

**Mykola VAS'KIV**

Kyiv National University of Culture  
Ukraine

## **ЧИНГІЗ АЙТМАТОВ І НЕ ТІЛЬКИ: КИРГИЗЬКА ЛІТЕРАТУРА В УКРАЇНСЬКИХ ОКРЕМИХ ВИДАННЯХ**

### **Kyrgyz Literature in Ukrainian Printed Editions**

**Abstract:** The article contains the characteristics of publications that present works from Kyrgyz literature translated into Ukrainian (there are 45 of them, which is a relatively large number compared to translations from literatures of the former Soviet Union republics and Turkic nations), as well as Ukrainian literary studies on the work of the Kyrgyz and the work on Ukrainian-Kyrgyz literary relationships.

The paper also discusses the reasons for which these Kyrgyz writers were the topic of the concern, the most outstanding translators, translation problems, types of publications, etc., as well as the prospects and necessity of further translation activities or the development of Ukrainian-Kyrgyz relationships. Particular attention was paid to the works of Genghis Aitmatov – one of the most famous and popular non-Ukrainian writers in Ukraine in the 1960s, 1970s and 1980s (about fifteen of the writer's books were published in Ukrainian). It should also be pointed out that no new work of the Kyrgyz writers has been published in Ukraine after 1990. Moreover, the writer is completely unknown for young Ukrainian readers.

A large number of various anthologies of Kyrgyz literature in translations into Ukrainian is worth paying attention. One significant characteristics of translations from the Kyrgyz literature was that the Ukrainian SSR had professional translators, who knew the Kyrgyz language very well. It is

worth mentioning Petro Hordyichuk (who translated prose) and Boryslav Stepaniuk (he worked primarily with poetry). Stepaniuk developed an anthology titled *Strings of Komuz* (2003).

**Keywords:** Kyrgyz literature, Ukrainian literature, Genghis Aitmatov, translation.

Киргизька література, як і решта літератур народів Центральної Азії, привернула увагу українських перекладачів лише після Другої світової війни. Якщо бути точнішим – за кілька років до відзначення ювілею Переяславської ради в 1954 році. Отже, цей процес мав цілеспрямований ідеологізований характер під пильним наглядом партійно-радянської влади, але навіть у такій формі мав важливе значення у справі взаємобогачення літератур і культур, ознайомлення українців з особливостями і здобутками, зокрема, киргизької літератури.

Першим перекладом киргизьких творів українською мовою став роман Тугельбая Сидикбекова *Люди наших днів* у перекладі Софії Тардової<sup>1</sup>. Книга побачила світ у 1953 році. Традиційно в романі йшлося про вагомість перетворень, які принесла радянська влада на киргизькі землі, про важкі воєнні й повоєнні роки. Саме це, а також відсутність великого вибору серед творів літератури Киргизії відповідного спрямування текстів і спонукало обрати якраз роман Сидикбекова.

Що цей автор був тоді майже класиком киргизької та радянської літератури загалом у рецепції українських перекладачів і «відповідальних працівників», свідчить у тому числі й те, що наступний твір киргизької літератури (якщо не брати до уваги Чингіза Айтматова) українською мовою – роман у двох книгах *Серед гір* все того самого Сидикбекова<sup>2</sup> солідним обсягом у понад сімсот сторінок. Тоді ще було ознакою хорошого тону чесно зазначати, що переклад здійснений не з мови оригіналу, а через посередництво російської мови, що і зробило видавництво, сумлінно повідомивши: роман перекладався з московського російськомовного видання 1961 року, тобто дуже оперативно, бо українська книга була опублікована вже наступного, 1962-го, року. Тематика роману теж була традиційною для української й радянської літератури, лише з певним національним колоритом:

---

<sup>1</sup> Т. Сидикбеков, *Люди наших днів: роман*, пер. С. Тардова, Київ: Держлітвидав УРСР, 1953.

<sup>2</sup> Idem, *Серед гір: роман*, у 2 кн., пер. Г. Гончарук, Київ: Держлітвидав УРСР, 1962.

становлення радянської влади в киргизьких горах, специфічне проведення колективізації, боротьба з підступними баями тощо.

Ще один киргизький твір українською в 60-і роки – п'єса Мара Байджієва *Поєдинок*<sup>3</sup>. Невеликий за обсягом, твір цей суттєво відрізнявся від традиційної «реалістичної» п'єси, культивованої радянською критикою, відзначався оригінальністю композиції й нарації, поєднуючи драматичні епізоди з прозово-епічними фрагментами, які подавалися у «ремарках». Починається драма з розповіді жінки Нази від першої особи, потім у тексті з'являються два «молоді чоловіки» Іскандер і Азіз, а на завершення «голос» переходить до безіменної дівчини.

Попри неординарність п'єси Байджієва та чималий обсяг романів Сидикбекова, безперечно, лише три твори в перекладах українською мовою – це дуже мало на тлі того, скільки творів із інших центрально-азійських літератур були опубліковані в Україні в 1950–60-і роки. Була би сумна картина, якби не творчість Айтматова, яка уже на початку 60-х років прийшла до українського читача і протягом трьох десятиліть користувалася величезною популярністю і любов'ю в читачів та перекладачів. Неповторний і багатющий світ творів Айтматова став причиною того, що значно більше уваги стали звертати і на інших киргизьких авторів, з'явилися перекладачі, які спеціалізувалися на ретрансляції киргизької літератури і робили це найчастіше з мови оригіналу.

Перша книга Айтматова, невеликого обсягу в півсотні сторінок, в Україні була надрукована в 1961 році. Це було видання повісті *Джаміля*<sup>4</sup> – твору, який зробив просто хорошого письменника класиком радянської, а згодом і світової літератури. Українського читача, як і будь-якого іншого, приваблювала, закликала до співпереживання драматична історія непереборного кохання, яке вступило в конфлікт із традиційними суспільними настановами, людською підступністю і заздрістю. Згодом цей мотив стане притаманним для багатьох творів Айтматова, в яких матиме трагічне завершення, але в *Джамілі* кохання перемогло у протистоянні з нерозумінням чи небажанням зрозуміти іншого.

Переклав повість українською Авертин Осипчук, який потім ще не раз буде звертатися до перекладів книг Айтматова та інших киргизьких письменників. Він сумлінно зазначив, що переклад здійсню-

<sup>3</sup> М. Байджієв, *Поєдинок: драматична новела на п'ять розділів*, пер. А.В. Поляков, Київ: Мистецтво, 1969.

<sup>4</sup> Ч. Айтматов, *Джаміля: повість*, пер. А. Осипчук, Київ: Держвидав України, 1961.

вався з російськомовної публікації в журналі «Новый мир» за 1958 рік, № 8. Перше українське видання повісті характеризувалося економічністю поліграфії, з якої можна було відзначити хіба що кольорову м'яку палітурку. Довершенишим було перевидання повісті у 1975 році<sup>5</sup>, з твердою палітуркою та майстерними дереворитами Василя Лопати. Перевидання не було механічним, бо зазначається, що попередній переклад було звірено з московським виданням творів Айтматова 1970 року. Крім того, була в цьому виданні ще й коротенька післямова Наталі Кузякіної *Повість про любов*<sup>6</sup>, у якій акцентувалася увага на гуманістичному звучанні твору та майстерності її автора.

У виданні творів Айтматова українською мовою 1964 року *Повісті гір і степів*<sup>7</sup> (це оригінальна назва айтматовського збірника повістей) кількість повістей суттєво зросла. У книзі були надруковані чотири повісті киргизького письменника: крім *Джамілі* все у тому самому перекладі Осипчука, ще і *Тополька моя у червоній косинці*, *Верблюже око* і *Перший учитель*, ретрансльовані Іваном Щербинюю. Щемливі історії про дитячу довірливість і ширість, які зустрічають взаєморозуміння чи зазнають підступних ударів, про високе, але «незаконне кохання», про саможертвність людей великого серця на тлі бездушного чиновництва, за яким угадувалася жорстока суспільна система, про безмірну людяність тих, хто зазнавав кар'єрного чи й життєвого краху, але завжди залишався у пам'яті співвітчизників, з захопленням сприймалися українськими читачами. Перехід же письменника у статус класика засвідчував графічний портрет Айтматова на початку книги.

Наступним виданням *Повісті гір і степів* стала книга за 1969 рік<sup>8</sup> у серії «Джерела дружби». Крім чотирьох творів, які були надруковані в 1964 році, до цього видання увійшли також повісті *Материнське поле* і *Прощай, Гульсарі*. У передмові *Художник і його герої*<sup>9</sup> Павло Сердюк викладає життєво-творчу біографію Айтматова, ґрунтовно зупиняючись на аналізі повістей, які увійшли до видання. Можна зауважити,

<sup>5</sup> Idem, *Джаміля: повість*, пер. А. Осипчук, Київ: Дніпро, 1975.

<sup>6</sup> Н. Кузякіна. *Повість про любов*, в: Ч. Айтматов. *Джаміля*, Київ: Дніпро, 1975, с. 76–78.

<sup>7</sup> Ч. Айтматов, *Повісті гір і степів*, пер. А. Осипчук, І. Щербина, Київ: Молодь, 1964.

<sup>8</sup> Idem, *Повісті гір і степів: повісті*, пер. А. Осипчук, І. Щербина, Київ: Дніпро, 1969.

<sup>9</sup> П. Сердюк, *Художник і його герої*, в: Ч. Айтматов, *Повісті гір і степів*, Київ: Дніпро, 1969, с. 5–16.

що з певного моменту перекладачі вже не зазначають, що здійснюють ретрансляцію не змови оригіналу, а з російськомовних видань. Певним виправданням могло бути хіба що те, що Айтматов найчастіше сам здійснював переклад власних творів із киргизької російською мовою або це були авторизовані переклади.

Поміж цими двома виданнями *Повістей гір і степів* вийшла друком у 1967 року книга творів Чигіза Айтматова *Материнське поле*<sup>10</sup> у перекладах Осипчука. У книзі було лише дві повісті: крім тієї, яка дала назву всьому виданню, це ще *Прощай, Пульсари!* Усі наступні видання *Повістей гір і степів* включали шість повістей: чотири – видання 1964 року і дві – з книги *Материнське поле* 1967 року.

Проте не була простим механічним передруком обох книг, 1964-го і 1967-го років, наступна публікація *Повісті гір і степів* – у 1972 році<sup>11</sup>. У виданні були ті самі шість повістей, що і в книзі 1969 року. Але їх доповнювали, наприклад, Примітки<sup>12</sup>, хай і без автора, всього на дві сторінки, проте вони давали мінімум необхідних пояснень щодо оригіналів і тлумачення текстів. Поміж текстовими сторінками були розміщені 16 фотографій за 1970 і 1971 роки, на яких зображений Айтматов на українській землі, насамперед під час декади киргизької літератури в УРСР. Найчастіше це Чернівецька й Івано-Франківська області, гуцульські краєвиди і побут, які були близькими для письменника з гірської Киргизії, поруч із Олесем Гончаром і Дмитром Павличком.

А ще у виданні була немала передмова *Виховувати в людині добро*<sup>13</sup> все тієї самої Кузякіної, в якій вона викладає перебіг декади киргизької літератури в Україні в жовтні 1971 року та подає біографічно-творчу характеристику Айтматова, пов'язавши її з рідним для нього Еркін-Тоо. А специфікою цієї передмови було те, що найбільше уваги дослідниця зосереджує на інтерпретації повісті *Білий нар-плав*, яка до книги не потрапила, бо, очевидно, ще не була перекладена українською. Одначе твір справив на Кузякіну настільки потужне враження, що вона вирішила зосередити увагу насамперед на ньому.

---

<sup>10</sup> Ч. Айтматов, *Материнське поле: повісті*, пер. А. Осипчук, Київ: Дніпро, 1967.

<sup>11</sup> Idem, *Повісті гір і степів*, пер. І. Щербини, А. Осипчук, Київ: Молодь, 1972.

<sup>12</sup> *Примітки*, в: Ч. Айтматов, *Повісті гір і степів*, Київ: Молодь, 1972.

<sup>13</sup> Н. Кузякіна, *Виховувати в людині добро*, в: Ч. Айтматов, *Повісті гір і степів*, Київ: Молодь, 1972.

Частково поглиблений аналіз *Білого пароплава* можна пояснити також тим, що це була передмова до творів Айтматова, надрукованих у серії «Шкільна бібліотека», а в центрі зображення у повісті – світ дитинства, жорстко зруйнований бездушними дорослими.

На цьому тлі видання *Повістей гір і степів* українською мовою в 1980 році<sup>14</sup> стала майже звичайним передруком попередніх видань. Але не можна, проте, оминати кольорову суперпалітурку з зображенням коней, що скачуть, а головне – портрету й цікавих ілюстрацій, намальованих Олексієм Хорунжим. А ще варто звернути увагу на те, що в цьому виданні повернулися до традиції зазначати: переклад здійснено не з мови оригіналу, а з російської – мови-посередника.

Кількаразове перевидання *Повістей гір і степів* свідчило про зростання популярності та вагомості творчості Айтматова, ім'я якого стало на той час відомим не лише на весь Союз, але й у світі. Періодичність видань творів киргизького класика зростає: якщо раніше це були три–п'ять років, то з 1978-го – один–три роки. Саме в 1978 році вийшла книга перекладів двох нових повістей Айтматова *Рябий пєс біжить краєм моря. Ранні журавлі*<sup>15</sup>. Із цього видання до перекладів творів киргизького письменника долучився відомий літературознавець, письменник і перекладач Микита Шумило. Повість *Рябий пєс біжить краєм моря* засвідчила, що Айтматов вийшов за межі рідного киргизького світу, але й у творі про нівхів міфологія постає узагальненням і сакралізацією повсякдення, піднімаються проблеми планетарного гуманістичного звучання, хоча сюжет охоплює замкнуте коло персонажів і часо-простору.

Книгу наступного, 1979-го, року *Ранні журавлі*<sup>16</sup> можна би було назвати перевиданням минулорічного «метелика» з серії «Романи й повісті», але вона мала вагоме доповнення – повість *Білий пароплав*, про яку вже стільки йшлося в Україні, але вперше надрукованою українською мовою вона була лише в цьому виданні. Доповнювала книгу післямова *Райдуга на все небо*<sup>17</sup> авторства перекладача Шумила

<sup>14</sup> Ч. Айтматов, *Ранние журавли*, Київ: Радянська школа, 1984.

<sup>15</sup> Idem, *Рябий пєс біжить краєм моря. Ранні журавлі: повісті*, пер. М. Шумило, Київ: Дніпро, 1978.

<sup>16</sup> Idem, *Ранні журавлі: повісті*, пер. М. Шумила, Київ: Молодь, 1979.

<sup>17</sup> М. Шумило, *Райдуга на все небо*, в: Ч. Айтматов. *Ранні журавлі*, Київ: Молодь, 1979, с. 275–286.

– коротко про творчість Айтматова загалом і про три опубліковані у книзі повісті – дещо розлогіше.

Своєрідним підсумком, який засвідчив високий рівень популярності киргизького письменника в Україні та світі та здобутків українського перекладацтва, стало видання двотомника творів Айтматова у 1983 році<sup>18</sup>. Двотомник охопив дев'ять повістей і один роман письменника. У першому томі були надруковані шість творів із *Повістей гір і степів*, котрі традиційно перевидавалися в УРСР, а також *Рябий пес біжить краєм моря*. До другого тому ввійшли уже також друківані раніше українською повісті *Ранні журавлі* та *Білий пароплав (Після казки)*, та найважливішою стала перша (і поки єдина) публікація українського перекладу роману *І понад вік триває день*. Академічний, солідний рівень двотомника підтверджувала передмова *Щоб людина була людиною...*<sup>19</sup>, написана офіційно і неофіційно визнаним корифеєм українського літературознавства Леонідом Новиченком.

Варто відзначити також оперативність українських перекладачів і видавців, яка дозволила за «гарячими слідами» донести до українських читачів рідною для них мовою в 1988 році роман Айтматова *Плаха*<sup>20</sup>, який уперше був надрукований 1986 року в «Новом мире» й отримав широкий резонанс у радянському суспільстві. Для пришвидшення видання роман був надрукований у серії «Романи й повісті».

Популярність *Плахи* була настільки високою, що навіть мільйонні сумарні накладі не могли задовільнити попит на нього. Тому роман друкувався не тільки в московських чи ленінградських видавництвах, але і на півночі й півдні, сході й заході РРФСР, в обласних і не тільки центрах, в інших союзних республіках (Каунас, Рига, Хабаровськ, Нукус та інші). Наслідком цього стало і надцяте перевидання *Плахи* російською мовою в Дніпропетровську 1989 року<sup>21</sup>. З особливостей книги варто звернути увагу на те, що до тексту додавалися кольорові ілюстрації Олександра Діанова, по чотири на кожен роман.

---

<sup>18</sup> Ч. Айтматов, *Твори в двох томах*, т. 1, пер. А. Осипчук, М. Шумило, І. Щербина, Київ, 1983; Ч. Айтматов, *Твори в двох томах*, т. 2, пер. В. Іконников, М. Шумило, Київ: Дніпро, 1983.

<sup>19</sup> Л. Новиченко, *Щоб людина була людиною...*, в: Ч. Айтматов, *Твори в двох томах*, т. 1, Київ: Дніпро, 1983, с. 5–22.

<sup>20</sup> Ч. Айтматов, *Плаха: роман*, пер. В. Прокопенко, Київ: Дніпро, 1988.

<sup>21</sup> Idem, *Плаха. Буранный полустанок (И дольше века длится день): романы*, Днепропетровск: Промінь, 1989.

До цього було ще одне російськомовне видання творів Айтматова в Україні – *Ранние журавли* 1984 року<sup>22</sup> в серії «Педагогическая библиотека. Мир в образах». У книгу були введені шість творів із *Повістей гір і степів*, *Ранние журавли*, які дали назву виданню, і раннє оповідання письменника *Солдатенок*. На високому морально-виховному потенціалі цих творів Айтматова зосереджена передмова *Слово о Чингизе Айтматове* Євгена Шабліовського<sup>23</sup>, добре відомого тоді на українських і радянських теренах дослідника. Книгу доповнювали експериментальні за кольоровою гамою – червоно-чорні – ілюстрації Хорунжого.

Парадокси пострадянського часу, крім всього іншого, полягають у тому, що до творів одного з найпопулярніших іншомовних письменників, які так часто і такими великими накладками видавали в Україні до 1989 року, жодного разу не звернулися українські видавці за останні чверть століття. Ідеться не тільки і не стільки про перевидання. Письменник плідно працював і після розпаду СРСР. Широкі дискусії на пострадянському просторі й у Європі, насамперед і Німеччині, викликали романи Айтматова *Тавро Касандри* і *Вічна наречена (Коли падають гори)*. А ще була і *Біла хмарина Чингізхана* – частина роману *Бураний полустанок*, яку не дозволяла цензура публікувати у виданнях 1980-х років. Сумну картину доповнює те, що навіть у ЦАНБ імені В. І. Вернадського немає жодного російськомовного видання зазначених творів (Щоправда, є цікаві культурологічно-філософські діалоги письменника з японцем Ікедою Дайсаку, надруковані в 1994 році<sup>24</sup>).

Художня своєрідність, довершеність творів Айтматова, їх популярність сприяли зростанню уваги і до творчості інших киргизьких митців, зокрема і в УРСР. Письменник долучався до цього процесу не лише опосередковано – вагомістю власного імені, – але і безпосередньо. Очевидно, українські видавці й перекладачі неодноразово прислухалися до його прохань чи порад надрукувати твори того чи того киргизького літератора. Крім того, Айтматов охоче відгукувався написати передмови чи післямови до таких видань. Хай і дуже короткі, його «слова» сприяли пришвидшеному виданню книг і їх популярності серед українських читачів.

<sup>22</sup> Idem, *Ранние журавли*, Київ: Радянська школа, 1984.

<sup>23</sup> Е. Шабліовский, *Слово о Чингизе Айтматове*, в: Ч. Айтматов, *Ранние журавли*, Київ: Радянська школа, 1984, с. 3–10.

<sup>24</sup> Ч. Айтматов, *Икэда Дайсаку. Ода величию духа: диалоги*, Москва: Прогресс, 1994.



У 1970–80-і роки з'явилися два перекладачі, які здійснювали ретрансляцію творів не через мову-посередницю, а безпосередньо з киргизької – українською. Виробилася певна «спеціалізація»: Борислав Степанюк здійснював поетичні переклади, а Петро Гордійчук – прозові. Степанюка після поранення в роки Другої світової війни відправили на лікування в центральноазійську республіку, де він у 1943–44 роках навчався у Киргизькому державному університеті, друкувався у місцевій газеті «Иссык-кульская правда» та вивчив киргизьку мову. Згодом це допомогло йому стати знавцем ще однієї тюркської мови – чуваської. Степанюк був автором більше двадцяти поетичних збірок власних творів. хист поета давав йому можливість удало працювати над перекладом віршів із інших мов, що він успішно робив, ретранслюючи твори литовських, чуваських та, передусім – киргизьких.

Гордійчук був значно молодшим за Степанюка, але єднає їх навчання у все тому самому Киргизькому державному університеті. Студент українського відділення Київського державного університету імені Тараса Шевченка, Гордійчук «в порядку обміну студентами» у 1974–1977 роках, на третьому–п'ятому курсі, навчався у столиці Киргизії. Тому після повернення в Україну теперішній голова Вінницької обласної організації НСПУ активно долучився до перекладів киргизького фольклору і прози українською мовою. За плечима кожного з перекладачів більше доброго десятка видань киргизької літератури в українській ретрансляції.

Наслідком зазначених вище причин стало те, що з 1970-х років кількість творів киргизьких письменників, надрукованих в українських перекладах, суттєво зросла порівняно з попередніми двома десятиріччями, навіть якщо не брати до уваги повістей і романів Айтматова. Так, уже в 1971 р. вийшли друком два такі видання. Одне з них – п'єса Токтоболота Абдумомунова *Оскарженню не підлягає*<sup>25</sup> в перекладі вже добре знаного нам Степанюка.

А ще вагомішою в цей рік стала «збірка творів киргизьких радянських письменників» *Вітер з Ала-Тоо*<sup>26</sup>, обсяг якої – 435 сторінок – говорив сам

---

<sup>25</sup> Т. Абдумомунов, *Оскарженню не підлягає: драматична повість на дві дії, десять картин*, пер. Б. Степанюк, Київ: Головне управління театрів та музичних установ, 1971.

<sup>26</sup> *Вітер з Ала-Тоо: збірка творів киргизьких радянських письменників*, Київ: Радянський письменник, 1971.

за себе. У книгу потрапили 148 поезій Аали Токомбаєва, Теміркула Уметалієва, Кубаничбека Малікова, Кубаничбека Акаєва, Муси Джангазієва, Суюнбая Ералієва, Сооронбая Джусуєва, Раміса Раскулова, Майрамкан Абилкасимової, Субайилди Абдикадирової та інших киргизьких поетів у перекладах Леоніда Первомайського, Дмитра Павличка, Павла Тичини, Івана Драча, Петра Ребра, Василя Швеця, Миколи Нагнибіди, Миколи Руденка, Світлани Йовенко, Олеся Лупія, Абрама Кацнельсона, Юрія Петренка та багатьох інших, серед яких, безперечно, варто виокремити Борислава Степанюка. Збірка не обмежувалася поетами, тому український читач отримав змогу познайомитися з творами дванадцяти киргизьких прозаїків, насамперед Айтматова, а також Шукурбека Бейшеналієва, Асанбека Стамова, вже згадуваних Байджієва, Сидикбекова та інших.

Коротке знайомство зі здобутками киргизької літератури, українсько-киргизьким літературним єднанням давала передмова до збірки *Література відродженого народу* Тендика Аскарова<sup>27</sup>. Саме між літературне і міжкультурне єднання заслуговує на кілька слів щодо рецензованого видання. У збірці є чимало творів киргизьких поетів, присвячених Україні й Тарасові Шевченку. Це *Чорноброва Україна й Осінь у Києві* Раміса Рискулова, *Живи, Україно* Токомбаєва, *Із «Українського зошита»* Малікова, *Тарасові* Абдрасула Токтомушева, *Скажи Україні* Акаєва, *На землі Тараса* Тенті Адишевої. Варто відзначити також, що жіночі прізвища серед авторів збірки руйнують загальноприйняте хибне уявлення про безправність чи відсталість киргизької чи центральноазійської загалом жінки.

Уже наступного, 1972-го, року вийшла друком п'єса Баки Омуралієва *Знаю я, знають гори...*<sup>28</sup>, на композиційну своєрідність якої вказувало жанрове авторське визначення: «драма на 3 дії, 8 картин, з прологом і епілогом». Дія твору відбувається «в горах Тянь-Шаня», на пасовищі, й поедує традиційний любовний трикутник із «виробничою» сюжетною лінією. Як і дві попередні видані в Україні п'єси Байджієва і Абдумомунова, вона була надрукована репринтним способом із машинопису і призначалася насамперед для працівників театрів для можливої інсценізації.

<sup>27</sup> Т. Аскарів, *Література відродженого народу*, в: *Вітер з Ала-Тоо*, Київ: Радянський письменник, 1971, с. 5–11.

<sup>28</sup> Б. Омуралієв, *Знаю я, знають гори...: драма на 3 дії, 8 картин з прологом і епілогом*, пер. Є. Римник, Київ: Головне управління театрів та музичних установ, 1972.

Із 1975 року розпочинається «бенефіс» Степанюка. Цього року в його перекладі вийшла друком збірка поезій класика киргизької лірики Токомбаєва *Хвиля Іссик-Кулю*<sup>29</sup>. У збірку потрапив уже згадуваний вірш *Живи, Україно*. Крім творів ліричних, там також були зразки ліро-епосу (поема *Моя метрика*) й віршованого епосу (уривки з роману *Перед світанням*). Автор передмови до збірки *Вітер з Ала-Тоо* написав передмову і до збірки творів Токомбаєва – *Світлий шлях народу і його співця*<sup>30</sup>.

А вже наступного року, 1976-го, в перекладі все того самого Степанюка виходить збірка творів Абилкасимової *Тюльпановий вогонь*<sup>31</sup>. Обсяг збірки невеликий, всього вісімнадцять поезій і поема *Пам'ятник не мовчить* ледь не на третину книги, але слово поетеси дуже вагоме й оригінальне, про що свідчить, зокрема, і те що автором передмови *Чистий вогонь поезії* був Айтматов<sup>32</sup>. Про це свідчить також і вміло передана досконалість форми у віршах Абилкасимової. Так, у шести строфах поезії *У рідному аїлі* чітко витримане римування, характерне для рубаї: перший, другий і четвертий рядки римуються, третій – холостий. У поезії *День народження* кожна строфа інша – на вісім, на шість, на чотири і на два верси. Цикл *Батийна, подруга моя* складається з трьох поезій, і кожна з них має свою неповторну ритміку. І це тільки вірші з перших сторінок книги, від шостої до десятої.

У тому самому 1976 році побачила світ ще одна невеличка антологія киргизької поезії українською мовою – *Квіти гір: молода поезія Киргизії*<sup>33</sup>, упорядником якої був, зрозуміло, Степанюк, котрий добре знав здобутки киргизької лірики і міг відібрати найцікавіші поезії для перекладу. Допомогу в цьому йому, очевидно, надавав Токомбаєв, автор передмови *Молоде багатоголосся*<sup>34</sup>. Усього у збірці були твори двадцяти восьми молодих киргизьких поетів, із них дев'ять – це поетеси. Антологія молоді поезії формувалася за принципом «один

---

<sup>29</sup> А. Токомбаєв, *Хвиля Іссик-Кулю: вірші та поеми*, пер. Б. Степанюк, Київ: Радянський письменник, 1975.

<sup>30</sup> Т. Аскарів, *Світлий шлях народу і його співця*, в: А. Токомбаєв, *Хвиля Іссик-Кулю...*, ор. cit., с. 7–12.

<sup>31</sup> М. Абилкасимова, *Тюльпановий вогонь*, пер. Б. Степанюк, Київ: Молодь, 1976.

<sup>32</sup> Ч. Айтматов, *Чистий вогонь поезії*, в: М. Абилкасимова, *Тюльпановий вогонь*, Київ: Молодь, 1976, с. 0–3.

<sup>33</sup> *Квіти гір: молода поезія Киргизії*, упорядкував Б. Степанюк, Київ: Молодь, 1976.

<sup>34</sup> А. Токомбаєв, *Молоде багатоголосся*, в: *Квіти гір*, Київ: Молодь, 1976, с. 7–9.

поет – один перекладач», а перекладачами стали найвідоміші українські лірики й ретранслятори віршів із інших мов: Іван Драч, Роман Лубківський, Володимир Лучук, Володимир Забаштанський, Петро Перебийніс, Тамара Коломієць, Ірина Жиленко, Світлана Йовенко, Борис Чіп, Станіслав Зінчук та інші. Оскільки йшлося про переклади мало знаних поетів Киргизії, то дуже вдалим ходом стали короткі біографічні довідки про кожного з них. Варті згадки «українські поезії» збірника – *Український ліс* Асана Джакшиликова і *На землі великого Кобзаря* Нурпеїса Жаркинбаєва.

У перекладах Степанюка в 1977 році вийшли друком твори «ак-сакала» киргизької літератури Токтогула<sup>35</sup>. Зрештою, не тільки у перекладах, бо Степанюк був також упорядником збірки та автором передмови *Уславлений народом*<sup>36</sup>, в якій ідеться про народно-фольклорну основу поезії Токтогула і величезну її популярність та народну пошану до поета. Упорядкування виявилось не тільки у доборі тих чи тих творів, але також і в їх групуванні за чіткою композицією. Збірка поділяється на дві частини. У частині I у циклі *Ліричний заспів* подані п'ять поезій, у циклі *Соціальні та сатиричні пісні* – десять, у *Невільницьких піснях* – шість, у циклі *Здрастуй, рідна земле!* – сім і три – в останньому циклі *Пісні-айтиші* (айтиші – це традиційні тюркські фольклорні твори-діалоги). Частина II складається з циклів *Пісні оновленого краю* (тринадцять поезій), *Заповітні пісні* (дев'ять поезій) та уривку з поеми *Кедей-хан* утопічно-візійного змісту під заголовком *Про те, як мудро і справедливо правив Кедей-хан*.

Завершення 1970-х років переконало, що не одним Айтматовим і не однією лірикою в перекладах Степанюка представлена киргизька література в Україні. В 1978 році до українського читача прийшов історичний роман Толегена Касимбекова *Зламаний меч*<sup>37</sup>. У кінці книги була подана коротка довідка про автора роману<sup>38</sup>. Твір Касимбекова – це розлоге епічне полотно на шість частин, в якому висвітлюються події другої половини XIX століття (дія розпочинається від 1865 року).

<sup>35</sup> Токтогул, *Поезії: вибране*, пер. Б. Степанюка, Київ: Дніпро, 1977.

<sup>36</sup> Б. Степанюк, *Уславлений народом*, в: Токтогул, *Поезії*, Київ: Дніпро, 1977, с. 5–13.

<sup>37</sup> Т. Касимбеков, *Зламаний меч: історичний роман*, пер. Г. Світлична, Київ: Дніпро, 1978.

<sup>38</sup> *Толеген Касимбеков: біографічна довідка*, в: Т. Касимбеков, *Зламаний меч*, Київ: Дніпро, 1978, с. 412.

В романі *Зламаний меч* ідеться про «добровільне» входження Киргизстану до складу Російської імперії, яке насправді забезпечувалося постійним тиском із боку завойовників у різних формах. Зрозуміло, що відповідні аналогії з українським минулим забезпечували цікавість до роману з боку українських читачів.

Протягом 1970–80-х років в Україні виходили так звані «репертуарні збірники», присвячені кожній із союзних республік СРСР, в яких відбувалося коротке знайомство з поезією, піснями і танцями різних народів. Такі збірники давали можливість готувати тематичні вечори, концерти тощо у закладах культури чи навчальних закладах. Відповідний збірник про культуру Киргизії вийшов у 1979 році<sup>39</sup>. Його структура була теж традиційною. У розділі «Художнє слово» йшли поезії Токомбаєва, Майрамкан Абулкасимової, Абдикадирової, Теміркула Умерталієва, Джусуєва, Ералієва, та інших про партію, «велику» радянську батьківщину, а також про рідну Киргизію, її людей і культуру, про дружбу народів тощо, а також оповідання Айтматова *Ашим*, яке більше не друкувалося в жодних інших виданнях. Усього в цьому розділі було двадцять творів дев'ятнадцяти авторів. Цей розділ доповнювався трьома піснями, з нотами, назви яких чітко вказували на їх зміст (*У космос відкрита дорога* Токомбаєва, *Молодь землі Ала-Тоо* Токтосуна Тунибекова).

