Kemal Yahya – 103,
 Bezwiński Adam – 7,
 Białokozowicz Bazyli – 258, 263,
 Białoszewski Miron – 281,
 Bielas Katarzyna – 199, 213,
 Bielawski Józef – 256, 263,
 Bielenson Aleksandr – 193, 196,
 Bieliakow Siergiej – 278, 287,
 Bielicki Tadeusz – 38, 48,
 Bieńkowski Wiesław – 35, 48,
 Biliński Piotr – 55, 61,
 Birjukow Siergiej – 191, 196,
 Blumenbach Johann F. – 36, 38,
 Błok Aleksander Aleksandrowicz – 185,
 Bobowska Krystyna z Woroniczów – 153,
 Bobowski Albert – 151,
 Bobowski Jan – 152,
 Bobowski Mikołaj – 152-153,
 Bobowski Wojciech (Ali Ufki) – 9, (147-
 165),
 Bobrowicz Jan Nepomucen – 151, 164,
 237, 248,
 Bogaczewska Irina – 269,
 Boniecki Adam – 152, 164,
 Bonner Jelena – 343-346, 348,
 Borawski Piotr – 300, 302, 306,
 Borkowska Grażyna – 7,
 Borowska Małgorzata – 29, 32,
 Borowski Leon – 241, 244-245, 248,
 Boscamp-Lasopolski Karol de – 52,
 Bracka Mariya – 4,
 Brenner Nicolaum – 164,
 Breżniew Leonid – 336, 341, 344, 347,
 Broca Paul – 38,
 Brockelmann Carl – 92,
 Brodziński Kazimierz – 246, 248,
 Brogi Bercoff Giovanna – 266, 274,
 Broniewski Marcin – 361, 371,
 Brückner Aleksander – 303, 306,
 Brümmer Franz – 64, 83,
 Brzezińska Anna – 201, 213,
 Bujak Franciszek – 35, 37, 48,
 Bujnicki Tadeusz – 7,
 Burlukow Dawid – 189, 196,
 Burlukow Władimir – 189, 196,
 Burzyńska Anna – 219, 233,
 Burzyńska-Sylwestrzak Joanna – 279,
 287,
 Buśka-Wroński Stanisław – 241, 248,
 Bykaw Wasyl – 282,
 Bystroń Jan Stanisław – 123, 141, 144,

C
 Caillé Jacques – 63, 83,
 Caillié René – 70, 83,
 Carter Howard – 125,
 Celebi Numan Jihan – 357,
 Chabasińska Anna – 311, 315, 333,
 Chabier Irena – 324,
 Chalecki Aleksander, imam – 328-329,
 Chaliłow Rusłan – 345,
 Chambrun Charles de – 109, 115, 117,
 119,
 Champollion Jean-François – 126,
 Chazbijewicz Selim – 142, 304, 310, 320,
 333, 340-341, 347-348, 359,
 Cherif Bej – 118,
 Chesworth John – 268, 271, 274,
 Chirico Giorgio de – 208,
 Chizniak Zoja – 273-274,
 Chlebnikow Wielimir Władymirowicz –
 187, 195,
 Chodźko Leonard – 149, 164,
 Chomik Piotr – 4,
 Chruszczow Nikita – 336, 338, 342,
 Chrzan Małgorzata – 279, 287,

Chrzanowski Kajetan – 54-55,
 Chudzikowska Jadwiga – 103, 119,
 Churchill Awnsham – 163-164,
 Cierniak Urszula – 7,
 Ciesielski Stanisław – 283, 287, 337, 348,
 Citawiec A. – 297, 306,
 Citko Lilia – 4,
 Cohen Marcel – 211, 213,
 Conrad Joseph – 219,
 Crutta Piotr – 61,
 Curl James Stevens – 125, 143,
 Cuvier Georges – 36, 38,
 Czabańska-Rosada Małgorzata – 330, 333,
 Czajkowska Agnieszka – 4,
 Czajkowski Krzysztof – 4,
 Czajkowski Michał (Sadyk Pasza) – 64,
 Czalidze Walerij – 343,
 Czartoryski Adam Kazimierz, książę – 239, 248,
 Czerwiński Grzegorz – 3-5, 10, 121, 135, 139, 141-142, 218, 233, 274, (277-287), 300, 390,
 Czerwonnaja Swietłana – 11, 339, 344, 348, (349-371),
 Czesnokow Grigorij – 386,
 Czuj Jan, ks. – 129, 141, 145,
 Czwojdrak Aleksandra – 170, 173, 183, 263,
 Czyngis-chan, władca mongolski – 293,
 Czyżewski Dmitro – 265, 274,
 Czyżewski Piotr – 269, 274, 299, 306,

Č

Čelebi E. – 301, 306,

D

Dacewicz Leonarda – 295, 306,
 Danecki Janusz – 255-256, 263,
 Danek Danuta – 225, 232,
 Daniel Julij – 336,
 Danilenko Jewgienij – 279,
 Dareńska Wira – 265, 274,
 Darwin Karol – 39,

Dederkało Michał – 52,
 Defoe Daniel – 220,
 Dekert Jan – 310, 331,
 Demetriusz – 201,
 Denikin Anton – 379,
 D'Estaing Valery Giscard, prezydent Francji – 347,
 Dmochowski Franciszek Ksawery – 236-237, 248,
 Dobrowolski Antoni – 123,
 D'Ohsson Mouradge Ignatius – 22, 33,
 Dolatowska Krystyna – 201, 213,
 Dolinina Anna – 86, 89, 97,
 Domagalski Dariusz – 304, 306,
 Doroszenko Piotr – 268,
 Dostojewski Fiodor Michajłowicz – 185,
 Dragańska Jolanta – 4,
 Duchirski Franciszek H. – 17, 32,
 Dudra Stefan – 310, 320, 333,
 Durrel Lawrence – 201-204, 208, 213,
 Dziadulewicz Stanisław – 294, 306,
 Dzieduszycki Antoni – 54,
 Dziedzic Joanna – 4,
 Dziekan Marek M. – 9, (63-84), 92-95, 100, 143,
 Dziubiński Andrzej – 75, 83,
 Dziurzyńska Ewa – 88, 94, 100,
 Dżemilew Asan – 345,
 Dżemilew Mustafa – 11, (335-348), 370,
 Dżemilew Reszet – 345,

