

Grzegorz Czerwiński  
(Białystok)

## O „SPRAWOZDANIACH” JAKUBA SZYNKIEWICZA, CZYLI MUFTI DRUGIEJ RZECZYPOSPOLITEJ JAKO PISARZ

### 1.

Zainteresowanie badawcze literaturą tworzoną przez Tatarów – zarówno tych zamieszkujących niegdyś tereny Wielkiego Księstwa Litewskiego, jak i współczesnych tatarskich mieszkańców Białorusi, Polski i Litwy – ograniczało się do niedawna do badań z zakresu piśmiennictwa religijnego (powstała nawet nowa gałąź nauki, tak zwana kitabistyka). Analiza tekstów tatarskich była ponadto pochodną badań historycznych, religioznawczych, bądź socjologicznych<sup>1</sup>. Badaczy interesowały, co wynikało ze specyfiki reprezentowanych przez nich dziedzin nauki, zupełnie inne aspekty literatury Tatarów niż jej wartości artystyczne. Literaturoznawczy punkt widzenia cechował tylko wybrane prace Andrzeja Drozda, poświęcone staropolskiej literaturze Tatarów<sup>2</sup>, oraz Selima Chazbijewicza, traktujące o literackich związkach polsko-tatarskich<sup>3</sup>.

W ostatnim czasie powstają nowe prace literaturoznawcze poświęcone współczesnej literaturze polsko-tatarskiej, które zawierają, obok opracowań szczegółowych, poświęconych poszczególnym twórcom<sup>4</sup>, także ogólną charakterystykę literatury Tatarów polskich po pierwszej wojnie światowej oraz zapowiedź dalszych badań w tym zakresie<sup>5</sup>.

Literatura polsko-tatarska (w rozumieniu analogicznym do terminu „literatura polsko-żydowska”<sup>6</sup>) jako odrębne zjawisko krystalizuje się w dwudziestoleciu międzywojennym. Na przestrzeni wieków Tatarzy Europy Środkowo-Wschodniej byli związani przede wszystkim z Wielkim Księstwem Litewskim; ponadto cechował ich swoisty patriotyzm

<sup>1</sup> Zob. A. K. Антонович, *Белорусские тексты, писанные арабским письмом, и их графико-ортографическая система*, Вильнюс 1968; Cz. Łapicz, *Kitab Tatarów litewsko-polskich. Paleografia, grafia, język*, Toruń 1986; M. M. Dziekan, *Chamaïł Aleksandrowicza*, „Rocznik Tatarów Polskich”, R. 4: 1997; Sh. Akiner, *Religious language of a Belarusian Tatar kitab. A cultural monument of Islam in Europe*, Wiesbaden 2009; M. Тарэлка, I. Сынкова, *Адкуль пайшлі ідалы. Помнік рэлігійна-палемічнай літаратуры з рукапіснай спадчыны татараў Вялікага Княства Літоўскага*, Мінск 2009.

<sup>2</sup> A. Drozd, *Wpływy chrześcijańskie na literaturę Tatarów w dawnej Rzeczypospolitej. Między antagonyzmem a symbiozą*, „Pamiętnik Literacki”, R. 88: 1997, z. 3; tenże, *Staropolska poezja Tatarów*, „Tytuł”, R. 5: 1995, nr 1; tenże, *Tatarska wersja pieśni-legendy o św. Hiobie*, „Poznańskie Studia Polonistyczne. Seria Literacka”, R. 22: 1995, nr 2.

<sup>3</sup> S. Chazbijewicz, *Literatura Tatarów polsko-litewskich wyrazem syntezy kultury muzułmańskiej i wschodnioeuropejskiej*, w: *O dialogu kultur wspólnot kresowych*, pod red. S. Uliaszka, Rzeszów 1998; tenże, *Tatarzy i Wileńszczyzna XIX i XX w. w polskiej i polsko-tatarskiej literaturze*, w: *Wilno i Wileńszczyzna jako krajobraz i środowisko wielu kultur*, pod red. E. Feliksiak, Białystok 1992.

<sup>4</sup> G. Czerwiński, „Miejsca-archetypy” poezji polsko-tatarskiej (przykład Selima Chazbijewicza i Musy Czachorowskiego); tenże, *Selim Chazbijewicz jako poeta polsko-tatarski* (w druku).

<sup>5</sup> Г. Червинский, *К проблеме современной польско-татарской литературы*, „Ученые записки Таврического национального университета им. В. И. Вернадского. Серия: Филология. Социальные коммуникации” (Симферополь), Т. 23: 2010, № 4.

<sup>6</sup> Zob. E. Prokop-Janiec, *Międzywojenna literatura polsko-żydowska jako zjawisko kulturowe i artystyczne*, Kraków 1992.

lokalny<sup>7</sup>. Stąd też nazywani byli Tatarami litewskimi (rzadziej: polsko-litewskimi), a ich literatura – piśmiennictwem Tatarów litewskich (polsko-litewskich). Ustalenie granicy wschodniej w latach 1921–1922 spowodowało pierwszy rozpad wspólnoty tatarskiej i uruchomiło proces identyfikacji Tatarów z nowym państwem, co najsilniej dało się zaobserwować w Polsce i na Litwie, gdzie wytworzyły się nowe grupy etniczne – Tatarzy polscy i Tatarzy litewscy<sup>8</sup>. Skutkiem tych przemian był też rozwój nowych literatur tatarskich.

Dlaczego jednak nie powinniśmy kwalifikować twórczości Tatarów polskich jako jednej z gałęzi nurtu kresowego w literaturze polskiej, lecz skłaniać się ku koncepcji literatury polsko-tatarskiej? Otóż pomimo faktu, że w okresie międzywojennym Tatarzy nie różnili się już w życiu codziennym (poza, oczywiście, obrzędowością religijną) od Polaków<sup>9</sup>, ich twórczość literacka, chociaż pisana w języku polskim, w warstwie archetypicznej stanowiła system kulturowy o znacznym stopniu odrębności w odniesieniu do tradycji polskiej. Za sprawą dużego wpływu tradycji muzułmańskiej tworzyła ona łącznik między kulturą polsko-europejską i tradycją muzułmańskiego Wschodu. Dlatego też badanie literatury polsko-tatarskiej wymaga podwójnej optyki: polonistycznej i orientalistycznej, a co za tym idzie szerokich kompetencji badawczych.

Celem mojego artykułu, który jest jedną z pierwszych prób analizy literatury polsko-tatarskiej, jest prezentacja twórczości podróżniczej Jakuba Szynkiewicza, muftiego muzułmanów Drugiej Rzeczypospolitej. Jako że podejmuję temat, który jest na gruncie literaturoznawstwa całkowicie nowy, będę starał się balansować w swoich rozważaniach pomiędzy ustaleniami ogólnymi dotyczącymi twórczości Szynkiewicza a szczegółową analizą jego technik pisarskich. Jednocześnie zdaję sobie sprawę z tego, że wiele ważnych zagadnień będzie tutaj zaledwie zasygnalizowanych, i że będzie to raczej tylko próba zakreślenia problematyki, która powinna być rozwinięta w kolejnych studiach.