Як зазвичай, подавалася також одна п'єса. Переважно це були комедії (для «масового» глядача потрібно було дати щось «легке»), не стала винятком і комедія Райкана Шукурбекова *Мій аїл* («комедія на три дії, чотири картини») в перекладі Олександра Мушкудіані. Традиційний і обмежений топос п'єси: дія відбувається в колгоспі, в далекому аїлі. Так само традиційно завершував збірник народного танцю. Це був киргизький танець «Джайлообійї» з описом рухів, тактів, а також нотами до нього.

Близьким до збірника *Голоси Киргизії* був пісенник *Киргизькі народні пісні*, надрукований вже наступного, 1980-го, року<sup>40</sup>. Основному текстові передувало слово *Від упорядника* Бейшеналі Бейшеналієва<sup>41</sup>.

---

<sup>39</sup> *Голоси Киргизії: репертуарний збірник*, упорядник О.Н. Мушкудіані, Київ: Мистецтво, 1979.

<sup>40</sup> *Киргизькі народні пісні: пісенник*, Київ: Музична Україна, 1980.

<sup>41</sup> Б. Бейшеналієв, *Від упорядника*, в: *Киргизькі народні пісні*, Київ: Музична Україна, 1980, с. 5–7.

Пісенник був «кишенькового» формату, але дрібний кегль дозволив помістити в нього слова п'ятдесяти трьох пісень із нотами, значна частина з яких – «радянські» пісні. Значну частину перекладів виконав Степанюк, але до цієї справи долучилися також Терень Масенко, Борис Чіп, Валентин Лагода, Володимир Мордань, Олег Орач, Петро Горецький, Микола Томенко та інші.

Із кінця 1970-х років до перекладів із киргизької мови долучається Гордійчук. Спочатку виходить друком у 1978 році повість Муси Джангазієва *Там, де теплий синій Іссик-Куль*<sup>42</sup>, а наступного року – перекладні *Киргизькі народні казки*<sup>43</sup>, популярність яких була настільки великою, що в 1988 році було здійснене перевидання. У цьому ж видавництві, «Веселка», на початку наступного десятиліття були надруковані ще дві книги творів киргизької літератури в перекладі Гордійчука – *Смугастий м'яч*<sup>44</sup> Джайлообека Бекніязова та *Сабир і дідусь*<sup>45</sup> Кенеша Джусупова. Назви видань і видавництва чітко вказують на те, що ці твори були орієнтовані на дитячу читацьку аудиторію.

А в проміжку між цими «веселківському» виданнями так само в перекладі Гордійчука в «Молоді» були надруковані повісті Асамбека Стамова під загальною назвою *Нова рідня*<sup>46</sup>. У повісті *Чуйська легенда* йдеться про пошуки себе і становлення художника Дайканбека Абдієва, які стають можливі через єднання з рідною природою та рідним народом. У повісті *Нова рідня* викладається історія кохання демобілізованого Бейше і юної Зуураке, частково позначене впливом айтматовської *Джамілі*.

Експериментує з перекладом прозових творів і Борислав Степанюк, у чийй ретрансляції друкується у 1982 році роман Шукурбека Бейшеналієва *Випробування славою*<sup>47</sup>. У центрі твору – нелегка праця чабанів у високогір'ї, відтворення долі Героя Соціалістичної Праці Ракмата Сарбаєва. На те, що проза – не зовсім кваліфікація Степанюка і що твір терміново перекладався «на замовлення», вказує і те,

<sup>42</sup> М. Джангазієв, *Там, де теплий синій Іссик-Куль*, Київ: Веселка, 1978.

<sup>43</sup> *Киргизькі народні казки*, пер. П. Гордійчук, Київ: Веселка, 1979.

<sup>44</sup> Дж. Бекніязов, *Смугастий м'яч: оповідання*, Київ: Веселка, 1982.

<sup>45</sup> К. Джусупов, *Сабир і дідусь: повість*, Київ: Веселка, 1983.

<sup>46</sup> А. Стамов. *Нова рідня: повісті*, пер. П. Гордійчук, Київ: Молодь, 1980.

<sup>47</sup> Ш. Бейшеналієв, *Випробування славою: роман*, пер. Б. Степанюк, Київ: видавництво, 1982.

що читачеві було сумлінно повідомлено: переклад здійснювався з російськомовного видання 1976 року.

У тому, що Степанюк кохався, як поет, насамперед у перекладі віршів, переконують інші видання 1980-х років – класиків киргизької «радянської» лірики. У 1983 році вийшла друком збірка Ералієва *У підгір'ї Ала-Тоо*<sup>48</sup>, до якої, крім ліричних творів, уходили дві поеми – *Заповіт Джанил-Мирза* і *Ви «Манас» потомкам донесли (Невідомим манасчі)*. Степанюк звертається до перекладу останнього твору, щоби повідомити українцям про багатство і велич киргизького героїчного епосу *Манас* та особливості його передачі від покоління до покоління: у киргизів довго не було власної писемності, тому народні співці – манасчі – передавали його від старших до молодших, на що йшло переважно все життя, бо епос – дуже розлогий (окремі дослідники вважають, що текст *Манаса* становить до мільйона версів). Закономірно, що в київському виданні були надруковані поезії Ералієва з «українськими» мотивами *Поля де ми рили окопи... й Українська земля*. Коротку ж характеристику творчості киргизького поета та його зв'язку з Україною подає сам перекладач у передмові *Поезія, гартована часом*<sup>49</sup>.

У 1986 році вийшло дві книги киргизької поезії в перекладах Степанюка – збірка Уметалієва з безпретензійною назвою *Поезії*<sup>50</sup> та збірка Джусуєва *Золота чинара*<sup>51</sup>. У передмові до першої з них *На струнах комуза*<sup>52</sup> Степанюк наголошує на фольклорній основі творчості Умертаєліва-акина, народного поета. «Українські» мотиви в *Поезіях* займають вагоме місце (*Україна, Визвольників Києва, Салам, Одесо!, Солдатський сон, Вежа гордості*).

Тісні зв'язки з Україною еднають і Джусуєва, про що йдеться у передмові Степанюка *Про киргизького побратима*<sup>53</sup>. Джусуєв перекладав киргизькою мовою твори Тараса Шевченка, Івана Франка, Лесі Українки, Павла Грабовського, збірку поезій Павла Тичини

<sup>48</sup> С. Ералієв, *У підгір'ї Ала-Тоо: поезії*, пер. Б. Степанюк, Київ: видавництво, 1983.

<sup>49</sup> Б. Степанюк, *Поезія, гартована часом*, в: С. Ералієв. *У підгір'ї Ала-Тоо: поезії*, Київ: видавництво, 1983, с. 3–12.

<sup>50</sup> Т. Уметалієв, *Поезії*, пер. Б. Степанюк, Київ: видавництво, 1986.

<sup>51</sup> С. Джусуєв, *Золота чинара: поезії*, пер. Б. Степанюк, Київ: видавництво, 1986.

<sup>52</sup> Б. Степанюк, *На струнах комуза*, в: Т. Уметалієв, *Поезії*, Київ: видавництво, 1986, с. 3–10.

<sup>53</sup> Idem, *Про киргизького побратима*, в: С. Джусуєв, *Золота чинара*, Київ: видавництво, 1986, с. 5–9.

*Дружба народів*. Всього до «золотої чинари» входили сімдесят дві поезії Джусуєва та дві поеми: *Запросини в Киргизію* і *Тема дружби*. Серед ліричних творів варто виокремити *Український цикл*, до якого увійшли такі поезії: *Київ*, *Земля України*, *Українські хати*, *Тарасові Шевченку*, *В будинку Павла Тичини*, *Наш друг*, *Плакучі верби* і *Слухай пісню вкраїнську*.

І все-таки у 1980-і роки переважали видання киргизької прози, переважно у перекладах Гордійчука. Так, у 1984 році з'явився роман Узака Абдукаїмова *Битва*<sup>54</sup>. У творі поєднуються дві сюжетні лінії: участь киргизьких воїнів у боях Другої світової війни в період наступу радянських військ і життя далекого киргизького тилу. Основу становить традиційний любовний трикутник: розділене кохання Кидирбека і Бермет та безнадійні почуття до Бермет мрійливого юнака-поета Качіке. При штурмі Кенігсберга Качіке гине, любовні колізії ніби розв'язуються, але трагізм ситуації підкреслюється тим, що епілогом роману стає сповнений сподівань лист поета з Кенігсберга від 24 квітня 1945 року.

Через два роки друкується роман Насирдіна Байтемірова *Сито життя*<sup>55</sup>. Вагомості романові надавало те, що йому передувала коротенька передмова Айтматова *Епос Насирдіна Байтемірова*<sup>56</sup>, в якій кількома словами йшлося про автора і створений ним великий епічний твір. Дія роману фокусується на образі голови колгоспу Серкебая, його взаєминах із односельцями протягом десятиліть, коли «сито життя» відсіває усе негідне, залишаючи зразки високої моралі, базованої на народних етичних уявленнях, шліфованих протягом століть.

Середина 80-х ознаменувалася виходом трьох вагомих антологій киргизької прози. Першим за часом стало видання *Киргизьке радянське оповідання*<sup>57</sup>, до якого увійшли твори «малої прози» добре знамих Айтматова, Токомбаєва, Байджієва, Оскена Данікеєва, Стамова, а також Саткина Сасинбаєва, Кадира Омуркулова та інших – усього двадцяти двох киргизьких прозаїків. Знайомство з оповіданнями лі-

<sup>54</sup> У. Абдукаїмов, *Битва: роман*, пер. П. Гордійчук, Київ: Дніпро, 1984.

<sup>55</sup> Н. Байтеміров, *Сито життя: роман*, пер. П. Гордійчук, Київ: Дніпро, 1986.

<sup>56</sup> Ч. Айтматов, *Епос Насирдіна Байтемірова*, в: Н. Байтеміров, *Сито життя*, Київ: Дніпро, 1986, с. 3–5.

<sup>57</sup> *Киргизьке радянське оповідання*, Київ: Дніпро, 1985.



тераторів Киргизії продовжило видання *Веселка Исик-Кулю*<sup>58</sup>. Аскарров коротко повідомив про молодих киргизьких прозаїків у передмові *Витоки літературного процесу*<sup>59</sup>. Цілком доречними були для молодих, а отже, мало знаних літераторів короткі біографічні довідки. Усього ж у антологію молоді «малої прози» Киргизстану увійшли п'ятнадцять оповідань, по одному на кожного автора.

До антології *Сучасна киргизька повість*<sup>60</sup> увійшло п'ять творів, по одному для кожного письменника. У кожній з них також був свій окремий перекладач: *Ранні журавлі* Айтматова ретранслював Шумило (тобто це був уже раніше здійснений переклад), Ніна Мельник переклала *Два рядки з життя* Казака Ахматова, Гордійчук – *Материнську любов* Оскена Данікеєва, Валентина Васильківська – *Два життя* Муси Мураталієва і Степанюк – *Час летить* Токомбаєва.

Радянська доба українського перекладацтва з киргизької стало видання в 1990 році роману Данікеєва *Відчай*<sup>61</sup> в ретрансляції Гордійчука. Твір міг привабити перекладача й українських читачів відтворенням складних морально-психологічних перипетій і шукань персонажів, котрі в роки війни, взимку, відрізані від світу, наполегливо працюють на високогірній памірській метеостанції. І хворий Мурат, і жінки сумлінно виконують покладений на них обов'язок, що інколи набуває абсурдистських рис. Зрештою, виживають лише двоє. Видається перспективним типологічне порівняння цього роману з повістю Осипа Туринського *За межами болю* чи п'єсою Ярослава Галана *Вероніка*.

Після розпаду СРСР уже традиційно в перекладах із мов колишніх союзних республік настає безрадісна картина. Стосується це й українсько-киргизьких перекладів. Наразі можемо говорити лише про одне видання, яке стало лебединою піснею Степанюка, – антологію киргизької поезії *Струни комуза*<sup>62</sup>. Саме Степанюк був упорядником антології з «українського» боку, з «киргизького» – добре знаний

---

<sup>58</sup> *Веселка Исик-Кулю: оповідання молодих киргизьких письменників*, Київ: Молодь, 1986.

<sup>59</sup> Т. Аскарров, *Витоки літературного процесу*, в: *Веселка Исик-Кулю*, Київ: Молодь, 1986, с. 5–6.

<sup>60</sup> *Сучасна киргизька повість*, Київ: Дніпро, 1987.

<sup>61</sup> О. Данікеєв, *Відчай: роман*, пер. П. Гордійчук, Київ: Дніпро, 1990.

<sup>62</sup> *Струни комуза: поезії*, пер. Б. Степанюк, Київ: Головна спеціалізована редакція літератури мовами національних меншин України, 2003.

українському читачеві Джусуєв. Автором передмови *Поезія відродженого краю*<sup>63</sup> став теж «штатний» автор такого жанру Аскарів. Назва майже дослівно повторювала назву передмови (*Поезія відродженого народу*) до збірки *Вітер з Ала-Тоо* (1971), але Аскарів відзначив і ті, зміни, які відбулися в киргизькій літературі, поезії протягом двох останніх десятиріч.

Автором усіх перекладів став Степанюк. Поезії подавалися паралельно киргизькою й українською мовами, тобто знавець обох мов міг їх порівняти, насолодитися майстерністю кожного з текстів. До антології увійшли твори вже добре знаних для українського читача Токтогула (7 поезій), Токомбаєва (10), Уметалієва (11), Ералієва (9), Джусуєва (12). Але за останні десятиліття сформувалася ціла група нових «класиків» киргизької лірики, і їх твори теж увійшла до *Струн комуза*: Джоомарта Боконбаєва (9 поезій), Малікова (6), Токтомушева (9), Аликула Осмонова (11), Адишевої (10), Туменбая Байзакова (9), Джаліла Садикова (7) та інших. Оскільки не всі вони були знані для українського читача, то в кінці книги подається «Довідка про авторів» (с. 295–308). Усього ж книга знайомила українців із творчістю двадцяти восьми киргизьких поетів.

Завершував же книгу вірш Джусуєва *Наш друг: Бориславу Степанюку* в перекладі Наума Тихого, в якому вкотре підкреслювалася важлива роль перекладача у зміцненні українсько-киргизьких культурних зв'язків. Як не прикро констатувати, контакти між українськими і киргизькими літераторами, переклади в роки Незалежності, які би знайомили вітчизняного читача зі здобутками киргизької літератури минулого і сучасності, *Струнами комуза* тільки й обмежуються.

Особливість ознайомлення українського читача з вершинами киргизької літератури, порівняно з іншими тюркськими літературами, полягала в тому, що була певна немала кількість відповідних наукових досліджень. Насамперед вони стосувалися непересічного таланту Айтматова, хоча не тільки. Айтматознавчі праці були різні за жанром і обсягом, різного поліграфічного оформлення, але кожний їх вихід укотре свідчив про велику популярність митця в Україні.

<sup>63</sup> Т. Аскарів, *Література відродженого краю*, в: Струни комуза, Київ: Головна спеціалізована редакція літератури мовами національних меншин України, 2003, с. 5–9.

Першою за часом була книга Сердюка *Чингіз Айтматов: нарис життя і творчості*<sup>64</sup> (1971) у серії «Бесіди про художню літературу». Це було малоформатне видання з м'якою палітуркою, але дев'яносто дев'ять сторінок тексту дрібним кеглем давали можливість ґрунтовно проаналізувати доробок Айтматова на 1971 рік. Проте аналіз був традиційним для радянського літературознавства, збивався на переказ творів і встановлення мім етичних зв'язків із «прекрасною» радянською дійсністю. Про біографію ж письменника інформації було небагато.

Наступні два видання – *Чингіз Айтматов*<sup>65</sup> Олександра Мацяя і *З вірою в людину*<sup>66</sup> Олега Бабишкіна – друкувалися товариством «Знання», очевидно, «на допомогу лектору». Перше з них узагалі було репринтом машинопису, подавало розлогий список літератури, значну частину з якого становили матеріали XXV з'їзду КПРС, XXV з'їзду КПУ, XXXIII з'їзду ЛКСМУ, виступи на них Леоніда Брежнєва, Володимира Щербицького тощо. Ймовірно, що без них бути надрукованою книга Мацяя не могла. Варто визнати, що інша частина підбраної літератури була науково солідною і сумлінно дібраною. Щось особливо нове в обох коротких літературних портретах важко знайти порівняно з дослідженням Сердюка, хіба що до аналізу долучаються твори, написані протягом 1970-х чи 1980-х років.

Найґрунтовнішою айтматознавчою працею в Україні стала книга Людмили Шевченко 1991 року з традиційною назвою *Чингіз Айтматов: нарис життя і творчості*<sup>67</sup>. У першому розділі дослідниця викладає біографію письменника, дає характеристику його ранніх (1950-і роки) творів, вводить доробок Айтматова у широкий контекст радянської літератури – від російської й української до прибалтійських і закавказьких літератур. Другий розділ розпочинається з історії виходу «Джамілі» у 1958 році та ґрунтовного аналізу повісті, з якої розпочинається всесоюзна і всесвітня слава письменника. Проте Людмила Шевченко доводить, що феномен Айтматова не з'явився на голому місці, тому розповідає про його киргизьких попередників. А потім іде фаховий аналіз *Повісті гір і степів*.

---

<sup>64</sup> П. О. Сердюк, *Чингіз Айтматов: нарис життя і творчості*, Київ: Дніпро, 1971.

<sup>65</sup> О. Й. Мацяй, *Чингіз Айтматов*, Київ: Товариство «Знання» УРСР, 1979.

<sup>66</sup> О. К. Бабишкін, *З вірою в людину*, Київ: Товариство «Знання» УРСР, 1987.

<sup>67</sup> Л. І. Шевченко, *Чингіз Айтматов: нарис життя і творчості*, Київ: Дніпро, 1991.

У третьому розділі літературного портрета йдеться про твори киргизького письменника 1970-х років, насамперед про повісті *Рябий пес біжить краєм моря* і *Білий пароплав (Після казки)* та п'єсу *Сходження на Фудзіяму*. Завершальний розділ зосереджувався на романах письменника, яких на той час було два (*І понад вік триває день* та *Плаха*), акцентуації на їх актуальності, широкому читацькому й суспільному резонансі.

Однак українське літературне киргизознавство цікавилось не Айтматовим єдиним. Ще в 1976 році Наталя Костенко опублікувала все в тому самому видавництві товариства «Знання» лекцію *Творчість Героя Соціалістичної Праці Токомбаєва Аали*<sup>68</sup>. Попри невеликий обсяг (двадцять сім сторінок), репринтне відтворення машинопису і навіть штамповано-казенну назву праці, дослідниця дуже сумлінно підійшла до характеристики життя і творчості письменника. Вона ґрунтовно викладає біографію Токомбаєва, потім послідовно аналізує його лірику – драми воєнних років – повість *Час летить* – і вершину його доробку, поетичний епос *Мелодії комуза й Перед зорею*. Завершується наукова праця дослідженням автобіографічної повісті Токомбаєва *Ми були солдатами*.

Але не тільки вітчизняні дослідники вивчали українсько-киргизькі літературні зв'язки. В Киргизстані була досить численна українська діаспора, основи якої сформувалися ще в ХІХ – на початку ХХ століть. Вона постійно поповнювалася протягом всього минулого сторіччя, виявляла себе в різних сферах діяльності, в тому числі й у літературознавчій науці. Етнічний українець Григорій Хлипенко закономірно цікавився рідною літературою, її взаєминами з не менш рідною киргизькою літературою. Як наслідок, у 1980 році виходить його книга статей, досліджень, оглядів *Чувство семьи единой*<sup>69</sup>. Про зміст наукової збірки красномовно свідчать назви її складників: *Источники духовного единства, Аалы Токомбаев и Украина, Украина в творчестве Темиркула Уметалиева, Земля Украины: Украинский цикл стихов Суюнбая Эралиева, Дружба, скрепленная кровью: документальный комментарий к повести Олджобая Орозбаева «Мост как волосок», Чингиз*

<sup>68</sup> Н. В. Костенко, *Творчість Героя Соціалістичної Праці Токомбаєва Аали*, Київ: Товариство “Знання” УРСР, 1976.

<sup>69</sup> Г. Хлыпенко, *Чувство семьи единой: исследования, статьи, обзоры по киргизско-украинским литературным связям*, Фрунзе: Кыргызстан, 1980.

*Айтматов в українській критикі і літературознавстві, Друга родина: Киргизія в творчій біографії Борислава Степанюка, Дорогою гніта і страдань: Повесть О. Досвітнього «Алай» та інші подібні.*

Книга Хлипенка, попри певні офіційно-ідеологічні моменти свого часу, не втратила актуальності й досі, залишаючись солідним фундаментом для подальших імовірних розлогіх досліджень українсько-киргизьких літературних взаємин. А подібні дослідження давно вже на часі, як і видання нових текстів киргизької літератури українською мовою. Так, 2018 рік – ювілейний для Айтматова: дев'яносто років із дня народження і десять років із часу смерті класика киргизької літератури. Тому цілком доречним було видання українською мовою його творів, написаних після 1990 року (а отже, ще не ретрансльованих українською), саме в цьому році. Чимало зусиль потрібно докласти українським перекладачам чи поетам для переспіву хоч би частини найбільшого у світі за обсягом і величного за змістом киргизького героїчного епосу *Манас*. Є підстави стверджувати, що від 2003 року – року виходу антології *Струни комуза*, останньої перекладної книги з киргизької мови, – в літературі Киргизстану з'явилися нові цікаві письменники, явища, твори, які були би не зайвими для українського читача.



**Olga BYKOVA**

Kyiv University of Culture

Ukraine

**ОБРАЗ ІРАНУ В ЗБІРЦІ РЕПОРТАЖІВ ОЛЕКСАНДРА  
МАР'ЯМОВА «ІРАН БЕЗ ЧАДУРА»**

**The Iran's Image in the Collection of Reports by Olexander Mariamov  
“Iran without Chador”**

**Abstract:** The article deals with the extraordinary spread of literary reportage on the theme of wandering into Ukrainian Soviet journalism during the period of national-cultural revival, which took the name “coronation”. In particular, the collection of reports written by Olexander Mariamov called *Iran without Chador* [*Iran bez čadura*], written after the visit. The author went to Persia in 1928.

The subject of the article is the characteristics which were the reporter's impression of reforms in the economic, political, social, and religious life of the country made by Shah Raza Pahlavi. It is worth pointing out that much attention in the collection of reports is drawn to the narrative of Iranian customs and everyday life, which carry realistic information about the traditional life in the East. The main emphasis based on the fact that the characteristic feature of the cycle of reporting *Iran without Chador* is the tendency towards fragmentation. The text is divided into five parts, however it works as one complete work. Its integrity through the presentation of information from first-person perspective. The chronological type of composition chosen by the journalist allows not only a description of the events, but also to sharing his own impressions and thoughts of what he saw. The traveller's observations of the reporter often consist of fixing all the trifles that reproduce

the unique eastern flavor. The work focuses on the literary and artistic value of the collection of reports *Iran without Chador*, which has never been reissued since 1929 and the reader had the opportunity to get acquainted with it only in 2016. Although after 90 years of the first publishing literary reports on the travel themes of Mariamov are read with curiosity and are still relevant today due to the fact that they were interesting, cognitive, entertaining, attracted by modern freshness of feelings and intriguing experience and they show a complete and objective image of Persia's life of the 1920s.

**Keywords:** journalist, literary report, reportage, traveling report, Olexander Mariamov, Iran, Persia.

1920–30-ті роки минулого століття були часом небаченого розвитку, відкриттів і сподівань в українській культурі. Недаремно цей період увійшов в історію під назвою «культурний Ренесанс» або «культурна революція». Історик Орест Субтельний пояснює причини появи цілої плеяди нових талантів наслідками революції, яка

сповнила культурну діяльність відчуттям новизни, свідомістю звільнення від старого світу та його обмежень. Поставали складні невідступні питання про те, в якому напрямі слід розвиватися українській культурі, на які взірці їй належить орієнтуватися і якою бути взагалі. Натхнені відчуттям власної місії та зростаючою аудиторією, письменники, художники й учені з захопленням поринули у створення нового культурного всесвіту<sup>1</sup>.

Найповніше свіжі настрої нової доби виявилися у літературі. Атмосфера плюралізму, зумовлена непом, на початку 20-х років відкрила молодому поколінню письменників та журналістів простір для творчого пошуку.

У 20-ті роки ХХ століття, до запровадження сталінської диктатури, помітною також була активізація репортажних тенденцій в українській пресі та літературі. Певна заслуга у цьому Василя Блакитного<sup>2</sup>. А десь від 1928 року в українській літературі стає дуже популярним жанр літературного репортажу.

Літературний репортаж увійшов в українську журналістику в період національно-культурного відродження, що дістав назву

<sup>1</sup> О. Субтельний, *Україна: Історія: навчальний посібник*, Київ: Либідь, 1992, с. 457

<sup>2</sup> В. Здоровега, *Теорія і методика журналістської творчості: підручник*, Львів: ПАІС, 2004, с. 173.



«коренізація». Бурхливий розвиток культури, пов'язаний із процесом особливого зацікавлення невідомими або маловідомими куточками України сприяв поширенню цього жанру, який чи не найкраще допомагав читачам мальовничо, в найбільш яскравих деталях і водночас максимально точно відтворити конкретну дійсність, динамічно змалювати тогочасне життя. Відтак збірки репортажів Бориса Антоненка-Давидовича *Землею українською*, Ярослава Бріка *Місяця минулого і майбутнього. По Чернігівщині*, Олекси Борзаківського *По незнаних закутках*, Петра Голоти *Трамваї у ярах*, Сави Голованівського *Скатерттю доріжка*, репортажі Олексія Полторацького *Сім годин у повітрі*, *Донбас на півдорозі*, *Репортаж з мораллю та не без соли*, *Людина з «монбляном»*, Олекси Перегуди *Закони прерії*, *Каховка*, Дмитра Бузька та Гео Шкурупія *Старим Дніпром в останній раз*, Докії Гуменної *Листи із степової України*, Степана Антонюка *Донбасові кадрів, країні вугілля*, Андрія Панова *В наметі над Дніпром* та інші стали фактологічними документами тогочасної доби.

Пізнаючи себе через свою рідну країну, українські письменники та журналісти потребували також мандрівок у інші країни, адже

справжня значимість України ставала зрозумілою через порівняння її з іншими державами, націями та культурами, через установлення багатовікових культурно-мистецьких зв'язків із зарубіжжям<sup>3</sup>.

Тож коли стали можливі подорожі не лише Україною та віддаленими куточками СРСР, а й за кордон, одна за одною почали з'являтися збірки репортажів на мандрівну тематику. Комуністична влада у 1920-х років заохочувала поїздки журналістів за межі СРСР, оскільки добре розуміла, що матеріали на подорожню тематику є досить ефективним інструментом пропаганди.

Маршрут українського журналіста-мандрівника визначався передусім не культурними парадигмами національної свідомості, а зовнішньополітичними завданнями Радянського Союзу. Письменники

---

<sup>3</sup> М. Васьків, *Українські мандрівні нариси 1920–30-х рр. і «Лексикон інтимних міст» Ю. Андруховича*, в: *Гуманітарна освіта в технічних вищих навчальних закладах: збірник наукових праць*, Вип. 24–25, Київ: Національний авіаційний університет, 2012, с. 238.

побували в Туреччині (16 березня 1921 року був підписаний радянсько-турецький договір про дружбу й братерство) і як наслідок такої мандрівки виходять репортажні книги Костя Котка *Сонце поза мінаретами* (1928) й *Щоденник кількох міст* (1930), Леоніда Первомайського *Бльок-нот блукань. Епізоди і зустрічі* (1929), огляд Олександра Сухова *Зі звіту про подорож до Туреччини* (1928); Монголію відвідав Олексій Полторацький і дав опис своєї мандрівки влітку 1930 року до Улан-Батору й Гобі в збірках репортажів *Атака на Гобі* (1930) та *Останні дні бурханів* (1932) (угоду про встановлення дружніх відносин між радянським урядом і делегацією Монгольської Народної Республіки було підписано 5 листопада 1921 року); своє бачення соціального та політичного життя Німеччини у збірці репортажів *Поїзди йдуть на Берлін* (1931) подає Олекса Влизько, який здійснив у 1928 році поїздку в цю країну (дипломатичні й консульські відносини між РРФСР і Німеччиною були відновлені 16 квітня 1922 року); свої враження від мандрів Італією у книзі репортажів *Чобіт Європи* (1932) подав Сава Голованівський (дипломатичні відносини між Радянським Союзом та Італією були встановлені 7 лютого 1924 року); у Китаї побував Леонід Недоля і описав свою подорож у збірці літературних репортажів *Жовті брати. Кризь Хіну* (1930) (дипломатичні й консульські відносини з Китаєм були встановлені 31 травня 1924 року); восени 1928 року. Валер'ян Поліщук вирушив у мандрівку скандинавськими країнами, а в 1931 року вийшла його книжка репортажів *Рейд у Скандинавію* (дипломатичні та консульські відносини з Швецією та Норвегією були встановлені 1924 року, а з Фінляндією 1920 року).

Журналісти допомагали налагоджувати культурні зв'язки за кордоном, формували культурний престиж радянської країни, пропагували переваги комуністичного способу життя.

Одним із таких репортерів-мандрівників був Олександр Мар'ямов. Відомий в широких колах читачів 20–30-х років ХХ століття – «українські журнали змагалися за право друкувати його репортажі з далеких мандрів»<sup>4</sup> – сьогодні цей автор, практично, малознаний читачькій аудиторії. Маючи спостережливе око репортера й використовуючи багаті художньо-виражальні текстові засоби, Мар'ямов створив своєрідні зразки літературного репортажу, які, незважаючи на плин

---

<sup>4</sup> Я. Цимбал, О. Мар'ямов, в: *Шляхи під сонцем: репортаж 20-х років*, Київ: Темпора, 2016, с. 52.

часу, з цікавістю читаються та є актуальними й сьогодні. Його збірки репортажів на подорожню тематику приваблюють сучасних читачів свіжістю відчуттів, інтригуючим викладом пережитого й побаченого,

погляд мандрівника пильний, а душевний стан піднесений, радісний, з отим відчуттям щастя від нових контактів – нехай то буде контактування з людьми чи тільки природою<sup>5</sup>.

Як і у випадках із іншими журналістами та письменниками, подорожі Мар'ямова до Персії передувало підписання 26 лютого 1921 року в Москві радянсько-іранського договору про встановлення дружніх відносин. Журналіст мандрував Іраном влітку 1928 року, а уже наступного, 1929 року, вийшла його перша книжка *Шляхи під сонцем (10 000 кілометрів)*, куди, крім подорожніх репортажів із Ірану, увійшли враження з відвідання Сванетії (гірська область на північному заході сучасної Грузії), репортажі циклів *На озівських берегах*, *Індустріальні пагорбки*.

Окремі репортажі, у яких Мар'ямов описував свою мандрівку Іраном, були надруковані в тогочасній періодиці. Так, в «Універсальному журналі» вийшов цикл репортажів *Там, за Паглеві*<sup>6</sup>, а в «Новій генерації» – *Лист із Персії*<sup>7</sup>.

Мар'ямов потрапив до Персії у період її трансформацій на усіх рівнях: економічному, політичному, соціальному, релігійному. У 20-х роки було здійснено перехід на світську систему освіти, проведено реформи у сфері судочинства – прийнято громадянський кодекс і комерційний закон. Було введено право приватної власності, землі, що належали духівництву і мечетям, розпродувалися<sup>8</sup>.

Економічні реформи (спорудження промислових підприємств, будова портів, залізниць, реорганізація збройних сил), на думку шаха Рези Паглеві, мали зміцнити Іран і вивільнити його від впливів інших держав. Дуже гостро для Ірану стояло питання скасування капітуляційного режиму, який був встановлений в середині XIX століття, коли ослаблена країна не могла опиратися не тільки економічному і політичному, а й воєнному тиску країн Заходу, у першу чергу Великобританії та Росії. Внаслідок цього режиму іноземці були непід-

<sup>5</sup> Ibidem, с. 56.