E

Eco Umberto – 218, 232,
 Emin Pasza – 117-118,
 Everhard Zygmunt – 52, 54,

F

Fajans Roman – 123, 141, 145,
 Fedorowski Grzegorz – 310, 333,
 Fevzi Pasza – 109,
 Fic Urban Atanazy, ks. – 124, 128, 131, 141, 145,
 Filina Maria – 251, 263,

Filipczak Paweł – 79, 83,
 Finch Heneage – 158,
 Forster Edward Morgan – 201, 204,
 Foucault Michel – 219,
 Franków Piotr – 311, 333,
 Frazer James George – 38,
 Friedman Alan Warren – 208, 213,
 Frunze Michaił – 358,
 Fryazin Aleviz – 360,
 Fuad I, król Egiptu – 139,
 Furier Andrzej – 251, 263,

G

Gabaj Ilja – 342, 344,
 Gadomski Adam – 141, 144,
 Gadomski Aleksander – 11, (373-387),
 Gajewski Krzysztof – 10, (215-233),
 Galatowski Joannicjusz – 10, (265-275),
 Galland Antoine – 149, 158, 217-218,
 239,
 Galster Bohdan – 262-263,
 Garlicki Andrzej – 141,
 Gasanowa Zalina Ibrahimowna – 181,
 183,
 Gasprinsky Ismail – 357, 371,
 Gasztowtt Tadeusz – 116-117,
 Gawroński Jan – 113-117,
 Gella Aleksander – 39, 48,
 Gerhardt Mia Irene – 217, 232,
 Geyer Rudolf – 88,
 Gibb Hamilton – 86,
 Gieysztort Aleksander – 4,
 Glaubicz Sabinowski Julian – 261, 263,
 Glensk Urszula – 282, 287,
 Gliszewska-Nowak Elżbieta – 142,
 Gloger Zygmunt – 302-304, 306,
 Gnatiuk Oleksandra – 266,
 Gobineau Artur – 37-38, 42, 49,
 Goetel Ferdynand – 123, 128-129, 132-
 133, 136, 138, 141, 144,
 Goetel Walery – 128, 144,
 Goethe Johann Wolfgang – 361,
 Goliński Zbigniew – 241, 248,

Golański Filip Nereusz – 241, 248,
 Golonka-Czajkowska Monika – 36, 49,
 Gołachowska Ewa – 330, 333,
 Gołębek Bartosz – 11, (335-348),
 Gonczarow Iwan Aleksandrowicz – 185,
 Gorbaczow Michaił – 347,
 Gorbula O. – 266,
 Gorbunow Jurij – 386,
 Gościecki Franciszek – 274,
 Górka Olgierd – 294, 306,
 Górnicki Łukasz – 13,
 Górnicki Lucjan – 124, 141, 144,
 Grachotti Santa – 266,
 Grigorienko Piotr – 336, 341-342, 344,
 Grimm Albert Ludwik – 218, 233,
 Grodek Gotfryd Ernest – 18,
 Grodzki Bolesław – 216, 218, 226, 232,
 Grodź Stanisław – 271, 274,
 Gromowa-Opulska Lidia – 186, 196,
 Grygajtis Krzysztof – 300, 306,
 Grzeszczuk Andrzej – 127, 141,
 Guliani Piotr – 52,
 Gumplowicz Ludwik – 39,
 Günter Władysław – 105, 112,

H

Haddon Alfred Cort – 38,
 Hamilton Alastair – 148,
 Harrassowitz Otto – 89,
 Heinz Julius – 66, 83,
 Hemsö Jakob Gräberg von – 70, 83,
 Herbert Zbigniew – 331,
 Herder Johann Gottfried – 244-245,
 Herod Wielki, król Judei – 128, 131,
 Hertz Paweł – 174, 183,
 Hoff Emil – 9, (121-145),
 Holzer Jerzy – 126, 143,
 Hryciuk Grzegorz – 337, 348,
 Huberman Bronisław – 144,
 Huelle Paweł – 201,
 Hugo-Bader Jacek – 279,
 Huntington Samuel – 352, 371,
 Husajn ibn Ali – 254-255,

Hüseyn Hezarfen – 161-163,
Hyde Thomas – 157, 161-162, 164,

I

Ibaduplajew Nariman – 354, 371,
Ibrahim I, sułtan – 155,
Ibrahim ibn Jakub – 88, 91,
Isiczenko Igor, Abp – 270,
Iwanow Wasilij – 377,
Iwaszkiewicz Jarosław – 124, 143,
Iwaszkiewicz Waław – 358,
Iżycki Mateusz – 108,

J

Jabès Edmond – 211, 213,
Jabłonowska Natalia – 374, 380, 386,
Jabłonowski Aleksander – 9, 20, 32, (35-49),
Jackiewicz Mieczysław – 7,
Jackowski Tadeusz – 103, 106-107,
Jacob Georg – 88,
Jagielski Wojciech – 279,
Jagoda Sibel – 164,
Jakowlew N. M. – 189,
Jakub z Paradyża, OCist – 309,
Janicka Anna – 4,
Jankowski Henryk – 296, 306,
Janowicz Sokrat – 295, 306,
Janowski Aleksander Ludwik – 145,
Jasińska Elżbieta – 203,
Jasiński Tadeusz – 378,
Jaskulski Waldemar – 9, (103-119),
Jastrzębiec-Kozłowski Czesław – 178,
Jerszow Wołodymyr – 7,
Jerzy V, król Wielkiej Brytanii i Irlandii – 137,
Jezus z Nazaretu – 10, 45, 47, 125, 128-129, 131-134, 137, 140-142, 154, 157-159, 163, 169, 192, 198, 259-260, 267-274, 305, 309, 312, 320, 329,
Jucho J. – 298, 306,
Justynian I Wielki, św., cesarz bizantyjski – 192,