## 2.

Rozważania nad podróżopisarstwem Szynkiewicza zaczniemy od przybliżenia najważniejszych wydarzeń z biografii autora. Naszkicowanie kontekstu biograficznego okazuje się w przypadku muftiego niezbędne, gdyż cała jego spuścizna literacka związana jest z pełnioną przez niego funkcją głowy polskiego kościoła muzułmańskiego (jak mówiło się wówczas o organizacji religijnej wyznawców islamu w Polsce) w okresie międzywojennym.

Jakub Szynkiewicz urodził się w 1884 roku w Lachowiczach (powiat nieświecki)<sup>10</sup>. W 1904 roku ukończył Szkołę Realną w Mińsku. Studiował wpierrw w Instytucie Technologicznym w Petersburgu, a następnie na Wydziale Języków Wschodnich

<sup>7</sup> Zob. A. Miśkiewicz, *Tatarzy polscy 1918–1939. Życie społeczno-kulturalne i religijne*, Warszawa 1990, s. 148.

<sup>8</sup> Zob. tamże, s. 34.

<sup>9</sup> Zob. tamże, s. 11.

<sup>10</sup> Opieram się na informacjach zaczerpniętych z następujących prac: A. Pałasiewicz, [wstęp do:] J. Szynkiewicz, *Sprawozdanie muftiego Jakuba Szynkiewicza z podróży do Turcji, Syrii, Palestyny i Egiptu w roku 1932 (9. IV – 9. IX)*, „Przegląd Orientalistyczny”, R. 29: 1977, nr 1, s. 41-43; A. Miśkiewicz, dz. cyt., s. 45, 79, 84-85, 92-93, 139-143; J. Tyszkiewicz, *Z historii Tatarów polskich 1794–1944*, Pułtusk 2002, s. 149-52; S. Chazbijewicz, *Jakub Szynkiewicz: głowa polskich muzułmanów II RP*, „Debata”, R. 2: 2008, nr 8, s. 10-12; A. Jakubauskas, *Šinkevičius Jakubas / Шинкевич Якуб*, w: A. Jakubauskas, G. Sitdykov, S. Dumin, *Lietuvos totoriai istorijoje ir kultūroje / Литовские татары в истории и культуре*, Kaunas 2009, s. 120, 273-274.

Uniwersytetu Petersburskiego. Naukę przerwał na czwartym roku studiów z powodu wybuchu pierwszej wojny światowej. Po wojnie kontynuował studia na Uniwersytecie w Berlinie, gdzie w 1925 roku uzyskał stopień doktora filozofii. Władł kilkoma językami europejskimi, w różnym stopniu znał również arabski, turecki i perski, prowadził badania naukowe nad piśmiennictwem tatarskim i językiem starotureckim<sup>11</sup>.

Prawdopodobnie fakt znajomości języków orientalnych (arabski jest językiem liturgicznym u muzułmanów) przesądził o tym, iż to właśnie Szynkiewicza wybrano w 1925 roku na stanowisko muftiego. Podczas całego okresu międzywojennego Szynkiewicz pozostawał najważniejszą osobistością w Muzułmańskim Związku Religijnym, z nim konsultowali się w sprawach religijnych przedstawiciele władz państwowych, jemu podlegały wszystkie muzułmańskie gminy wyznaniowe. W listopadzie 1939 roku otrzymał obywatelstwo litewskie. Wojnę spędził w Wilnie. Po zajęciu Litwy przez wojska hitlerowskie Szynkiewicz został zatwierdzony przez władze okupacyjne na stanowisko muftiego Ostlandu. Po wojnie wyjechał do Niemiec, a następnie do Egiptu. W 1956 roku zamieszkał w Stanach Zjednoczonych, gdzie zmarł w 1966 roku.

### 3.

Po wyborze na stanowisko muftiego Jakub Szynkiewicz odbył kilka podróży zagranicznych. Co ważne, były to prawie zawsze wyjazdy służbowe do krajów muzułmańskich lub zamieszkałych przez mniejszości wyznające islam<sup>12</sup>. W 1926 roku Szynkiewicz udaje się do Kairu, gdzie zarówno jako przedstawiciel polskich muzułmanów, jak i oficjalny wysłannik rządu polskiego uczestniczy we Wszechświatowym Kongresie Muzułmańskim, a dwa lata później, w 1928 roku, odwiedza Turcję. W 1930 roku odbywa czteromiesięczną podróż do Egiptu, Hidżazu<sup>13</sup>, Syrii i Palestyny, podczas której między innymi wchodzi w skład delegacji rządu polskiego (obok Edwarda Raczyńskiego z Wydziału Wschodniego Ministerstwa Spraw Zagranicznych) do króla Hidżazu i odbywa pielgrzymkę do Mekki; wyjeżdża także do Jugosławii.

Na Bliski Wschód powraca mufti na pięć miesięcy w roku 1932, kiedy to jego trasa przebiega przez Turcję, Syrię, Palestynę i Egipt (w drodze powrotnej także przez Bułgarię). W 1935 roku mufti Szynkiewicz bierze udział w Wszecheuropejskim Kongresie Muzułmańskim w Genewie. Rok później, a więc w 1936, wyrusza na okres około trzech miesięcy do Indii Wschodnich (to jest: do wschodnich regionów Indii Brytyjskich).

<sup>11</sup> J. Szynkiewicz, *O kitabie*, „Rocznik Tatarski”, R. 1: 1932, t. 1; tenże, *Literatura religijna Tatarów litewskich*, „Rocznik Tatarski”, R. 2: 1939, t. 2.

<sup>12</sup> Tło historyczne wyjazdów zagranicznych muftiego przybliży A. Miśkiewicz w monografii *Tatarzy polscy 1918–1939* w rozdziale *Podróże muftiego i innych przedstawicieli społeczności tatarskiej do Turcji, krajów arabskich i Jugosławii* (dz. cyt., s. 139–144).

<sup>13</sup> W związku z występującymi w tekstach Szynkiewicza różnicami w transkrypcji z języka arabskiego na język polski nazw własnych oraz częstymi spolszczeniami terminów religijnych wywodzących się z tureckiego bądź arabskiego, należy zwrócić uwagę na pojawiające się w niniejszym artykule rozbieżności w nazewnictwie. W cytatach i tytułach utworów Szynkiewicza, w celu zachowania specyfiki języka, jakim posługiwali się Tatarzy polscy w okresie międzywojennym, pozostawiam zapisy oryginalne (uwzględniając jedynie podstawowe zasady współczesnej ortografii polskiej); w tekście głównym stosuję nazwy geograficzne i terminy religijne zgodne z normami współczesnymi.

Ze wszystkich swoich podróży zagranicznych Szynkiewicz sporządzał *sprawozdania*, które w pierwszej kolejności były adresowane do przedstawicieli rządu polskiego, w drugiej – do społeczności polskich muzułmanów<sup>14</sup>. Teksty te, mimo iż cechują się zróżnicowanym poziomem artystycznym, stanowią niezwykle ciekawy przedmiot badań zarówno z pozycji antropologii literackiej, jak i poetyki<sup>15</sup>.