<sup>6</sup> О. Мар'ямов, *Там, за Паглеві*, «Універсальний журнал» 1928, № 1, с. 50–55.

<sup>7</sup> О. Мар'ямов, *Лист із Персії*, «Нова генерація» 1928, № 10, с. 212–216.

<sup>8</sup> С. Алиев, *История Ирана. XX век*, Москва: ИВ РАН, 2004.

судні іранській владі через різкі відмінності судової системи та норм права Ірану і країн Заходу. Іноземці й іноземні компанії мали численні привілеї. Шах не пішов на повний розрив із колоніальними імперіями, оскільки це могло призвести до іноземної інтервенції в Іран. У травні 1927 року уряд попередив усі держави, що мали інтереси в Ірані, про те, що за рік буде скасовано капітуляційний режим. Було оголошено про перегляд усіх договорів та угод, що впливали з цього режиму<sup>9</sup>.

Були впроваджені певні кроки для покращення соціального положення іранських жінок, зокрема вони отримали право вступати у вищі навчальні заклади. Крім того, було модернізовано вбрання іранців – своїм указом Реза-шах відмінив національні костюми, суворо обмежив носіння традиційного мусульманського одягу. Чоловіки, а особливо чиновники та політики, були зобов'язані носити одяг європейського покрою. В ужиток увійшла «шапка Паглеві» – капелюх із козирком західного стилю.

Мар'ямов, оповідаючи про Іран, не залишив поза увагою практично жодної сторони життя цієї країни. Під час мандрівки він став свідком усіх інновацій Рези Пазлеві у повсякденному перському житті, намагався розібратися в суперечностях соціального та політичного устрою східної країни. Репортер цікавився, сумнівався, захоплювався, дивувався та абсолютно щиро ділився з читачами своїми враженнями та думками. Журналісту вдалося скласти досить об'єктивну картину Персії та її жителів, а характерною рисою збірки *Іран без чадура* є практична відсутність ідеологічних моментів.

У репортажах Мар'ямов звертає увагу на впровадження в перське суспільство елементів демократичних політичних систем західного світу, зокрема модернізацію національного чоловічого та жіночого одягу; позитивні зміни у становищі жінки:

Жінки – дружина й сестра господаря – сиділи з нами разом; обличчя їхні були відкриті, на перенісці не було трьох традиційних синіх смужок тагуїровки, говорили вони доброю англійською мовою<sup>10</sup>.

Реформи шаха Рези Паглеві, що стосуються вивільнення країни з-під іноземного гніту, викликають у Мар'ямова особливе захо-

<sup>9</sup> Ibidem.

<sup>10</sup> О. Мар'ямов, *Шляхи під сонцем (10 000 кілометрів)*, в: *Шляхи під сонцем: репортаж 20-х років*, Київ: Темпора, 2016, с. 94–95.

плення. Це добре помітно з авторського опису святкування скасування режиму капітуляції:

З 10 травня 1928 року... перси можуть нарешті відчувати, що в себе в Персії вони вдома, а європейці – їхні гості. До 10 травня 1928 року кожен європеєць міг ударити перса, а перс навіть не міг судити його своїм судом. З 20 ордибегешта «режим капітуляції» скасовано. Всі кабальні угоди з чужоземцями розірвано<sup>11</sup>.

Велику увагу в збірці репортажів зосереджено на іранських звичаях та побуті, які несуть реалістичну інформацію про традиційне життя на сході. Так, незважаючи на прогресивні реформи Рези-шаха, жінки в перській провінції все ще одягають чорні укривала, у яких немає простору для очей, а дивитися на світ доводиться крізь білу марлеву пов'язку; навіть дружина шахиншаха на офіційних заходах під тиском духівництва змушена накидати чадру; до жінки-мусульманки на вулиці жоден чоловік-чужоземець не має права заговорити, підійти чи навіть надати допомогу, якщо з нею щось станеться; ніхто, навіть поліція, не може без стуку зайти на подвір'я, навіть якщо хвіртка відчинена, бо в дворі можуть бути жінки; усі приміщення (будинки, вокзали, вагони поїздів) поділені на чоловічі та жіночі половини.

Викликає особливий подив автора антисанітарія персів, які миються, мочаться, миють посуд, перуть білизну, купують дітей у застояній брудній воді з каналів, і при цьому не бояться інфекційних захворювань, бо вірять пророку Магомету, який залишив заповіт про те, що вода за десять років очищається.

Характерна ознака циклу репортажів *Іран без чадура* – тяжіння до фрагментарності. Текст поділяється на п'ять частин («Манучері, 11», «Очима Нейматулли», «План Деххода», «Візити з Абдул-Гусейном», «Шлях до Багдада»), однак зберігає свою цілісність завдяки викладу інформації від першої особи. Оповідач-репортер у книзі *Іран без чадура* сприймається як чоловік спостережливий, допитливий, комунікабельний, до того ж йому властиве почуття гумору.

Мар'ямов нанизує окремі історії і описи своїм безпосереднім сприйняттям і викладом різномірного матеріалу в часовій послідов-

---

<sup>11</sup> Ibidem, с. 73–74.

ності. Розділи подаються за хронологічним принципом: автор описує найбільш значні моменти зі свого життя в Персії та з життя героїв, що стали персонажами його репортажів, – розповідає про своє перебування в Тегерані та в провінційних містах і селах, змальовує традиційний побут іранців, знайомить читачів із колоритним східним світом і базаром як найголовнішим національним атрибутом («Перський базар – це житло, їдальня, вітальня, контора, це місце політичних сварок і запеклої політичної агітації»<sup>12</sup>), показує засідання іранського парламенту – меджлісу, де знайомить читачів із найбільш активними депутатами («На двісті тридцять дев'ятому засіданні перського парламенту панують тиша і спокій»<sup>13</sup>), розповідає про особливості перських парламентських засідань – злісну лайку депутатів під час обговорення різних питань і справжній карцер для недисциплінованих політиків. Репортер також відзначає, що іранська влада не цурається фізичного усунення політичних опонентів:

[...] про це свідчить хоча б і труп забитого на вулиці одного з тегеранських адвокатів, що його кандидатуру до меджлісу висунули виборці, та вона була небажана урядові<sup>14</sup>.

Хронологічний тип композиції, яку обрав журналіст, дозволяє не тільки описувати події, а й ділитися власними враженнями та думками від побаченого. Подорожні спостереження репортера часто складаються з фіксування усяких дрібниць, які відтворюють неповторний східний колорит.

У збірці репортажів *Іран без чадуре* Мар'ямов реалізує себе не тільки як талановитий письменник, але й як історик, який знайомить своїх читачів з культурою Ірану, а також із тими державними та громадськими діячами, які були сучасниками автора та з якими йому довелося зустрітися під час подорожі цією країною. Так, журналіст описує свій візит до Алі Акбара Дехходи – іранського науковця, декана тегеранського факультету права (єдиної на той час вищої школи Персії), автора найбільшого словника перської мови і висловлює своє здивування тим, що усі праці Дехходи – рукописи, оскільки меджліс не може знайти кошти у бюджеті на видання праць ученого. На думку

<sup>12</sup> Ibidem, с. 70.

<sup>13</sup> Ibidem, с. 86.

<sup>14</sup> Ibidem, с. 89.

автора, робота іранських науковців – безперспективна, оскільки вони працюють лише для себе, не сподіваючись, що їх праці колись побачать світ, і робить висновок, що будь-де за кордоном, зокрема на його радянській батьківщині, таке становище вчених було б неприпустиме:

Та покажіть праці Дехходи будь-якій сходознавчій асоціації за кордоном, от хоч би й нашому ВУНАСові. Вони ж обома руками вхопляться за ці стоси рукописів<sup>15</sup>.

Мар'ямов мандрував Персією у 1928 році, тоді, коли внаслідок більшовицької політики коренізації, в Україні був апогей національно-культурного відродження – розвивалася наука, видавалася велика кількість різногалузевої літератури українською мовою, відкривалися українські заклади освіти, великими накладками виходили літературно-художні та громадсько-політичні альманахи, газети та журнали, тому автор з подивом зауважує, що книжкових крамниць у Тегерані дуже мало, їх полиці напівпорожні, та й то представлена література духівницького та юридичного змісту.

Основа друкованої культури Ірану – це періодика, повідомляє нам автороку Газет виходить багато, у яких, крім редакторських передовиць, інформаційних матеріалів та телеграм, публікується художня література. Кожне видання має від сотні до тисячі передплатників.

Мар'ямов побував у редакціях багатьох перських газет, спілкувався з їх редакторами, бачив умови роботи іранських журналістів і робить висновок, що в країні тотальна цензура та повна відсутність свободи слова:

За кілька днів до нашого побачення пан Халілі, редактор «Ек-дему», повинен був зробити не дуже то приємний візит до начальника поліції, де й одержав дуже й дуже значну нотацію за необережність під час перевиборів меджлісу: газета агітувала за депутата, що не був бажаний для незаміє. Отже, настрої у п. редактора скептичний. Він скаржиться на цензурні утиски<sup>16</sup>.

Очевидно, що регулярні порушення свободи слова та контроль з боку влади над друкованими виданнями сприймаються як пригноблення журналістів та видавців у порівнянні з тогочасною європейською та американською практикою. І хоча автор у репортажах

---

<sup>15</sup> Ibidem, с. 81.

<sup>16</sup> Ibidem, с. 92.

намагається бути максимально правдивим, не вдається до вигадок чи домислів, іноді він подає «марксистсько правильне» пояснення фактам чи явищам. Так, розповідаючи пану Халілі, редакторові газети «Екдем», про умови роботи радянських редакцій, Мар'ямов, зрозуміло, не згадує, що в Країні Рад твір, перед тим, як потрапляв до рук читача, обов'язково проходив три стадії перевірки: самоцензуру, редакторську цензуру та контроль державного органу – Головного управління в справах літератури і видавництв (Головліту), який став невід'ємною складовою політики з перших днів встановлення більшовицької влади. Знав би пан Халілі, як карають в Радянському Союзі журналістів та письменників за вільний вияв думок та «інакомисліє», то не став би, слухаючи розповіді Олександра Мар'ямова, «дивуватися і сумувати».

Мар'ямова цікавив український «слід» в Ірані. Виявляється, українців у Персії чимало. Переважно це службовці, співробітники представництв і трестів СРСР («Персриба», «Персбавовна»), які після підписання радянсько-іранського договору, розташувалися в Тегерані. Про активне культурне життя українців в Ірані свідчить те, що в клубі йшла *Наталка Полтавка*, а хор співав українських пісень.

Зрозуміло, що будь-яка згадка про земляків, про життя співвітчизників у порівнянні з іранськими реаліями не могло не цікавити українського читача. Тому кожна зустріч із українським «слідом» фіксується автором – під час мандрівки Мар'ямов знайомиться з Михайленком Нечипором Максимовичем та його сім'єю – дружиною Явдохю Степанівною, сином Шурою, донькою Валею, які уже десять років живуть в Ірані. Журналіст зазначає, що життя та побут родини, «пересаженої на перський ґрунт, наче в оранжерею»<sup>17</sup>, не зазнали ніяких змін – Нечипор Михайленко, колишній харківський майстер заводу сільськогосподарських машин, швидко перекваліфікувався на шофера й автомеханіка перського шаха, Явдохя Степанівна, незважаючи на тривалий час проживання в Персії, мови вивчити «аж ніяк не може, але окремі слова вже міцно ввійшли до її лексики»<sup>18</sup>, син навчається у французькій школі, а донька допомагає матері вести хатне господарство. І хоча, як зауважує Олександр Мар'ямов,

---

<sup>17</sup> О. Мар'ямов, *Шляхи під сонцем...*, оп. cit., с. 61.

<sup>18</sup> Ibidem.



зовні їх будинок нічим не відрізняється від цілого кварталу перських осель, відчувається, що тут мешкають українці, оскільки «між камінням двору ростуть пухнасті й жовті соняшники»<sup>19</sup>.

Очевидно, що живуть Михайленки досить забезпечено, оскільки мають прислугу. Мар'ямов згадує про чотирнадцятилітнього хлопчика-сироту Нейматуллу, який служить у їх будинку. Автор прямо не пише про погане ставлення хазяїв до хлопчика, але про не зовсім комфортні умови праці Нейматулли можна здогадатися з авторських зауважень, що слуга спить на камінні в дворі, вислуховує хазяйські лайки і злякано чекає на ті години, коли господар має повертатись додому.

Окреме місце у збірці займає репортаж *Шлях до Багдада*, у якому мова йде про сільські місцевості Ірану. Розповідаючи про жахливе становище селян, усе життя яких минає у важкій роботі та жалюгідному існуванні «на одному клаптикові землі, в глиняному притулкові, в цій халупі, сповненій людей і густого липкого бруду»<sup>20</sup>, автор засуджує соціальну нерівність в країні, наголошуючи на безправності та тотальній бідності «переважної більшості всієї людності на неосяжних іранських просторах»<sup>21</sup>.

Сумні описи експлуатації дитячої праці при виробництві килимів та жорстокі розваги іноземців, які за копійки змушують ризикувати старого чоловіка життям, прямо підтверджують жорстокість капіталістичного світу в цілому, і на них у тексті зроблено великий акцент. Основний мотив останнього репортажу – критика капіталізму як устрою, не здатного забезпечити людям гідне життя.

Репортажі Мар'ямова не лише допомагають перенестися на місце події й уявити собі те, що довелося побачити і почути репортеру під час мандрівки, а й емоційно впливають на читачів, допомагають відчувати усю неповторність та розмаїття відвідуваного краю, сприяючи появі емоційної реакції у формі почуттів. Цьому, безперечно, сприяло мовне оформлення збірки *Іран без чадуро*.

Мар'ямов широко використовував у своїх текстах перські слова, котрі відтворюють місцевий колорит, або не мають аналогів в українській мові. У репортажах збірки *Іран без чадуро* багато слів-реалій, що позначають: топоніми (назви міст, вулиць, районів, кварталів, май-

<sup>19</sup> Ibidem, с. 60.

<sup>20</sup> Ibidem, с. 104.

<sup>21</sup> Ibidem, с. 106.

данів та базарів, пустель та гір, визначних пам'яток та мечетей), антропоніми, релігійно-містичні, назви грошових одиниць, назви осіб за професійною, релігійною та суспільною функцією, назви музичних інструментів, політичні позначення, назви кав'ярень, магазинів.

Доречно використовуючи іншомовну екзотичну лексику в текстах репортажів, Мар'ямов постає вправним майстром художнього слова та знавцем-лінгвістом. З високою мистецькою вправністю, зображуючи характери та обставини, автор залучає реципієнта до стихії перського мовного світу, вводячи до тексту багатий сегмент іншомовної лексики та її тлумачення: «В обидва джуебаб – арики обабіч вулиці – пущено воду з гір, і вона плигає гомінкими струмками на камінні»<sup>22</sup>; «Нейматулла все ще поливає кам'яний квадрат двору з басейну – хауду, – що посередині»<sup>23</sup>. Пояснення невідомих для читача слів часто подається безпосередньо в тексті. При цьому не тільки тлумачиться їх значення, але й інколи повідомляється, що означає певне явища, яке призначення того чи того предмета.

Написавши репортажі на мандрівну тематику про Іран, які викликали великий інтерес та знайшли відгук у серцях читачів, Мар'ямов був підданий критиці з боку радянського режиму, який, очевидно, вважав збірку репортажів недостатньо заідеологізованою. Критики того часу нещадно виступили проти книги. Петро Мельник осуджував автора за те, що він

мало подає відомостей конкретних, фактичних про життя тих країн і місцевостей, про які пише. Він теж більше пише про себе у певному оточенні, ніж про те оточення, у якому сам перебуває. Так само з організації матеріалу у нього не виходить синтезу фактів...<sup>24</sup>

Критик і літературознавець Василь Півторадні, ховаючись за псевдонімом Василь Клен, дорікав, що в *Шляхах під сонцем* Мар'ямов «не застосував марксистсько-ленінської методи – діалектичного матеріалізму»<sup>25</sup> і «нагромадивши емпіричні факти, розповівши про класові прошарки в Персії, не показав заперечення капіталізму на Сході

<sup>22</sup> Ibidem, с. 59.

<sup>23</sup> Ibidem, с. 60

<sup>24</sup> Я. Цимбал, *Романтик дороги*, в: *Береги дванадцяти вод*, Київ: Темпора, 2017, с. 11.

<sup>25</sup> Ibidem, с. 17.

– робітника, чомусь його оминувши»<sup>26</sup>. З 1929 року збірка репортажів *Іран без чадур* жодного разу не перевидавалася, і лише в 2016 року читач отримав можливість з нею ознайомитися. Літературні репортажі на мандрівну тематику Мар'ямова, незважаючи на дев'яносто років з часу їх написання, цікаві, пізнавальні, захопливі та дають читачам повну й об'єктивну картину життя Персії 1920-х років.

---

<sup>26</sup> Ibidem.



**Marina NABOK**

Department of Language Training of Foreign Students  
Sumy State University  
Ukraine

**ОБРАЗ НАЦІОНАЛЬНОГО ГЕРОЯ В УКРАЇНСЬКОМУ  
ФОЛЬКЛОРІ ТА ФОЛЬКЛОРІ МУСУЛЬМАНСЬКИХ  
КРАЇН В КОНТЕКСТІ ЙОГО СПРИЙНЯТТЯ  
СТУДЕНТАМИ З БЛИЗЬКОГО СХОДУ**

**The Image of the National Hero in the Ukrainian Folklore and the  
Folklore of the Muslim Countries in the Context of its Perception of the  
Students from the Middle East**

**Abstract:** In the article, based on a comparative analysis of Ukrainian folk dumas and folklore of Muslim countries, the peculiarity of perception by foreign students of the actions and deeds of heroes of folklore is analyzed. Determined common and different in their outlook, in particular, foreign students from the Muslim East who study at the Sumy State University, Ukraine, watched and listened to video audio recordings of the Ukrainian folk dumas *Cossack Golota*, *Marusia Boguslavka*, *Death of a Cossack in the Kodyma valley*, analyzed characters' images, expressed their understanding and attitude to their own actions compared with the heroes of the national works of their countries. Students from Iraq and Palestine in the Ukrainian people's mind are captured by the heroic struggle and death of the Cossacks for their homeland, which is especially close and understandable for them, because it causes peculiar reflections about their fate and the fate of their people. Similarity manifests itself in the appeal of the heroes to the forces of nature for help. In this case, we can talk about the initial world outlook (fetishism, animism) in the

folklore of the Ukrainian and Arab peoples. Students from Jordan pay attention to the fact that the heroes of the Ukrainian people's dumas are ordinary Ukrainians with a deep inner world, but in their national song the heroes are the king, the general and other highly-ranked officials. The attention of students from Turkey is attracted by the image of Marusia Boguslavka as a wise, devoted woman to her Sultan, who calms his heart, heals the soul, relieves suffering. If in Ukrainian folklore the defender is a man, then in the Kurdish folklore the national hero is a young girl. She is very brave, therefore appears as the image of a lion, a formidable wave, she leads an army. The article states that the national creativity of individual people is an important source in the study of the foundations of people's morals, ethics and aesthetics.

**Keywords:** folk art, дума, song, kobzar, national hero.

Інтерес до аналізу національних картин світу не випадковий в умовах багатокультурного суспільства. Сучасна молодь, іноземні студенти, школярі, мігранти, які приїхали в Україну з інших держав – це те покоління, чия соціалізація відбувається в атмосфері посиленого взаємовпливу культур, етнокультурного середовища, що впливає на формування їх особистості. Головне в цьому розмаїтті культур – зберегти самоідентичність, національну культуру, а це допомогло б людині не лише адаптуватися до умов професійної діяльності, але й до соціально-культурного життя вцілому.

Національний характер, етнічна самосвідомість героїв, система образотворення українських народних дум, арабських, курдських народних пісень досліджується у тісному зв'язку з ідейно-духовними та художньо-естетичними досягненнями сучасної гуманітарної науки, зокрема фольклористики, естетики, психології, культурології, літературознавства. Ідеї цих вчених покладено в основу розуміння духовного світу фольклорних героїв.

Розкрити типові риси національної вдачі героїв українських народних дум, арабських та курських народних пісень, що виявляються у своєрідному світосприйнятті і світорозумінні представниками цих народів навколишньої дійсності.

Українська пісенна творчість – одне з найцінніших духовних надбань народу за свою багатовікову історію. Як невід'ємна складова частина кращих набутків світу, вона посіла в них справді визначне місце, а українські народні думи та мистецтво кобзарів стали для європейських дослідників унікальним явищем, подібного якому вони

не знаходили у світовій культурі. Чужоземні дослідники, зокрема, підкреслюють багатство поетичних і музичних засобів народних дум та пісень, їх глибокий ліризм, гармонію поетичного слова і музики, природне поєднання яких створило довершеність, виразність творів народної поезії. Неповторність української пісенної творчості настільки захоплено сприймалась у світі, що пісні та думи не лише перекладали англійською (саме у зв'язку з популярністю козацтва та козацької теми, вперше зроблено переклади українських народних дум у США та Великобританії), румунською, чеською, польською та іншими мовами, але й переходили в побут і фольклор іноземців<sup>1</sup>.

Тож українці мають дбати і примножувати свої духовні цінності і дієво популяризувати їх в інших країнах. Особливо це важливо сьогодні, коли в умовах глобалізаційних процесів питання розвитку, збереження та ознайомлення зарубіжної громадськості з нашими культурними надбаннями, зокрема думовим епосом та кобзарським мистецтвом, стає все злободеннішим. Багаті можливості для цього має вища українська школа, де навчаються іноземні студенти. З цією метою у групах іноземних студентів, які навчаються в медичному інституті Сумського державного університету, ми практикуємо їх ознайомлення з українською усною народною творчістю, насамперед з думами та піснями, що є вдячним ґрунтом для ознайомлення таких студентів з нашими культурними традиціями, минулим, особливостями національного характеру українців.

Так, наприклад, студенти із Близького Сходу прослухали записи дум *Маруся Богуславка*, *Козак Голота*, *Смерть козака в долині Кодимі* у виконанні Георгія Ткаченка та Дмитра Губ'яка. В українських народних думках та піснях студентів з Іраку захоплює героїчна боротьба та смерть козаків за рідну землю, що є особливо близьким і зрозумілим для них, адже викликає своєрідні роздуми над своєю долею та долею свого народу. Так, наприклад, студент четвертого курсу Рифаат (Ірак, група ЛС-913) засвідчує:

Я завжди готовий вмерти за Батьківщину, тому я буду жити вічно. Це моя земля, мої люди. За все це я віддаю душу. Аллах мене створив, і може взяти мою душу, коли потрібно. Ми будемо жити!... [архів автора].

---

<sup>1</sup> Г. Нудьга, *У колі світової культури*, Львів: ЛНУ ім. І. Франка, 2006, с. 440.

Тобто, студент бачить в українських козаках-лицарях своїх однопідданих, глибоко розуміє їх прагнення і поривання до свободи.

Для студента-курда Абдерахіма (Туреччина, група ЛС-916) смерть козаків в долині не є поразкою:

Навіть тоді, коли воїни не отримують перемогу, вони стають сильнішими. Не сьогодні, то завтра вони переможуть. Коли є ціль, то потрібно до неї йти. А смерть на полі бою – це ознака вічності життя [архів автора].

Як бачимо, в українських народних думках студенти, як і українські козаки, смерть сприймають як священну, як вияв вічності, незламності героїчного духу тих, хто гине на полі бою у боротьбі за свою батьківщину. В українців такі уявлення мають своєю природою давні вірування, коли народження і смерть усвідомлювались як явища тотожні. Смерть і біль вважались вічними супутниками людини, з якими вона повинна дружити. Тобто внутрішня природа людини сконцентрована в розумінні смерті «як передумови нового життя»<sup>2</sup>. Тому, як зазначає Костянтин Черемський, від смерті не слід тікати, а потрібно шукати із нею взаєморозуміння<sup>3</sup>.

Близьким за духом для іноземних студентів є і герой думи *Козак Голота*<sup>4</sup>. Манера виконання кобзарем думи, урочистий, піднесений музичний її супровід спонукали студента Алсеюрі Ашрафа з Палестини (група ЛС-325) до певних узагальнень та висновків. Студент, зокрема, допускає, що саме таке виконання народної думи надихає воїнів на перемогу, вселяє віру у власні сили, дає впевненість у правильності своїх дій та вчинків:

У мене, навіть, виникло таке бажання, щоб кобзар так і про мене (нас) заспівав. Адже так співають про героїв, захисників своєї землі. А це почесно [архів автора].

Таким чином, перебуваючи в Україні, Ашраф думками поряд зі своїм народом, героями, які на цей час без нього відстоюють право

<sup>2</sup> Л. М. Копаниця, *Українська лірична пісня: еволюція поетичного мислення*, автореферат дисертації на здобуття наукового ступеня доктора філологічних наук, Київ: Київський національний університет імені Тараса Шевченка, 2001, с. 9.

<sup>3</sup> К. Черемський, *Становлення і розвиток традиційного співоцтва на Слобідщині*, «Народна творчість та етнографія» 2006, № 5, с. 36–40.

<sup>4</sup> *Українські народні думи. Том другий корпусу*, Харків-Київ: Пролетар, 1931, с. 8–10.



на свободу. Колективізм дій та вчинків – прикметна риса для палестинського народу. Яскравим свідченням цього є усна народна творчість. Так, наприклад, в арабській народній пісні *Про трьох чоловіків, які ідуть на смерть* увага зосереджена на почутті любові трьох воїнів Атти Альзеера, Фуада Хіджазі, Мохаммеда Джаджома до рідної землі. Вони перебувають у місті Наблус в темниці, чекають на страту. Для студента Сейфа Хдаіра (група ЛС-331) з Палестини вони є особливо близькими, адже родом ці безстрашні воїни з того ж міста, що й він сам. Зовнішній вигляд героїв не зображено, і це не випадково, адже головним для палестинців є сміливість, розум, любов до землі, ненависть до ворогів, непокора їм. «Головне для мене є не одяг героїв, а їх любов до рідної землі, бо вони знаходяться в камері саме через любов і відданість Палестині (архів автора)» – наголошує студент. Тому прагнення українського козака Голоти не до матеріального збагачення, а до здобуття слави-лицарства, Сейф добре розуміє. Якщо в українській народній думі *Козак Голота* діє герої-одинак, який перемагає татарина і славить поле Килиїмське, то в арабській народній пісні герої діють колективно. В ній переважає темна кольористика, що змінюється на світлу після смерті героїв, бо їх душі випромінюють світло. Всі герої пісні не хочуть бачити смерть один одного, тому кожен із них бажає померти першим. Просторово-часова модель народного твору простежується крізь збірний образ очей героїв, в яких відображується вся Палестина. Почуття етнічної єдності творять основу сюжету пісні: герої співпереживають за долю нації, помирають за волю як леви, що є символом мужності, сили, гордості, війни, влади, стійкості<sup>5</sup>. Образ лева є як солярним, так і люнарним символом. В якості солярного символу цей образ уособлює жар, світло, блиск, що, власне, й зауважуємо у цій арабській народній пісні. Герої в арабській народній пісні уподібнюються трьом зіркам, а після страти вони постають в образах трьох птахів, від яких йде світло. «А світло – це свобода» – з почуттям гордості пояснює далі студент. В курдського народу, наприклад, природний потяг до свободи відображено в іменах. Так, наприклад, жіноче ім'я Şine означає синій колір неба, яке є символом вільного життя. «Воно таке велике, безкрає, як і свобода» (архів автора), – пояснює Ахмет.

---

<sup>5</sup> <http://symbolist.ru/animals/leo.html> [08.07.2019].

За арабськими віруваннями зірки – це помічники людей. Студент Халід Абусамра з Палестини (331 група) пояснює, що існує особлива зірка на ім'я Сурая, яка допомагає людям і вказує шлях до свободи. Аллах створив світ у якому співіснують добро і зло, ангели і демони. Тому зірки в уявленнях арабського народу символізують воїнів, які не допускають нечистим силам піднятися до неба та нашкодити Богові, адже злі сили не повинні слухати та знати про плани Аллаха. Згідно з народними уявленнями українців, зірки безпосередньо зв'язані з долею людини. Народна уява проектувала на них психологічні якості людини, моделюючи характерну для кожного індивіда ситуацію постійного вибору між добром і злом. Тому зірки, як духовні істоти-генії, можуть грішити, і тоді падають на землю і перетворюються в бісів. Той, хто першим стане на місце, куди впала грішна зірка (навіть звір, птах, комаха), захворіє нечистою хворобою. Таке місце непридатне для життя.

Своєрідним постає й образ воїна в курдській народній пісні *Bêrîtana*<sup>6</sup>. Це молода дівчина на ім'я Берітана. Вона постає в образі лева, очолює і веде за собою військо. У різних варіантах цієї пісні образ лева змінюється на образ хвилі, яка грізно нищить все довкола. Берітана є уособленням чоловічого і жіночого начал: дівчина сильна, як чоловік та одночасно жіночна, ніжна як троянда. Коментує Ахмет Ішим, студент 329 групи з Туреччини:

Саме ця молода дівчина вказала курдському народові шлях до свободи. Раніше наш народ не знав, як можна бути вільним, незалежним, жити по-іншому. Берітана стала для нас світлом свободи, вона – національна героїня [архів автора].

Серед курдів зовсім не поширене багатоженство. Ахмет так коментує роль жінки у суспільстві:

Жінка і природа мають один корінь. Природа дає нам хліб, овочі, фрукти тощо, так і жінка дає життя. Ми говоримо, що жінка «jîn» – це моє життя. Звертаючись до сестри чи дружини, ми кажемо «Xwişka min», «Jîna min» («моя рідна» у значення «та, яка дала життя») [архів автора].

<sup>6</sup> <http://kurtce-muzik.blogspot.com/2012/03/sipan-xelat-beritan.html> [08.07.2019].

Студенти з Близького Сходу своєрідно сприймають жіночий образ Марусі Богуславки (українська народна дума *Маруся Богуславка*). Їх увага зосереджена на її діях, а саме, на звільненні своїх земляків й тому, що вона не втекла разом із невольниками. Такий вчинок українки студенти пояснюють її мудрістю і далекоглядністю. Наприклад, курд Абдерахім (Туреччина, 916 група) зазначає:

Дуже добре вона зробила, що відпустила земляків. А що не пішла з ними, теж добре. Коли б втекла з козаками, то султан обов'язково їх наздогнав би і знищив усіх. Та оскільки вона залишилася, то була вірогідність того, що він цей вчинок їй пробачить. Таким чином козакі успішно дістануться на рідну землю [архів автора].

Студент-турок Гьокальп Кайяпинар (Туреччина, 427 група), аналізуючи жіночий образ дівчини Марусі зауважує, що жінка для чоловіка-турка має належати тільки йому, він ніколи не допустить зради. І якщо б Маруся втекла від султана, то смерть для неї була б неминучою. Розуміння поняття «кохання» в турецькій мові відтворено в лексемах як почуття *aşk* (кохання → ерос), *sevda* (кохання → часто символізує нерозділене кохання), *sevgi* (кохання → симпатія), *ruh* (душа), *gönül* (серце / душа) і *kalp* (сердце → у фізіологічному значенні). В турецькому менталітеті кохання – «лікування/зцілення/вивільнення від страждань та суму»<sup>7</sup>.

Якщо увагу студента з Туреччини привертає образ Марусі Богуславки як мудрої, відданої жінки своєму султанові, яка заспокоює його серце, лікує душу, звільняє від страждань, то студент з Йорданії Мухамед Абу Хамеда (310 група) захоплений її сміливим вчинком. Для нього вона є прикладом для наслідування:

Ця дівчина не забула свою Батьківщину, ризикуючи своїм життям, вона відпускає невольників-українців додому. Вона дуже хороbra [архів автора].

Аналізуючи народну думу, студент робить висновок про те, що цей народний твір потрібно вивчати у школі. Звертає увагу Мохаммад й на те, що героями українських народних дум є прості українці з глибоким внутрішнім світом:

---

<sup>7</sup> А. А. Айдын, *Методика дослідження концепта «любовь» в руській і турецькій картинах мира (на матеріалі произведених И. А. Буніна и Я. К. Бєятлы)*, «Наука і освіта» 2014, № 7, с. 7.