K

Kaczmarek Hieronim – 121, 143,
Kadri Bej – 115,
Kalidasa – 185,
Kalinka Walerian – 61,
Kalinowska Maria – 29, 32,
Kalinowski Witold – 31, 33, 219,
Kalistratowa Sofja – 343,
Kalwas Piotr Ibrahim – 10, (197-213),
Kalwin Jan – 157,
Kamiński Wasilij – 10, (185-196),
Kamionka-Straszakowa Janina – 262-263,
Kampfmeier Georg – 85,
Kapuściński Ryszard – 281,
Karamzin Nikołaj Michajłowicz – 185,
Karasiów Aleksander – 278,
Karazin Wasilij Nazarowicz – 267, 274,
Karłowicz Jan – 222, 233,
Karpiński Stanisław – 141, 145,
Karpowicz Stanisław – 218,
Karski Gabriel – 128, 141, 145,
Kasabula Tadeusz, ks. – 5,
Katarzyna II Wielka, cesarzowa Wszechrusi – 356,
Kawafis Konstandinos – 200-201, 203-204, 206-208, 213,
Kawecka Mirosława – 266,
Kawierin Wieniamin – 18, 33,
Kazim-Bek Muhammed Ali – 170,
Kazimierz III Wielki, król Polski – 4, 169, 356,
Każmierczyk Zbigniew – 7,
Keeley Edmund – 204,
Keldysz Wsiewołod Aleksandrowicz – 169,
Kiamilew Said – 169, 183,
Kiezuń Anna – 7,
King Charles – 170, 173, 183, 263,
Kleopatra VII Filopator, królowa Egiptu – 201, 208,
Klimecki Leon – 110,
Klimek Lech – 150, 164,

- Kluczyński Andrzej P. – 4,
 Kłoczowski Jan Maria – 201, 213,
 Kłos Józef, ks. – 124, 131-134, 137, 141, 144,
 Kneblewski Waław, ks. – 141, 144,
 Knopek Jacek – 121-122, 138, 143,
 Kołodziejczyk Dariusz – 302, 307,
 Komenski Jan Amos – 159,
 Komorowski Bronisław, prezydent Polski – 370,
 Konarski Szymon – 251,
 Koneczny Feliks – 39, 49,
 Konicówna Stefanja – 141, 144,
 Konopacki Artur – 4-5, 10, 218, 233, 269, 274, **(291-307)**, 333, 390,
 Konopczyński Władysław – 54-55, 61, 147, 164,
 Kończak Izabela – 9, **(85-101)**, 371,
 Końkow Paweł – 375, 386,
 Kopaliński Władysław – 270, 274,
 Kopania Kamil – 4,
 Kopernik Mikołaj – 349,
 Kordos Przemysław – 29, 32,
 Korek Janusz – 263,
 Korolko Mirosław – 242, 248,
 Korotkich Krzysztof – 4,
 Korwin-Pawłowski Stanisław A. – 134-137, 141, 143, 145,
 Korycki Aladyn – 314-315,
 Korzon Tadeusz – 37, 49, 52-53, 55, 61,
 Koselleck Reinhart – 221, 231-232,
 Kosiańczuk O. – 266, 274,
 Kosman Marcei – 267,
 Kossak-Szczucka Zofia – 124, 129, 131, 133-135, 141, 145,
 Kostierin Aleksiej – 341,
 Kostkiewicz-Górska Grażyna – 313, 322, 332-333,
 Kostkiewiczowa Teresa – 239, 241, 248-249,
 Kościuszko Tadeusz – 61,
 Kotula Krystyna – 143,
 Kotwicz Władysław – 86,
 Kowalewski Józef – 170,
 Kowaliow Siergiej – 335,
 Kowalska Monika – 331, 333,
 Kowalska-Lewicka Anna – 88, 100,
 Kowalski Grzegorz – 4,
 Kowalski Tadeusz – 9, **(85-101)**,
 Kozłowska Maria – 59, 61,
 Kösem, sułtanka-matka – 160,
 Kraczkowska Wiera – 85,
 Krackowski Ignacy – 9, **(85-101)**,
 Krasicki Ignacy, bp – 236-237, 241-242, 245-248,
 Kraszewska Ewa – 311, 330, 333,
 Krawcow Andriej – 189,
 Krawcowa Liubow – 374-377, 379-380, 384, 386,
 Królik Ludwik – 142,
 Kruczonych Aleksiej Jelijesiewicz – 187, 195,
 Krukowska Halina – 7,
 Krupiński Tadeusz – 38, 48,
 Kruzanow Andriej Wasiliewicz – 187, 196,
 Kryczyński Arslan – 359, 371,
 Kryczyński Leon – 86, 124,
 Kryczyński Olgierd Najman-Mirza – 128, 141, 144, 359,
 Kryński Adam – 222, 233,
 Krzywicki Ludwik – 39, 49,
 Krzywiec Benedykt Andrzej – 141, 144,
 Krzywy Roman – 274,
 Krzyżanowski Piotr Jacek – 11, **(309-334)**,
 Kubiak Zygmunt – 200, 205, 213,
 Kubica Grażyna – 36, 49,
 Kuciński Paweł – 4,
 Kukulski Leszek – 127, 142,
 Kulesza Iwona – 35, 49,
 Kulwicka-Kamińska Joanna – 10, **(291-307)**, 329,
 Kunicki Bogdan – 330, 333,
 Kunicki Wojciech – 221, 232,
 Kunik Arist Aristowicz – 91,