## 4.

Rozważmy w pierwszej kolejności problematykę gatunkową relacji podróżniczych Szynkiewicza. Nazwanie ich „sprawozdaniami muftiego” może wskazywać na to, że autor traktował je wyłącznie jako jeden z aspektów swojej działalności społeczno-religijnej. Faktem jest, iż w artykułach tych znajdujemy wiele elementów typowych dla sprawozdania. Przyjrzyjmy się, dla przykładu, jak rozpoczyna się relacja muftiego z podróży do Turcji, Syrii, Palestyny i Egiptu w 1932 roku:

Celem mojej podróży było sprawdzenie tekstów religijnych: tureckich w Konstantynopolu i arabskich w Syrii i Palestynie, ponieważ w ciągu kilkuset lat przy przepisywaniu naszych ksiąg religijnych wkradło się dużo błędów, często bardzo znacznych. [...] Jednocześnie chciałem porównać obyczajowość i obrządkie religijne nasze ze wschodnimi, albowiem życie muzułman na zachodzie i otoczenie niemuzułmańskie odbiło się na nich w wielkim stopniu. [...] Końcowym celem mej podróży było złożenie albumu meczetów w Polsce i adresu z podziękowaniem królowi Egiptu Faudowi I-szemu za ofiarowane przez niego 500 funtów angielskich na odbudowę i remont meczetów w Polsce w roku 1926, w nadziei, że król powtórzy swoją ofiarę. (TSPE 1932, s. 43–44)<sup>16</sup>

W swoich relacjach autor bardzo często odchodzi jednak od formy sprawozdania, wplatając w nie osobiste spostrzeżenia i refleksje. Jeśli chodzi natomiast o ukształtowanie narracji – korzysta on z dokonanych wypracowanych przez literaturę piękną.

Warstwa faktograficzna „sprawozdań” składa się z następującej problematyki. Po pierwsze, autor zaznajamia czytelnika z przebiegiem swojej oficjalnej misji, relacjonuje spotkania, opisuje swoich rozmówców – najczęściej przedstawicieli lokalnej elity politycznej, religijnej i naukowo-kulturalnej, ale również przypadkowo poznane osoby i zwykłych przechodniów. Po drugie, za sprawą bogatych opisów mamy okazję odtworzyć w wyobraźni odwiedzane przez Szynkiewicza miejsca (pejzaż, krajobraz, charakterystyka wnętrza). W końcu, po trzecie, w plastyczny sposób naszkicowane zostają sceny z życia codziennego w krajach Bliskiego Wschodu i w Indiach; ukazane są realia społeczno-polityczne świata islamu. Poza tym bardzo zajmująca jest również prezentacja wewnętrznej strony międzynarodowej dyplomacji na najwyższym szczeblu.

<sup>14</sup> Ukształtowanie literackie tekstów Szynkiewicza może świadczyć jednak o tym, że złożenie ich pracownikom MSZ i MWRiOP wynikało tylko z konieczności, a właściwym odbiorcą „sprawozdań” miało być szerokie grono czytelników w Polsce (co musiał zakładać mufti już w trakcie pisania swoich tekstów).

<sup>15</sup> Maszynopisy sprawozdań Szynkiewicza (wyjątek stanowią *Wrażenia z podróży do Indii Wschodnich*) znajdują się dzisiaj w Archiwum Akt Nowych w Warszawie (zespół Ministerstwa Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego). W niniejszym artykule korzystam z fragmentów dzieła muftiego drukowanych w „Życiu Tatarskim” (pismo tatarskie wydawane w latach 1934–1939), „Czasie” (nr 118 z 26 maja 1932 r.) i „Przeglądzie Orientalistycznym” (R. 29: 1977, nr 1).

<sup>16</sup> J. Szynkiewicz, *Sprawozdanie muftiego Jakuba Szynkiewicza z podróży do Turcji, Syrii, Palestyny i Egiptu w roku 1932* (9. IV. – 9. IX), przygotował do druku A. Pałasiewicz, „Przegląd Orientalistyczny”, R. 29: 1977, nr 1, s. 43–44. Dalej oznaczam jako – TSPE 1932, podając numer strony.

We wszystkich „sprawozdaniach” Szynkiewicza w centrum narracji znajduje się sam autor, który nie tylko porządkuje i komentuje zgromadzony materiał faktograficzny, ale również pełni rolę głównego bohatera utworów. Tego typu autorska optyka narracji zbliża twórczość muftiego do dzieł reporterskich takich autorów, jak Melchior Wańkowicz, Ferdynand Goetel czy Aleksander Jałta-Połczyński. Podobnie jak w przypadku wymienionych twórców, podróżopisarstwo Szynkiewicza – nie tracąc nic z właściwego dla literatury faktu nastawienia poznawczego – bliskie jest świadectwu osobistemu (na przykład opis odbytego przez autora *hadżdżu*, czyli pielgrzymki do świętych miejsc islamu – Medyny i Mekki, czy też gościny u muftiego Jerozolimy), zawiera też elementy właściwe literaturze przygodowej i dziennikowi (na przykład żywiołowa relacja zafascynowanego Wschodem podróżnika zbliża się poprzez swój charakter do narracji właściwej powieści podróżniczej czy nawet sensacyjnej; opowieść o podróży morskiej stanowić może pewien typ literackiego dziennika pokładowego).

Obecne w dziełach tatarskiego autora napięcie między sprawozdaniem a kreacją artystyczną przypominać może z kolei wspomnienia z podróży Jarosława Iwaszkiewicza, który tak samo, jak mufti Szynkiewicz, uczestniczył w tamtym okresie w szeregu międzynarodowych kongresów, konferencji i oficjalnych wizyt (Szynkiewicz podczas swoich podróży poszukuje ponadto wyidealizowanej „krajiny muzułmańskiej”, „złotego wieku islamu”, tak jak Iwaszkiewicz w pejzażach Italii poszukiwał rodzinnej Ukrainy). Jednakże u autora *Książki o Sycylii* opis takich sytuacji służył zawsze tylko jako pretekst do osobistych refleksji, mających swoje przedłużenie także w literaturze fikcjonalnej. Co więcej, Iwaszkiewicz nawet wtedy, gdy podróżował jako dyplomata, tworzył – czy to jako autor opowiadań czy też dziennika – wyłącznie jako artysta<sup>17</sup>. U Szynkiewicza dostrzegamy natomiast poczucie konieczności „rozliczenia się” z wyjazdu przed społecznością polskich muzułmanów, którą autor reprezentował podczas podróży (imperatywy sprawozdania nie zostaje u niego nigdy całkowicie przekroczony). Z Iwaszkiewiczem łączy muftiego również „nastrojowość” niektórych fragmentów narracji.

Sama decyzja o publikacji „sprawozdań” w prasie (wprawdzie w większości przypadków kierowanej do Tatarów i muzułmanów, ale dostępnej dla ogółu czytelników) również sytuuje muftiego pomiędzy ówczesnymi reporterami prasowymi i autorami korespondencji zagranicznych. O oryginalności utworów Szynkiewicza na tle dokonań reporterskich dwudziestolecia międzywojennego świadczy zarówno geografia podróży muftiego, jak i tematyka jego utworów. Polskie reportaże podróżnicze tworzone w latach 1918–1939 prezentowały problemy z najróżniejszych zakątków globu: od polskiej prowincji, poprzez Prusy Wschodnie i Rosję, aż po Stany Zjednoczone i Amerykę Południową<sup>18</sup>. Jednak stosunkowo niewiele pisano wtedy o Bliskim Wschodzie i Azji<sup>19</sup>, a świat islamu jako odrębny temat nie zwrócił na siebie uwagi bodajże żadnego z wielkich reporterów ówczesnej epoki.