У нас в Йорданії в піснях возвеличуються образи короля, генерала, керівника, але ніяк не простих, звичайних людей. Українці ж бережуть в пам'яті подвиги славних козаків, возвеличують їх у піснях. Хоробрими є не тільки чоловіки, але й дівчата [архів автора].

Студенти-іноземці глибоко співчують герою думи *Смерть козака в долині Кодимі*. Вони розуміють, що зміст його життя – це боротьба з ворогами. За право бути вільним на своїй землі козак платить зависоку ціну, адже він лежить «постреляний та порубаний». Його почуття і переживання виражають біль душі, бо смертельно поранений, він нездатний довершити свою мету. До того ж, його страждання – це розплата за власні гріхи. Скоєний козаком гріх «прихований». Він прокладає долину:

Бодай ты, долино Коди но, мхами, болотами западала,  
 Щобъ у весну Божу нъколи не зоряла, не позоряла,  
 Що я на тобъ третъй разъ гуляю,  
 Въ тебе козацкоъ здобойчи собъ не маю;  
 Первый разъ гулявь – коня вороного втерявь,  
 Другъй разъ гулявь – товарища сердечного втерявь,  
 Третъй разъ гуляю – самъ голову козацькую покладаю<sup>8</sup>.

Дерева, долини, яри для українців вважалися священними, бо в них оселялися духи Богів. Отже, заклинання долини Кодими – гріх. Та цей гріх козак має спокутувати. З іншого боку, його прокльони мають виправдання в тому, що в цій долині козак втратив свого «коня вороного» та «товарища сердешного». Подібний образ маємо і в арабській народній пісні *Заповідь мученика*<sup>9</sup>. Її герой теж страждає, але не через гріхи, а байдужість деяких палестинців до національних проблем. Адже на їх землю прийшов ворог, а вони не захищають її. Тому його душа страждає, і як снаряд може вибухнути. Адже ще з дитинства він готовий був померти за Батьківщину. Така смерть для нього почесна, бо ж вмирає він не в ліжку, а від меча. Герой арабської пісні не прокладає сили природи, як козак в українській народній думі, а навпаки, вони співпереживають та допомагають йому. Так, наприклад, дерева, ріки разом із ним переживають байдужість людей, сонячний ранок пророкує щасливий, переможний день, а небо, як рай, огортає його

<sup>8</sup> Українські народні думи, op. cit., с. 147.

<sup>9</sup> [http://mawdoo3.com/الشهيد\\_عن\\_شعر\\_](http://mawdoo3.com/الشهيد_عن_شعر_) [08.07.2019].

душу і сповнює легкістю. За релігійними арабськими віруваннями душа людини продовжує жити вічно саме на небі.

Світосприйняття та світорозуміння курдського народу теж засноване на єдності людини і світу, в основі якого лежить діалектика протилежностей. Сила, міць, потужність поєднуються з ніжністю, спокоєм, красою. Жіночі та чоловічі курдські імена відображають таке поєднання: Delal (ніжна), Xezal (красива), Rojin (сонце), Helbest (вірш, поема), Agir (вогню), Aram (спокій) та інші.

Національного героя в образі молодої дівчини зображено і в курдській народній пісні *Zilan*<sup>10</sup>. Курд Мехмет Бешир, студент групи ЛС-329 з Туреччини, аналізуючи пісню зазначає, що образ дівчини *Zilan* подано паралельно з образом її бабусі. Дівчина дуже схожа на неї не лише зовнішньо, але й внутрішньо: «çavên te da xezaba dişmin» [риси обличчя, очі так схожі на бабусині], «kîna ev dilêvan ne bi meriv» [помстися їм за нас], «agir berdan reşan, usa bi sedan gund u bajar» [дочко моя, не забудь, що вони зробили з нами], – читаємо в пісні. Як пояснює студент, за курдською народною традицією образ старшої жінки в родині завжди вивершувався. До її порад, настанов завжди дослухаються. Тому не випадково в народній пісні онука так схожа на бабусю. Адже таким чином народ підкреслює тяглість родинних кровних зв'язків, силу духу, невмирущість ідей, що передаються з покоління в покоління. Така родина невмируща і є прикладом не лише для курдського народу, але й для світу цілому: «ne teni li nav gelê kurdistan belav bû li nav hemû gelê cîhan» [твої дії видно не лише в Курдистані, але й далеко за її межами].

Не випадково дівчину звати *Zilan* (означає «квітка», «земля»). Як пояснюють студенти, вид таких квітів росте високо в горах, між каміння, де, практично, немає землі, тому вони змушені боротися за життя. Ці квіти червоного та жовтого кольору. Червоний колір – символ вогню, жовтий – землі, поля. Традиційно образ землі для курдського народу є уособленням його любові до життя, циклічності буття. «Курдський народ цінує життя, співчутливий до болю інших, тому й бажає миру кожній нації» (архів автора) – наголошує Мехмет Бешир. Разом з тим, він непримиренний до ворогів, які хочуть забрати у нього волю. Відтак, воїн має бути достатньо сміливим, сильним, щоб навіть

---

<sup>10</sup> <http://www.bakanzi.com/sarki-sozu-cevirileri/ciwan-ha> [08.07.2019].

одним поглядом показати хоробре серце і душу курда: «de zu bikin bi baweriya te xwar te serî hildan li hember dişmin» [впевнена у собі, вона стала перед ворогом так, щоб вороги боялися навіть її погляду]. «Перед стратою курда-воїна традиційно зображують усміхненим. Це є ознакою сили його характеру, непримиренності перед ворогом», – пояснює Мехмет Бешир.

Таким чином, усна народна творчість українського, арабського та курського народів є важливим джерелом у дослідженні їх національних картин світу, адже світосприйняття і світорозуміння фольклорних героїв засновано на суто національному розумінні основ народної моралі, етики, естетики. Це дає можливість у багатокультурному мовному середовищі краще зрозуміти один одного та входити в життя сучасного світу на своїх питомих національних духовних підставах.

**Halina TWARANOWICZ**

Faculty of Philology  
University of Białystok  
Poland

**“ЗАПІСКІ ЯНЫЧАРА АБО ТУРЭЦКАЯ ХРОНІКА”  
КАНСТАНЦІНА МІХАЙЛОВІЧА: ГІСТОРЫЯ ПОМНІКА  
І ХАРАКТАРЫСТЫКА МУСУЛЬМАНСКАГА СВЕТУ**

**“Memoirs of the Janissary, or the Turkish Chronicle” of Konstantin  
Mikhailovich: The History of the Monument and Characteristics of the  
Muslim World**

**Abstract:** *Memoirs of the Janissary, or the Turkish Chronicle of Konstantin Mikhailovich, a Serb of Ostrovica* – are one of the most interesting European monuments of the beginning of the 16<sup>th</sup> century, which are very complex in terms of genesis of the text, authorship and features of genre. Their manuscript was found in the Berdyczew monastery by A. Gałżowski only in 1823.

In terms of the history of the appearance of the monument, the article was primarily focused on the original language. It is stated that the work was most probably written in already a well-formed at that time old Belarusian language, which also performed a state-building function in the Grand Duchy of Lithuania. Konstantin Mikhailovich spent almost thirty years of his life in the east of Poland, in the Grand Duchy of Lithuania, where most of the versions of the monuments come from. Information about the fact that the *Turkish Chronicle* was written primarily in “Russian letters” is given by the oldest and fullest Polish version, distinguished and printed by Jan Łoś in

Cracow in 1912. Mikołaj Malinowski has mentioned that the Cyrillic version of the work was seen at the Sapieha Library in Dereczyn by a teacher of the junior high school in Vilnius Jan Zakrzewski.

*Memoirs of the Janissary* are also one of the first studies in which the religious characteristics of Islam, the history of Turkey, its statehood and prevailing customs are widely discussed. Konstantin Mikhailovich was associated with the Muslim world for more than twenty years – since when he was taken prisoner, as an adolescent, along with his two brothers. The article emphasizes that he, as a Christian, had to act against his own convictions, imitating faithfulness to the strange and hostile world, devising plans for the liberation of himself and his fellow countrymen. Konstantin Mikhailovich clearly uses in the enemy camp the tactics of “fox and lion” (Machiavelli) characteristic of Konrad Wallenrod by Adam Mickiewicz.

The exalted way of speaking in the *Memoirs of the Janissary* sets the patriotic dominant as the result of the author’s deep concern for his nation, the aspiration of an outstanding person to conscientiously accomplish their human potential. At the same time Konstantin Mikhailovich tries to be just and in his own way objective in the presentation of the details of the Muslim world. He is surprised, for example, that in the Turkish army a quite ordinary man, yesterday’s slave, through his merits can soar to perform high functions in the state and receive significant privileges.

In the first seven chapters of his work, Konstantin Mikhailovich shows the religious problems which seem essential for him in order to understand the Muslim world. In the following parts he presents the genealogy of Turkish rulers, he talks about the history of the court of the reigning Turkish sultan, using various sources of information for this purpose. Furthermore, Konstantin Mikhailovich shows special accuracy when he talks about the Turkish army and organizing Turkish military expeditions.

**Keywords:** Belarusian literature, Polish literature, Serbian literature, literary monument, janissary, Dereczyn, Islam, Turkey.

Шэраг рукапісаў розных рэдакцый гэтага ўнікальнага помніка, якія дагуюцца XVI–XVII стагоддзямі, сведчыць аб тым, што *Запіскі янычара. Хроніка аб турэцкіх справах Канстанціна, сына Міхайла Канстанціновіча, серба з Астроўіцы, які быў узяты туркамі ў янычары* карысталіся надзвычайным прызнаннем, папулярнасцю ўжо падчас



свайго ўзнікнення. І наўрад ці знойдзеца помнік пісьменства Усходняй, Паўднёва-Усходняй ды Заходняй Еўропы XV–XVI стагоддзяў найбольш складаны па сваіх унутраных і знешніх параметрах, жанравых асаблівасцях і, вядома, загадкавасці гісторыі свайго ўзнікнення, аўтарства, чым *Запіскі янычара*. Перакладчык помніка на рускую мову Аляксей Рогаў зазначыў, што гэты твор можна разглядаць

и как историческое сочинение, и как мемуары, и как публицистическое произведение, и одновременно как отражение сербского и турецкого эпоса и фольклора<sup>1</sup>.

Пры тым трэба падкрэсліць, што менавіта *Запіскі янычара* з’яўляюцца адным з першых і вельмі грунтоўных сачыненняў, у якім распаўядаецца аб веравызнаўчых асаблівасцях ісламу, гісторыі Турцыі, яе дзяржаўнасці, звычаях. Канстанцін Міхайловіч звыш дваццаці гадоў быў звязаны з мусульманскім светам, трапіўшы ў турэцкі палон зусім маладым чалавекам. Ён спазнаў гэты свет знутры, як сведка і самы актыўны ўдзельнік разнастайных падзей.

*Запіскі янычара* не абышоў увагай Адам Міцкевіч, зазначыўшы ў сваіх славурых парыжскіх лекцыях, што сутыкненню Польшчы з Усходам літаратура была абавязана з’яўленнем цікавай палітычнай працы, уласна першай кнігі такога кшталту. Паэт назваў “Янычара-Паляка” першым пісьменнікам дробнай шляхты, які ўсе свае намаганні ўкладаў у тое, каб ворагаў хрысціянства перамагла Польшча, што было ў духу Ягелонаў. На думку Міцкевіча:

Этот неизвестный человек, необразованный солдат, который блуждал по огромной империи, стремясь понять ее политику, чтобы в один чудесный день свергнуть турецкое господство, был выдающимся литератором и прекрасным политиком. Это станет особенно ясно, когда мы сравним его книгу с произведениями его современников, например Марка Пола и Шильтбергера, известного секретаря Тамерлана. Тогда обнаружится вся разница между венецианским торговцем, немецким космополитом и польским воином<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> *Записки янычара. Написаны Константином Михайловичем из Островицы*, введение, перевод и комментарии А. И. Рогова, Москва: Наука, 1978, с. 27.

<sup>2</sup> А. Мицкевич, *Собрание сочинений в 5 томах*, т. 4, Москва: Художественная литература, 1954, с. 244.

Шлях, прапанаваны Янычарам дзеля перамогі над туркамі, бачыўся Міцкевічу найбольш простым і канкрэтным з вядомых у Еўропе. Цікава, што лекцыю ад 11 мая 1841 года Міцкевіч пачынае са сцвярджэння, што акрамя французаў толькі палякі маюць гістарычныя мемуары. Не маюць і рускія, а вось у Польшчы такі жанр літаратуры ўзнікае ў асяроддзі дробнай шляхты і якраз *Успаміны янычара* прэзентуюць сабой найдасканалы яго прыклад. Тое, што лекцыі Міцкевіча былі надрукаваны на трох мовах, пэўна ж, садзейнічала папулярызаванні *Запісак* і ўвядзенню іх у кантэкст найперш польскай літаратуры.

Упершыню *Запіскі янычара* былі выдадзены на чэшскай мове ў Літомышлю ў Чэхіі ў 1565 годзе і, відаць, у сувязі з іх актуальнасцю паўторна пабачылі свет там жа ў 1581 годзе. Новае ж адкрыццё *Запісак* адбылося праз некалькі стагоддзяў: Антоні Галэнзоўскі ў 1823 годзе ў кляштары Бярдычава адшукаў рукапіс твора на польскай мове, а праз пяць гадоў выдаў яго ў *Зборы польскіх пісьменнікаў* як адзін са старажытных польскіх прэзаічных помнікаў. Спіс, выяўлены Галэнзоўскім, быў без загаловку і выдавец, сыходзячы са зместу помніка, назваў яго *Pamiętniki Janczara Polaka przed rokiem 1500 napisano*. Твор быў пададзены ў арыгінале, а таксама ў тагачаснай польскай транскрыпцыі. Праўда, пазней у паўторных выданнях 1857 і 1868 гадоў у Санокі ў назву была ўнесена карэктыва: янычар ужо не называўся палякам. Сербскі даследчык польскай літаратуры і перакладчык твора з польскай на сербскую мову прафесар Джорджэ Жывановіч выказвае меркаванне, што Галэнзоўскі, прадстаўляючы *Запіскі* як адзін з найстарэйшых старапольскіх помнікаў, наўмысна, з патрыятычных пачуццяў, назваў Канстанціна Міхайловіча палякам, магчыма, спадзеючыся таксама, што менавіта такое прадстаўленне абудзіць цікавасць да твора сярод польскіх філолагаў<sup>3</sup>. Пад уплывам інтэрпрэтацыі Галэнзоўскага відавочна аказаўся і Міцкевіч.

Уважлівей помнік быў прачытаны Вацлавам Мацеёўскім, які ў 1843 годзе вызначыў *Запіскі янычара* як сербскі твор, перакладзены на

<sup>3</sup> Ё. Жывановіч, *Предговор. Константин Михайлович из Островице*, в: Константин Михайлович из Островице, *Яничарове упомене или Турска хроника*, перевод и предговор Ё. Живановића, Београд: Академија, 1959, с. XI.

польскую мову. Не абышоў увагай ён і самае першае выданне *Запісак* (Літомышль 1565), лічачы яго перакладам на чэшскую мову<sup>4</sup>.

Трохсотгадовы юбілей існавання *Запісак* у друкаванай форме супаў з бялградскім выхадам твора на сербскай мове ў 1865 годзе. Ян Шафарык зрабіў свой пераклад якраз з чэшскага выдання, якое, на жаль, не ўтрымлівала сапраўднага імя аўтара і рабілася з далёка не самага поўнага спісу твора. Таму Шафарыкавым перакладам у асноўным карысталіся амаль да найноўшых часоў пераважна толькі сербскія гісторыкі.

На працягу XIX стагоддзя ў польскіх навуковых колах звярталіся да *Запісак янычара* хутчэй спарадычна. Нарэшце аднак у 1912–1913 гадах пабачыў свет шматгадовы плён працы Яна Лося. Вучоны ажыццявіў навуковае выданне з улікам усіх вядомых спісаў твора і манаграфічнае даследаванне помніка<sup>5</sup>. Усяго было выяўлена дванаццаць спісаў, да ліку якіх аднесена і літомышльскае чэшскае выданне. Ян Лось выдзеліў найстарэйшую і найпаўнейшую польскую рэдакцыю, дадаўшы да яе ўсе варыянты або адступленні з другіх спісаў або ўвогуле тэкстаў. Іх параўнанне засведчыла, што тэксты паміж сабой дастаткова адрозніваюцца, а даўнасць пэўнага спісу не гарантуе таго, што гэты тэкст найбліжэйшы да арыгіналу, бо дакладнасць перадачы залежыла найперш ад увагі перапісчыка. Менавіта з гэтай працы Лося, як найбольш верагоднага і аўтарытэтнага тэксту твора, былі перадрукаваны *Запіскі янычара* і, з захаваннем духу і літары польскага тэксту, перакладзены Жывановічам для сербскага акадэмічнага выдання 1959 года.

Твор Міхайловіча дайшоў да нашага часу ў дванаццаці тэкстах – дзевяці польска- і трох чэшскамоўных. Меўся, магчыма, і лацінскі тэкст, што вынікае з заўвагі аднаго з перапісчыкаў *Запісак янычара*. Найбольшай увагі заслугоўвае, вядома, спіс, апрацаваны і выкарыстаны Лосем. Узнікненне гэтай найстарэйшай і найпаўнейшай польскай рэдакцыі твора – рукапіс Бібліятэкі Замойскіх у Варшаве (зараз знаходзіцца ў аддзеле рукапісаў Польскай Нацыянальнай бібліятэкі) – датуецца першай паловай XVI стагоддзя. У той час як астатнія вер-

---

<sup>4</sup> W. A. Maciejowski, *Piśmiennictwo Polskie od czasów najdawniejszych aż do roku 1830*, т. 1, Warszawa 1851, с. 352–363.

<sup>5</sup> *Pamiętniki Janczara, czyli Kronika Turecka Konstantego z Ostrowicy napisana między r. 1496 a 1501*, wydał J. Łoś, Kraków: Polska Akademia Umiejętności, 1912.

сці належаць ужо другой палове гэтага веку. Разглядаемы рукапіс мае семдзесят сем старонак, быў перапісаны шасцю асобамі, аб чым сведчаць правапіс і графіка. Як заўважае Жывановіч, у гэтым варыянце *Zapisek*, у параўнанні з іншымі, захавалася найбольш сербізмаў. Якраз гэты рукапіс даносіць, што імя пісьменніка – Канстанцін, сын Міхайла Канстанціновіча, што ён серб родам з Астровіцы. Цікава, што на першых трох старонках дадзенага спісу, акурат на тых, што належаць руцэ першага перапісчыка, пададзены на маргінэсе лацінамоўны змест пачатку *Zapisek*. Тэкст падзелены на сорок дзевяць раздзелаў і адзіны з усіх мае на пачатку апошняга раздзела зварот да венгерскага і польскага караля Ольбрахта (1491–1501) з заклікам да арганізацыі барацьбы супраць туркаў. На жаль, перапісчыкі былі не надта ўважлівымі, дапускаючы часам проста неверагодныя памылкі. Прыкладам, апошні з іх занатаваў напрыканцы рукапісу: *Ta kronika pisana naprzod literą Ruską lata Narodzenia Bożego 1400 (lata tysiąc czterechsetnego)*<sup>6</sup>. Няма сумнення, што гэта дата пададзена памылкова. Магчыма, на думку Лося, год у выкарыстаным рукапісе мог быць запісаны кірыліцай або па-грэцку і перапісчык не здолеў правільна расчытаць тэкст. Аднак акрамя часовай памылкі гэты запіс утрымлівае і каштоўную інфармацыю для роздуму над вельмі істотнымі параметрамі твора.

Якая ж мова з’яўляецца моваю арыгінала *Zapisek янычара*? І Канстанцін Ірэчак і Ян Шафарык былі, напрыклад, упэўнены, што чэшскае выданне – пераклад з польскай мовы. У сваю чаргу Анджэй Кухарскі сцвярджаў, што тэкст, выдадзены ў 1828 годзе Галэнзоўскім, перакладзены якраз з чэшскай на польскую мову. Лось у выніку сваіх даследаванняў напачатку прыйшоў да высновы аб польскамоўнасці арыгінала *Zapisek*. Між тым Аляксандр Брукнер, высока ацаніўшы працу Лося, аднак не пагадзіўся з яго меркаваннямі адносна моўнага арыгінала твора<sup>7</sup>. У прыватнасці, спачатку Брукнер засяродзіўся на гіпотэзе, што твор быў напісаны на сербскай мове, а пры другім падыходзе выказаўся ў карысць царкоўнаславянскай мовы. Аргументы Брукнера падаліся нагэтулькі пераканаўчымі Лосю, што, выдаючы ў 1915 годзе хрэстаматыю *Przegląd językowych zabytków*, ён удакладніў,

<sup>6</sup> Константин Михайлович из Островице, *Янычарове успомене...*, op. cit., с. 72.

<sup>7</sup> A. Brückner, *Wremienik serbskoturecki*, Praga: “Slavia”, 1923, s. 2–3, s. 310–326.

што арыгінальнаю моваю *Zapisek* была царкоўнаславянская. Габрыэль жа Корбут у кнізе *Literatura polska* (1929) падкрэсліў, што гэты твор быў напісаны на польскай мове. Жывановіч таксама схільны лічыць, што арыгінальнаю моваю *Zapisek janychara* была польская.

Між тым, відавочна, што большай увагі заслугоўвае гіпотэза адносна кірылічнай першакрыніцы *Zapisek janychara*. Акрамя згадкі пра “рускія літары” напрыканцы найпоўнага тэксту твора, да нашага часу дайшло сведчанне аб тым, што настаўнік віленскай гімназіі Ян Закрэўскі бачыў у дзярэчынскай бібліятэцы Сапегаў *Zapiski janychara*, пісаная кірыліцай. Згадаў аб гэтым Мікалай Маліноўскі ў прадмове да выдадзенай у Вільні ў 1864 годзе кнігі Станіслава Ласкага *Prace naukowe i dyplomatyczne*<sup>8</sup>. Жывановіч, каментуючы гэтую сціслую інфармацыю, разважае, што немагчыма вызначыць: “быў гэты рукапіс на сербскай, на рускай або украінскай мове”<sup>9</sup>. Рэната Лахман, перакладчыца *Zapisek janychara* на нямецкую мову, прыводзячы ўслед за Жывановічам ліст вядомых польскіх і чэшскіх рукапісаў, адзначае адносна апошняй трынаццатай пазіцыі наступнае: “Ukrainische (?), russische (?) oder serbische (?), offenbar kyrillisch geschriebene Version. Heute verschollen”<sup>10</sup>. Відавочна, ні Жывановіч, ні Лахман, не задумваючыся асабліва над тым, дзе ж знаходзіцца Сапегаў Дзярэчын, звязалі яго з Украінай. Між тым у *Энцыклапедыі гісторыі Беларусі* першая згадка пра Дзярэчын датуецца ўжо пачаткам XV стагоддзя. З 1685 года Дзярэчын перайшоў ва ўладанне да слыннага роду Сапегаў і стаў адной з іх галоўных рэзідэнцый<sup>11</sup>. Цяперашні Дзярэчын – цэнтр сельскага савета ў Зэльвенскім раёне, што размяшчаецца на шашы Гродна – Слонім.

І вось тут варта ўгадаць, што Канстанцін Міхайловіч, відаць, каля трыццаці гадоў свайго жыцця правёў у Польшчы і, верагодней

<sup>8</sup> M. Malinowski, *Przedmowa*, w: Stanisława Łaskiego wojewody sieradzkiego *prace naukowe i dyplomatyczne wydane z rękopismów Muzeum Wileńskiego z przedmową Mikołaja Malinowskiego oraz z dodatkiem dzieł Jana Tarnowskiego z jedyne go egzemplarza Biblioteki Kórnickiej*, Wilno: Drukarnia Józefa Zawadzkiego, 1864, s. CLVII.

<sup>9</sup> Ё. Жывановіч, *Предговор...*, op. cit., с. XVIII.

<sup>10</sup> *Memoiren eines Janitscharen oder Türkische chronik*, eingeleitet und übersetzt von Renate Lachmann, kommentiert von Claus-Peter Haase, Renate Lachmann, Günter Prinzig, Paderborn–München–Wien–Zürich: Ferdinand Schöningh, 2010, с. 10.

<sup>11</sup> *Энцыклапедыя гісторыі Беларусі у 6 тамах*, т. 3, Мінск: Беларуская энцыклапедыя, 1996, с. 255.

за усё, ва ўсходняй яе частцы, а менавіта ў Вялікім Княстве Літоўскім. Вызначана, што большасць спісаў *Запісак* паходзіць якраз адсюль. Апраўданым бачыцца меркаванне Рогава, што, магчыма, Канстанцін Міхайловіч пісаў на старасербскай або стараславянскай мове, зразумелай шматлікаму насельніцтву Вялікага Княства Літоўскага, якое карысталася блізкай літаратурнай моваю. Даследчык нагадвае, што якраз у Вялікім Княстве Літоўскім адбылося своеасаблівае змешванне мовы і графікі, як было, прыкладам, з кнігамі літоўскіх татараў, напісанымі “на беларуском языке арабским алфавитом”<sup>12</sup>, якія хораша данеслі да нашага часу своеасабліваць тагачаснай гутарковай беларускай мовы<sup>13</sup>. Відаць, Жывановіч, кампетэнтны знаўца польскай літаратуры, не быў асабліва дасведчаным у гісторыі, бо іначай не абмінуў бы той факт, што да 1696 года дзяржаўнаю моваю ВКЛ ад яго заснавання была старабеларуская, на якой размаўляла большасць насельніцтва краіны і якая ў сваёй пісьмовай форме цалкам забяспечвала дзяржаўныя патрэбы. Дарэчы будзе ўзгадаць тут пра тры рэдакцыі Статутаў, дасканалых юрыдычных дакументаў ВКЛ, якія пабачылі свет на старабеларускай мове на працягу XVI стагоддзя (1529, 1566, 1588), а апошняя рэдакцыя якраз пад апекай аднаго з найвыдатных прадстаўнікоў роду Сапегаў – падканцлера ВКЛ Льва Сапегі. І гэта ж менавіта на старабеларускую мову, з якой “літасцівы Бог” яго “на свет пусціў”, пераклаў Францішак Скарына Святое Пісанне, распачаўшы першым сярод усходніх славян выдаваць яго ў 1517 годзе ў чэшскай Празе. І калі ў XVI–XVII стагоддзях беларускія мусульмане перакладалі і пісалі кнігі па-беларуску, карыстаючы арабскім алфавітам, дык чаму б Канстанцін Міхайловіч не мог напісаць свой твор якраз на тагачаснай беларускай мове?

Хутчэй за ўсё, помнік быў напісаны якраз на мове Статутаў ВКЛ і ў хуткім часе перакладзены на польскую, а пасля і на чэшскую мовы. Пры тым з разглядаемага спісу твора вынікае таксама, што перакладчык не найлепшым чынам валодаў польскай моваю. Гэтым можна вытлумачыць шматлікія памылкі, якія пасля паўтараліся і дадаваліся да тэксту на працягу стагоддзяў яго актыўнага існавання.

<sup>12</sup> *Записки янычара...*, *op. cit.*, с. 31.

<sup>13</sup> Я. Станкевіч, *Беларускія мусульмане і беларуская літаратура арабскім пісьмом*, Вільня: Друкарня Я. Левіна, 1933, с. 5.

Жывановіч свае развагі аб аўтары *Запісак янычара*, імкнучыся зразумець яго асабовасць, узнавіць па творы яго біяграфію, распачынае наступнымі знамянальнымі словамі:

Живот је био веома штедар према Константину Михаиловићу, Србину из Островице, и пружио му могућност, не увек пријатну, да окуси многе беде и искушења, да прође кроз многе мене, да осети многе животне крајности, да доживи што је мало ко могао доживети, сем ваљда богатства и достојанстава, а можда се поткрај живота бар унеколико и тога окрзнуо, тако да би се мало који књижевник у светској књижевности могао похвалити да је у томе погледу био богатији од овог нашег земљака. После свих доживљај и промена, који су каткад были веома опасни, право је чудо што је успео све то да претури преко главе, да доживи ипак доста дубоку старост и да тада некако пред својом савешћу начини коначни обрачун, који је ево допро све до нас. Обрачун је то био зато што је Константин Михаиловић био у више махова присиљен да мења господаре и да се у више наврата бори за оно шта никако није осећао ни одушевљење ни расположење. У тој борби између жеља и неминовности, Константин Михаиловић је успео да се одржи и да његов став и његова борба ипак буду часни, ма како често осећао грижу савести што поступа онако како га прилике присиљавају да поступа. То он у више махова понавља, јер му је било стало да своје поступке оправда неминовношћу. Зато кажемо да је његово дело уствари његов обрачун са савешћу<sup>14</sup>.

Сапраўды, відаць, няшмат знойдзеца ў гісторыі літаратуры пісьменнікаў, зямны шлях якіх мог бы параўнацца сваёй насычанасцю з жыццёвым вопытам Канстанціна Міхайловіча, гэтым шматгадовым існаваннем на мяжы цывілізацый – паміж унутраным памкненнем, надзеяй і знешняй непазбежнасцю. Пафас *Запісак янычара*, безумоўна, вызначае патрыятычная дамінанта, як вынік глыбокай адказнасці аўтара за свой народ, імкненне неардынарнай асобы з таго ж народа сумленна рэалізаваць свой чалавечы патэнцыял. Невыпадкова Жывановіч называе твор Канстанціна Міхайловіча “рахункам з сумленнем”.

У сербскай літаратуры *Запіскі янычара* з’яўляюцца першым расповядам аб горкім лёсе эмігранта і няўдзячнай службе чужынцам. Канстанцін Міхайловіч, зусім яшчэ малады ратнік сербскага дэспата Джуржыя, разам з двума братамі трапіў у турэцкі палон. З гэтага часу

---

<sup>14</sup> Ё. Живановић, *Предговор...*, op. cit., с. VII.

распачалася, як ужо адзначалася, яго звыш дваццацігадовая турэцкая адысея, падчас якой будучаму аўтару *Запісак янычара*, відавочна, давялося дзейнічаць насуперак сваім перакананням, памкненням, імітуючы вернасць чужому, варожаму і выношваючы планы аб вызваленні сваім і супляменнікаў. Можна сказаць, Канстанцін Міхайловіч доўгі час стасуе ў стане ворагаў тактыку “лісы і льва” (Макіявелі), уласціваю Конраду Валенроду, герою аднайменнай паэмы Міцкевіча<sup>15</sup>.

Мабыць, дастаткова хутка будучы аўтар *Запісак янычара* прыходзіць да высновы, што галоўнай прычынаю заняпаду яго роднай сербскай зямлі сталіся непаразуменні, варожасць паміж вяльможамі, і, зразумела, раз’яднанасць хрысціянскага свету. І відавочнай неспадзяванкай для яго аказваецца тое, што ў турэцкай арміі чалавек, цалкам шараговы, нават учарашні раб, можа дзякуючы сваім заслугам узняцца да высокіх дзяржаўных функцый, атрымаць значныя прывілеі. Уласна і сам ён даслужыўся да афіцэрскага статусу, нават быў прызначаны ўрэшце камендантам крэпасці Звечай у Босніі, дзе, аднак, і закончылася яго прымусовая служба туркам. Крэпасці Яйцэ і Звечай былі вызвалены венграмі, а Канстанцін Міхайловіч “дзякаваў Госпаду Богу, што з гонарам (з няволі) вярнуўся да хрысціян”<sup>16</sup>, што адбылося ў 1466 годзе.

Першым прыпынкам яго была, безумоўна, Венгрыя, куды ён патрапіў, здавалася б, як ні парадаксальна, турэцкім палонным. І, нягледзячы на тое, што менавіта венгры сталіся ягонымі вызваліцелямі, Канстанцін Міхайловіч у сваіх *Запісках янычара* крытыкуе Маціаса

<sup>15</sup> J. M. Rymkiewicz, D. Siwicka, A. Witkowska, M. Zielińska, *Mickiewicz. Encyklopedia*, Warszawa: Horyzont, 2001, s. 228.