Kunstlinger Dawid – 86,
Kupiszewska Anna – 10, **(235-249)**,
Kurczab-Redlich Krystyna – 279,
Kurzman Charles – 136, 141,
Kuzowkin Gienadij – 342, 348,
Kwiatkowski Jerzy – 124, 143,
Kwiatkowski Wincenty – 141, 145,
Kydryński Juliusz – 142,

L

Lamarc Jean B. – 39,
Lane Edward William – 92,
Laszenko Aleksander – 123, 129, 143-144,
Lazaare Khalid – 63-64, 68, 83,
Lebiedź Sulejman – 313,
Le Bon Gustave – 40, 49,
Lelewel Joachim – 18, 20, 32,
Lencewicz Stanisław – 128, 141, 144,
Leończuk Jan – 7,
Lepecki Mieczysław Bohdan – 122, 137, 139-141, 145,
Lermontow Michaił Jurjewicz – 172, 182,
Leszczyński Grzegorz – 216, 233,
Leś Barbara – 224,
Leśmian Bolesław – 10, **(215-233)**,
Leśnodorski Zygmunt – 126-127, 129, 132, 141, 145,
Lewicka Magdalena – 371,
Lewicki Józef – 239, 248,
Lewicki Tadeusz – 90-91, 217, 224, 232,
Liehmann Ignaz von – 78,
Lijewska Elżbieta – 254-256, 261, 263,
Linde Samuel Bogumił – 303, 306,
Linderberg Grzegorz – 199, 213,
Linek Ewa – 86,
Linneusz Karol – 36,
Lisowska Lucy – 4,
Littmann Enno – 88,
Liwiusz Tytus – 23,
Lord Albert B. – 223, 233,
Loth Jerzy – 128, 141, 144,
Löw Ryszard – 7,

Ł

Łada-Zabłocki Tadeusz – 252, 258, 261, 263,
Łapicz Czesław – 10, **(291-307)**,
Łarin Jurij – 267, 274,
Łarionow Michaił – 187,
Ławski Jarosław – 4,
Łątka Jerzy S. – 54, 61,
Łobodowski Józef – 341, 348,
Łoch Eugenia – 258, 263,
Łopalewski Tadeusz – 174,
Łopatto Walerian – 113, 115-117, 119,
Łużny Ryszard – 265-266, 274,

M

Magni Corneilo – 149, 152, 156-157,
Maj Ireneusz Piotr – 143,
Majakowski Władimir Władimirowicz – 190,
Majda Tadeusz – 164,
Majewski Paweł – 223, 233,
Makarow Aleksiej – 342, 348,
Malinowski Andrzej – 36, 48,
Malinowski Bronisław – 224,
Małczyński Piotr – 36, 49,
Małek Eliza – 260, 262-263,
Małkiewicz Andrzej – 267, 274,
Mamulaszwili Nikołaj – 10, **(277-287)**,
Mamut Musa – 346,
Mandelsztam Osip Emiljewicz – 192,
Mańkiwski Walerij – 273-274,
Marczenko Anatolij – 336,
Mardrus Joseph-Charles – 218,
Marek Antoniusz – 200,
Marghadi Hamid – 64, 83,
Maria z Nazaretu, matka Jezusa – 128, 131,
Marinetti Filippo Tomaso – 188, 196,
Markiewicz Andrzej – 145,
Markiewicz Henryk – 178, 183,
Markowski Michał Paweł – 219, 233,
Markus Dżanat – 169, 183,
Marr Nikołaj – 90,

- Maschadow Aslan, prezydent Czeczenii – 283-284,
 Mateusz Ewangelista, św. – 128, 273,
 Matlak-Piwowarska Danuta – 262-263,
 Matuszewska Iwona – 352, 371,
 Mavrokordatos Aleksandros – 161,
 Mehmed IV, sułtan – 160-161, 164,
 Meniński Franciszek – 149, 159, 164,
 Meredith-Owens G. M. – 295, 306,
 Merklejn Kazimierz, ks. – 141, 144,
 Mestergazi Jelena – 286-287,
 Michałowski Kazimierz – 123, 130, 134, 141, 145,
 Mickiewicz Adam – 21, 258, 263, 361,
 Mieczkowski Janusz – 310, 333,
 Miedwiediew Roj – 338,
 Mikiciuk Elżbieta – 7,
 Miklaszewski Józef – 26, 32,
 Mikołaj I Romanow, cesarz Rosji – 178-179,
 Mikołajczak Małgorzata – 7,
 Mikosza Józef – 9, **(51-61)**,
 Miller Henry – 201, 213,
 Mincer Tadeusz – 36, 49,
 Mironow Wiczesław – 278,
 Miszanicz Oleksa – 266,
 Miśkiewicz Aleksander – 313, 315, 317, 333, 358, 371,
 Miśkiewicz Ali – 309, 315, 326-327, 330, 333,
 Miśkiewicz Ibrahim – 316,
 Mojżesz, przywódca Izraelitów – 131,
 Mokry Włodzimierz – 265, 274,
 Molier (właśc. Poquelin Jean Baptiste) – 360,
 Mołok Jurij – 190, 196,
 Montanian Aloisio de – 359,
 Morgan Lewis Henry – 38,
 Mościcki Ignacy, prezydent RP – 103,
 Mozart Wolfgang Amadeus – 125,
 Mubarak Al-Hadżdż – 73,
 Mubarak Husni, prezydent Egiptu – 138,
 Mucharska Ewa – 319,
 Mucharski Stefan – 312, 327,
 Muchliński Antoni – 296, 299, 306,
 Murad Pasza – 105,
 Musijenko Swietłana – 7,
 Muzafarau R. – 297, 306,
- N**
 Nadson Alekxander – 295, 306,
 Naenko Galina – 272, 274,
 Naimski Ludwik – 112,
 Nalborczyk Agata – 215,
 Naliwajko Dmitro – 265,
 Naumow Aleksander – 7,
 NDiaye Iwona Anna – 10, **(185-196)**,
 Neudecker Hannah – 148, 154-155, 158, 161-162, 164,
 Neumanowa Anna – 127, 141,
 Niedźwiedzki Władysław – 222, 233,
 Niedźwiedź Anna – 36, 49,
 Niemcewicz Julian Ursyn – 237, 239, 242, 248,
 Niesiecki Kasper – 151, 164,
 Nikorowicz Jan – 52,
 Niktorowicz Jerzy – 7,
 Nikuzios Panayotiz – 161,
 Nitschke Bernadetta – 310, 320, 333,
 Niwiński Andrzej – 127, 141,
 Nosilia Viviana – 7,
 Noskow Witalij – 280,
 Nosowski Jerzy – 267, 274,
 Nowak Joanna – 9, **(17-33)**,
 Nowak Kazimierz – 123, 129, 137-138, 142, 145,
 Nowy Aloisio – 360,
 Nöldeke Theodor – 88,
 Nu'ajma Micha'il – 85,
- O**
 Ode-Wasiljewa Kławdia Wiktorowna – 87,
 Ohryzko Jozofat – 307,
 Okopień-Sławińska Aleksandra – 218, 233,
 Oldenburg Siergiej – 89, 97,