<sup>17</sup> Por. H. Zaworska, *Włochy w poezji Jarosława Iwaszkiewicza*, w: teże, *Sztuka podróżowania. Poetyckie mity podróży w twórczości Jarosława Iwaszkiewicza, Juliana Przybosa i Tadeusza Różewicza*, Kraków 1980.

<sup>18</sup> Zob. K. Wrzos, *Oko w oko z kryzysem. Reportaż z podróży po Polsce* (1933); M. Wańkowicz, *Na tropach Smętka* (1936); A. Janta-Połczyński, *Patrząc na Moskwę* (1933); M. Wańkowicz, *Opierzona rewolucja* (1934); A. Janta-Połczyński, *Odkrycie Ameryki* (1936); A. Słonimski, *Pod zwrotnikami. Dziennik okrętowy* (1925); K. Wrzos, *Yerba Mate* (1937).

<sup>19</sup> Zob. F. Goetel, *Egipt* (1927); tenże, *Podróż do Indii* (1933); K. Pruszyński, *Palestyna po raz trzeci* (1933); A. Janta-Połczyński, *Ziemia jest okrągła* (1936); tenże, *Na kresach Azji* (1939).

Cechą wyróżniającą podróżopisarstwo Szynkiewicza były też całkowicie pozaliterackie i pozadziennikarskie motywy jego wypraw, które nie były również podróżami turystycznymi. Podróż dyplomatyczna nie musi co prawda wykluczać jednoczesnego przyjęcia postawy odkrywcy lub wcielenia się w rolę turysty<sup>20</sup>. Jednakże w przeciwieństwie na przykład do Ferdynanda Goetla, który wyrusza do Egiptu w celu odkrycia „prawdziwego” (jak gdyby alternatywnego w stosunku do wizji z przewodników Baedekera) oblicza starożytnego państwa faraonów, Szynkiewicz, spędzając w tym kraju kilka tygodni w 1930 roku, zupełnie nie zwraca uwagi na jego historię antyczną, która zawsze najbardziej interesowała turystów (choć wiemy, że nosił się on z zamiarem odwiedzenia kairskich muzeów, lecz planów nie zrealizował z braku czasu).

Szynkiewicza nie cechuje też – jak Aleksandra Jantę-Półczyńskiego – pogoń za nieodkrytym i trudnodostępnym miejscem, „wieczne szukanie”<sup>21</sup> czy chęć „patrzenia na...”<sup>22</sup> (mimo iż to właśnie Szynkiewiczowi, jako jednemu z nielicznych podróżników, udało się na przykład odwiedzić Hidżaz i spotkać się z królem ibn Saudem). Podróż Szynkiewicza, oprócz swojego aspektu pragmatycznego, posiada również wymiar metaforyczny: jest rodzajem archetypicznej pielgrzymki do źródeł islamu (*hadżdż* jest najważniejszą, lecz nie jedyną, realizacją tej pielgrzymki) oraz wyprawą na spotkanie mityczno-baśniowego Wschodu, macecznika narodów tatarskich. Dla Szynkiewicza samo bycie na ziemi muzułmańskiej, „w sercu islamu” jest największym „odkryciem” wartym spisania relacji, przeżyciem godnym osobistego świadectwa.

## 5.

Zwróćmy uwagę na to, w jaki sposób charakter podróży Szynkiewicza przekłada się na strategie narracyjne obecne w tekście, na sposoby opisu obserwowanych przestrzeni, ludzi i zjawisk. W tej części artykułu przyjrzymy się kilku właściwościom poetyki muftiego. Co istotne, nie wszystkie chwyt literackie stosowane przez autora, nie będącego przecież profesjonalnym pisarzem, są stosowane w sposób konsekwentny i do końca przekonujący. Często daje się wyczuć, jakby analizowane teksty pisane były w pośpiechu (w czasie pomiędzy innymi ważnymi obowiązkami muftiego), innym razem ciekawie zapowiadający się pomysł autorski nie zostaje rozwinięty, bądź jego realizacja jest nieudana. „Sprawozdania” Szynkiewicza zawierają jednak też elementy cenne z punktu widzenia poetyki, a mianowicie oryginalne strategie artystyczne. W związku z tym, że poruszony temat jest tak rozległy, iż wymagałyby odrębnego studium, ograniczam się w tym miejscu do kilku najważniejszych zagadnień.

<sup>20</sup> Jako przykład tego typu postawy może posłużyć przygotowana na prośbę redakcji „Światowida” relacja Edwarda Raczyńskiego z odbytej wspólnie z Szynkiewiczem podróży na Półwysep Arabski. W przywołanym tekście autor opisał swoje wrażenia z dwutygodniowego pobytu w Dżuddzie w konwencji jaką – w nawiązaniu do rozważań A. Wieczorkiewicza na temat pocztówek – można by nazwać „pozdrowieniami z innego świata” (Por. A. Wieczorkiewicz, *Apetyt turysty. O doświadczeniu świata w podróży*, Kraków 2008, s. 185-188). Skądinąd zresztą artykuł Raczyńskiego był ilustrowany fotografiami przedstawiającymi nie tylko polską delegację w otoczeniu króla i arabskich dostojników; czytelnik mógł również zapoznać się wyglądem miasta i pracą miejscowego rybaka. Zob. E. Raczyński, *Wrażenia z podróży do Dżeddy. W gościnie u króla Ibn-Sauda*, „Światowid” 7 VI 1930, nr 22.

<sup>21</sup> Zob. F. Palowski, *Aleksander Janta-Półczyński. Ballada o wiecznym szukaniu*, Warszawa-Kraków 1990.

<sup>22</sup> Zob. E. Wróbel, *Aleksandra Janty-Półczyńskiego reporterskie odkrywanie świata*, w: *Reportaż w dwudziestoleciu...*, s. 31-39.

Relacje Szynkiewicza cechują się swoistym charakterem „medialnym”. Mufti zapisuje tylko – podobnie jak Janta-Połczyński w swoim „patrzeniu na Moskwę” czy „odkrywaniu Ameryki”<sup>23</sup> – obserwacje poczynione w konkretnym miejscu i w konkretnej sytuacji. Takie stanowisko jest konsekwencją określonej postawy pisarskiej: relacja dotyczy tylko zdarzenia jednostkowego, której świadkiem lub uczestnikiem był autor. Ponadto pytaniem, jakie autor zdaje się stawiać poznawanej rzeczywistości, jest: „jak (wygląda dana sytuacja)?”, a nie: „dlaczego (tak się dzieje)?”

Znamiennym przykładem może być sytuacja zaistniała w Syrii, kiedy mufti zostaje oszukany przez handlarza książkami, u którego zamówił zbiór rękopiśmiennych modlitw, a który nie wywiązał się ze złożonej obietnicy. Szynkiewicz, manifestując swoje oburzenie, nie szuka przyczyn zachowania księgarza (choć, być może, z punktu widzenia zarówno zwyczajów panujących w Polsce, jak i dogmatów religijnych, taki postępek nie ma, według autora, wytłumaczenia), lecz ironizując, prezentuje jakby domniemany punkt widzenia Araba-oszusta:

Stałem oniemiały z zadziwienia, nie wiedząc, jak zrozumieć tego człowieka, czy mówi na serio, czy też kpi? Tyle przedtem mówił o Islamie, o braterstwie wszystkich muzułman, o pomocy swym braciom na dalekiej północy...