<sup>16</sup> *Запіскі янычара. Хроніка аб турэцкіх справах Канстанціна, сына Міхайла Канстанціновіча, серба з Астравіцы, які быў узяты туркамі ў янычары*, пераклад са старапольскай мовы Я. Чыквін, Г. Тварановіч, Беласток: Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku, 2008, с. 125. Далей пры спасылцы на гэта выданне ў дужках падаецца старонка. Выданне прымеркавана да 180-годдзя польскага першадруку *Запісак янычара*. Заўважым, што першая спроба разгляду *Запісак янычара* як аднаго з вузлавых момантаў кантактных узаемасувязей старабеларускай літаратуры з сербскім прыгожым пісьменствам на мяжы XV–XVI стст. была зроблена ў сярэдзіне 90-х гадоў мінулага стагоддзя: Г. П. Тварановіч, *Беларуская літаратура: паўднёваславянскі кантэкст. (Адзінства генезісу, тыпаў літаратур і характар узаемасувязей)*, Мінск: Беларуская навука, 1996.



Корвіна, што той, замест таго, каб змагацца з “паганымі”, ваюе з хрысціянамі, маючы на ўвазе выступленні ў 1468 і 1469 гадах караля супраць чэхаў. Да таго ж Маціас паводзіць сябе несумленна з сербскім дэспатам Джурджыем Бранкавічам, якому Канстанцін Міхайловіч відавочна сімпатызуе. З *Запісак*, такім чынам, вынікае, што ў Венгрыі іх аўтар затрымаўся ненадоўга. Бачыцца слушным меркаванне Жывановіча аб тым, што найпазней як у 1468 годзе Канстанцін Міхайловіч перайшоў у Польшчу, магчыма, затрымаўшыся на нейкі час у Чэхіі. Да XVII стагоддзя Польскае каралеўства бачылася паўднёвым славянам самай рэальнай сілай, здольнай змагчы турэцкую навалу. Такім чынам, у польска-літоўскую дзяржаву Канстанцін Міхайловіч хутчэй за ўсё трапіў падчас валадарання тут караля і вялікага князя Казіміра, малодшага брата Уладзіслава, які зляжыў сваю галаву ў бітве з туркамі пад Варнаю. Казіміру пашанцавала нашмат перажыць Уладзіслава, пакінуць карону старэйшаму сыну Ольбрахту, адышоўшы ў вечнасць у 1492 годзе ў любімай Гародні.

Як ужо адзначалася, *Запіскі янычара* складаюць сорак дзевяць розных па памеры частак. Распачынаецца твор лаканічнай малітоўнай экспазіцыяй:

Мы, усялякага роду людзі, кіруемся святым хрышчэннем бога-славаўнага нашага Ісуса Хрыста, веруем і спавядаем адзінага Госпада Бога, творцу неба і зямлі, у трох іпастасях: Айца, Сына і Святога Духа, Троіцу адзіную і непадзельную, якая ўладарыць на векі вечныя. Амінь. А паколькі мы веруем, то і прымаем святое хрышчэнне ў імя Айца і Сына і Святога Духа. І ад Хрыста нашага мы называемся хрысціянамі ў славу Бога нашага. І таму мы, дастойная святая Тройца, молімся Тваёй святой міласэрнасці. Паспяшайся памагчы сваім хрысціянам і адварні праклятых паганых. Амінь (57).

Канстанцін Міхайловіч верны хрысціянскаму звычаю пачынаць любую справу з малітвы, каб заручыцца блаславеннем на яе добры працяг. І, здавалася б, агульныя сказы Канстанцінавай малітоўнай прадмовы ўтрымліваюць у сабе тым не менш ідэйную, тэматычную скіраванасць усяго твора. Аўтар падкрэслівае, што выступае ад усіх слаёў хрысціянскага насельніцтва, якое пакутуе пад турэцкім прыгнётам, і ўсіх тых, каму пагражае ісламская агрэсія. Ён відавочна свядома абыходзіць адрозненні ў сімвале веры між двюма хрыс-

ціянскімі канфесіямі, што цалкам зразумела, бо спадзяецца на поспех менавіта агульных намаганняў.

З кароткай *Прадмовы* вынікае, што Канстанціну Міхайловічу ў адпаведнасці з яго эпохай уласцівы тэацэнтрычны светапогляд, усведамленне важнай ролі веравызнання ў жыцці канкрэтнага чалавека і, зразумела, дзяржавы. Відаць, таму пасля хрысціянскага малітоўнага ўступу ў сямі першых раздзелах сваіх *Занісак* ён прадстаўляе найперш вераспавадальныя асаблівасці турэцкай зямлі, лічыць неабходным перадаць чытачу інфармацыю, якая падаецца яму ключавай для разумення мусульманскага свету.

Так, у раздзеле першым *Аб адметнасці паганых і аб Алі, дарадцы Магамета* Канстанцін Міхайловіч адразу ўдакладняе, што закон Магамета прынялі разнастайныя народы, называючы сярод іх:

аргінаў, персаў, туркаў, татар, варвараў, арабаў і інш.: Усе яны трымаюцца кнігі Маісея, а жывуць паводле праклятага Карану, у якім Магамет выклаў свой закон, веруючы ў адзінага Бога, творцу неба й зямлі (57).

І адразу ж Канстанцін Міхайловіч пераходзіць да апісання мусульманскіх свят, пачынаючы з галоўнага, называемага “Брунк-Байрам (перад жнівом)”. Відаць, здзіўляе яго розніца паміж пастом хрысціянскім і мусульманскім, у які

кожны поспіцца месяц і кожны цэлы дзень нічога не есць і не п’е да з’яўлення зоркі. Але ўначы яны спажываюць мяса, п’юць ваду, колькі хто чаго хоча, аж да наступнага дня. І зноў, калі прыдзе новы месяц, яны багата святкуюць, тры дні не шкадуючы сабе (57).

Пры відавочным непрыняцці такога поснага чыну Канстанцін Міхайловіч выдзяляе ў паводзінах іншаверцаў станоўчыя моманты:

Аднак усё ж тады яны не п’юць віна і не спажываюць ніякага квасу. Раздаюць міласціну, скарачаюць некаторым рабам гады нявольніцтва, а хворых адпускаюць на волю. Але робяць гэтак толькі вяльможы. Яны спраўляюць абеда, рэжуць баранаў, коз і вярблюдаў і раздаюць, дзеля Бога, мяса, хлеб, свечкі, грошы. Ці будзе хрысціянін, ці паганец, хто б ні прыйшоў, кожны атрымае міласціну. Уначы кленчаць на магілах, лоевыя свечкі паляць, кадзілаі кадзяць за душы памерлых (57–58).

Несумненна, каб ацалець у палоне, а да того ж заняць не апошняе месца ў турэцкай арміі, Канстанцін Міхайловіч мусіў быць дыпламатам, асцерагацца, каб не тое, што не зрабіць, а не сказаць чаго лішняга, неадпаведнага сітуацыі, адным словам, стасаваць тактыку “лісы і льва”. Пацікавіўшыся, напрыклад, чаму туркі робяць лоевыя, а не васковыя свечкі, ён чуе ў адказ, што “Богу трэба прыносіць у ахвяру жывёлу, а не мух”.

У поле зроку Канстанціна Міхайловіча трапляе і свята Кічык-Байрам, “Малое свята”, якое адзначаецца ўвосень. Падчас яго посцяцца дабравольна, даюць міласціну, як на Брунк-Байрам. Аўтар *Запісак* адзначае, што мусульмане святкуюць кожны тыдзень пятніцу. Матывуецца такі выбар святочнага дня тым, што “Бог у пятніцу сатварыў чалавека” (58). Яшчэ ў мусульман прынята рабіць абразанне і не ўжываць свінога мяса, чым яны падобныя да яўрэяў, аднак, як падкрэслівае Канстанцін Міхайловіч, болей нічым іншым. І тут жа Канстанцін Міхайловіч тлумачыць, чаму “яны” варагуюць з хрысціянамі:

Пасля абразання яны называюць сябе бубраманамі (бусурманы, мусульмане), імкнучыся быць лепшымі, чым хрысціяне ці яўрэі. Бубраманы – гэта абраныя людзі ў веры. Хрысціян яны лічаць грэшным людям з-за таго, што мы спавядаем і хвалім святую тройцу, а яны гавораць: няма трох багоў, а ёсць толькі адзін. І з-за таго бусурманы празвалі хрысціян гяурамі (гіяўрамі), што яны нібыта блуднікі і адрачэнцы. А хрысціяне, у сваю чаргу, называюць бусурманаў паганцамі за іх нешляхотныя ўчынкі, аб якіх я тут не хацеў бы пісаць. Бо паганец бязлітасны, бесчалавечны, як нячысты сабака (58–59).

У назву першага раздзела, відаць, выпадкова, у выніку няўважліваці перапісчыка, патрапіла другая частка, бо пра дарадцу Магамета Алі гаворыцца адразу ў наступным фрагменце *Пра Магамета і Алі, яго дарадцу*. Памочнік Магамета Алі быў мужам яго адзінай сястры Фацімы і вылучыўся такой актыўнасцю, апантанасцю ў пашырэнні сваёй веры, што “паганя” лічаць яго прарокам, як і Магамета. І якраз у Алі была шабля, называемая ім Зульфікары.

Тут жа ад гаворкі пра шаблю Канстанцін Міхайловіч пераходзіць да вельмі важнай інфармацыі адносна Магамета, які пражыў “у сваёй злосці 45 гадоў, распаўсюджваючы сваю веру” (59), а лежачы на смяротнай пасцелі, загадаў сваім паслядоўнікам быць цвёрдымі ў

веры, годна працягваць яго справу, а пахаваць яго ў Медыне і заставацца пры ім, пакуль ён не ўваскрэсне – да суднага дня. Відавочная цікавасць Канстанціна Міхайловіча да гісторыі аб шаблі Алі, якую гаспадар, смуткуючы па Магамеце, задумвае пераламаць, ударыўшы па скале. Але ж шабля ўся ўваходзіць у скалу, не пашкодзіўшыся, што Алі прымае як знак яго непажаданага супраціву Богу і выпрошвае шаблю вярнуцца да яго. Перад смерцю Алі загадвае кінуць сваю Зульфікары ў глыбіні марскія “і тры дні на гэтым месцы мора бурліла і скавытала з жаласці да Алі” (60).

З раздзелаў *Аб іхнім богаслужэнні і аб іхнім храме; Аб іншым храме, Гемарах, як бы задушным (і аб Тэфіру, што значыць аб іхняй пропаведзі); Аб іншай прапаведзі або таксама пра веру і пра Магамета; Аб іх паганскіх сходах; Як туркі называюць анёлаў, праракаў, рай і пекла* вынікае, што Канстанцін Міхайловіч, відаць, сам прысутнічаў на богаслужэннях – магчыма, сам змушаны быў прыняць іслам – і дзеліцца з чытачом тым, што яму асабліва запамнілася. Пачаўшы апавед аб турэцкім храме з таго, што турэцкія храмы маюць абнесеныя балконамі малыя і вялікія акруглыя вежы, на якія сем разоў удзень і ўначы ўзыходзіць *паганскі святар і выкрыквае, ходзячы па балконе, уклаўшы адзін палец у адно вуха, а другі – у другое, гучна, наколькі можа, такія словы на сваёй мове: «Лай лаха іла лах», што значыць: «Бог Багоў, Магамет – божы пасланец, пачуй мяне, Божа Багоў»* (61), Канстанцін Міхайловіч спыняецца на спецыфіцы паводзін вернікаў. Ён, можна сказаць, з павагай распавядае пра тое, як кожны мусульманін, пачуўшы гэтыя словы і маючы пры сабе заўсёды ваду, спаласквае сябе крыж-накрыж і ідзе ў храм “чыніць паклоны”. Відавочную кампетэнтнасць праяўляе Канстанцін Міхайловіч, удакладняючы а каторай гадзіне сем разоў узыходзіць святар на вежы і вернікі робяць амыванне. Каб падкрэсліць важнасць гэтай традыцыі, ён судносіць яе з хрысціянскім таінствам:

Нават калі хто быў у лазні, то і тады без такога амывання ён не можа абысціся, таму што тое амыванне для іх як для нас хрышчэнне (62).

Распавядаецца ў *Запісках* пра асобнае месца жанчын у храме, пра адносіны мусульман да віна, пра ідэальную чысціню ў храме. Аднак у гэтым чыстым, белым, “як папера”, храме гучаць словы, якія відавочна

супярэчаць нібыта лагоднаму расповеду Канстанціна Міхайловіча. На заканчэнне службы святар,

якога называюць мадзін, узыходзіць, трымаючы ў руках шаблю, на трэцюю ступень, багаслаўляе і кажа: “Вера Магамета вышэй за ўсе іншыя, маліцеся за ўсе душы, і за тых, хто змагаецца супраць гяураў. І калі ўбачыце іх, як вяртаюца назад сваім шляхам, аддаце ім пашану ці паклон, цалуючы ім рукі і ногі, і ўсе вы будзеце ўдзельнікамі гэтай вайны і дагодзіце Магамету. Бо ж усемагутны Бог даў нам шаблю, каб мы абараняліся і знішчалі гяураў” (63).

Цікава, што Канстанцін Міхайловіч не каменціруе гэтага надзвычай спрэчнага і нейпрымальнага для яго выказвання, а працягвае бясстрасна знаёміць са звычаямі чужой краіны. Ён яшчэ выкажа адкрыта сваю пазіцыю, але ў іншых блоках *Запісак*, а тут як бы тактоўна не хоча ўваходзіць з адкрытым асуджэннем у храмавую прастору.

Далей амаль адразу ад “нябеснай” улады Канстанцін Міхайловіч пераходзіць да своеасаблівага прадстаўлення вярхоўнай турэцкай генеалогіі. Раздзел *Аб продках турэцкага султана* ён пачынае з тлумачэння: “Турэцкія султаны называюцца Асманавічы, бо праўленне Асмана было іх найпершым пачаткам” (71). Аўтар *Запісак* сведчыць аб сваім досыць грунтоўным знаёмстве з гісторыяй турэцкага двара і, відаць, абапіраецца пры расповядзе на розныя крыніцы. Вядома, ён не можа абысці ўвагай трагічнага для хрысціянскага свету вынаходніцтва туркаў:

Султан, сын Мурада, захапіў у грэкаў некаторыя гарады і асабліва слауты горад Нікею. Гэты Султан надумаў адбіраць хрысціянскіх дзяцей, выхоўваць іх і ўвесць двор і ўсе свае замкі запоўніць імі. Гэтыя выхаванцы называюцца янычарамі, так бы мовіць новае войска (74).

І гэта новае войска з’яўляецца галоўнай ваеннай турэцкаю сілаю ў справе асваення хрысціянскага свету.

Цікавіць Канстанціна Міхайловіча, якім чынам абіраецца новы султан. У раздзеле *Як тыя два браты пасля бацькавай смерці змагаліся паміж сабой* ён згадвае пра зацятую барацьбу між сабой сыноў султана Мухамеда Джэм-султана і Баязіта. Перамог Баязіт, а Джэм-султан быў выгнаны з зямлі. Аб праўленні ў турэцкай зямлі, кіраванні султанскім

дваром Канстанцін Міхайловіч разважае як асоба дасведчаная. Ён нават апавядае пра тое, як султан паказваецца сваім прыдворным на двары:

[...] ён паказваецца прыдворным два дні ў тыдні, і там мусяць быць усе прыдворныя, і наводдаль вакол стаяць. І тут жа паказваюцца паслы, адкуль бы яны ні былі, несучы падарункі і, прадставіўшыся, больш у двор яны не ходзяць, хіба што была б пільная патрэба. І такім чынам яны чакаюць адказу султана (153).

Асаблівую ж дасведчанасць, як воін з вялікім вопытам, праяўляе Канстанцін Міхайловіч, гаворачы *Аб бітве і аб падрыхтоўцы турэцкай; Аб арганізацыі турэцкага штурму; Якім мусіў бы быць паход супраць туркаў і як яго арганізаваць*. У гэтых раздзелах ён падмацоўвае пафас свайго твора практычнымі парадамі дзеля таго, на што звярнуў увагу і Міцкевіч, каб *в один прекрасный день* было нарэшце звергнута турэцкае панаванне. Канстанцін Міхайловіч навучае:

Паколькі розум і парадак даюць сілу, то калі вы будзеце рыхтаваць паход супраць туркаў, павінны памятаць, што нельга сябе абцяжарваць зброяй, каб тоўстых дзід, арбалетаў і цяжкіх гевараў не мелі, але павінны да вайны і да рашаючай бітвы рыхтаваць такую зброю, якой бы вы валодалі, не абцяжарваючыся. У гэтых адносінах туркі шмат наперадзе. Калі ты яго гоніш, тады ўцячэ, а калі ён цябе гоніць, тады ты ад яго не збяжыш; туркі і іхнія коні з-за іхняй вялікай лёгкасці заўсёды шпарчэйшыя (141).

Жывановіч у сваёй прадмове да сербскага выдання *Запісак янычара*, задумваючыся над асабовасцю аўтара гэтага незвычайнага помніка, як ужо падкрэслівалася, адзначае, што Канстанцін Міхайловіч быў змушаны мяняць гаспадароў, часта ісці ва ўчынках супраць свайго сумлення, мусіў упакорвацца непазбежнаму дзеля таго, каб ацалель і дачакацца дня, калі зможа адкрыта выказаць сваю пазіцыю, якая заўсёды была сумленнаю. Відаць, менавіта гэтай бескампраміснай, праведнай ва ўнутраным плане пазіцыяй аўтара была забяспечана актуальнасць, запатрабаванасць *Запісак янычара* ў свой час і доўгае далейшае іх жыццё ў еўрапейскай літаратуры. Трэба падкрэсліць, што, з'яўляючыся патрыётам сваёй Радзімы, славянства, Еўропы, Канстанцін Міхайловіч імкнецца быць справядлівым, па-свойму аб'ектыўным і пры паказе мусульманскага свету.

**IV.  
POLES AND THE MUSLIM EAST**





**Aleksander GADOMSKI**

Institute of Linguistics

University of Opole

Poland

## **КАТОЛИЧЕСКИЙ КОСТЕЛ В КРЫМСКОМ ДИАЛОГЕ КУЛЬТУР**

### **Catholic Church in the Dialogue of Cultures in Crimea**

**Abstract:** Crimea has always been at the crossroads of cultures, civilizations, dialogue of cultures. At the beginning of the 21<sup>st</sup> century, the representatives of over 175 nations belonging to different confessions lived in the Crimea. In different periods of the Crimean history alongside with Orthodox churches and Muslim mosques, churches of other religions and confessions existed. Scientists pay attention to both national structure and poly confessionalism of this region. The presented work deals with the key points of Catholicism evolution in the Crimea. Special attention is paid to some periods as well as events and people associated with them.

**Keywords:** Crimea, dialogue of cultures, Poles in the Crimea, Catholicism, archive materials.

Достаточно часто, когда говорят о Крымском полуострове, заходит речь о народах, населяющих этот регион, их культуре, языке и религии. По результатам Всекрымской переписи населения, которая проходила с 14 по 25 октября 2014 года, здесь проживают представители 175 наци-

ональностей<sup>1</sup>. Сегодня в Крыму наряду с православными храмами и мусульманскими мечетями функционируют еврейские синагоги, лютеранские кирхи, караимские кенасы, армяно-греческие церкви, римско-католические костелы. В настоящее время зарегистрированы 1.362 религиозные организации (в 1988 году их было всего 37) пятидесяти конфессий и религиозных направлений. Действуют более 1.330 религиозных общин, девять духовных учебных заведений. 690 культовых зданий находится в пользовании или собственности религиозных организаций. С 1991 года было построено 166 культовых зданий, в том числе 80 мечетей<sup>2</sup>.

Проблемы полинациональности, поликультурности, многоязычия и поликонфессиональности Крыма всегда интересовали культурологов, языковедов, религиоведов и представителей других наук. Однако в этих исследованиях по-прежнему остается много белых пятен. В этом контексте хотелось бы обратить внимание не только на место католической церкви в Крыму, но и на роль поляков, которых на полуострове традиционно считают ее приверженцами, в распространении католицизма в Крыму, не умаляя при этом роли других этносов. Позволим себе также сосредоточиться на определенных моментах становления и развития католицизма в Крыму и обратить внимание на некоторые события и лица, связанные с ними.

### **Ключевые этапы эволюции католицизма в Крыму**

1. I–II век нашей эры (папа Климент Римский I).
2. VII век нашей эры (папа Мартин I).
3. IX век нашей эры (Константин (св. Кирилл) и Мефодий).
4. X век нашей эры (князь Владимир и крещение Руси).
5. В 1054 году (Великая схизма: разделение литургического единства византийских и римских христиан).
6. XIII–XV века:
  - а) В XIII веке начинается массовая исламизация крымских татар и крымских христиан;
  - б) В XIV веке папа Иоанн XXII выступает с предложением выстроить в Херсонесе собор Святого Климента (его планы не были

---

<sup>1</sup> В Крыму живут представители 175 национальностей. Предварительные итоги переписи, <http://www.c-inform.info/news/id/20417> [18.03.2019].

<sup>2</sup> См.: <http://vkrumy.com/religija-kryma/> [18.03.2019].

реализованы, потому что город вошел в полосу угасания, превратившись из культурного центра в простое рыбацкое село – в собор уже было некому ходить);

- в) В XIV–XV веках Каффа<sup>3</sup> – главный город крымских колоний Генуэзской Республики – становится новым центром Римской церкви в Крыму<sup>4</sup>.
7. В XVI–XVII веках в Южном Крыму больше нет христианских государств: они завоеваны Турцией. Приходят в упадок христианские храмы. В Европе это называют Божьей карой за грехи<sup>5</sup>.
8. В XVIII–XIX веках:
- а) Французский иезуит отец Бан построил католический храм в столице Крымского ханства – городе Бахчисарае, создал здесь католическую миссию и ее филиал в Каффе<sup>6</sup>;
  - б) Русско-турецкие войны, в результате которых началась массовая эмиграция крымских татар в Турцию и обезлюдели значительные по своей площади территории в Крыму;
  - в) Манифест Екатерины II от 4 декабря 1762 года, приглашавший иностранцев на жительство в Россию и способствовавший появлению значительных групп католиков-поляков, немцев и представителей других народов;
  - д) В 1830–1831 годах восстание в Царстве Польском; поляков высылают в Россию и, соответственно, в Крым<sup>7</sup>.
9. XX–XXI века – это Первая мировая война, революции, гражданская война, вызвавшие новые волны польской эмиграции в Крым и бегства из Крыма; это время создания, уничтожения и возрождения католических храмов наряду с храмами других религий и конфессий.

Как свидетельствуют различные источники, предположительно поляки появились в Крыму еще в период раннего средневековья. В дружине князя Владимира во время похода на Херсонес (начиная

<sup>3</sup> Бывшее название города Феодосия.

<sup>4</sup> *Католическая церковь в Крыму. Официальный сайт*, <http://crimeacatholic.org> [18.03.2019].

<sup>5</sup> К. Górski, *Polskie posiadłości na Krymie*, „Sprawy Morskie i Kolonialne”, t. 5, nr 4, s. 37–38.

<sup>6</sup> *Католическая церковь в Крыму. Официальный сайт*, *op. cit.*

<sup>7</sup> Ю. А. Бабинов, *Католические святыни Крыма*, в: *Obraz świątyni w kulturze i literaturze europejskiej. Prace interdyscyplinarne*, t. 2, cz. 2, red. L. Rożek, Częstochowa: Wydawnictwo Wyższej Szkoły Pedagogicznej w Częstochowie, 2001, s. 183–187.

с конца X века) также были поляки. Известно, что небольшую часть Тмутараканского княжества (XI–XII века) составляли поляки. О пребывании польских купцов в городе Солдейе (Судаке) в XIII веке пишет французский посол Рубрук, побывавший в Крыму в 1253 году.

Составной частью населения Крымского ханства в течение нескольких веков были поляки, обращенные в рабство. Кроме того, небольшое количество поляков селилось на землях Бердянского и Днепропетровского уездов, то есть на окраинных землях Крымского ханства. Это первые «шаги» поляков по крымской земле<sup>8</sup>.

20 февраля 1253 года папа Иннокентий IV издал буллу «*Athleta Christi prescriuus*», в которой предоставил своему легату на Востоке право посвящать в епископы некоторых доминиканцев и францисканцев, ранее отправленных к татарам для миссионерской деятельности. Орденским миссионерам были предоставлены значительные привилегии и льготы. Они подчинялись только генералам и приорам Доминиканского или Францисканского орденов и Папе. Архиепископы, епископы и прочие клирики не могли вмешиваться в дела миссионеров этих орденов и давать им указания и поручения; вместе с тем им предписывалось оказывать всемерное содействие миссионерам<sup>9</sup>.

Таким образом, два важных фактора повлияли на начало и развитие католической миссионерской работы в Крыму: образование генуэзских колоний, в которых необходимо было обеспечить духовное окормление итальянских колонистов-католиков, и отправка миссий на Восток, к которому относили также и крымские земли.

В XIV–XV веках новым центром Римской церкви в Крыму стал город Каффа (современная Феодосия), который был столицей католического государственного образования – крымских колоний Генуэзской Республики. В принадлежащих Генуе городах Крыма – Каффе, Керсона (Херсонес), Воспро (Керчь) – строились храмы (до двадцати в самой Каффе), монастыри, устраивались епископские кафедр<sup>10</sup>.

---

<sup>8</sup> А. К. Гадомский, *Поляки в крымском диалоге культур*, в: *Крымско-польский сборник научных работ*, т. 1, ред. А. К. Гадомский, Симферополь: Универсум, 2004, с. 171–176.

<sup>9</sup> Ю. Карлова, *История доминиканцев в Крыму*, ч. 1–3, [http://dominicanes-ua.blogspot.com/2014/12/blog-post\\_22.html](http://dominicanes-ua.blogspot.com/2014/12/blog-post_22.html) [18.03.2019].

<sup>10</sup> О. Гайворонский, *Очерк истории Католичества в Крыму*, <https://www.religion.in.ua/6773-ocherk-istorii-katolichestva-v-krymu.html> [18.03.2019].

По мнению Юлии Карловой, об этом свидетельствуют нотариальные акты, составленные в Каффе в 1289–1290 годах. Однако ее существование было прервано в 1308 году войсками золотоордынского хана Тохты. Жителям Каффы удалось бежать, но город был сожжен дотла. После того как власть в Золотой Орде перешла в руки нового хана Узбека (1312–1342), генуэзцы вновь обосновались на берегах Феодосийского залива и в 1316 году возрождающийся город получил новый устав. Консул Кафы, возглавлявший администрацию города, являлся одновременно высшим лицом всех черноморских владений генуэзцев. Он присылался из метрополии сроком на один год. На этот же срок избирались многочисленные советы и комитеты, ведавшие различными сферами жизни Каффы.

Период после восстановления генуэзской колонии в Каффе вплоть до конца XIV века стал временем процветания этого города, которому суждено было стать также крупнейшим центром миссионерской деятельности Католической церкви в черноморском регионе.

Самые важные сооружения города – как, например, башни крепостей – носили имена наиболее почитаемых католических святых: Константина, Теодоро, Антония, Фомы. Главный католический храм – кафедральный собор Святой Агнессы – был также и главным храмом Каффы, поскольку звон его колоколов определял ритм религиозной жизни города. По словам современников, собор Святой Агнессы отличался таким богатством и блеском, что даже «набожнейший в то время Париж не мог представить равного». Помимо кафедрального собора к 1475 году в Каффе было два монастыря (доминиканский и францисканский) и еще более двадцати католических храмов, в том числе и в честь Святого Доминика. Большая часть храмов находилась в цитадели, другие размещались в районе центральной рыночной площади с прилегающими к ней кварталами и на главной приморской улице города. К сожалению, ни один из них не сохранился до нашего времени»<sup>11</sup>.

В 30-х годах XX столетия достаточно подробно описывал эти события польский историк Кароль Гурский. Католическая миссия на Черном море была организована папой Иоанном XXII. Латинский епископат был создан в Боспоре (или Керчи), а затем в Кафе, Херсонесе, Балаклаве, Севастополе. Трудились здесь итальянцы из

---

<sup>11</sup> Ю. Карлова, *История доминиканцев в Крыму*, *op. cit.*

Францисканского ордена и поляки Доминиканского ордена из Конгрегации монахов-пегрегринов<sup>12</sup> – Конгрегации «братьев, странствующих ради Христа»<sup>13</sup>.

Когда в 1332 году венецианцы получили от хана Узбека концессию в Азове (или в Тане), этот документ перевел на латинский язык монах Доминик Поляк. В 15 веке у польских пегрегринов был свой центр в Кафе.

Польша, несомненно, интересовалась судьбой генуэзских колоний на Черном море. Отношения между Львовом, Краковом и Кафой были очень оживленными. Поддерживали их в основном итальянские, армянские и отчасти польские купцы. В кругу купцов или миссионеров зародилась мысль отдать Кафу под юрисдикцию Казимира Ягеллончика. Казимир уже в 1459 году писал в Кафу через купца Клеменса де Кадима. В июне 1462 году в Иновроцлав прибыла делегация из Кафы в составе епископа Семеона и старосты Кафы с предложением принять Кафу под подданство короля. Король принял Кафу под свою юрисдикцию. Соответствующий документ был составлен 1 июля 1462 года. Возможно, что еще перед подписанием этого документа послы, или часть из них (епископ и староста Кафы), в конце июня обратились в Рим за помощью. Кафа ответила на письмо короля 16 сентября 1462 года, признав власть Казимира, то ли как польского короля, то ли как великого князя литовского (этот вопрос до конца не выяснен). В любом случае у города было четыре покровителя – Банк Святого Георгия, хан, султан и польский король (или великий литовский князь). В такой ситуации трудно было не вспыхнуть конфликту, не произойти катастрофе.

Протекция Польши была хоть и далека, но весьма эффективна. До 1469 года Кафе никто не угрожал, а Хаджи Герай, до этого враждебно настроенный по отношению к городу, стал относиться к нему лучше. Это, несомненно, является результатом польского влияния. Греческий князь Феодоро, плативший дань татарам, также был настроен позитивно по отношению к Польше. Политика Менгли Герая по отношению к Польше не была враждебной, с Ширинами он также недолго сохранял противоречия, примерно до 1471 года.

---

<sup>12</sup> K. Górski, op. cit, s. 37.

<sup>13</sup> Полное название этой конгрегации – *Societas fratrum peregrinatum propter Christum inter gentes*. Устав «пегрегринов» утвердил в 1312 году генерал Доминиканского ордена Беренгарий Ландорский.

Однако в 1469 году Кафа была подвержена турецкой угрозе. Король Казимир не мог помочь ей, но выделил вооруженный отряд в 500 человек, который двинулся через степи в сторону Кафы. В Брацлаве у посланцев Казимира произошел конфликт с мещанами, и литовский староста, используя свои преимущества, разгромил их. Думается, что причиной этого была завистливая политика Литвы, которая не хотела допустить польского влияния в Крыму, где оно было до этого времени. Однако о Кафе Польша никогда не забывала. Король, пользуясь своими правами, по-прежнему назначал епископов в Кафе. Это были польские доминиканцы из Конгрегации монахов-паломников, миссионеры, отправлявшиеся в Крым с целью обращения в свою веру татар, утешения пленников и расширения влияния среди греков и армян. В 1493 году таким епископом был Ян Радзиевский. Епископы всегда находились в Крыму. Преемниками Радзиевского были Якоб Миховский, а затем Раймонд Харчевский, умерший в 1550 году и похороненный в костеле святых Петра и Павла, руины которого сохранились до сих пор. Харчевскому удалось обратить в веру около 500 человек. Некоторые епископы Кафы были таковыми номинально, как, например, Вавжинец Гембский. В Крыму действительно бывал Зигмунт Няковский. Последним епископом Кафы был его преемник – доминиканец Мартин Скемпский, который позднее стал епископом киевским<sup>14</sup>.

В 1475 году процветанию колоний пришел конец, они вместе с землями княжества Феодоро были захвачены Османской империей. Значительная часть итальянского населения погибла при завоевании, а большую часть уцелевших османский султан Мехмед II переселил в свою столицу Константинополь. Немногочисленная группа итальянцев-католиков перебралась под защиту обещавшего им свое покровительство крымского хана Менгли I Герая. Хан поселил их в селе Сююр-Таш (ныне Белокаменное), расположенном в горной местности к югу от Бахчисарая. Итальянцам были дарованы права дворянства, и они часто привлекались на дипломатическую службу. Позднее католическая община переселилась в село Фоти-Сала (ныне село Голубинка), также находящееся поблизости от Бахчисарая, на расстоянии полдня пути от резиденции хана. Община постепенно ассимилировалась с окружающим греческим и крымскотатарским населением.