Olech Barbara – 4,
 Olszewicz Bolesław – 141,
 Olszowski Kazimierz – 112-119,
 Omerow Meit – 339,
 Orhanlu C. – 391, 306,
 Ordzowiały-Grzegorzycz Klaudia – 10,
 (251-263),
 Orgelbrand Samuel – 53, 56, 61,
 Orłow Jurij – 336,
 Orłowska Beata A. – 313, 317, 333,
 Osiński Ludwik – 242, 248,
 Ossoliński Józef Maksymilian – 164, 261,
 263,
 Ossowska Danuta – 251, 263,
 Ostaszewski Robert – 197, 200, 213,
 Otar Ismail – 366,

P

Palijewski Piotr – 178, 182-183,
 Paniuszkin Walerij – 279,
 Pańkowska Ewa – 278-279, 287,
 Papasian Teodor – 117,
 Papée Kazimierz – 104-105, 108-111,
 119,
 Papla Eulalia – 7,
 Paradowska Maria – 40, 49,
 Parfieniuk N. – 267, 274,
 Parramore Lynn – 125,
 Paulus Witold Klemens Ignacy, ks. – 144,
 Pawlina Agata – 9, (147-165),
 Pedrotti Louis – 20, 32,
 Peterson Sidhom Samiha – 136, 141,
 Pflügl Wilhelm von – 66, 68, 70, 74, 81,
 83,
 Pichelstein Stanisław de – 52, 54-55,
 Piechota Magdalena – 122, 142-143,
 Pietraszewski Ignacy – 17, 32,
 Pietraszko Stanisław – 236, 248,
 Piłsudski Józef, marszałek Polski – 103,
 110-111, 122-123, 137, 139, 141-142,
 145, 357-358, 365, 371,
 Piwowarska Danuta – 7,
 Plotyn – 200,

Plutarch z Cheronei – 200,
 Podjapolski Grigorij – 343,
 Pogorzelski Alfred J. – 333,
 Poliszczuk Jarosław – 7,
 Politektowska Anna – 278, 282,
 Pollard Lisa – 136, 141,
 Połoski Symeon – 266,
 Pomianowski Jerzy (pseud. Kaniowski
 Michał) – 345, 348,
 Poniatowski Stanisław August, król Pol-
 ski – 52-53, 55-56, 61,
 Popek Wojciech – 331, 333,
 Popławski August – 142,
 Popławski Tomasz (jako Rogala Jan) –
 128-129, 144,
 Popowicz Kamil – 39-40, 49,
 Poradzisz J. – 88, 100,
 Posadzy Ignacy, ks. – 142, 144,
 Potocki Jan – 70, 82-83,
 Potocki Piotr Franciszek – 54,
 Potocki Stanisław Kostka – 238-240, 242,
 248,
 Potocki Wojciech – 251-252, 263,
 Prejs Marek – 222, 233,
 Prilepin Zachar – 278-279, 285, 287,
 Proust Marcel – 203,
 Prus Bolesław – 127,
 Pruszyński Ksawery – 123, 143,
 Przedrzymirski-Krukowicz Emil – 103-
 104, 108, 111-112, 115, 118-119,
 Pustowaja Waleria – 278, 287,
 Puszkina Aleksander Siergiejewicz – 172,
 182, 185, 188, 196, 272, 274,

R

Raczyński Teodozjusz – 142, 145,
 Radkiewicz Bekir, imam – 314, 322-326,
 332,
 Radłow Wasilij Wasiliewicz – 90,
 Radyszewski Rościław – 7, 267,
 Radziwiłł Mikołaj Krzysztof, książę –
 127, 142,
 Radziwon Marek – 335-336, 348,