Inny człowiek nie mógłby po takim zdarzeniu w oczy patrzeć, a mój Syryjczyk nie sobie z tego nie robi, można pomyśleć, że właśnie tak powinno być. (TSPE 1932, s. 46)

Wydaje się, że Szynkiewicz, uogólniając swoje obserwacje i formułując sądy o charakterze antropologiczno-kulturowym, stara się posługiwać pewnym typem jednostkowości opisu. Nie bez znaczenia są w tym kontekście na przykład sformułowania użyte w cytowanym powyżej „sprawozdaniu”: „inny człowiek...”, a nie na przykład Tatar, Polak czy Europejczyk; „mój Syryjczyk...”, a nie Syryjczyk w ogóle. Tak jest też we fragmencie, w którym Szynkiewicz zestawia ze sobą Turków i Arabów. Charakterystyka zbiorowa ustępuje tam miejsca opisowi jak gdyby dwóch modelowych bohaterów – Turka i Araba-Syryjczyka („Turek” i „Arab” pełnią niemalże funkcję *quasi*-imion). Opis jest tak skonstruowany, że możemy odnieść wrażenie, iż Szynkiewicz rzeczywiście porównuje cechy indywidualne dwóch osób. W ten sposób dowiadujemy się wiele o temperamencie Arabów jako grupy, zaś sam opis oddala się od ujęć stereotypowych (choć – co trzeba zaznaczyć – *Sprawozdanie* z 1932 roku, podobnie jak inne utwory Szynkiewicza, nie jest jednak pozbawione pewnych uproszczeń i stereotypowych uogólnień).

Turek spokojny, ma powolne ruchy, więcej milczący, zachowuje się z godnością i powagą. Arab-Syryjczyk – ruchliwy i krzykliwy. Ma ruchy gwałtowne, zawsze podniecony, jakby człowiek składał się z samych nerwów. Niespokojnie rozgląda się dookoła, to wstanie, to usiądzie, to krzyknie coś swemu znajomemu w okno tramwaju. Sekundy nie posiedzi spokojnie: musi albo śmiać się, albo mówić, albo coś wykrzykiwać i zawsze ma coś w ustach: ziarnko tytkwy, fistaszki lub cały pęk zieleni, rodzaj sałaty, którą gryzie na wzór kozy. (TSPE 1932, s. 45)

Szynkiewicz budując tego typu modele, musi korzystać z obserwacji poczynionych na przestrzeni dłuższego odcinka czasu, lecz nie zostaje to ujawnione w opisie. Wręcz przeciwnie, powyższy cytat poprzedza deklaracja: „Z a r a z p o w y j e ż d z i e d o S y r i i odczuwa się ogromną różnicę między Turkiem a Arabem” (TSPE 1932, s. 45).

<sup>23</sup> Zob. tamże, s. 36.

W zależności od prezentowanej sytuacji opisy przybierają charakter albo dynamicznych szkiców rodzajowych, albo nacechowanych emocjonalnie poetyckich obrazów. Na przykład sceny uliczne w Syrii Szynekiewicz szkicuje za pomocą krótkich zdań, w których obserwujemy nagromadzenie czasowników określających ruch oraz rzeczowników, a także elipsy składniowe. Z kolei opisując sytuacje podniosłe, autor wydłuża frazę, zwalnia, by przyjrzeć się uważniej jakiejś osobie lub budowli. Z tą drugą sytuacją mamy do czynienia w opisie sceny z audiencji u króla Hidżazu ibn Sauda, podczas której mufti występował jednocześnie w roli dyplomaty i tłumacza z języka polskiego na arabski (co nie przeszkodziło mu zarejestrować wiele ważnych szczegółów, które później opisał w „sprawozdaniu”).

Król siedział i słuchał nas spokojnie. Na twarzy jego odbijał się majestat, spokój, a w oczach wielki rozum. Ubrany był skromnie, niż jego otoczenie, bo miał na głowie zwyczajną kolorową chustkę, jaką noszą prości żołnierze i jeno podtrzymujące ją zwoje były ze złotych nici, na ramionach płaszcz biało-żółtawy: na nogach – nic. Wówczas kiedy p. Raczynski był w lakierkach, ja w złotych półbucikach, a otoczenie królewskie w skarpetkach (obuwie zdejmując się przy wejściu) – sam król bosy. (EHSP 1930; 8/1934, s. 5)<sup>24</sup>

Niekiedy tego typu dziennikarskie obserwacje, wyniesione z konkretnego miejsca, autor włącza w kontekst zdarzeń powtarzających się – nie opisanych bezpośrednio w tekście, lecz zasygnalizowanych (przez co osiąga efekt jakby „z wielokrotnienia relacji”, swoistej „kondensacji estetycznej”). Na przykład w *Sprawozdaniu z podróży do Turcji, Syrii, Palestyny i Egiptu* symboliczna relacja z nocnego czytania Koranu w Jerozolimie poprzedzona zostaje informacją na temat „nocy księżycowych”, jakie nastąpiły po święcie Miewlud, czyli rocznicy narodzin proroka Muhammada (Mahometa), i tego, co miało miejsce podczas tych nocy. Dopiero po tym następuje opis zdarzenia jednostkowego, rozpoczynający się od słów: „w jeden z takich wieczorów”. Słowa te akcentują egzemplifikacyjny charakter przywołanej sytuacji. Jednakże w procesie lektury wrażenia czytelnicze, oparte na sytuacji jednostkowej, mogą zostać przełożone również na inne wieczory i noce przypadające na pobyt Szynekiewicza w Palestynie.

Po Maulidzie nastąpiły noce księżycowe, mające osobliwą piękność w Jerozolimie. Często po modlitwie wieczorowej zostawaliśmy, mufti i ja, na placu przed meczetem Omara, żeby oddychać świeżym wieczorowym powietrzem i rozkoszować się pięknem księżycowych nocy.

W jeden z takich wieczorów mufti przy świetle księżyca, przed drzwiami meczetu urządził herbatkę. Oprócz nas [...] był jeszcze Hilmi Pasza, Szejch Jakub Buchari i Szejch z Egiptu, znakomity lektor Koranu. Nikogo z obcych nie pozostało na placu, ponieważ zaraz po wieczorowej modlitwie wszystkie wrota zamykane są na zamki. (TSPE 1932, s. 48)

W omawianym tutaj przypadku – jak się za chwilę przekonamy – sprawozdawczy charakter narracji zostaje dopełniony epicką głębią (połączoną z obrazowaniem właściwym utworom poetyckim, do czego powrócę za chwilę) w celu ukazania niesamowitości przeżyć, jakie przypadły w udziale muftiemu w Palestynie. W związku z tym opis czytania Koranu nie stanowi wyłącznie zdarzenia jednostkowego, opisanego przez Szynekiewicza-reportera (co mogłyby sugerować przywoływane już słowa:

<sup>24</sup> J. Szynekiewicz, *Sprawozdanie z podróży Muftiego dr. Jakuba Szynekiewicza do Egiptu, Hedżasu, Syrii i Palestyny*, „Życie Tatarskie” (relacja drukowana w odcinkach w latach 1934–1935). Dalej oznaczam jako – EHSP 1930; podając numer i rocznik pisma, z jakiego pochodzi cytat, oraz numer strony.