---

<sup>14</sup> K. Górski, *op. cit.*, с. 37–38.

По свидетельству префекта Каффы, доминиканца д'Асколи, в начале XVII века там было лишь двенадцать католических семей, а к середине XVIII века католиков в Фоти-Сала не осталось совсем.

В результате русско-турецких войн во второй половине XVIII века на юге России от турецко-татарского господства были освобождены значительные территории. Здесь возникали новые города, основывались промышленные предприятия. После манифеста Екатерины II от 4 декабря 1762 года, приглашавшего иностранцев на жительство в Россию, смогли появиться значительные группы католиков – поляки, немцы, представители других народов. На Крымском полуострове первые поселенцы-поляки появились после манифеста царского правительства от 13 февраля 1798 года<sup>15</sup>. В основном, они прибывали в степные части Крымского полуострова, основывая новые селения и возводя храмы.

В это же время на южном берегу Крыма обосновались польские переселенцы, скрывавшиеся от преследований, вызванных разделом Польши 1795 года. Здесь они также строили католические храмы и часовни: в Ливадии (дача графа Потоцкого), Мисхоре (имение генерал-адъютантши Нарышкиной), Алушке (имение графа Воронцова, женатого на польской графине Елисавете Браницкой) и в Мухолатке<sup>16</sup>.

В 1830–1831 годах произошло восстание в Царстве Польском, которое входило в состав Российской империи. Восстание было подавлено – многих поляков выслали в Россию.

Первые полные статистические сведения о поляках, живших в Таврической губернии, хранятся в Архиве Республики Крым и датированы 1832 годом. Сбор этих сведений объясняется тем, что 2 мая 1832 года таврическому губернатору был направлен циркуляр, разрешающий ранее высланным в период восстания 1830–1831 годах в Царстве Польском и после подавления его уроженцам Царства Польского вернуться обратно. Об этом разрешении их должны были уведомить<sup>17</sup>. В связи с этим во все города, центры, волости были направлены циркуляры с обязательным указанием о взятии на учет всех шляхтичей, жи-

---

<sup>15</sup> Ю. А. Бабинов, *Католические святыни Крыма*, в: *Obraz świętyni w kulturze i literaturze europejskiej*, op. cit., с. 183–187.

<sup>16</sup> Ю. Карлова, *История доминиканцев в Крыму*, op. cit.

<sup>17</sup> Государственный Архив при Совете Министров Автономной республики Крым (ГА при СМ АРК), ф. 26, оп. 1, д. 8653.



вущих на данной территории. Разрешалось переселяться тем полякам, которые не принимали участия в мятеже<sup>18</sup>.

В фонде канцелярии таврического губернатора имеются также материалы о механизме переселения поляков в Таврическую губернию. По этому вопросу шла большая переписка: представлялись списки переселенцев с указанием прежнего места проживания, членов их семей, рода занятий, разрешение совета управления Царства Польского на переезд, разрешения уроженцам Царства Польского выдать эмиграционные паспорта для проживания в Таврической губернии.

Массовый характер переселение поляков в Крым приняло в 60-е годы XIX столетия. В основном было два потока переселенцев: польский – из юго-восточных районов Польши и Западной Украины, и украинский – из центральных районов. Усиление миграционного потока связано не только с эмиграцией татарского населения в Турцию, но и с волнениями в Польше и на Украине. Дело в том, что ликвидация крепостного права и экономические свободы никак не подтверждались и безземельные и малоземельные крестьяне в поисках лучшей доли отправлялись в Крым<sup>19</sup>.

В середине 60-х годов XIX века в Таврической губернии проводили мероприятия о причислении в сословия жителей Царства Польского, решались вопросы о дворянстве шляхтичей, которые должны были подтвердить дворянство. Если дворянство не подтверждалось, то подавших до 1 января 1866 года ревизские сказки приписывали по их согласию в мещанское или крестьянское сословие<sup>20</sup>.

Центром духовной и культурной жизни для поляков всегда был костел. В Памятной книжке Таврической губернии находим следующую информацию:

Римско-католики в Таврической губернии, отличающиеся довольно разнообразным этнографическим составом (поляки – 33,5%, немцы – 42,6%); распространено католичество более или менее по всем уездам и обоим градоначальствам<sup>21</sup>.

---

<sup>18</sup> ГА при СМ АРК, ф. 26, оп. 1, 2, д. 10 975.

<sup>19</sup> *Памятная книжка Таврической губернии*, ред. Г. Н. Чесноков, Симферополь 1916, с. 13.

<sup>20</sup> ГА при СМ АРК, ф. 26, ф. 27, оп. 1, д. 20, 33, 34, 74, 77.

<sup>21</sup> *Памятная книжка...*, *op. cit.*, с. 13.

С 2003 по 2014 год в Автономной республике Крым действовала общественная организация «Крымское отделение Союза польских ученых Украины». Начиная с 2004 года ее представителями начал издаваться «Крымско-польский сборник научных работ». С 2004 по 2011 год вышло в свет 9 томов. В этом издании польские, российские и украинские ученые, наряду с многочисленными исследованиями, публиковали архивные данные о поляках, проживавших в Крыму. Основная часть собранных материалов была опубликована в I, IV, VI, VI, IX томах.

Более подробно остановимся на IX томе.

Как отмечает научный сотрудник и многолетний работник Крымского архива Любовь Кравцова, в Российской империи в начале XX века было двенадцать римско-католических епархий; семь из них находились на территории Царства Польского: Варшавская, Августовская, Калишская, Келецкая, Люблинская, Плоцкая и Сандомирская епархии.

На остальной территории России делами католических храмов заведовали епархии: Могилевская (г. Санкт-Петербург), Виленская (г. Вильно), Луцко-Житомирская, Тельшевская (г. Тельши), Тираспольская (г. Саратов). С середины XIX века католические приходы Крыма относились к Тираспольской епархии.

Каждая епархия управлялась епископами, епархии делились на деканаты, состоящие из приходов. Римско-католической церковью в Российской империи управлял архиепископ Могилевский, резиденция которого находилась в Санкт-Петербурге.

Епархия, к которой территориально были отнесены католические приходы Таврической губернии, была создана 29 ноября 1848 года с позволения императора Николая I. В ее состав были включены территории Грузии и Бессарабии, Екатеринославской, Ставропольской и Таврической губерний и Поволжья (Саратовская, Самарская, Астраханская губернии). Именовалась вновь образованная епархия первоначально Херсонской, так как местом резиденции епископа был определен город Херсон. Так сложились обстоятельства, что первый управляющий епархией в Херсоне не переехал (руководил епархией из Санкт-Петербурга), а в 1852 году местом его пребывания избрали маленький городок Тирасполь, а епархию переименовали в Тираспольскую. Это наименование сохранилось за епархией и после переезда епископа в город Саратов в 1856 году. Переезд предполагался временным, но Тираспольская епархия переместилась в Одессу только в 1918 году.

Тираспольская епархия состояла из двенадцати деканатов. Крым входил в состав Симферопольского деканата, состоявшего из девяти приходов: в Симферополе (с пяти филиалами), Розентале (с пятью филиалами), в Перекопе, в Григорьевке (с восьмью филиалами), в Карамине (с двумя филиалами), в Феодосии (филиал в Судаке), в Керчи (филиал в Ялте), в Севастополе.

Подробное отступление о Тираспольской епархии необходимо для понимания реквизитов некоторых документов: почему таврические католики относились к столь отдаленной епархии, и почему запросы по делам католиков направлялись в Саратов<sup>22</sup>.

В 2010 году в одном из самых больших архивных фондов – Таврического губернского правления – обнаружены дела за 1899–1906 годы с записями о рождении, бракосочетании и смерти прихожан римско-католических приходов Бердянска, Симферополя, Перекопа, Розенталя, Евпатории, Керчи, Феодосии. Метрические записи востребованы: по ним выдаются архивные справки, помогающие в решении вопросов социально-правового характера; они используются в генеалогических исследованиях.

Костелы были не только центром духовной жизни прихожан, но культурной и благотворительной деятельности. В томе IX «Крымско-польского сборника научных работ» вниманию читателей предлагаются также документы строительного отделения Таврического губернского правления<sup>23</sup>, в котором в отдельные дела сформированы материалы о строительстве римско-католических церквей за разные годы<sup>24</sup>. В названном издании Кравцовой собраны следующие документы.

1. Комплекс документов о строительстве католического костела в Севастополе:
  - а) письмо председателя комитета по постройке римско-католического храма в Севастополе, капеллана войск Одесского военного округа Таврическому губернатору о представлении на утверждение планов и сметы на постройку церкви (на письме имеется

---

<sup>22</sup> Л. П. Кравцова, *Страницы истории римско-католической церкви в Крыму. По архивным материалам*, в: *Крымско-польский сборник научных работ*, т. 9, А. К. Гадомский, И. Г. Соколова, Симферополь: Универсум, 2011, с. 15–16.

<sup>23</sup> ГА при СМ АРК, ф. 27, оп.13, т. 1, т. 2.

<sup>24</sup> Л. П. Кравцова, *op. cit.*, с. 15–16.

- заключение губернского архитектора: «...препятствий к утверждению сего проекта не имеется 30 апреля 1905 года»);
- б) генеральный план строительства католического храма в Севастополе;
  - в) проект католического костела;
  - г) акт освидетельствования окончания строительства католического костела 1911 года.
2. Сообщение об окончании строительства католического костела в Перекопе.
  3. Постановление строительного отделения об утверждении проекта католической церкви в селе Александровка Перекопского уезда.
  4. Комплекс документов о строительстве и функционировании костела в Ялте:
    - а) подписной лист для добровольных пожертвований на строительство. Публикуется фрагмент документа (в фонде Ялтинской римско-католической церкви хранится полный список жертвователей с их автографами и указанием суммы взносов)<sup>25</sup>;
    - б) заключение строительного отделения по результатам освидетельствования выстроенного здания инженером Геккером и архитектором Красновым (1904 год);
    - в) отчет по книге сборов на содержание ксендза и служителей костела. Фактически это алфавитный список прихожан;
    - г) расписка ксендза в получении жалованья (особый интерес представляет печать на документе);
    - д) список членов Ялтинского благотворительного общества (1916 год);
    - е) отчет Ялтинского общества пособия бедным римско-католического вероисповедания (1915 год) (интересен список 25 членов правления общества).

В числе почетных членов этого общества были известные люди: граф Владислав Браницкий, граф Владислав Грохольский, граф Константин Потоцкий, князь Роман Сангушко и Декан ксендз Григорий Сапаров и другие не менее высокопоставленные особы.

Римско-католическая церковь помогала беженцам в годы Первой мировой войны. Особая роль ей принадлежит в оказании помощи Крыму в период страшного голода 1921–1922 годов. Папа Бенедикт

---

<sup>25</sup> ГА при СМ АРК, ф. 660.

одним из первых предложил крупномасштабную помощь голодающим. При крымских католических общинах действовали более восьмидесяти благотворительных столовых.

В архиве имеется коллекция метрических книг с записями о рождении, бракосочетании, смерти. К сожалению, в этой архивной коллекции хранятся только две метрические книги Симферопольской римско-католической церкви за 1886–1891 годы и за 1909–1920 годы. В них внесены записи о совершении обряда крещения детей католического вероисповедания разных национальностей в костелах и молитвенных домах городов: Симферополь, Ялта, Севастополь, Мелитополь; сел: Александровка<sup>26</sup>, Богемка<sup>27</sup>, Булганак (Кроненталь)<sup>28</sup>, Кучук-Бораш<sup>29</sup>, Чехоград<sup>30</sup>, Табор<sup>31</sup>.

Несмотря на то, что церковь принимала активное участие в оказании помощи голодающим, правительство издает декрет об изъятии церковных ценностей для нужд борьбы с голодом. В церковном отделе КрымЦИКа сохранились описи изъятого церковного имущества: изымалось золото, серебро, драгоценные камни<sup>32</sup>. Советская власть лишила церковь права на землю. Церковные здания, по договору с местными органами власти, передавались религиозным общинам сначала в бессрочное, а затем во временное пользование, а впоследствии и вовсе закрывали. Все это способствовало ассимиляции поляков.

В Государственном архиве Севастополя хранится дело, в котором находятся документы, касающиеся Римско-католического костела и деятельности религиозного общества «двадцати» при этом костеле, находившемся в Севастополе на пл. Коммуны, ул. Шмидта (в насто-

---

<sup>26</sup> Село Александровка Перекопского уезда.

<sup>27</sup> Село Лобаново (до 1945 года Богемка, до 1861 года Джадра) – село в Джанкойском районе Республики Крым.

<sup>28</sup> Село Кольчугино (до 1945 года Булганак, до 1915 года Кроненталь) – село в Симферопольском районе Республики Крым.

<sup>29</sup> Село Кучук-Бораш – исчезнувшее село в Первомайском районе Республики Крым, располагавшееся в центре района, в степной части Крыма, примерно в 2,5 километра юго-западнее современного села Октябрьское.

<sup>30</sup> Село Чехоград, в настоящее время с. Новгородовка, Мелитопольского района, Запорожской области.

<sup>31</sup> Село Макаровка (до 1948 года Табор-Кирей, ранее Кирей) – село в Первомайском районе Республики Крым.

<sup>32</sup> Государственный архив города Севастополя (ГАС), ф. Р-663, оп. 10.

ящее время пл. Ушакова), и его ликвидации. В названном деле есть справка и выписка из протокола<sup>33</sup>.

**Лист 25:** Содержание справки: *Выдана государственным обществом «Рудметалторгом Днепрпетровской конторой, Крымское агентство города Севастополя уборщице костела Усовой Эве Ивановне в том, что действительно 14 июля Агентством металлов был снят и забран колокол с Костела (14 июля 1933 года Подпись: Верещагин)»*<sup>34</sup>.

**Лист 77:** *Выписка из протокола № 18/37 заседания президиума ЦИК Крым. АССР от 26.12.1936 года.*

**1. СЛУШАЛИ:**

*О ликвидации Римско-католического костела в г. Севастополе.*

**1. ПОСТАНОВИЛИ:**

*Ввиду того, что, несмотря на неоднократные предложения со стороны Севастопольского Горсовета оставшимися членами старой 20-ки Римско-католического религиозного общества в г. Севастополе, пополнить состав 20-ки новыми членами взамен выбывших из нее по разным причинам, до сего времени состав 20-ки не пополнен.*

**2. СЛУШАЛИ:**

*Что Римско-католический костел в Севастополе не функционирует с начала текущего 1936 года.*

**3. СЛУШАЛИ:**

*Здание костела за непроизводством ремонта в течение ряда лет приходит в состояние ветхости, а оставшиеся старые члены 20-ки в количестве 14-ти человек сами заявили, что они не в состоянии выполнить свои обязательства по договору, ввиду незначительного посещения костела верующими и отсутствия материальных средств. Римско-католический костел в г. Севастополе – ликвидировать.*

*Здание костела передать в ведение Севастопольского Горсовета для использования под культурно-просветительное учреждение.*

*Председатель ЦИК КраССР И. Тархан*

*Секретарь ЦИК КраССР Д. Спектр*<sup>35</sup>

<sup>33</sup> ГАС, ф. 79, оп.1, д. 576.

<sup>34</sup> ГАС, ф.79, оп.1, д. 576, л. 25.

<sup>35</sup> ГАС, ф. 79, оп. 1, д. 576, л. 77.

Последним, завершающим штрихом окончательной официальной ассимиляции польского населения можно назвать репрессии 30-х годов. Были репрессированы поляки, у которых остались родственники в Польше<sup>36</sup>.

Была еще одна волна въезда поляков в Крым (1959–1979). Это были опять же переселенцы из западных и центральных частей Украины, среди которых было много поляков. За этот период общая численность населения Крыма увеличилась на 82%<sup>37</sup>.

Восстановление деятельности католического костела в Крыму началось с 1991 года. Были зарегистрированы католические приходы во всех крупных городах Крыма, возобновились богослужения. Главной проблемой костела Крыма в конце XX – начале XXI века стало возвращение исторических зданий, а также постройка новых храмов взамен разрушенных.

В 2014 году диоцез был разделен государственной границей. Епископ ординарий Бронислав Бернацкий имеет свою резиденцию в Одессе, а епископ-помощник Яцек Пыль в марте 2014 года прибыл на место жительства в Крым<sup>38</sup>. 22 декабря 2014 года Апостольский Престол назначил его Делегатом пасторального дистрикта Крыма и Севастополя, который, в соответствии с договором с властями Российской Федерации, был создан исключительно в административных целях, чтобы Католическая церковь и далее могла нормально функционировать в Крыму. Ватикан официально не признает присоединение Крыма к России<sup>39</sup>. Одновременно следует отметить, что 7 марта 2014 Министерство иностранных дел Польши призвало польских граждан покинуть территорию Крыма в связи с возможным непредсказуемым развитием ситуации.

31 мая 2018 года правительством Севастополя было подписано постановление о передаче здания храма католическому приходу Святого Климента, в котором сказано:

---

<sup>36</sup> Л. П. Пилунский, *Какова судьба польского населения Крыма, в: Крымская АССР (1921–1945). Вопросы – ответы*, вып. 3, Симферополь: Таврия, 1990, с. 226–227.

<sup>37</sup> В. И. Козлов, *Национальности СССР. Этнодемографический обзор*, 2-е издание, переработанное и дополненное, Москва: Финансы и статистика, 1982, с. 114.

<sup>38</sup> Ibidem.

<sup>39</sup> *Интерв'ю єпископа Яцека Пыля про життя католиків в Криму, 05.02.2017*, <http://rkc.in.ua/index.php?&m=n&f=a201502&p=20150205a&l=r> [18.03.2019].

Передать безвозмездно из собственности города Севастополя в собственность местной религиозной организации «Приход Святого Климента Римско-Католической Церкви в г. Севастополе» государственное недвижимое имущество – нежилое здание кинотеатра «Дружба» общей площадью 692,7 кв.м., расположенное на улице Шмидта, 1<sup>40</sup>.

3 июня 2018 года в 12.00 завершился один из этапов многолетней истории возвращения храма Святого Климента католической общине города Севастополя.

В настоящее время в Крыму существует девять католических приходов латинского обряда: в Севастополе, Ялте, Симферополе и селе Кольчугино Симферопольского района, Феодосии, Евпатории, Джанкое и селе Лобаново Джанкойского района, Керчи.

В приходе в Евпатории служат священники конгрегации миссионеры-облаты Непорочной Девы Марии, в Севастополе – мариане, в Ялте – доминиканцы, в Феодосии – францисканцы. Прочие приходы окормляются епархиальными священниками<sup>41</sup>.

---

<sup>40</sup> Л. Сумина, *Восстановление исторической справедливости*, <https://sib-catholic.ru/katolicheskoy-obshhine-sevastopolya-vozvrashhenno-istoricheskoe-zdanie-hrama/> [20.03.2019].

<sup>41</sup> «Приглашаем на работу в наших приходах» – интервью с епископом из Крыма, беседовал М. Фатеев, «Сибирская католическая газета», [https://risu.org.ua/ru/index/monitoring/society\\_digest/59432/](https://risu.org.ua/ru/index/monitoring/society_digest/59432/) [18.03.2019].



**Katarzyna WRZESIŃSKA**  
Institute of Slavic Studies  
Polish Academy of Sciences  
Poland

**OD „DZIKIEJ HORDY” DO „NASZYCH TATARÓW”.  
Z DZIEJÓW POPULARYZACJI WIEDZY NA TEMAT RAS  
LUDZKICH W PIŚMIENICTWIE POLSKIM PRZEŁOMU  
XIX I XX WIEKU<sup>1</sup>**

**From a “Wild Horde” to “Our Tatars”. On the History of Spreading  
Knowledge on Human Races in the Polish Writings at the Turn of the  
20<sup>th</sup> Century**

**Abstract:** Tatars used to settle in the territory of the Grand Duchy of Lithuania from the early 14<sup>th</sup> century. Their presence in the Polish-Lithuanian lands drew attention of both travellers and scholars: historians, ethnographers and anthropologists who investigated their origins, compared the Tatars with other peoples, studied their customs and traditions. First of all, it was noted that the Tatars maintained their confession – Islam. They differed from the Polish population in many aspects; accordingly, their cultural and physical difference was emphasized. The Polish academia as well as journalism were under a strong influence of Western thought. The 19<sup>th</sup> century, connected with a development of natural sciences, brought a new perspective as to how the humanity originated. This period not only witnessed aca-

---

<sup>1</sup> Artykuł powstał w ramach projektu badawczego nr 2016/21/B/HS3/03696, finansowanego przez Narodowe Centrum Nauki.

demic inquiry into human races but also spread knowledge on races – this knowledge today is outdated altogether. The term “race”, which appeared in the Polish writings already in the early 19th century, was used inconsistently. Its synonyms were such notions as “tribe” and “people”, while with respect to the Tatars, “horde”. This terminological arbitrariness means that these authors’ attitudes cannot be termed racist in a contemporary meaning of this word. Moreover, discussions about differences between races emphasize a dominant role of cultural factor in shaping human communities.

In the Polish writings, however, various racial classifications were promoted, presented by European scholars. In this article they are discussed in the context of reflection on the yellow race, to which the Tatars apparently belonged. Moreover, the analysis includes the terminology used with reference to this population, alongside the relevant information published in a number of Polish encyclopedias; finally, Polish scholarly approach to this question on the basis of Julian Talko-Hryniewicz’s works is presented.

**Keywords:** human races, yellow race, Tatars, anthropology, popularization of knowledge.

Tatarzy osiedlali się na terenach Wielkiego Księstwa Litewskiego począwszy od XIV wieku. Zwano ich Lipkami (od tureckiej nazwy Litwy), Muślimami bądź Tatarami litewskimi. W dwudziestoleciu międzywojennym upowszechniła się też nazwa – Tatarzy Rzeczypospolitej i Tatarzy polscy<sup>2</sup>. Ich obecność na ziemiach polsko-litewskich na przełomie XIX i XX wieku oraz po odzyskaniu przez Polskę niepodległości budziła zainteresowanie zarówno podróżników i myślicieli, którzy nie posiadali naukowego przygotowania, jak i uczonych: historyków, etnografów i antropologów. Dociekano pochodzenia Tatarów, porównywano ich z innymi ludami, badano zwyczaje i tradycje tatarskie. Przede wszystkim zwracano uwagę na fakt, że zachowali oni swe wyznanie – islam.

---

<sup>2</sup> S. Chazbijewicz, S. Moćkun, *Tatarzy pod Grunwaldem*, Grunwald: Muzeum Bitwy pod Grunwaldem, 2012, s. 10–11. Autorzy przywołują następujące publikacje: S. Kryczyński, *Tatarzy litewscy. Próba monografii historyczno-etnograficznej*, Warszawa: „Rocznik Tatarski” 1938, s. 1–4; A. Zajączkowi, *Elementy tureckie na ziemiach polskich*, „Rocznik Tatarski” 1935, t. 2, s. 200–201; zob. też L. Kryczyński, *Tatarzy polscy a świat Islamu*, Warszawa 1932. W pracy tej autor prócz terminu zawartego w tytule, stosuje zamiennie następujące określenia: nasi Tatarzy, Tatarzy litewscy, Tatarzy polscy, nasi Muślimowie, Muślimowie polscy; S. Kryczyński jednoznacznie opowiada się za terminem zawartym w tytule swej książki (zob. idem, op. cit.).

W niniejszym artykule koncepcje dotyczące ras ludzkich zostaną omówione w kontekście polskiej refleksji nad rasą żółtą, do której zaliczano Tatarów. Zanalizowana też zostanie terminologia, jaką stosowano na określenie tej ludności wraz z informacjami o niej publikowanymi w czasopiśmie, encyklopediach. Przedmiotem zainteresowania będzie również polskie naukowe ujęcie problematyki.

### Termin „rasa” i dziewiętnastowieczne klasyfikacje rasowe

XIX wiek wraz z rozwojem nauk przyrodniczych przyniósł nowe spojrzenie na rodowód ludzkości. Znalazło ono swoje odzwierciedlenie w piśmiennictwie polskim, które podlegało silnym wpływom myśli zachodniej. Był to okres nie tylko naukowego zgłębiania, ale także popularyzacji wiedzy na temat ras ludzkich – wiedzy dziś już zdezaktualizowanej. Trzeba przy tym zwrócić uwagę, że terminu „rasa” obecnego na gruncie polskim już u zarania XIX wieku nie używano konsekwentnie. Stosowano go zamiennie z takimi pojęciami jak „pokolenie”, „plemię”, „lud”, „szczep”, a także, w odniesieniu do Tatarów, „horda”. Prócz typów wyodrębnionych przez antropologię fizyczną, jako rasę określano także grupy narodów, na przykład rasa romańska, poszczególne narodowości, na przykład rasa niemiecka czy grupy etniczne, jak na przykład rasa tatarska<sup>3</sup>. Taka dowolność i nieprecyzyjność terminologiczna nie pozwala więc posądzać ówczesnych autorów o rasizm w dzisiejszym znaczeniu tego słowa, tym bardziej, że przynajmniej na gruncie polskim, rozprawiając o różnicach między rasami, zawsze podkreślano dominującą rolę czynnika kulturowego w kształtowaniu się wspólnot ludzkich. To wyraźne piętno epoki romantycznej szczególnie trwale odznaczało się w myśli polskiej omawianego okresu, a także w czasach Drugiej Rzeczypospolitej. W polskim czasopiśmiennictwie upowszechniano różnorodne klasyfikacje rasowe, których autorami byli europejscy uczeni (między innymi Julien Virey, Charles Darwin, Lewis H. Morgan, Charles Seingnobs, Paul Broca, Gustaw Le Bon).

Od czasów najdawniejszych w myśli ludzkiej trwale zakorzenione było postrzeganie grup ludzkich poprzez pryzmat „swoja – obca” a jednocześnie „lepsz a – gorsza”. Dokonywano też klasyfikacji ludów, początkowo – bo już od czasów

---

<sup>3</sup> Zob. O. Najman-Mirza Kryczyński, *Ruch nacjonalistyczny a Tatarzy litewscy*, Wilno 1932, s. 5.

starożytnych – według kryterium geograficznego. W tym miejscu można przytoczyć ujęcie Karola Linneusza z 1758 roku, który, wzorując się na starszych przykładach, podzielił gatunek ludzki wedle kontynentów. Tatarzy mieściliby się w tej klasyfikacji w grupie określonej jako *homo asiaticus*, obok *homo europeus*, *homo americanus* i *homo africanus*<sup>4</sup>. Postrzegane między ludźmi różnice w wyglądzie i obyczajowości uzasadniano najczęściej odmiennościami klimatycznymi<sup>5</sup>. Z czasem, dostrzegając wielość typów ludzkich, przyrodnicy, lekarze i antropolodzy uwzględniali coraz więcej ras postrzegając, że niemożliwe jest wyodrębnienie jedynie kilku. Początkowo wyróżniano od trzech do pięciu ras (Georges Cuvier, Johan F. Blumenbach), by następnie doszukać się ich dwudziestu dziewięciu (Joseph Deniker), a nawet sześćdziesięciu czterech (Edmund Burke)<sup>6</sup>. Dzielać ludzkość na rasy stosowano różnorodne kryteria natury fizycznej, a więc między innymi kolor skóry, kształt czaszki, rodzaj włosów. Poczęto uznawać, że rasy można podzielić także podług ich zdolności twórczych w dziedzinie, jak pisano, cywilizacji. Za najdoskonalszą Charles Letourneau, francuski badacz, uznał cywilizację białego człowieka<sup>7</sup>. Tego rodzaju podziały, dokonywane z europocentrycznego punktu widzenia, miały charakter wartościujący.

Poglądy na kwestię pochodzenia człowieka były w omawianym okresie szeroko dyskutowane w Europie i Stanach Zjednoczonych Ameryki. Z coraz większym sprzeciwem spotykała się teoria kreacjonistyczna, podług której to Bóg był twórcą człowieka, sprawcą różnic, które dostrzegano pomiędzy ludźmi (wola Opatrzności sankcjonowała więc niejako również poglądy wartościujące rasy)<sup>8</sup>. Coraz więcej zwolenników od momentu publikacji wyników badań Charlesa Darwina<sup>9</sup> znajdowali ewolucjoniści. Długo jednak nie było zgody pomiędzy monogenistami, uważającymi, że gatu-

<sup>4</sup> R. Tyrała, *O jeden takson za dużo. Rasa jako kategoria społecznie problematyczna*, Warszawa: Oficyna Naukowa, 2005, s. 14.

<sup>5</sup> J. J. Virey, *Historia naturalna rodu ludzkiego*, przeł. P. E. Leśniewski, t. 1, Warszawa: S. Orgelbrand, 1857, s. 48–49, 331–342. [wyd. francuskie: 1800–1801; pierwsze wyd. polskie: 1843].

<sup>6</sup> B. Platz, *Człowiek, jego pochodzenie, rasy i dawność*, przeł. K. Jurkiewicz, Warszawa: Maurycy Orgelbrand, 1892, s. 190 [wyd. niemieckie: 1887]. Darwin podaje, że Burke wyróżnił aż siedemdziesiąt trzy rasy. Zob. K. Darwin, *O pochodzeniu człowieka* [1871], przeł. M. Ilecki, Warszawa 1935, s. 234.

<sup>7</sup> W. Nałkowski, *Neoritterianizm w geografii*, „Prawda” 1890, nr 26, s. 305.

<sup>8</sup> J. J. Virey, op. cit., s. 11, 229.

<sup>9</sup> K. Darwin, *O powstawaniu gatunków drogą doboru naturalnego, czyli o utrzymywaniu się doskonalszych ras istot organicznych w walce o byt* [1859], przeł. W. Mayzel, Warszawa 1873.

nek ludzki powstał w jednym miejscu i momencie, a poligenistami, którzy stwierdzali, że nastąpiło to w wielu punktach świata i różnym czasie<sup>10</sup>, co stanowiło zresztą dobry argument mogący uzasadnić różnice między ludźmi. Teoria ewolucji również je sankcjonowała, ukazując co prawda jeden gatunek ludzki, ale na różnych szczeblach rozwoju. Monogeniści uznawali więc, że pomimo różnic między ludźmi wszyscy oni należą do jednego gatunku. Było to stanowisko zgodne z teorią Darwina, który podkreślał także ogromne podobieństwo między wszystkimi rasami przejawiające się między innymi w zwyczajach, upodobaniach, usposobieniu, mimice<sup>11</sup>.

### Tatarzy jako przedstawiciele rasy żółtej

Niezależnie jednak od toczonych sporów, we wszystkich klasyfikacjach wyróżniano rasę żółtą, często zwaną mongolską, rzadziej oliwkową<sup>12</sup>. Przypisywano do niej ludy zamieszkujące Azję centralną i wschodnią. Wspomniany już Julien J. Virey, zwolennik poligenezy, dzielił ludzkość na dwa odrębne od siebie gatunki (podług kąta twarzowego Campera), a w ich obrębie wyróżniał rasy. Hierarchizując gatunki, pierwszy z nich uznawał za stojący na wyższym stopniu rozwoju. Pisał:

jego moralnemi znamionami są głębsze niż w innych gatunkach pojętność i mniej więcej doskonały stan cywilizacyi, zdolność, zręczność i przemysł wyższe jak we wszystkich innych rasach i pospolicie odwaga i miłość prawdziwej sławy<sup>13</sup>.

Prymat co prawda dzierżyła tu rasa biała (Europejczycy i semici), ale uczony francuski, obok niej i rasy „miedziano-śniadej”, amerykańskiej, również wysoko oceniał w tym miejscu „żółtą, czyli oliwkową”, do której zaliczył między innymi Chińczyków, „familiję Kałmuków” i Tatarów. Jakkolwiek Virey opisywał ostatni z wymienionych ludów jako żyjący pod „samowładnymi rządami”, które utrwalają „łękliwość i niedołęźność”, to jednocześnie

---

<sup>10</sup> W piśmiennictwie polskim za monogenezą opowiadali się m. in. Franciszek Duchński i Ludwik Krzywicki, poligenistą był Ludwik Gumplowicz. Zob. L. Krzywicki, *Socjologia (Gumplowicza)*, „Prawda” 1888, nr 35, s. 413–414.