- Raghib Ibrahim Pasza – 118,
 Rajkowski Witold – 135-136, 138, 142, 145,
 Ramzes II, faraon – 131-132,
 Rålamb Claes – 149, 163-164,
 Reczkałow Wadim – 280,
 Retzius Anders – 38,
 Reychman Jan – 52-54, 61, 262-263,
 Richter Bogdan – 129, 142, 145,
 Ritz German – 7,
 Robotycki Czesław – 36, 49,
 Rodenbeck John – 204, 213,
 Rogalski Witold – 145,
 Rogoyski Doman – 116-118,
 Romaniuk Radosław – 169, 183,
 Romanowa Tatiana Mikołajewna, wielka księżna rosyjska – 377,
 Rosset Stanisław de – 104, 111,
 Roszkowski Wacław – 142, 145,
 Rotter Aleksander – 123, 142, 145,
 Rousseau Jan Jakub – 244,
 Rozen Wiktor – 91,
 Różycki Tomasz – 202, 213,
 Rubinstein Artur – 123, 142, 144,
 Rudaliow Andriej – 278, 287,
 Rudnicka Jadwiga – 239, 248,
 Rusek Iwona E. – 4,
 Rutkowski Krzysztof – 7,
 Rutkowski Szczęśny – 136, 142, 144,
 Rycaut Paul – 160, 164,
 Rydz-Śmigły Edward – 358,
 Rymar Dariusz – 310, 323, 333,
 Rymkiewicz Jarosław Marek – 218, 233,

S
 Sacharow Andriej – 11, **(335-348)**,
 Sacharow Dmitrij – 341,
 Sadukowa R. – 177, 183,
 Sadulajew German – 279,
 Safarewicz Selim, imam – 312, 316, 322,
 Said Edward – 31, 33, 219-220, 233,
 Sajfutdinow Damir – 177, 183,
 Salwa Piotr – 218, 232,
 Samojłowicz Iwan – 268,
 Sarrou Auguste – 117,
 Schlegel Friedrich – 40,
 Schulz Bruno – 207, 209-210,
 Seitmuratowa Ajsze – 344,
 Sejdamet Dżafer – 363, 365, 371,
 Semczuk Antoni – 169-171, 183,
 Serafin Ewa – 330, 333,
 Sevruck Dmitry – 300, 306,
 Sękowski Józef Julian – 9, **(17-33)**,
 Shelina W. – 268,
 Siarczyński Franciszek, ks. – 150-151, 155, 164,
 Siedlecki Michał – 4,
 Siemieniec-Gołaś Ewa – 9, **(51-61)**, 94, 100,
 Siemiradzki Józef – 123,
 Sienczyn Roman – 278-279, 287,
 Sienkiewicz Henryk – 127, 302, 306,
 Sierocka Krystyna – 262-263,
 Sighei Siergiej – 188, 196,
 Sikorski Juliusz – 320, 322, 325, 333,
 Sikorski Władysław – 122, 142,
 Siniawski Andriej – 336,
 Sinko Zofia – 239, 249,
 Skarżyński Stanisław – 142, 145,
 Skórczewski Dariusz – 198, 213,
 Skwarczyński Zdzisław – 20-21, 33,
 Słabczyński Tadeusz – 122, 143,
 Słabczyński Wacław – 122, 143,
 Sławiński Janusz – 218, 233,
 Słobodnikowa Eleonora – 172, 183,
 Słowacki Euzebiusz – 243-244, 246, 249,
 Słowacki Juliusz – 127, 263,
 Smal-Stocki Roman – 365-366, 371,
 Smirnow Władimir – 37, 46,
 Smith Thomas – 149, 161-162,
 Smogorzewski Zygmunt – 86, 90,
 Smoleński Władysław – 51-52, 54-55, 61,
 Snyder Timothy – 304, 306,
 Sobczak Jacek – 294, 300, 306, 333,
 Sobeski Michał – 38, 49,
 Sobol Walentyna – 265, 274,

Sobolewski Jan – 326-327,
 Sobolewski Józef – 299, 306,
 Sokołowa I. – 386,
 Sokołowski Łukasz – 239,
 Solak Andrzej – 306,
 Sołomacha Irina – 269,
 Sonn Jakub – 109,
 Sosnowska Dorota – 152,
 Sosnowski Jerzy – 215-216, 233,
 Spencer Herbert – 38,
 Spieranski Michał – 271, 274,
 Spivak Gayatri Chakravorty – 220,
 Spon Jacob – 149,
 Srebrakowski Aleksander – 337, 348,
 Stach Piotr, ks. – 124, 129-131, 142, 144,
 Stachiejew Borys – 262-263,
 Stachowski M. – 301,
 Stachowski Stanisław – 159, 164,
 Stalin Józef – 132, 336-338, 347,
 Stanisławska Zofia – 201, 213,
 Stawiński Piotr – 169, 183,
 Sternal Elżbieta – 279, 287,
 Stępniewska-Holzer Barbara – 126, 143,
 Stępnik Krzysztof – 122, 142-143,
 Stoff Andrzej – 222, 233,
 Striżniowa Swietłana Jefimowna – 193, 196,
 Strzałko Jan – 36, 38, 48,
 Strzelnicki Władysław – 10, **(251-263)**,
 Subi Sanadull – 116,
 Sucharewa Swietłana – 268, 271, 274,
 Sucharski Tadeusz – 7,
 Sudyka Lidia – 94, 100,
 Sulajman, sułtan – 63,
 Sulkiewicz Matwiej Sulejman – 359, 379,
 Supa Wanda – 7, 278, 287,
 Sylwestrzak Małgorzata – 4,
 Szabetaj Cewi, rabin – 272,
 Szacki Jerzy – 39, 49,
 Szafar Tadeusz – 142,
 Szafarewicz Igor – 343,
 Szamil Imam – 253,
 Szargunow Siergiej – 278,
 Szczepkowska Ewa – 10, **(197-213)**,

Szczerbakowa Olena – 265, 274,
 Szczukowski Ireneusz – 4, 390,
 Szczygieł Mariusz – 279,
 Szehidewicz Mustafa – 313-314,
 Szekspir William – 125, 360,
 Szembek Jan – 111,
 Szemszurin Andriej – 193,
 Szewczenko Iryna – 10, **(265-275)**,
 Szinazi Pasza – 116,
 Szmajda Dominik – 142,
 Szostakowicz Dymitr – 344,
 Szoszkies Henry – 142, 144,
 Szulc S. A. – 169, 183,
 Szumowski Teodor Adamowicz – 95, 97,
 100,
 Szymczak Grzegorz – 278, 287,
 Szynekiewicz Jakub, mufti – 121-122, 129,
 139, 142, 144,