„w jeden z takich wieczorów”), ale jest także elementem budowania nastroju rozciągniętego w czasie (autor wybrał jako przedmiot opisu tylko j e d e n wieczór z w i e l u „takich wieczorów”). Również sam czas podlega w dalszej części relacji procesowi „rozciągania”, tak jakby Szynkiewicz-pielgrzym, wędrowiec do źródeł islamu, starał się zatrzymać bieg zdarzeń i uchwycić w jednej krótkiej chwili całą wieczność. Zwróćmy uwagę, jak poniższy cytat daleki jest od reporterskich „medialnych” kadrów, o których była wcześniej mowa.

Szejjch rozpoczął czytanie przyjemnym głosem, powoli, to podwyższając ton, to zniżając, czasami jakby skarżąc się i płacząc... Zdawało się, że sam księżyc zatrzymał się na niebie, słucha i patrzy w jakimś namyśle...

Białe zawoje siedzących Arabów w oświetlonych kolumn meczetu, który stał cały oblanym zagadkowym światłem księżycy i też słuchał... A głos Szejjcha miękko lał się w powietrzu, skarżył się i płakał jakby uciemiona dusza muzułmańska, na niesprawiedliwości świata...

Po odczytaniu sury z Koranu – herbata [...], a po herbacie znowu słuchanie Koranu. Po Koranie – długa rozmowa, opowiadanie o starych czasach, o złotym wieku Islamu.

[...]

Potem wspólna przechadzka po szerokich płytach placu, w tym zaczarowanym płynie... Nie chcę się rozstać z tym pólsem, z tym pogrążonym w marzenie otoczeniem, oblanym popielatym światłem stojącego teraz wysoko w niebie księżycy... (TSPE 1932, s. 48)

Widzimy więc, że stylistyczno-składniowe ukształtowanie języka relacji koresponduje u Szynkiewicza zawsze z tematem, jakiego ona dotyczy.

Kolejną ważną cechą relacji podróżniczych Szynkiewicza jest nietypowe użycie szczegółu w procesie prezentacji przestrzeni. U Janty-Połczyńskiego czasoprzestrzenny punkt widzenia (obserwacja panoramiczna) spajał szczegóły w plan ogólny, a reporter powtarzał wielokrotnie obserwację danego miejsca lub zjawiska, by uchwycić prawa ogólne<sup>25</sup>. U Szynkiewicza natomiast, szczególnie w *Sprawozdaniu z podróży do Turcji, Syrii, Palestyny i Egiptu*, szczegół pełni jakby funkcję sugestii mającej na celu stworzenie obrazu o silnym nacechowaniu emocjonalnym. Dlatego też występuje on w funkcji nie tyle opisowej, co funkcjonalnej. W opisach budowli (które również, jak Janta-Połczyński, musiał obserwować Szynkiewicz wielokrotnie) detale architektoniczne nie są ani szczegółowo charakteryzowane, ani dokładnie lokalizowane w strukturze budynków. Są one wprowadzane często na zasadzie wyliczenia i służą jak gdyby tylko ukazaniu bogactwa i niezwykłości budowli jako takiej.

Opisy przybierają często charakter przedstawięń symbolicznych (wykorzystywanie kontrastów świetlnych, hiperbolizacja, subiektywizm ujawniający się w doborze epitetów), przez co przestrzeń realna nabiera cech „zaczarowanego snu” lub baśni „z tysiąca i jednej nocy” (TSPE 1932, s. 47). Następuje przejście od szczegółu do wizji ogólnej. Muftiego pociąga najczęściej coś innego, niż dokładność opisu przestrzeni czy uzyskanie tak zwanego „efektu kalejdoskopowego”, jaki dostrzega u autora *Odkrycia Ameryki* Wojciech Ligęza<sup>26</sup>.

Szynkiewicz obecną w swoich relacjach wielość fragmentarycznych nieraz obrazów i reporterskich impresji wykorzystuje do ukazania specyfiki „miejsca” i psychologicznej więzi z nią przybysza – „muzułmanina polskiego z dalekiej północy” (EHSP

<sup>25</sup> Por. E. Wróbel, dz. cyt., s. 34-35.

<sup>26</sup> W. Ligęza, *Aleksander Janta – przygody osobowości aktywnej*, w: tegoż, *Jaśniejsze strony katastrofy. Szkice o twórczości poetów emigracyjnych*, Kraków 2001, s. 200.

1930; 4/1934, s. 3-4): po każdym opisie przestrzeni pojawiają się elementy określające uczucia autora (czasem są one też wplecione w sam opis na zasadzie załączkowej), jakie towarzyszą mu w czasie „bycia” w opisywanym miejscu: „ogarnęła mnie świadomość, że jestem w świątyni Islamu, w samym jego sercu” (EHSP 1930, 10/1934, s. 5); „wzruszający był widok, kiedy przyszedł Kajmakam Dzeddy, staruszek siwowłosey i król na jego spotkanie podniósł się z miejsca, a starzec pocałował go w czoło między oczy” (EHSP 1930, 8/1934, s. 5); „szedłem, jak we śnie...” (TSPE 1932, s. 47).

## 6.

Autor, podróżując do krajów orientalnych jako głowa polskich muzułmanów, dociera bez żadnej mistyfikacji<sup>27</sup> do osób i miejsc niedostępnych dla innych podróżników, z drugiej strony, jego podróż jest nieraz tylko cyklem zaplanowanych oficjalnych spotkań, a tekstowa relacja podlega ograniczeniom formalnym (wspomniany imperatyw sprawozdania).

Jako mufti polskich muzułmanów był Szynkiewicz chętnie przyjmowany przez muzułmańskich dostojników w Egipcie, Palestynie, Hidżazie oraz Indiach. Spotykał się z przedstawicielami elit intelektualnych świata muzułmańskiego. Niewątpliwym „osiągnięciem reporterskim” było to, że Szynkiewicz (wraz z dyplomatą Edwardem Raczyńskim) został przyjęty w 1930 roku przez Abd al-Aziza ibn Sauda, ówczesnego króla Hidżazu, tuż przed jego podbojem całego Półwyspu Arabskiego i ogłoszeniem się w 1932 roku królem nowego państwa – Arabii Saudyjskiej (był to pierwszy oficjalny kontakt między Polską i królestwem ibn Sauda w historii). Podczas audyencji reprezentanci Polski przekazali list od prezydenta RP oraz albumy o swoim kraju i o polskich muzułmanach. Raczyński odczytał oficjalne pismo władz polskich, a Szynkiewicz, zdanie po zdaniu, przetłumaczył je z polskiego na arabski.

Największym jednak zaszczytem dla Szynkiewicza-muzułmanina (a niebawem okazją zgłębienia wyjątkowego tematu dla Szynkiewicza-pisarza) była możliwość odwiedzin Kaaby, najważniejszej świątyni i sanktuarium islamu, którego siedmiokrotne okrażanie jest jednym z elementów pielgrzymki do Mekki. Szynkiewicz nie tylko dokonał *tawaf*, czyli siedmiokrotnego okrażenia, ale też miał możliwość pomodlić się wewnątrz Kaaby.