<sup>11</sup> Ch. Darwin, *O pochodzeniu człowieka...*, op. cit., s. 239–243.

<sup>12</sup> J. J. d’Omalius d’Halloy, *O rasach ludzkich, czyli zasady etnografii*, Wilno: J. Zawadzki, 1852, s. 1–2, 66, 72.

<sup>13</sup> J. J. Virey, op. cit., s. 200.

właśnie Tatarów uznawał za walecznych, czemu sprzyjać miał ich koczowniczy tryb życia hartujący ciało<sup>14</sup>. Przypisywał im przymieszkę krwi dawnych Hunnów, co też po części miało wyjaśniać siłę „strasznej potęgi Mongołów”, którą w przeszłości współtworzyli. Dalej opisywał tryb życia Tatarów:

Są to koczownicze pokolenia żyjące hordami, mieszkające pod namiotami, przebiegające na koniach niezmiernie równiny Taryi, bynajmniej nie uprawiające ziemi, żywiące się mlekiem kłaczy i końskim mięsem, które często pożywają surowe. Zawsze uzbrojeni, prowadzą rozbójnicze wojny, i raczej usiłują zrabować niż zwyciężyć. Wszelako są odważni, posłuszni wybranemu z pośród siebie wodzowi nazwanemu *chanem*, któremu przyznają najwyższą władzę. Zawsze gotowi stanąć do walki i na rabunek<sup>15</sup>.

Virey jednak, podobnie jak i inni dziewiętnastowieczni uczeni, nie zawsze wyrażał się precyzyjnie. Ostatecznie bowiem wyróżnił i inną grupę Tatarów z terenu Rosji europejskiej, którą uznał za przynależną do rasy białej, kaukaskiej, „którzy nie są tak szpetni jak Tatarzy mongolscy”<sup>16</sup>. Mielibyśmy więc do czynienia z dwoma ludami o tej samej nazwie sklasyfikowanymi jednak jako należące do dwóch różnych ras w obrębie tego samego gatunku. Nie popełni się chyba błędu przyjmując, że u podstaw takiego podziału leżały przesłanki kulturowe pozwalające wyodrębnić Tatarów europejskich jako lud z europocentrycznego punktu widzenia bardziej cywilizowany, mniej „nikczemny, czołgający się i fałszywy”<sup>17</sup>. Nieprecyzyjność Vireya przejawiała się także w fakcie, że opisując ludy rasy żółtej posługiwał się zamiennie takimi określeniami jak Mongołowie, Kałmucy, Tatarzy mongolscy, nogajscy i tybetańscy.

Tatarów bardzo często utożsamiano z Mongołami. Wynikało to z faktu, że współtworzyli oni wieloetniczne imperium mongolskie Dzingis-chana i prowadzili zbliżony tryb życia. Byli jednak odmiennego pochodzenia, zaliczano ich bowiem do ludów tureckich, na co wskazywał ich język<sup>18</sup>. Od Mongołów, którzy wyznawali szamanizm bądź buddyzm, odróżniała również Tatarów religia – przyjęty przez nich islam. Ponieważ jednak brali udział w wyprawach na Europę określenia „Tatarzy” i „Mongołowie” stały się synonimami. I tak *Encyklopedia powszechna* Samuela Orgelbranda

<sup>14</sup> Ibidem, s. 212–213.

<sup>15</sup> Ibidem, s. 214.

<sup>16</sup> Ibidem, s. 215.

<sup>17</sup> Ibidem, s. 213 i 215.

<sup>18</sup> S. Kryczyński, op. cit., s. 3; S. Chazbijewicz, S. Moćkun, op. cit., s. 10.

z 1867 roku podawała termin „Tatarzy” na określenie wszystkich ludów najeżdżających Europę od strony Azji. Piśmiennictwo polskie przechowało pamięć o okrucieństwie tych trzynastowiecznych najazdów i dlatego też Azję Środkową długo określano mianem „Tartaryja”, co sugerowało podobieństwo ze starożytnym Tartarus, czyli „z piekła pochodząca”<sup>19</sup>.

Dalej w *Encyklopedii powszechnej* pod hasłem *Tatarzy* autorstwa Juliana Bartoszewicza, czytamy:

Trzy główne narody, wprawdzie pod względem zewnętrznej postaci różne, lecz pod względem mowy jednakowe, mianowicie Mongołów, Tunguzów i Turków [...] oznaczono nazwiskiem tatarów. Teraz nazwa ta dwojakie miewa zastosowanie: raz oznacza ludy i języki Azji wyższej, drugi raz pewne pojedyncze plemiona. Plemię tatarskie zwane jest także altajskiem, uralsko-altajskiem, ugro-tatarskiem lub turańskiem plemieniem; [...] Ale wyłącznie nazwiskiem tatarów oznaczane są rozmaite pojedyncze ludy, które z powodu kształtu ciała mniej-więcej należą do rasy mongolskiej, a z powodu języka do ludów tureckich<sup>20</sup>.

Ostatecznie wspomniany autor uznawał, że Tatarzy i Mongołowie to „dwie gałęzie jednego i tegoż samego szczepu”<sup>21</sup>. W późniejszych klasyfikacjach rasowych również rozróżniono te grupy. Tu posłużę się przykładem ujęcia jakie w 1900 roku zaprezentował francuski antropolog i przyrodnik Joseph Deniker. Wyróżniając rasy podług rodzaju włosów, jako osobną opisał turecką, zwaną także turecko-tatarską oraz mongolską. Klasyfikację Denikera przytoczono w *Wielkiej ilustrowanej encyklopedii powszechnej* Gutenberga wydawanej w latach 1928–1939<sup>22</sup>. Tu też pod hasłem „Tatarzy” znaleźć można wyjaśnienie, że nazwa ta określa „szereg plemion mongolskiego, a głównie tureckiego pochodzenia”<sup>23</sup>. Z czasem, choć zawsze przyporządkowywano Tatarów i Mongołów do rasy żółtej, coraz częściej podkreślano odrębność pierwszych od drugich wskazując na różnice w pochodzeniu, języku i wyznawanej religii. Co prawda, dwie ostatnie z wymienionych cech nie były uznawane przez antropologów fizycznych za kryteria podziałów rasowych, a jedynie za różnice kulturowe, to jednak często się nimi posługiwano dla różnicowania ludów.

---

<sup>19</sup> *Encyklopedia powszechna*, t. 25, Warszawa: S. Orgelbrand, 1867, s. 23.

<sup>20</sup> *Ibidem*, s. 23–24.

<sup>21</sup> *Ibidem*, t. 18, s. 788–789.

<sup>22</sup> *Wielka ilustrowana encyklopedia powszechna*, t. 14, Kraków: Wydawnictwo Gutenberga, [brak daty wyd.], s. 274–276

<sup>23</sup> *Ibidem*, t. 17, s. 103.

Hasło „Tatarzy” zawiera również informacje o ich podziale na plemiona – jakkolwiek zbliżonego pochodzenia, to jednak wyodrębniane ze względu na miejsce osiedlenia. I tak rozróżniono Tatarów europejskich (kazańskich, astrachańskich i krymskich), syberyjskich i kaukaskich<sup>24</sup>. W hasle *Muślimumie*, czyli tzw. *Tatarzy litewscy* czytamy:

[...] grupa ludności mieszkająca głównie na Litwie (pow. wileński, trocki, oszmiański i in.) wyznająca islam (stąd nazwa M.). Są oni potomkami Tatarów sprowadzonych na Litwę głównie przez Witolda i jego następców, już to jako dobrowolnych osadników, już też jeńców. Antropologicznie wykazują dziś typ bardzo mieszany, wskutek zawierania małżeństw z kobietami miejscowymi. Są oni przeważnie krótkogłowcami, typu ciemnego o miernym wzroście [...] <sup>25</sup>.

### Popularyzacja wiedzy o rasach ludzkich

Polskie piśmiennictwo, jak już wspomniałam, popularyzowało zachodnioeuropejskie klasyfikacje rasowe, uznając podział ludności świata na rasy. W ujęciu charakterystycznym dla doby romantycznej różnorodność tę traktowano jako dzieło Boże. Franciszek Duchiniński, publicysta i działacz Wielkiej Emigracji, podając historię wieży Babel za źródło podziału ludzkości, stwierdzał:

Przykro wspomnieć chrześcijaninowi, że są na świecie rasy, to jest, że wszyscy ludzie nie są jednakowo usposobieni do wyrobienia w sobie jednakowych we wszystkich punktach zasad w życiu dziejowym.

Tak więc wyróżniając rasę białą, a w jej obrębie szczerp uralski (turański), do którego zaliczał między innymi Turków i Tatarów, żółtą i czarną jako odmienne wyglądem, wskazywał przede wszystkim na inne ich „skłonności umysłowe i moralne”, którym przypisywał decydującą rolę w dziejach. Ludy białe różnił tryb życia: osiadły u Indoeuropejczyków, a koczowniczy u ludów uralskich. On to właśnie wpłynął na kształtowanie się mentalności społeczności ludzkich<sup>26</sup>.

<sup>24</sup> Ibidem, s. 103.

<sup>25</sup> Ibidem, s. 56. Na krótkogłowców i długogłowców podzielił ludność szwedzki uczyony Gustaw Retzius u schyłku XIX w.

<sup>26</sup> F. Duchiniński, *Zasady dziejów Polski i innych krajów słowiańskich i Moskwy* [1858–1861], w: *Pisma Franciszka Duchinińskiego*, t. 1, cz. 1, Rapperswil: Muzeum Narodowe Polskie, 1901, s. 141, 26–27; W. Wrzesińska, *Ariowie i Turańczycy. Poglądy Franciszka H. Duchinińskiego na temat rasy i cywilizacji*, „Sprawy Narodowościowe. Seria Nowa” 2015, z. 46, s. 46–63.



Uważano jednak, że nauka nie wypowiedziała na temat podziałów rasowych ostatniego słowa. I tak historyk Józef Szujski, wywodząc z kolei różnorodność ras od synów Noego<sup>27</sup> pisał w 1867 roku:

Najpowszechniej znanym jest podział na rasę kaukaską, mongolską, malajską, murzyńską i amerykańską, w którym najwybitniejsze różnice przedstawia kaukaska, mongolska i murzyńska. Im głębiej się nauka w właściwości tych ras zatapia, tem niedostateczniejszą musi jej się wydawać taka ryczałtowa klasyfikacja, tem większa pokazuje się różnorodność z jednej, podobieństwa między rasami z drugiej strony, tak, że nie prędko zapewne z punktu widzenia czysto fizyologicznego i anatomicznego będziemy słyszeli stanowcze w tej kwestyi słowo<sup>28</sup>.

Szujski prymat pomiędzy rasami przyznawał rasie kaukaskiej czyli białej. Miernikiem tej oceny był dla niego dorobek poszczególnych ras w dziedzinie piśmiennictwa i oświaty. Tym zaś szczyt się mogli biali Europejczycy, a pośród rasy mongolskiej jedynie Chińczycy. Cechą charakterystyczną piśmiennictwa polskiego było ostrożne podchodzenie do kategoryzacji czy hierarchizacji ras. Potwierdza to między innymi ciąg dalszy wywodów Szujskiego. Wskazywał on bowiem, że

gdyby wszelako więcej zajmowano się objawami myśli tych ras [niekaukaskich – K. W.], zamiast zajmować się ich czaszkami, nie wątpię, że wedle miary duchowej daleko trafniej by je rozgatunkowano w grupy naturalne. Nie stanąby wtedy może na najniższym stopniu duchowej treści Murzyn [...]<sup>29</sup>.

Pożytywiści wychodzili z założenia, że jedynie światłe społeczeństwo, mające nie tylko rozeznanie, ale i konkretną wiedzę o świecie i o najnowszych zdobyczach nauki, może mimo utraty wolności dalej się rozwijać. W dobie popowstaniowej czasopisma, głównie tygodniki jak na przykład „Prawda”, redagowana przez Aleksandra Świętochowskiego, oraz periodyki poświęcone podrójom czy wiedzy przyrodniczej, jak „Wędrowiec” i „Wszechświat”, dostarczały informacji na temat postępów antropologii, zjazdów naukowych, powstawania kolejnych towarzystw antropologicznych oraz ich działalności, a wreszcie nowych zagranicznych publikacji

---

<sup>27</sup> J. Szujski, *Rys dziejów piśmiennictwa niechrześcijańskiego*, Kraków: Wydawnictwo Dzieł Tanich i Pożytecznych, 1867, s. 23.

<sup>28</sup> Ibidem, s. 1.

<sup>29</sup> Ibidem, s. 1–2.

traktujących o rasach ludzkich. Wiedzę o nich zaczęto także upowszechniać wśród ludności słabo wykształconej – w środowiskach wiejskim i robotniczym. Temu celowi służyły książeczki dla samouków, między innymi cykl broszur autorstwa działacza oświatowego z zaboru rosyjskiego, Mieczysława Brzezińskiego. Popularyzowały one wiedzę na temat obcych ludów i krajów. W książeczce zatytułowanej *Wędrówka obrazkowa po Europie* autor sięgnął do zamierzchłych dziejów kontynentu i następująco pisał o jego zaludnieniu:

Zdaje się, iż niegdyś zamieszkiwały Europę ludy rasy żółtej czyli mongolskiej; potem przybyły z Azji ludy o skórze białej i prawie cały ląd zajęły, odepchnawszy żółtych daleko na północ. Dziś znacznie większa część ludności Europy należy do rasy białej, ludy żółte zajmują tylko północną i wschodnią część Europy – nad Oceanem Lodowatym, wzdłuż gór Uralskich, koło Morza Kaspijskiego i Czarnego. W Europie środkowej żyją także na wpół mongolskie ludy: Węgrzy i Turcy. [...] Do rasy żółtej zaliczamy różne ludy fińskie: Finnów, Lapończyków, Estów, Zyrian, Węgrów, oraz ludy tatarsko-turańskie: Tatarów, Kałmuków, Turków<sup>30</sup>.

Brzeziński spośród ludów żółtych jedynie Turków, Estów i Węgrów uważał za te, które „przyjawszy oświatę wyższą, życiem swem zbliżyli się zupełnie do ludów białych”<sup>31</sup>. Rozwój poszczególnych krajów (rolnictwo, przemysł, handel) opisywał jako, z różnych przyczyn, nierównomierny. Narody Europy Zachodniej uznał za stojące na wyższym poziomie cywilizacyjnym, niż te, zamieszkujące na wschodzie i południowym wschodzie kontynentu. Pisał, że ludy tam zamieszkujące pierwsze były narażone „na najścia dzikich hord azjatyckich: Mongołów, Tatarów, Turków, którzy na długie setki lat rozwój wielu krajów europejskich powstrzymały”<sup>32</sup>. Opisywał też ludy, które nadal prowadziły koczowniczy tryb życia: zajmujących się łowiectwem Samojedów, fińskie ludy tundry oraz Kirgizów i Tatarów żyjących na kaspijskich stepach tak samo jak przed setkami lat<sup>33</sup>.

Brzeziński nie wspominał o Tatarach z terenu byłego Wielkiego Księstwa Litewskiego. Przypuszczać można, że nie ujął tej grupy ludności po pierwsze dlatego, że podług założenia broszura miała służyć jedynie upowszechnie-

<sup>30</sup> M. Brzeziński, *Wędrówka obrazkowa po Europie*, wyd. 2, Warszawa: Księgarnia Polska, 1907, s. 41 i 45.

<sup>31</sup> Ibidem, s. 44–45.

<sup>32</sup> Ibidem, s. 64.

<sup>33</sup> Ibidem, s. 51.

niu ogólnych wiadomości, po drugie zaś być może uznał, że ci Tatarzy tak dalece wtopili się w miejscową ludność tej części Europy, że nie trzeba wyodrębnić ich jako osobnej grupy ludności. Podobnie zresztą postąpił Ludwik Krzywicki, który w dziele naukowym, szczegółowo opisując ludy rasy mongolskiej nie poświęcił miejsca Tatarom z terenu Europy<sup>34</sup>.

### Tatarzy litewscy z perspektywy badań antropologicznych

Dopiero dzięki Julianowi Talko-Hryniewiczowi<sup>35</sup> możemy prześledzić, jak w pierwszej połowie XX wieku postrzegano Tatarów litewskich. Jego naukowe opracowanie<sup>36</sup> prezentuje ówczesny stan wiedzy, a więc wiadomości na temat pochodzenia Tatarów i ich „różnorodności plemiennej”, religii oraz obyczajowości, dziejów osadnictwa na Litwie, organizacji wojskowej i związków z polskością. Autor podał również ówczasnie dostępne dane statystyczne (liczba Tatarów, ich rozmieszczenie). Całość pracy została oparta na materiale źródłowym i wynikach badań w dziedzinie antropologii fizycznej.

Skupimy się na tytułowym problemie, a więc postrzeganiu ludności poprzez pryzmat wiedzy o rasach ludzkich. Uczony wywodził pojęcie „Tatarzy” z doby starożytnej, tak bowiem nazywali Chińczycy najeżdżających ich z północy barbarzyńców. Pierwotnie nie oznaczało więc ono pochodzenia, rasy czy narodowości, jedynie wrogich łupieżców<sup>37</sup>. Opisując dzieje tych ludów Azji Środkowej, Talko-Hryniewicz używał terminów „drobne rody rasy żółtej” lub „hordy”. W dobie najazdów Czingis-Chana na Europę poczęto mianem „Tatarzy” określać różne „koczujące hordy” Azji i wschodniej Europy, a także jako „tatarskie”, utworzone przez niego i jego potomków chanaty: na Syberii, Kaukazie, Krymie oraz nad Wołgą i Donem. Ostatecznie, jak pisał uczony, zwycięzcy Mongołowie zostali zasymilowani przez „kulturalniej-

---

<sup>34</sup> L. Krzywicki, *Prace antropologiczne*, w: tegoż, *Pisma*, t. 7, Warszawa: PWN, 1969.

<sup>35</sup> Talko-Hryniewicz (1850–1936) – polski lekarz, antropolog i etnograf, badacz ludów Syberii. Od 1908 r. kierownik Katedry Antropologii na Uniwersytecie Jagiellońskim, organizator Zakładu Antropologii na Uniwersytecie Stefana Batorego w Wilnie.

<sup>36</sup> J. Talko-Hryniewicz, *Muślimowie, czyli tak zwani Tatarzy litewscy. Zarys antropologo-etniczny*, Kraków: Akademia Umiejętności, 1907. Wydanie drugie z 1924 r. jest popularnonaukowym skrótem wyżej wymienionego. Nie zostało zaopatrzone w podtytuł, nie zawiera tabeli z danymi antropometrycznymi, posiada też skromniejszą bibliografię.

<sup>37</sup> J. Talko-Hryniewicz, *Muślimowie, czyli tak zwani Tatarzy litewscy*, Kraków: Orbis, 1924, s. 5–6; zob. też idem, *Materiały do etnologii i antropologii ludów Azji Środkowej: Mongołowie, Buriaci, Tungusi*, Kraków: Akademia Umiejętności, 1910, s. 9–10.

sze” ludy „o mowie fińskiej i tureckiej” – a więc także i Tatarów<sup>38</sup>. Wywody Talko-Hryniewiczza ukazują problem ich pochodzenia jako skomplikowany. Wiadomo, że ludy Azji Środkowej nie stanowiły monolitu pod względem pochodzenia, języka i religii, a co za tym idzie – kultury, ulegały poprzez wieki, głównie na skutek koczowniczego trybu życia, mieszanemu tak wzajemnemu, jak i z ludnością podbitą, na przykład ze Słowianami<sup>39</sup>. Uczony wyodrębnił więc co prawda rasę mongolską, rasę tatarską i rasę fińską, ale jednocześnie przyznawał, że są one z sobą bardzo przemieszane. To ostatecznie skłoniło go do stwierdzenia, że „Tatarzy stanowią rasowo jakby przejściowy typ fizyczny od rasy białej europejskiej do mongolskiej”<sup>40</sup>.

Talko-Hryniewicz podzielił Tatarów na trzy grupy: syberyjską, kaukaską i europejską. W tej ostatniej wyróżnił Tatarów kazańskich, astrachańskich, krymskich oraz europejskich, czyli litewskich<sup>41</sup>. Oni to osiedlani byli na Litwie od początku XIV wieku, a wcześniej przybywali pojedynczo. Dlatego też pierwotnie, jak pisał uczony, ludność mahometańska wywodziła się z kilku różnych plemion, obcych sobie pochodzeniem. Późniejsi badacze tego zagadnienia – Stanisław Kryczyński, a za nim Ananiasz Zajączkowski – wskazując również na znaczne pomieszanie pojęć jeśli chodzi o terminologię nazewniczą, podobnie jak Talko-Hryniewicz, opowiedzieli się za stosowaniem przy pojęciu „Tatarzy” przymiotnika pochodzącego od nazwy geograficznej<sup>42</sup>. Zdaniem Zajączkowskiego nietrafna była nazwa „Muślimowie”, ponieważ nie wskazywała na pochodzenie, a jedynie na wyznawaną religię<sup>43</sup>.

Talko-Hryniewicz Tatarów litewskich podzielił w sposób wartościujący, na „zasadzie dotychczasowych danych historycznych i dokonań badań antropologicznych [...] na trzy klasy, społecznie, pochodzeniem, jak i typem wyróżniające się”. W skład najwyższej wchodziłi, wedle badacza, potomkowie plemienia dagestańskiego, a więc „dawnych naczelników lub panujących uprzywilejowanych rodów”. Wstępując w służbę wielkich książąt, korzystali oni z tych samych praw, co szlachta litewska, ale i wcześniej, będąc pochodzenia tureckiego należeli do warstwy uprzywilejowa-

<sup>38</sup> J. Talko-Hryniewicz, *Muślimowie...*, op. cit., Kraków 1924, s. 6.

<sup>39</sup> Ibidem, s. 6–7.

<sup>40</sup> Ibidem, s. 7.

<sup>41</sup> Ibidem, s. 9–11.

<sup>42</sup> S. Chazbijewicz, S. Moćkun, op. cit., s. 10–11.

<sup>43</sup> A. Zajączkowski, op. cit., s. 200–201.

nej, jako że w państwach tureckich, z których się wywodzili, poddanych stanowiła podbita ludność fińska i mongolska. Drugą w hierarchii grupą byli potomkowie plemienia zawołańskiego, o których Talko-Hryniewicz pisał, że to „mieszkańcy” Finów z Mongołami i Tatarami. Jako prości żołnierze przybyli oni na Litwę, a obywatelstwo i szlachectwo uzyskali od wielkich książąt litewskich i królów polskich. Trzecia warstwa Mułsimów, według badacza, przez pierwsze dwie traktowana jako niskiego pochodzenia, to potomkowie plemienia zadońskiego lub ordyńskiego. Mieli być oni w większości niskiego wzrostu, „ciemniejszego typu, o nieregularnych rysach, w których można dostrzec cechy azjatyckie”. W warstwach uprzywilejowanych pochodzeniem tureckim i pozycją społeczną dominowali natomiast ludzie wysocy, silnej budowy, o twarzach owalnych i regularnych rysach, włosach ciemnych, mężczyźni nosili brody i wąsy, nie różniąc się, jak pisał Talko-Hryniewicz, „piękną swą i rycerską postawą od rasy białej europejskiej”<sup>44</sup>. Powyższe informacje przytoczył on za opracowaniem Antoniego Krumana<sup>45</sup>. Świadczą one o tym, że pochodzenie uważano za czynnik mający wpływ zarówno na charakter i sposób życia opisywanych ludów, jak i na ich wygląd. Ten ostatni zaś im bliższy był wyobrażeniu o białym człowieku, tym bardziej stawał się akceptowalny i uznawany za swój.

Badania antropologiczne Tatarów (tylko mężczyzn) Talko-Hryniewicz przeprowadzał w 1891 i 1902 roku w następujących miejscowościach: Mińsku Litewskim, Słonimie, Wilnie, Kownie, Trokach, Rejżach, Butrymańcach i Wysokim Dworze. Objęto nimi w sumie 90 osób<sup>46</sup>. Badania wykonywano według specjalnej instrukcji wydanej przez Komisję Antropologiczną Akademii Umiejętności. Miały one doprowadzić do odkrycia części składowych żywiołów – ras, które niegdyś złożyły się na wytworzenie współczesnego antropologicznego typu Tatarów na Litwie. Zebrany materiał porównywano z danymi antropologicznymi dotyczącymi Białorusinów, Litwinów oraz ludów fińskich, tureckich i mongolskich. Badano następujące wskaźniki: wzrost, proporcjonalność budowy, obwód klatki piersiowej i brzucha, barwę skóry, włosów i oczu, budowę czaszki oraz twarzy (nos, rozmieszczenie oczodołów, wargi, podbródek, uszy, zęby)<sup>47</sup>.

---

<sup>44</sup> J. Talko-Hryniewicz, *Mułsimowie...*, op. cit., Kraków 1924, s. 59–65.

<sup>45</sup> M. Tuhan Baranowski, *O mułsimach litewskich. Z notat i przekładów litewskiego Tatara*, wydanie pośmiertne Antoniego Krumana, Warszawa: Gebethner i Wolff, 1896.

<sup>46</sup> J. Talko-Hryniewicz, *Mułsimowie...*, op. cit., Kraków 1907, s. 10.

<sup>47</sup> *Ibidem*, s. 12–65.

Ostateczne wyniki badań zestawione przez Talko-Hryncewicza opisują Tatarów jako „wzrostu pospolicie miernego”, mających przy krótkim tułowiu długie nogi. „Systemem kostnym i mięsnym” nie odróżniają się od Białorusinów, ale Litwini i Łotysze są od nich lepiej zbudowani. Typ ich na podstawie barwy skóry, włosów i oczu został zakwalifikowany jako ciemny (ciemniejsi byli Żydzi i Tatarzy nadwożańscy, jaśniejsza ludność tubylcza). Jeśli chodzi o budowę czaszki Muślimów określono jako krótkogłowców, w mniejszym stopniu niż Litwinów, Łotyszów i Tatarów nadwożańskich, w większym zaś niż Białorusinów i Ukraińców. Twarz opisano jako szeroką, nieco wydłużoną, ale odróżniającą się znacznie od podłużnej, występującej u Białorusinów i Ukraińców<sup>48</sup>.

Te przedstawione powyżej w dużym skrócie cechy charakteryzujące budowę fizyczną Tatarów, pozwoliły Talko-Hryncewiczowi stwierdzić, że należą oni do „rasy mieszanej”, która obejmuje wielość różnorodnych typów z mieszaniną cech antropologicznych. I tak dla przykładu w badanej grupie przeważają krótkogłowi, ale zdarzają się i długogłowi. Jeśli zaś chodzi o barwę skóry, oczu i włosów mniej licznie występuje typ ciemny i jasny, najczęściej zaś mieszany. Te spostrzeżenia potwierdzała także historia osadnictwa tatarskiego na Litwie – różnorodność plemienna przybywających i różne okresy osiedlenia<sup>49</sup>. Dalej zaś badacz pisze następująco:

Jeszcze do przybycia do kraju naszego [oddzielne plemiona zawożańskie i zadońskie – K. W.] przedstawiać musiały zlepek różnych ras, tu zaś tym więcej nie mogły utrzymać swej odrębności, wstępując już w pierwszych wiekach w związki krwi z krajowcami, a dalej różne grupy Muślimów mieszały się z sobą<sup>50</sup>.

Uogólniając Tatarzy z terenu Litwy mało różnili się między sobą, ale u części – 17,58 procent badanych – pojawiały się właściwości wskazujące na przymieszkę krwi mongolskiej. Raz była to znaczna krótkogłowość, raz bardziej wydatne kości jarzmowe lub oczy ukośnie osadzone – we wszystkich przypadkach cechy te były znaczniejsze niż przeciętnie występujące. Większość jednak zdawała się zbliżać typem do europejskich krajowców<sup>51</sup>.

<sup>48</sup> Ibidem, s. 66.

<sup>49</sup> Ibidem, s. 67.

<sup>50</sup> Ibidem.

<sup>51</sup> Ibidem, s. 67–68.

W ten sposób Julian Talko-Hryniewicz jako antropolog wniósł swój wkład do badań nad społecznością tatarską. Jak sam pisał, wielu uczonych już wcześniej poświęcało jej czas, ale zawsze jednostronnie: nauka przynosiła opracowania natury ściśle historycznej, etnograficznej, czy statystycznej. Podejmując swe terenowe badania antropologiczne pragnął uzupełnić stan wiedzy o aspekt uważany ówczesnie za bardzo ważny, mianowicie skład rasowy Tatarów. Nie wysuwał jednak z danych antropometrycznych wniosków wartościujących, co jeszcze u schyłku XIX wieku było częste i podbudowywane naukowymi hipotezami. Tu można jedynie wspomnieć dla przykładu, że uczeni zachodnioeuropejscy ludność krótkogłową uznawali za mniej twórczą, a to z racji mniejszych rozmiarów mózgu w porównaniu z długogłowcami, czyli jak uważano ludnością białej rasy, zamieszkującą Europę. Sam Talko-Hryniewicz zdecydowanie krytykował między innymi teorię Artura de Gobineau'a o wyższości rasy długogłowych blondynów<sup>52</sup>. Był wyrazicielem opinii, że każda zbiorowość ludzka, a nie rasa, powstaje jedynie dzięki wspólnej kulturze<sup>53</sup>.

W kontekście teorii rasowych, warto jeszcze wspomnieć pracę Stanisława Kryczyńskiego, opartą na bogatym materiale źródłowym i wykorzystującą wszystkie dostępne wówczas publikacje na ten temat. Autor skrytykował w niej koncepcję Macieja Tuhan Baranowskiego o dagestańskim pochodzeniu szlachty tatarskiej, przytaczaną przez Talko-Hryniewicza. Kryczyński pisał:

Teoria ta skreślona piórem Tataro litewskiego w drugiej połowie XIX stulecia jest charakterystycznym płodem epoki podkreślającej wyższość rasy białej „kaukaskiej” nad wszystkimi innymi rasami świata. Tłumaczy więc M. Tuhan Baranowski, że szlachta tatarska na Litwie to potomkowie przybyszów z Dagestanu, czyli wschodniej części Kaukazu, biedni zaś Tatarzy, którzy mieszkając po miastach i miasteczkach trudnią się wyrobem skór, furmaństwem i ogrodnictwem, pochodzą od jeńców wojennych z plemienia „zadońskiego lub ordyńskiego” (sic!) i nogajskiego<sup>54</sup>.

Kryczyński nie był jednak konsekwentny w swej krytyce teorii rasowych. W rozdziale poświęconym cechom psychicznym i fizycznym Tatarów pisze bowiem, że ich „znamienne cechy umysłowości” uzależnione są

---

<sup>52</sup> J. Talko-Hryniewicz, *Z problemów rasowości człowieka*, „Polska Gazeta Lekarska” 1933, nr 18, s. 1.

<sup>53</sup> Ibidem, s. 6.

<sup>54</sup> S. Kryczyński, op. cit., s. 90.

od pochodzenia. Widoczne to staje się przy porównaniu „intelektu” warstwy ludowej i ziemiańskiej.

Różnice te wiążą się ściśle z odrębnością antropologiczną tych dwóch grup. W ziemiańskich rodach tatarskich małżeństwa z chrześcijankami były i są zawierane bardzo często, a jak wiadomo z badań Kretschmera, krzyżowanie się pewnych ras daje bardzo dodatnie efekty biologiczne (geniusze rodzą się na terenach narodowościowo i rasowo mieszanych). Stąd w ogólności Tatarów-ziemian cechuje większa ruchliwość umysłowa, większy polot, bystrość, szybsza orientacja, szerszy krąg zainteresowań, znaczniejsza doza ciekawości badawczej i pierwiastków twórczych. Prości Tatarzy, którzy w rodowodach swych nie mają matek, babek czy prababek o krwi ruskiej czy polskiej, przedstawiają wprawdzie wyraźniejszy typ antropologiczny, ale za to są nieco ociężaלי, jak gdyby senni, konserwatywni, umysł ich jest niezbyt dociekliwy, skłonny do uproszczeń, systematyzacji, symetrii – a to są typowe cechy t u r e c k i e<sup>55</sup>.