Ś

Śliwowska Wiktoria – 20, 251,
 Śniadecki Jędrzej – 18,

T

Taborska Katarzyna – 330, 333,
 Tajmur Mahmud – 85,
 Tamarczenko Natana Dawidowna – 169,
 183,
 Tamm Igor – 342,
 Tarielka M. – 297, 306,
 Tarnowski Jan – 236, 238, 242-243, 245,
 247, 249,
 Tazbir Janusz – 267,
 Terlikowski Tomasz P. – 198, 213,
 Tevfik Rüstü Bej – 118-119,
 Thomas David – 268, 271, 274,
 Thouvenot Raymond – 67-68,
 Tiszin Anatolij – 280,
 Tiurmenko Iwan – 266, 274,
 Tkaczow Barbara – 212-213,
 Tołstoj Lew Nikołajewicz – 10, **(169-184)**, 185,
 Tomaszuk Katarzyna – 29, 32,

Topolska Barbara – 274,
 Tramer Maciej – 7,
 Trochimowski Jerzy – 117,
 Trojanowska Beata – 10, **(169-184)**,
 Trojnicki Nikolaï – 386,
 Troszew Giennadij – 280,
 Tuchaczewski Michaił – 358,
 Tuhan-Baranowski Stefan – 300-301, 307,
 Turkiewicz Halina – 7,
 Tutenchamon, faraon – 125-127, 133-134,
 Tveritinova A. S. – 301, 306,
 Twierdochlebow Andriej – 343,
 Tyrała Jarosław – 36, 49,
 Tyszkiewicz Jan – 4, 358, 371, 390,
 Tyszkiewicz Michał – 127, 141,

U

Ulicka Danuta – 342, 348,
 Uludemir Muammer – 164,
 Uniłowski Zbigniew – 123,
 Ursu Dmitro – 364, 371,
 Uszkałow Leonid – 265,

V

Vandenborre Katia – 218, 225, 233,
 Vámbéry Ármin – 37-38, 42, 46,
 Vetulani Zygmunt – 108, 116-117,

W

Wajl Piotr – 279, 287,
 Waldheim Kurt – 343,
 Walentyнович Marian – 129, 145,
 Waliejew Ramil Mirgasimowicz – 170, 183,
 Waliejewa Roza Zachariewa – 170, 183,
 Wałęsa Lech, prezydent Polski – 370,
 Wańkowicz Melchior – 123, 143,
 Ward Lester Frank – 39,
 Warner Levinus – 149, 159,
 Westberg Friedrich – 91,
 Widy-Behiesse Marta – 371,

Wierusz-Kowalski Józef – 103, 115,
 Wierzbicki Łukasz – 137, 142,
 Wieszczycki Edward – 116, 118,
 Wilamowski Marcin – 53,
 Wiśniewski J. – 295, 307,
 Witan Marcin J. – 198, 213,
 Witkowska Alina – 246, 248,
 Witold Kiejstutowicz, wielki książę litewski – 305,
 Władysław II Jagiełło, król Polski – 284,
 Włodzimierz I Wielki, wielki książę kijowski – 269,
 Wodnicki Adam – 211, 213,
 Wojciechowski Kazimierz – 112,
 Wojciechowski Marcin – 279,
 Wojnach Andrzej – 143,
 Woldan Alois – 7,
 Wolińska Teresa – 79, 83,
 Wolny-Zmorzyński Kazimierz – 143, 286-287,
 Wołkow Salomon – 343-344,
 Wołodźko-Butkiewicz Alicja – 278, 287,
 Wołoszyn Maksymilian – 354-355, 371,
 Wołyniec Aleksiej – 280,
 Woroncow Michaił Siemionowicz, książę – 251,
 Woronowicz Ali – 122, 135-136, 142, 145,
 Wozgryn Walerij – 354, 371,
 Woźniak Michał, ks. – 142, 145,
 Wójcik Jan – 199, 213,
 Wrangel Piotr – 379-380, 386,
 Wrzesińska Katarzyna – 9, **(35-49)**,
 Wrzos Konrad – 143,
 Wygowska Natalia – 279, 287,
 Wyrwas-Wiśniewska Monika – 219,
 Wysocki Alfred – 112,

Y

Yerasimos Stefanos – 164,
 Young Thomas – 40,
 Yourcenar Marguerite – 201, 206-207, 213,

Z

Zabielski Łukasz – 4,

Zaborski Andrzej – 88, 94, 100,
Zaghlul Sad – 139,
Zagnojko Nikołaj – 283,
Zagórska Aniela – 219,
Zajączkowski Ananiasz – 61, 86, 93, 100,
Zaleski August – 103,
Zaleski Bronisław – 61,
Zawadzki Józef – 243-244, 249,
Zbyszewski Tytus – 106-107, 109, 112-
113, 119,
Zdaniewicz Ilja Michajłowicz – 187, 195,
Zelcer Lew – 283-284,
Ziaparov Timur Ildusowicz – 170, 183,
Ziątek Zygmunt – 143,
Zielińska Anna – 330, 333,
Zieliński Stanisław – 122, 143,
Zimand Roman – 216-217,
Zimnoch Mateusz – 285, 287,
Zinkow Leszek – 121, 125-126, 143,
Zotenberg Hermann – 217,
Zuhayr bin Ka'b – 99,
Zwoliński Andrzej – 56,

Ż

Żuk Ihar – 7,
Żukowski Arkadiusz – 142,

**NAUKOWA SERIA WYDAWNICZA
„COLLOQUIA ORIENTALIA BIALOSTOCENSIA”**

Katedra Badań Filologicznych „Wschód – Zachód”
Uniwersytetu w Białymstoku
Książnica Podlaska im. Łukasza Górnickiego w Białymstoku
Stowarzyszenie Naukowe „Oikoumene”