Nagle otworzyły się drzwi Kaaby. Miałem zamiar wejść do środka, lecz portier nikogo nie wpuszczał. Na moje szczęście znalazł się przy drzwiach Szejjch – dozorca Kaaby. Kiedy mu powiedziałem, że jestem Muftim Polskim, od razu otworzył drzwi, pocałował mnie trzy razy i wprowadził do świątyni. (EHSP 1930; 10/1934, s. 5)

Obok możliwości, jakie otwiera przed Szynkiewiczem ranga pełnionej przez niego funkcji, pojawiają się również ograniczenia: oficjalna misja jest zawsze bardzo czasochłonna i często pozostaje już niewiele okazji, by obserwować życie codzienne danego państwa, regionu czy miasta. W *Sprawozdaniu z podróży do Egiptu, Hedżasu, Syrii i Palestyny* pojawia się na przykład uwaga, że w Egipcie autor tak bardzo był pochłonięty realizacją swojej oficjalnej misji, że nie starczyło mu czasu nie tylko na wniknięcie w podskórny klimat Kairu, ale nawet na zwiedzenie najważniejszych zabytków egipskiej stolicy.

<sup>27</sup> Warto w tym kontekście przywołać reportaż A. Janty-Pończyńskiego zatytułowany *W obozie nagich ludzi* („Wiadomości Literackie” 1935, nr 3). Autor aby być przyjętym przez społeczność nudystów, musiał posunąć się do udawania swoich prawdziwych intencji i fałszywej deklaracji chęci pozostania wśród „nagich ludzi”. Na ten temat oraz o innych „trofeach” reporterskich Janty-Pończyńskiego zob. E. Wróbel, dz. cyt., s. 34.

Najistotniejsze są jednak w tym kontekście konsekwencje, jakie wynikają ze swoiście określonego punktu widzenia (w perspektywie antropologicznej), z jakiego pisarz prezentuje wydarzenia. Fakt, iż to polski muzułmanin opisuje świat islamu oraz społeczeństwa krajów arabskich, Turcji i Jugosławii w tekstach kierowanych do czytelników w Polsce utrudnia usytuowanie narracji Szynkiewicza w którymś z wariantów wypowiedzi niefikcjonalnej zaproponowanych przed kilku laty przez Małgorzatę Czermińską w studium „*Punkt widzenia*” jako *kategoria antropologiczna i narracyjna w prozie niefikcjonalnej*<sup>28</sup>. Otóż gdyby omawiane utwory zostały napisane przez polskiego pisarza nie będącego muzułmaninem, mielibyśmy do czynienia z jedną z opisanych przez badaczkę sytuacji: autor z polskiego (czy szerzej – europejskiego) kręgu kulturowego pisze o kulturze obcej, i swą wypowiedź adresuje do członków własnej wspólnoty. Jednakże Szynkiewicz jako polski Tatar wyznania muzułmańskiego „jest” i „nie-jest” przedstawicielem kultury europejskiej, a ponadto pisze o cywilizacji będącej dla niego zarazem „obcą” i „własną”.

Mniej kłopotu sprawia nam kwestia adresata, gdyż w tym wypadku można założyć, iż mamy do czynienia z kulturą tożsamością autora i czytelnika. Szynkiewicz adresuje swoje relacje zarówno do polskich wyznawców islamu, jak i ogółu czytelników w Polsce<sup>29</sup>.

„Podwójną” tożsamość autora zauważamy w „sprawozdaniach” wielokrotnie. Zwróćmy na przykład uwagę na fragment opisujący podróż do Mekki, w którym autor zauważa, że przyroda Arabii w dużym stopniu różni się od tego, co o niej mówią w Europie.

Każdy z nas wyobraża sobie Arabię jako pustynię, a w rzeczywistości jest to step w wielu miejscach pełen życia. Nawet ptaki śpiewają. (EHSP 1930; 9/1934, s. 4-5)

To spostrzeżenie pełni w tekście bardzo ważną funkcję; nie dlatego jednak, że ukazuje niewiedzę autora na temat przyrody Półwyspu Arabskiego, która w innym reportażu ujawnia się podczas obserwacji krajobrazów Indii i wielokrotnym odnoszeniu się w ich opisie do sytuacji obecnej „u nas” (IW 1936, 12/1938, s. 10)<sup>30</sup> i postrzeganej oczami „człowieka z północy” (IW 1936, 9/1938, s. 6), lecz z tego powodu, że w przywołanym fragmencie autor składa jak gdyby deklarację przynależności do cywilizacji zachodniej („każdy z nas...”, czyli każdy z nas Polaków, Europejczyków...). Bycie Europejczykiem nie stoi jednak na przeszkodzie, by czuć się jednocześnie członkiem wspólnoty religijnej, pochodzącej pierwotnie ze świata arabskiego, a skupiającej przede wszystkim narody i grupy etniczne Afryki Północnej, Bliskiego Wschodu i Azji. Gdy po piątkowym nabożeństwie w głównym meczecie Bombaju Szynkiewicz został poproszony o wygłoszenie przemówienia, wydarzenie to streszcza w następujących słowach:

<sup>28</sup> M. Czermińska, „*Punkt widzenia*” jako *kategoria antropologiczna i narracyjna w prozie niefikcjonalnej*, „Teksty Drugie” 2003, nr 2/3, s. 12.

<sup>29</sup> Pomijam tutaj fakt, że „sprawozdania muftiego” były w pierwszej kolejności adresowane do przedstawicieli polskiego rządu.

<sup>30</sup> J. Szynkiewicz, *Wrażenia z podróży do Indii Wschodnich*, „Życie Tatarskie” (relacja drukowana w odcinkach w latach 1938–1939; nie ukazało się zakończenie artykułu, gdyż czasopismo przetrwało działalność we wrześniu 1939 roku). Dalej oznaczam jako – IW 1936; podając numer i rocznik pisma, z jakiego pochodzi cytat, oraz numer strony.

Byłem podniecony, mózg pracował doskonale, a mój tłumacz z angielskiego na język urdu jeszcze więcej upiększał moje myśli... Entuzjazm tłumy był nieopisany. Rzucili się do mnie, całowali ręce, dotykali czołem moich rąk, mojej sutanny. [...] Byłem wzruszony do łez, ścisnąłem wyciągnięte ręce, całowałem starszych ludzi w czoło.

Ciemne, nigdy nie widziane twarze, a jak bliskie zrobiły się memu sercu, jaką gorącą sympatią poczułem do tych wszystkich mnie nieznanym ludzi! – Bracia moi w Islamie... (IW 1936, 7/1938, s. 6)

Wydaje się, że Szynekiewicz – jednocześnie polski Tatar i Polak wyznania muzułmańskiego, a także osoba o gruntownym wykształceniu orientalistycznym i religijnym – potrafi zrozumieć cywilizację islamu lepiej niż jakkolwiek inny polski pisarz czy dziennikarz w dwudziestoleciu międzywojennym. Ponadto jego sposób widzenia świata wzbogacony zostaje, po pierwsze, o dystans kulturowy wynikający ze wschodnioeuropejskiego pochodzenia autora (a więc nie wywodzącego się ani z kraju muzułmańskiego, ani z państwa posiadającego kolonie o przewadze ludności wyznającej islam), oraz, po drugie, o doświadczenie wyniesione z kontaktów z bardzo różnymi wspólnotami muzułmańskimi.

Szynekiewicz bardzo dokładnie stara się oddać klimat społeczno-polityczny panujący w Nowej Turcji, przedstawia walkę polityczną „młodych” i „starych” w Syrii, pokazuje zróżnicowany stosunek Arabów do władz kolonialnych, jak też pewne mechanizmy władzy w koloniach francuskich i angielskich. W relacji z Syrii z 1932 roku mufti bacznie obserwuje zachowanie i życie codzienne ludności (na ulicy, na dworcu, w pociągach, na rynku), zbiera opinie miejscowych Arabów z różnych środowisk i o różnych poglądach politycznych, uzupełniając je stanowiskiem przedstawicieli narodów europejskich pracujących w Syrii (podkreślając często swoją postawę postronnego obserwatora). Autor prezentuje czytelnikom odmienne tradycje w obrębie jednej i tej samej religii, konfrontuje ogólne dogmaty islamskie z przedmuzułmańskimi zwyczajami Arabów i rytuałami subkontynentu indyjskiego. Konstruowana w taki sposób relacja staje się wielowymiarowa i pozbawiona jednostronnych opinii.

Dużo dowiadujemy się również o samym autorze. Kontakty z „własnym-obcym” światem islamu spowodowały sytuację, w której Szynekiewicz, potomek Tatarów Wielkiego Księstwa Litewskiego i reprezentant kultury synkretycznej na pograniczu Europy i Azji, musiał w pewnym sensie na nowo określić się nie tylko jako Polak i Tatar, lecz również jako muzułmanin. System napięć i ambiwalencja obecne w procesie odbioru lokalnych kultur muzułmańskich powodują, że różnice kulturowe pomiędzy autorem a wyznawcami islamu w krajach arabskich i w Indiach stają się pryzmatem, przez który obserwujemy, w jaki sposób postrzega Szynekiewicz również siebie samego. Obecny w pisarstwie autora *Wrażeń z podróży do Indii Wschodnich* imperatyw sprawozdania, który skądinąd jest w jego twórczości czynnikiem pejoratywnym, obniżającym w niektórych przypadkach wartość estetyczną tekstów, okazuje się być tutaj cennym elementem pozwalającym zachować niemalże „impresjonistyczny” charakter pierwszych spostrzeżeń autora, takich jak zdziwienie bądź zachwyt z powodu „inności” doświadczanego świata, czy też niewiedza lub naiwność obecna czasem w konfrontacji obserwowanej rzeczywistości i stereotypowych wyobrażeń muftiego na jej temat.

Jest to szczególnie widoczne we *Wrażeniach z podróży do Indii Wschodnich*, kiedy tamtejszym „braciom w islamie” – w stosunku do których Szynekiewicz poczuł w pierwszym momencie tyle sympatii (zobacz cytowany fragment tego utworu) – nie szczędzi autor gorzkich słów w dalszej części reportażu oraz wskazuje na obcość cywilizacji, z jakiej się

oni wywodzą. Różnice kulturowe między autorem a mieszkańcami subkontynentu indyjskiego uniemożliwiają poczucie jedności, która powinna wynikać – jak zdaje się oczekiwać mufti – z wyznawania tej samej religii. Pomimo doznanego tam szoku i rozczarowań, pobyt Szynkiewicza w Indiach nie prowokuje go jednak do przeprowadzenia rozprawy – w duchu Goetla – między „egzotyką” i „swojszczyzną”<sup>31</sup>, lecz do jeszcze bardziej wyęžonego poszukiwania idei „islam czystego”, wypaczonej przez indyjską „dzikość”, którą przeciwstawia mufti nie kulturze europejskiej (jak to czyni Goetel), lecz cywilizacji turkijskiej. Zafascynowany europejskim mitem orientalizmu autor *Kar-Chata* dopiero w Azji przewartościował ten mit i, jak sam twierdzi, „nauczył się cenić Europę”<sup>32</sup>. Dla Szynkiewicza, który również doświadczył w Indiach obcości kultury hinduskiej, kraj ten nigdy nie był wyrazem „egzotyki”. Jako daleki potomek wychodźców ze Złotej Ordy skonfrontował on, z jednej strony, piękną przyrodę azjatyckiego subkontynentu z nędzą i brudem siedzib ludzkich, z drugiej strony – „dzikie” Indie z cywilizacją Azji Centralnej, z dziedzictwem islamu.

Trzeba jednak zaznaczyć, że owej idei „islam czystego” autorowi nie udaje się odnaleźć tak naprawdę nigdzie – ani w oderwanym od korzeni i „zniekształconym” islamie polskim, ani wśród „hipokrytów religijnych” – Syryjczyków, ani w przesiąkniętej prądami kemalowskimi Turcji (być może dlatego tak chętnie pograża się mufti w marzeniach o czasach minionych, o „złotym wieku islamu”). Jako duchowny muzułmański w sprawach wiary i moralności Szynkiewicz prezentuje często postawę „wymagająco-pouczającą”, wskazując na różne przejawy upadku obyczajów wśród miejscowej ludności (alkohol, rzucanie „zasłon” przez kobiety, laicyzacja państwa). Będąc jednocześnie idealistą, zdaje się nie zauważać przy tym nieprawości czynionych przez „obrońców” islamu (nie pojawia się żadna informacja o krwawych podbojach dokonywanych przez ibn Sauda, z kolei animozje personalne pomiędzy królem Egiptu a muftim Jerozolimy, jak również fanatyczny stosunek do kwestii żydowskiej tego ostatniego pozostawia autor bez komentarza).

## 7.

Zaprezentowany artykuł jest pierwszą próbą analizy „sprawozdań” Jakuba Szynkiewicza z pozycji literaturoznawczych. Z tego powodu wiele miejsca poświęciłem przybliżeniu sylwetki muftiego. Staralem się również wskazać najważniejsze zagadnienia do jakich może odsyłać dzieło tatarskiego reportera.

Na zakończenie wspomnę, że w dalszych etapach badań będę chciał nie tylko rozwinąć zaprezentowane tutaj problemy, ale również dokonać analizy twórczości Szynkiewicza zarówno w kontekście dzieł mistrzów polskiego reportażu międzywojennego<sup>33</sup>, jak też w kontekście twórczości reporterskiej innych twórców polsko-tatarskich: Leona Kryczyńskiego (*Pod słońcem Maroka*), Edige Szynkiewicza (*Z podróży do Persji, Turcji i Rumunii*), Alego Woronowicza (*Obrazki kairskie*) i Mustafy Aleksandrowicza (*Z podróży do Egiptu*)<sup>34</sup>. Odrębnym zagadnieniem będzie też podróż Szynkiewicza do Mekki – jedyny bodajże tego typu reportaż na gruncie literatury polskiej.

<sup>31</sup> Zob. I. Sadowska, *Egzotyzm i swojszczyzna w prozie Ferdynanda Goetla z lat 1911–1939*, Kielce 2000.

<sup>32</sup> F. Goetel, *Pisma podróżnicze*, oprac. I. Sadowska, Kraków 2004, s. 211.

<sup>33</sup> Zob. Z. Ziątek, *Wrzos, Pruszyński, Wańkowicz. Rola wielkich indywidualności w narodzinach i rozwoju polskiego reportażu*, w: *Reportaż w dwudziestolecu międzywojennym*, pod red. K. Stępnika i M. Piechoty, Lublin 2004, s. 9–17.

<sup>34</sup> Trzej ostatni autorzy publikowali swoje relacje podróżnicze, tak jak Jakub Szynkiewicz, na łamach „Życia Tatarskiego”.