TOMY WYDANE:

1. Teodor Bujnicki, *Ostatni bard Wielkiego Księstwa Litewskiego*, red. Tadeusz Bujnicki, Białystok 2012.
2. *Żydzi wschodniej Polski*, Seria I: *Świadectwa i interpretacje*, red. Barbara Olech i Jarosław Ławski, Białystok 2013.
3. *Pogranicza, Kresy, Wschód a idee Europy*, Seria I: *Prace dedykowane Profesor Swietłanie Musijenko*, idea i wstęp Jarosław Ławski, redakcja naukowa: Anna Janicka, Grzegorz Kowalski i Łukasz Zabielski, Białystok 2013.
4. *Pogranicza, Kresy, Wschód a idee Europy*, Seria II: *Wiktor Choriew in memoriam*, idea i wstęp Jarosław Ławski, redakcja naukowa: Anna Janicka, Grzegorz Kowalski i Łukasz Zabielski, Białystok 2013.
5. Grzegorz Czerwiński, *Sprawozdania z podróży muftiego Jakuba Szynkiewicza. Źródła, omówienie, interpretacja*, red. tomu Jarosław Ławski i Grzegorz Kowalski, Białystok 2013.
6. *Sybir. Wysiedlenia – Losy – Świadectwa*, red. Jarosław Ławski, Sylwia Trzeciakowska i Łukasz Zabielski, Białystok 2013.
7. *Żydzi wschodniej Polski*, Seria II: *W blasku i w cieniu historii*, red. Barbara Olech, Jarosław Ławski i Grzegorz Kowalski, Białystok 2014.
8. Tadeusz Bujnicki, *Na pograniczach, kresach i poza granicami. Studia*, red. Michał Siedlecki i Łukasz Zabielski, Białystok 2014.
9. Stanisław Kryczyński, *Wspomnienia. Utwory poetyckie. Eseje*, wstęp, wybór i oprac. Grzegorz Czerwiński, Białystok 2014.
10. *Podróż do serca islamu. Antologia międzywojennego reportażu polskich Tatarów*, wstęp, wybór i opracowanie Grzegorz Czerwiński, Białystok 2014.
11. *Драматургия в ракурсах новейших теоретических исследований / Dramat w nowych ujęciach teoretycznych. Studia slawistyczne*, red. Natalia Malutina i Jarosław Ławski, Białystok–Odessa 2014.
12. *Wielokulturowy świat Siegfrieda Lenza. Studia*, red. Jarosław Ławski i Rafał Żytyniec, Białystok–Elk 2014.
13. *Żydzi wschodniej Polski*, Seria III: *Kobieta żydowska*, red. Anna Janicka, Jarosław Ławski i Barbara Olech, Białystok 2015.
14. *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.)*, edited by Grzegorz Czerwiński and Artur Konopacki, Białystok 2015.

15. Edward Małek, *Gdzie jest moja Ojczyzna? Wspomnienia*, oprac. tekstu, wstęp, red. tomu Jarosław Ławski, przedślowie Dariusz Zuber, Białystok–Elk 2016.
16. *Wschód muzułmański w literaturze polskiej. Idee i obrazy*, red. Grzegorz Czerwiński, Artur Konopacki, Białystok 2016.
17. *Bibliotheca mundi. Studia bibliologiczne ofiarowane Janowi Leończukowi*, red. Jarosław Ławski, Łukasz Zabielski, Białystok 2016.
18. *Żydzi wschodniej Polski*, Seria IV: *Uczeni żydowscy*, red. Grzegorz Czerwiński i Jarosław Ławski, Białystok 2016.
19. Ewa Pańkowska, *Powieści Wiktora Pielewina. Kontekst postmodernistyczny. Interpretacje*, Białystok 2016.
20. Andrzej Rataj, *Stefania Ulanowska. Tajemniczy życiorys, niepublikowane fragmenty twórczości*, Białystok 2016.
21. *Odessa w literaturach słowiańskich. Studia / Одеса у слов'янських літературax / Odessa in Slavonic Literatures. Studies*, edited by Jarosław Ławski, Natalia Maliutina / ред. Ярослав Лавський, Наталія Малютіна, Białystok–Odessa 2016.
22. Aleksandra Kołodziejczak, „*Moje wspomnienia*” Księcia Włodzimierza Mieszczerskiego. *Poetyka – Portret elity rosyjskiej – Wizja kultury polskiej*, Białystok 2016.
23. Joanna Dziedzic, *Fiodor Tiutczew i jego dzieło. Człowiek – przyroda – historiozofia – estetyka*, Białystok 2016.
24. Weronika Biegluk-Leś, *Gry językowe w rosyjskiej prozie postmodernistycznej. Między poetyką a filozofią języka*, Białystok 2016.
25. Zygmunt Gloger. *Pisarz, myśliciel, uczony. Studia*, red. nauk. Jan Leończuk, Jarosław Ławski, Łukasz Zabielski, Białystok 2016.
26. Krzysztof Kurianiuk, *Wielka podlaska zmiana. Obrazy świata polskiej transformacji systemowej w reportażach Polskiego Radia Białystok w latach 1989–1999*, Białystok 2016.
27. *Żydzi wschodniej Polski*, Seria V: *W kręgu judaizmu*, red. Jarosław Ławski i Iwona E. Rusek, Białystok 2017.
28. *Zagadnienia bilingwizmu*, seria I: *Dwujęzyczni pisarze litewscy i polscy*, red. A. Baranow, J. Ławski, Białystok 2017.
29. *Wschód muzułmański w ujęciu interdyscyplinarnym. Ludzie – teksty – historia*, red. nauk. Grzegorz Czerwiński, Artur Konopacki, Białystok 2017.