\* \* \*

Ówczesna fascynacja rasami, wysnuwanie z właściwości fizycznych wniosków na temat zdolności umysłowych czy walorów duchowych, dążenie do hierarchizacji ras trzeba z dzisiejszego punktu widzenia uznać za manowce nauki. Jednak, gdyby nie te dociekania, w dużej mierze także lekarzy i przyrodników, nie byłby możliwy postęp nauki. Dziś odchodzi się od stosowania terminu „rasa” na rzecz terminu „populacja”, a antropometrię zastępuje genetyka. Dzięki tej gałęzi wiedzy wiadomo, że w obrębie rodu ludzkiego różnice genetyczne są znikome<sup>56</sup>.

<sup>55</sup> Ibidem, s. 120. Autor przywołał tu pracę niemieckiego psychiatry Ernsta Kretschmera, *Ludzie genialni*, tłum. P. Hulka-Laskowski, Warszawa: Dzwon, 1934.

<sup>56</sup> Zob. R. Tyrała, op. cit., s. 26–28, 34.



**Joanna NOWAK**

Institute of Slavic Studies  
Polish Academy of Sciences  
Poland

**WSCHODNIA RASA, KULTURA I CYWILIZACJA  
W RELACJI Z PODRÓŻY DO TURCJI  
ZENONA LEONARDA FISZA<sup>1</sup>**

**Eastern Race, Culture and Civilization in Zenon Leonard Fisz's Account  
of his Travel to Turkey**

**Abstract:** Zenon Leonard Fisz (1820–1870) was a Polish writer and publicist related to Ukraine, an author of accounts of his travel to France, England, Italy and Turkey, where he travelled over the period 1857–1858. His opinions were given on the grounds of direct observation and, occasionally, he conducted a discourse with scholars' views (for instance, he criticized the methods of George Cuvier). His personal impression, feelings and emotions were the things that mattered in order to present a profound image of life in a chosen place of Oriental East, and to show its local colours. The purpose of the article is not to present Fisz's vision of the Orient, but to analyze his understanding of such concepts as race, civilization and culture, by the example of Turkey in relation to European West and Ukrainian Slavdom, in the context of other Romanticism authors' views. Fisz matches the pattern of Polish romantic reflection perfectly, as while classifying humanity on the grounds

---

<sup>1</sup> Artykuł powstał w ramach projektu badawczego nr 2016/21/B/HS3/03696, finansowanego przez Narodowe Centrum Nauki.

of races, tribes and nations, made the cultural factor (language, history, customs, religion) more predominant than the division based on biological, physical and anatomic differences (skin color, hair color, skull shapes). Such approach derived not only from poor anthropological research development in the areas of Poland, based almost entirely on conclusions and works of foreigners; but also from the widespread belief in supremacy of spiritual bonds over physical ones, dominance of historical or cultural ties over blood ties. Even though in Fisz description, shows the concept of race biological as well as cultural importance, ultimately, what influenced conclusions of the author of the Turk and other people of East was the cultural factor.

**Keywords:** romantic thought, concept of race, Turkish nation, Muslim East, travel account.

Zenon Leonard Fisz (1820–1870) był polskim pisarzem i publicystą z Ukrainy<sup>2</sup>. Jego relacja z podróży do Turcji napisana żywym językiem pełnym barwnych określeń, porównań, indywidualnych emocji, spełnia rygory romantycznego przekazu reporterskiego<sup>3</sup>. Przy opisywaniu odwiedzanych miejsc i spotykanych ludzi autor skupiał się na własnych przeżyciach, nastroszeniach i wrażeniach, w czym odróżniał się od podróżopisarstwa oświeceniowego, w którym dominował obiektywizm w podejściu do obserwowanego przedmiotu<sup>4</sup>. Ludzie, ich obyczaje, język, religia, charakter zbiorowy, które pozwalały ukazać życie i koloryt społeczności stały się centralnym punktem zainteresowań podróżnika z Ukrainy.

Opinie i oceny Fisz formułował pod wpływem bezpośrednich obserwacji, nie ograniczając się do wiedzy ugruntowanej przed podjęciem podróży. W wielu kwestiach na temat Turcji, czy szerzej cywilizacji Wschodu muzułmańskiego, miał on własne, oryginalne wizje, nie zawężając per-

---

<sup>2</sup> Z. L. Fisz urodził się na Białorusi we wsi Kluczki w guberni mohylewskiej, ale już w dzieciństwie przeniósł się z rodzicami na Ukrainę, gdzie spędził większą część życia. O jego silnym związku z ziemią ukraińską szerzej pisze M. Kwapiszewski, *Portret pisarza kresowego. O Zenonie Fiszu*, „Pamiętnik Literacki” 1987, z. 4, s. 105. W artykule znajdziemy wnikliwą analizę twórczości literackiej Fisz z podkreśleniem wielkiego wpływu tradycji, ukraińskiej, zwłaszcza folkloru oraz przyrody na problematykę i specyficzny charakter pisarstwa autora.

<sup>3</sup> [Z. Fisz], *Listy z podróży przez Tadeusza Padalicę*, t. 3, Wilno: J. Zawadzki, 1859.

<sup>4</sup> O cechach romantycznego podróżopisarstwa, w którym znacząco wzrasta rola narratora obszernie pisze S. Burkot, *Polskie podróżopisarstwo romantyczne*, Warszawa: PWN, 1988, s. 24, 39–40, 69–72, 105.

spektywy postrzegania do wzorów swoich poprzedników. Pragnął on pod wpływem osobistych doświadczeń zbudować własny wizerunek. W swojej relacji z podróży prezentował wyobrażenia na temat odmienności rasowych, kulturowych i cywilizacyjnych odwiedzanego obszaru. Przedmiotem niniejszego artykułu jest nie tyle przedstawienie wizji poznanej przez Fiszę części Orientu, ile analiza sposoby rozumienia przez niego pojęć: rasy, cywilizacji i kultury na przykładzie Turcji muzułmańskiej w odniesieniu do europejskiego Zachodu i ukraińskiej Słowiańszczyzny.

### Pojęcie rasy w epoce romantycznej

Fisz w swojej relacji z podróży do Turcji wielokrotnie posługiwał się pojęciem rasy, w różnych kontekstach i odmianach. Pojęcie to w połowie XIX wieku było rozumiane niejednoznacznie i dlatego wymaga krótkiego omówienia zarówno w ujęciu autora *Listów z podróży*, jak i innych twórców polskiej myśli epoki romantycznej. Kontekst porównawczy jest w tym przypadku potrzebny, aby wyraźnie osadzić zapatrywania autora w szerszym kontekście refleksji schyłkowego romantyzmu. Ogólnie rzecz ujmując, panowało wówczas pojęciowe zamieszanie i dowolność w opisie tej kategorii. Termin rasy był często utożsamiany z pojęciami „rodu”, „pokolenia”, „wielkiej rodziny”, „gałęzi”, „plemienia” lub też „wielkiego plemienia” dla podkreślenia jego nadrzędności w stosunku do poszczególnych szczepów. W pionierskim na ziemiach polskich dziele w tym zakresie, zatytułowanym *Teoria jestestw organicznych*, autorstwa Jędrzeja Śniadeckiego, ludzkość, według cech fizycznych, dzieliła się na „pięć pierwiastkowych gatunków, czyli pokoleń” (autor nie stosował pojęcia rasy zastępując je terminem pokolenie): celtyckie, mongolskie, malajskie, murzyńskie i Karaibów<sup>5</sup>. W ujęciu jednego z późniejszych badaczy tego zagadnienia ludzkość dzieliła się na trzy „wielkie rodziny” (w znaczeniu rasy): białą, żółtą i czarną, różniące się kolorem skóry, budową fizyczną oraz skłonnościami umysłowymi i moralnymi. Z kolei każda z ras/rodzin złożona jest ze szczepów, czyli wyodrębnionych „oddziałów”. Na przykład rasy białej dzieli się na cztery szczepy: „indo-perski”, „indo-europejski”, „uralski” i „semityczny”, a każdy ze szczepów na poszczególne gałęzie<sup>6</sup>. W jeszcze innym

<sup>5</sup> J. Śniadecki, *Teoria jestestw organicznych*, t. 2, Wilno 1811, s. 367–368.

<sup>6</sup> F. H. Duchiniński, *Zasady dziejów Polski, innych krajów słowiańskich i Moskwy*, w: *Pisma Franciszka Duchinińskiego*, t. 2, Rapperswil: Muzeum Narodowe Polskie, 1901, s. 119–120. Podział na trzy podstawowe rasy przyjęty za G. Cuvierem.

opracowaniu fizyczne różnice między ludźmi pozwalały na wyodrębnienie pięciu ras: białej, żółtawo-brunatnej, czyli oliwkowej, miedziano-czerwonej, miedziano-czarnej oraz czarnej<sup>7</sup>.

W polskiej refleksji romantycznej przy wyjaśnianiu pochodzenia i klasyfikacji ludzkości na rasy, plemiona, szczepy i narody dominujący był czynnik kulturowy (język, historia, obyczaje, religia), a w mniejszym stopniu podział zasadał się na fizyczno-anatomicznych różnicach (kolor skóry, włosów, kształt czaszki). Wynikało to nie tylko ze słabego rozwoju badań antropologicznych na ziemiach polskich, opartych niemal w całości na ustaleniach i pracach obcych, ale także na gorliwie szerzonym przekonaniu o wyższości powinowactwa duchowego nad fizycznym, prymatu więzi historycznych, czy szerzej – kulturowych nad związkami krwi. Wpływ na taką ocenę miało dominujące wyobrażenie narodu, kategorii nadrzędnej w ówczesnej refleksji polskiej nad urządzeniem świata społecznego – narodu jako związku historycznego, wieloetnicznego, w którym wspólne pochodzenie biologiczne było mniej istotne. „Ludzi coś innego jednoczy jak w s p ó l n o ś ć k r w i i co innego waśni jak jej różnica”, oceniał autor artykułu opublikowanego na łamach „Biblioteki Warszawskiej”<sup>8</sup>. W tym wizerunku teoria ras jest z gruntu fałszywa, a rasa nie stanowi zasadniczego czynnika determinującego podział ludzkości na odmienne grupy. We wcześniejszym, naukowym opracowaniu Walentego Majewskiego badania lingwistyczne w większym stopniu pozwalają odgadnąć pochodzenie „wielkich plemion”, ich rasowe powinowactwo niż zewnętrzne różnice przede wszystkim ze względu na proces nieustannego mieszania się ludów. „Podział ten [na poszczególne rasy, plemiona, szczepy – przyp. J. N.] lepiej wyjaśniają dialekta tych ludów aniżeli wyciski ich fizyczne i moralne”<sup>9</sup>.

Koncepcje, w których funkcjonowało pojęcie rasy w sensie biologicznego powinowactwa były przez opiniotwórczych romantyków lekceważone lub poddane krytyce, uznane za błędne, fałszywe, wręcz niebezpieczne. Michał

---

<sup>7</sup> T. Dziekoński, *Obraz świata pod względem geografii, statystyki i historii wszystkich krajów skreślony podług najlepszych źródeł*, t. 1, Warszawa 1843, s. 19. Podział na pięć ras prezentowali w swoich pracach m. in. znani w Polsce J. J. d’Omalius d’Halloy (*O rasach ludzkich czyli Zasady etnografii*) oraz J. F. Blumenbach (*De generis humani varietate nativa*).

<sup>8</sup> „Biblioteka Warszawska” 1843, t. 2, s. 187.

<sup>9</sup> W. Majewski, *Zbiór rozpraw podług działów nauk i umiejętności, historią wędrowek, przesiedleń i przenosin, ogólną i szczególną, ludów i narodów odrębnych rass czyli plemienni z jednej do drugiej krawędzi kuli ziemskiej wyjaśniających*, t. 2, Warszawa 1828, s. 3.

Wiszniewski krytykował podobne metody (na przykład badania wielkości i kształtu czaszek i na tej podstawie wnioskowanie o predyspozycjach umysłowych i moralnych) twierdząc, że najpierw trzeba bliżej poznać i opisać cechy rozumu, a dopiero potem szukać fizycznych znaków odmienności<sup>10</sup>. Karol Libelt obawiał się, że podobne spekulacje mogą sprowadzić naukę na manowce<sup>11</sup>. August Bielowski takie ujęcia nazywał „kłamliwymi wywodami rasowości”, a samo pojęcie „rasa” to dla niego „odrębność plemienna”, która nie stanowi istotnego spoiwa w urządzaniu świata społecznego<sup>12</sup>. Nawet w ujęciu Franciszka H. Duchńskiego, niesłusznie uważanego za polskiego reprezentanta myśli Arthura Gobineau’a, nadrzędnym wyróżnikiem było pokrewieństwo w charakterze cywilizacji, sposobie życia, myślenia, odczuwania, a nie fizyczne pochodzenie ludów – „bo pochodzenia odpowiadają potrzebom dalszym, a charaktery stosunków historyczno-politycznych, odpowiadają potrzebom dzisiejszym”. Stosunki historyczne, tradycje wspólnego trwania w dobrowolnych związkach były więc istotniejsze niż pochodzenie, które stanowiło podstawę podziałów ludzkości jedynie w zamierzczłej przeszłości<sup>13</sup>. Zatem w badaniach nad pochodzeniem ras, plemion i narodów istotniejsze wydawały się badania historyczne, etnograficzne i filologiczne od podziałów czynionych na podstawie różnic fizjologicznych.

Inną cechą romantycznej refleksji na temat rasy i pojęć jej pokrewnych był europocentryzm. Dominował protekcjonalny stosunek do ludów pozaeuropejskich. W tym wizerunku cała ludzkość to

wielka rodzina, której patriarchą jest plemię europejskie, a inne są dziećmi potrzebującymi ręki opiekuńczej, co by kierowała ich niepewnymi krokami, co by wskazała drogę po której iść muszą<sup>14</sup>.

Wszystkie pozostałe rasy, plemiona, szczepy i narody, nawet te na „pół-dzikie”, postępując w rozwoju, stopniowo przyjmując europejskie wzorce i osiągnięcia cywilizacyjne dołączają w końcu do „wyrobionych” członków rodziny ludzkiej. Uznając supremację rasy białej, a ściślej plemienia euro-

<sup>10</sup> M. Wiszniewski, *Charaktery rozumów ludzkich*, przedm. S. Szuman, Warszawa: PWN, 1988, s. 54.

<sup>11</sup> K. Libelt, *O posłannictwie dziejowem narodów*, „Przegląd Naukowy Literaturze, Wiedzy i Umnictwu Poświęcony” 1844, t. 1 (9), nr 1, s. 4–5.

<sup>12</sup> A. Bielowski, *Rzeszów i jego okolice*, w: *Album na korzyść pogorzalców*, wyd. przez J. Dunina Borkowskiego, Lwów 1844, s. 4.

<sup>13</sup> F. H. Duchński, op. cit., t. 2, s. 270.

<sup>14</sup> W. P., *Wstęp tłumacza*, w: J. J. d’Omalius d’Halloy, *O rasach ludzkich...*, op. cit., s. 21–22.

pejskiego w ludzkości, odrzucano pogląd o naturalnej, niejako wrodzonej niższości pozostałych ras czy plemion wiążąc ich wolniejszy rozwój z czynnikami zewnętrznymi (klimatem, warunkami historycznymi, ukształtowaniem terenu, czy czynnikami demograficznymi). Pogląd, że inne rasy nigdy nie będą zdolne dojść do poziomu Europejczyków i jako niższe moralnie, powinny ulegać im także fizycznie, na przykład pracować dla swych właścicieli, był w dominującym dyskursie krytycznie oceniany, traktowany za niebezpieczny w skutkach przesąd naukowy. W oparciu o badania Georga-Louisa Buffona, Pierra Cabanisa czy Johanna Blumenbacha uznawano, że istnieje jeden rodzaj ludzki złożony z różnych odcieni, których odmienność wynikała z wpływu zewnętrznych okoliczności, a zatem wszystkie rasy ludzkie mają jedno usposobienie, ale pozostają na różnych etapach rozwoju. Trzeba być świadomym, że rasy, plemiona, narody „wszystkie jeden stwórca i z jednej gliny ulepił”<sup>15</sup>. Podkreślano pozytywne oddziaływanie religii chrześcijańskiej, która znacząco wpływała na ukształtowanie moralne tak zwanych dzikich ludów pogańskich. Co więcej, Ewangelia wpływała nie tylko na ukształcenie religijne, ale także polityczne, społeczne, a nawet fizjologiczne. Charakterystycznym rysem refleksji polskiej w tym przedmiocie było przekonanie, że nie wszystkie ludy/narody na kuli ziemskiej należy oświecać za pomocą tych samych środków, gdyż każda społeczność wyrabia swój oddzielny charakter, który można stopniowo przeobrażać, przekształcać i cywilizować, ale nie w sposób gwałtowny, siłowy, bez uwzględnienia miejscowych odrębności. Innymi słowy, zmiany muszą być dostosowane do obszaru i usposobienia mieszkańców.

### **Rasa, plemię, naród w ujęciu Zenona Fisz**

Odwiedzając muzułmański Wschód Fisz zwracał szczególną uwagę na odmienności obserwowanych miejsc i społeczności, konfrontując osobiste wrażenia z przekonaniem ówczesnej epoki uznanymi za „obowiązujące”, z ocenami i koncepcjami czerpanymi ze znanych mu prac naukowych oraz publicystycznych. Już pierwsze zetknięcie z „ludźmi Wschodu” w początkowym etapie podróży skłoniło go do szerszych refleksji o odmiennościach rasowych i plemiennych, zarówno w sensie biologicznej, jak i kulturowej inności. Obserwując ludność Malty, którą odwiedził w drodze do Stambułu,

---

<sup>15</sup> A. Bielowski, op. cit., s. 4.

doszedł do wniosku, że w tak uczęszczanym, jak to dosadnie określał, „przechodnim” miejscu, zachowanie czystości rasowej mieszkańców było niemożliwe. „Musi tu być mieszanina dziś już niemożliwa do rozwikłania”<sup>16</sup>. Zaobserwowane zmieszanie ras, plemion, narodów na wyspie, „półafrykańska natura”, „mnóstwo czarnych arabskich oczu”, ale i „alabastrowej skóry”, skłoniło go do wniosku o bezzasadności ustalania pochodzenia rasowego czy plemiennego wyłącznie na podstawie cech zewnętrznych. Przy tej okazji krytykował metody Georges’a Cuviera, uznanego francuskiego zoologa, pioniera paleontologii, przeciwnika ewolucji, który klasyfikował nie tylko rasy i gatunki zwierzęce, ale i rodzaj ludzki w oparciu o anatomiczne cechy. Na przykład, wklęsły kształt czaszki miał wskazywać na ułomność, niższość jednych ras nad innymi (Murzyni najbardziej zdegenerowani spośród ras). W ujęciu pisarza z Ukrainy metody stosowane do badania i tworzenia podziału zwierząt nie są odpowiednie w podejściu do człowieka. Dlatego „byłoby nieroztropnie pójść w ślady Cuviera, i jak przedpotopowego mamuta chciał ją [w analizowanym przypadku kobietę zamieszkałą na Malcie w celu zbadania jej pochodzenie] odbudować z ułamka”<sup>17</sup>. Natomiast na obszarach bardziej jednolitych rasowo lub/i etnicznie badania nad pochodzeniem były uzasadnione. Fisz wielokrotnie dywagował na ten temat. Przy obserwacjach różnorodności narodowej czy rasowej autor rozważał zarówno odmienności fizyczne, na przykład kolor skóry, włosów, oczu, rysy twarzy, budowę ciała jak i odrębności kulturowe: języki czy obyczaje i z połączenia obu wyróżników domniemywał o pochodzeniu obserwowanych społeczności.

Należałoby doprecyzować, że autor *Listów z podróży*, pisarz i publicysta przynależący w swoim pisarstwie do nurtu romantycznego, używał terminu „rasa” przynajmniej w dwóch znaczeniach. Choć powoływał się na ustalenia naukowe<sup>18</sup>, sam nie przejawiał podobnych ambicji. W typowy dla epoki sposób nie zważał na brak konsekwencji przy używanych terminach, stosując bardziej popularne niż ścisłe podejście do omawianej problematyki. Mamy więc w jego tekstach pojęcie rasy w znaczeniu odmienności cech fizycznych. Na przykład, stosunek Fisza do rasy czarnej uwidocznili się w emocjonalnej charakterystyce jej przedstawicieli przy okazji obserwacji murzyńskich eunuchów z parady sułtana – twarze „o wydętych wargach i zadartych nosach,

---

<sup>16</sup> [Z. L. Fisz], *Listy z podróży...*, op. cit., s. 13–14.

<sup>17</sup> Ibidem, s. 19.

<sup>18</sup> Przywołuje m.in. prace historyków (A. Ubicini, *Lettres sur la Turquie*; A. Boue, *Turquie de l'Europe*) i badaczy języków (W. Gesenius, W. Mac Guckin de Slane).

z wyrazem złośliwym lub głupim, ożywione wzrokiem owadu, zawinięte w wysokie kołnierze, stanowiły najbrzydszą część kawalkady<sup>19</sup>. Ocenę reprezentanta rasy czarnej lub arabskiego pochodzenia uzależniał od stylu ubioru i sposobu życia, tradycyjnego bądź europejskiego. W tym oglądzie „murzyni” i ludzie „białej rasy”, ale o „śniadych twarzach”, na przykład Arabowie, w tradycyjnych, wschodnich strojach wyglądali „nieźle”, natomiast ubrani po europejsku mieli „bezpieczne facjaty, o pyskach buldoga o złych oczach”<sup>20</sup>. W przekonaniu Fisza, obyczajowego tradycjonalisty, trwanie przy własnych wzorcach miało decydujący wpływ na postrzeganie innego. Murzyn, Arab czy Turek w europejskim stroju czy zachowaniu był tworem sztucznym, nie-naturalnym, wręcz śmiesznym, całkowicie zaprzeczającym jego wyobrażeniom. W tym miejscu uwidoczniła się cecha charakterystyczna dla refleksji romantycznej w analizowanym przedmiocie – kulturowe wyznaczniki determinowały rasę w sensie biologicznym – obce naleciałości zacierały odmienności, wyraźnie niszczyły wyodrębnioną całość. Turcy, Arabowie i Murzyni przyjmujący europejskie wzorce wydawali się co prawda bardziej ogładzeni, ale jednocześnie tracąc cechy przynależności do grupy pierwotnego pochodzenia, pozbawiali się własnych korzeni. Wówczas wydawali się śmieszni, niekompletni, bez tożsamości, a to, co ich wyróżniało na zewnątrz, to jedynie biologiczne znamiona, jak na przykład kolor skóry.

Opisując targowisko w Syrze Fisz podkreślał różnorodność ras i ubiorów, podziwiając miejsca gdzie fizjonomie nie są mdłe i monotonne, jak w Europie i wciąż jeszcze szarość i jednolitość nie zasłoniły „plemiennych odcieni”. Zwracał uwagę na naturalną świeżość, dzikość, prostotę tego obrazu nie zepsutego polem cywilizacji, która niszczy różnorodność<sup>21</sup>. W jeszcze większym natężeniu obraz ten widoczny był w jego opisie Stambułu. Ta mieszanina ludzi pod względem „ras i ubiorów” – Europejczycy, Turcy, Ormianie, Grecy, Żydzi, Bułgarzy, Kurdowie, Albańczycy, Arabowie, Murzyni, słowem: „najrozmaitsze plemiona, najrozmaitsze ubiory i fizjonomie” – budziła jego głęboki podziw<sup>22</sup>.

Termin rasa pojawiał się w narracji Fisza także w odniesieniu do kategorii narodu. Charakteryzując usposobienie zbiorowe przedstawicieli tureckiej wspólnoty stwierdzał, że Turcy są „zawsze poważni i zimni” i dlatego zasłu-

---

<sup>19</sup> [Z. L. Fisz], *Listy z podróży...*, op. cit., s. 159.

<sup>20</sup> Ibidem, s. 165.

<sup>21</sup> Ibidem, s. 34–35.

<sup>22</sup> Ibidem, s. 91.



gują na miano „rasy skamieniałej i sennej”<sup>23</sup> Przy charakterystyce kobiet tureckich używa także sformułowań „Turczynki krwi czystej” lub też „Turczynki rasowe”<sup>24</sup>, w odróżnieniu od kobiet o krwi mieszanej. Wiadomo, tłumaczył, że Słowianie „dostarczali” Turkom nieprzerwanie w ciągu kilku wieków niewolnic do haremów i wystarczy porównać rysy twarzy Turków tutejszych i Tatałów krymskich zamieszkujących w górach, żeby się przekonać, że fizjonomie wielu Turków są słowiańskie, a nie azjatyckie, „często nacechowane wyrazem tak czysto ruskiego plemienia lub polskiej twarzy, że się cofasz zdziwiony, jakbyś znajomego ci skądś szlachcica spotykał w Carogrodzie”<sup>25</sup>.

W naukowej myśli omawianego okresu Turków zaliczano do rasy białej lub żółtej<sup>26</sup>. W relacji Fisza nie ma konkretnej deklaracji do jakiej rasy zaliczał on Turków, ale z jego opisów jasno wynika, że obowiązujące w refleksji naturalistów klasyfikacje na rasy: białą, żółtą, czarną, brunatną, czy miedzianą nie były dla niego tak ważne, jak podział na Europę i Azję, na Europejczyków i całą resztę.

### Obraz kultury i cywilizacji Wschodu muzułmańskiego

W wizerunku Wschodu muzułmańskiego Fisza nie tylko różnice natury fizycznej, ale także odmienności kulturowe i cywilizacyjne stanowiły przedmiot jego zainteresowań i fascynacji. Zajmowało go niemal wszystko, od ogólnych spostrzeżeń nad wyglądem miejsc, budowli, ubioru i zwyczajów mieszkańców, po wnikliwe analizy religii, charakteru zbiorowego, problemów społecznych, sytuacji gospodarczej czy przyczyn kryzysu tureckiego państwa. Kwestie cywilizacyjne i kulturowe rozważał stosując typowe dla omawianego okresu przeciwstawienia pojęć: Azja – Europa, Wschód muzułmańskich – Zachód chrześcijański, naród wschodni – naród zachodni.

Fisz próbując scharakteryzować „naród wschodni” na przykładzie Turcji, zarówno na podstawie zewnętrznego oglądu, jak i wewnętrznych cech charakteru zbiorowego, przyznawał, że Europejczycy znają lud azjatycki

<sup>23</sup> Ibidem, s. 169, 171.

<sup>24</sup> Ibidem, s. 179.

<sup>25</sup> Ibidem, s. 137.

<sup>26</sup> W. Majewski, op. cit., t. 1, s. 84–86; S. Rzewuski, *Myśli o zastosowaniu fizjologii do historii, mianowicie polskiej*, Warszawa 1830, s. 7, 21–23; Kucharski, *Etnografia Turków i ich pobratymców*, „Biblioteka Warszawska” 1854, t. 3, s. 550; Leśniewski, *Obraz świata pod względem geografii, statystyki i historii wszystkich krajów*, t. 2, Warszawa: Merzbach, 1853, s. 235.

i jego obyczaje powierzchownie, jakby spoglądali „przez zasłonę”. Dostrzegają zewnętrzne przejawy inności, ale nie potrafią ich zrozumieć, dotrzeć do istoty różnic. W jego wizerunku charakter azjatycki/wschodni nosi przede wszystkim cechę życia koczowniczego, dzikiego<sup>27</sup>. Przyczyny tego stanu rzeczy upatrywał w trwałej właściwości Turków jako reprezentantów cywilizacji Wschodu. Inaczej niż Europejczycy, żyją oni terazniejszością, nie myśląc o przyszłości, a wszelkie przedsięwzięcia indywidualne i zbiorowe nie mają charakteru trwałego z myślą o kolejnych pokoleniach. „*Jutro* nie ma dla nich znaczenia, jak *wczoraj* pamięci”<sup>28</sup>. Autor upatrywał w tym przyczyn niepowodzeń i trudności w przeprowadzonych reformach modernizacyjnych. Turcy nie posiadają

naszego przywiązania do kraju i domu. Klecą mieszkania nietrwale i z drzewa. Nie mają instynktu zagospodarowania się na jednym miejscu i na czas dłuższy. Kochają się li w ruchomościach, co daje się pomieścić w szałasie i co na wielbłąda i konia zabrać można<sup>29</sup>.

Autor podkreślał stan tymczasowości, mentalność koczowniczą, która przetrwała mimo, że Turcy od czterystu lat panowali w Stambule. Jak przewidywał, w razie niebezpieczeństwa cały Stambuł mógłby zmienić się w kilka godzin w olbrzymią karawanę, która pomknie z powrotem do Azji.

Wśród znamion, które najsilniej fascynowały przybyszów z Europy odwiedzających Wschód muzułmański, wymieniał wyjątkowy przepych, jaskrawość kolorów, egzotyczność form, orientalność zapachów. Miasta zachodnie wydawały się Fiszowi w tym zestawieniu szare, jednolite, pozbawione blasku. Ten zachwyt orientalną innością widoczny jest w jego opisie bazaru w Stambule. Nie przeszkadzał mu anachroniczny charakter wielu wyrobów, co w jego przekonaniu stanowiło prawdziwy obraz Wschodu, świadczyło, w jak małym stopniu dotarła tu cywilizacja europejska. Z zachwytem podkreślał wyjątkowe bogactwo i przepych widoczne w wyrobach sukienicznych, bogatych futrach, butach obszywanych złotem, czy też kosztownymi kamieniami<sup>30</sup>. W tym samym kontekście porównywał święto muzułmańskie Bajramu zamykające okres Ramadanu do chrześcijańskiego Wielkiego Postu i Wielkanocy. „Naród wschodni nawet bez świąt nosi się

<sup>27</sup> [Z. L. Fisz], *Listy z podróży...*, op. cit., s. 119.

<sup>28</sup> Ibidem, s. 181.

<sup>29</sup> Ibidem, s. 181–183.

<sup>30</sup> Ibidem, s. 112–114.

jaskrawo i koloruje ulice lub kawiarnie, gdzie tylko złoży się w gromadę”. Jeszcze bardziej kolorowo i błyszcząco było tam w okresie świątecznym.

Całe miasto, wszystkie ulice, budowy, meczety, okręta, kaiki płoną wtedy od lamp i doprawdy że w tem oświeceniu jest efekt jakiegom nigdy nie widział podczas iluminacji w miastach naszych<sup>31</sup>.

Przyznawał Turkom szczególną cnotę – „nikt lepiej od nich nie potrafi przechować ujarzmione narody od wynarodowienia się”. Goci, Hunowie i Wandale niszczyli na swej drodze podboju całe plemiona i ich kultury lub mieszały się z nimi. Turcy przeciwnie, na zajmowanych terenach nie wyradawiali pokonanych, pozwalając na zachowanie narodowych odrębności: języka, wiary, obyczajów, pod warunkiem płacenia danin, haraczy<sup>32</sup>. Z cechą tą autor wiązał jeszcze inną charakterystyczną właściwość tej nacji – szczególną odporność na przyswajanie zdobyczy cywilizacji:

Żaden naród barbarzyński nie wylewał bezpłodniej i nie niósł tyle zniszczenia z sobą, lecz co dziwniejsze, żaden zalewając chrześcijańskie kraje nie powracał do łożysk dawnych, jak muzułmański, bez najmniejszych zarodków cywilizacji, nie unosząc z sobą żadnej wyższej idei, żadnych nasion moralnych<sup>33</sup>.

Obserwując zasadnicze zmiany w charakterze i obyczajach tureckich, czynił to na dwóch płaszczyznach: porównując współczesną mu Turcję do tej dawnej, z czasów podbojów, oraz przeciwstawiając naród turecki europejskim wspólnotom. W tym oglądzie Turcy z czasów Sulejmana Wspaniałego byli zupełnie innym narodem: fanatycznym, walecznym, zaborczym. Obecnie, oceniał, „zmiękł fanatyzm religijny”, a Turcy są jakby bez mocy, bez energii<sup>34</sup>. Bezczytność Turka, jego apatia i nawet pewien wstręt do pracy a zamiłowanie w kontemplacyjnym bycie, nie tyle pochodzą z natchnienia religijnego, ile są raczej ich cechą wrodzoną. Ten stan kontemplacji w ocenie autora nie ma nic wspólnego z potrzebami duchowymi, ale raczej ze stanem „bezmyślnego spoczynku”, które obrazowo porównywał do zachowania woła grzejącego się na słońcu i przeżuującego pokarm<sup>35</sup>.

---

<sup>31</sup> Ibidem, s. 152–154.

<sup>32</sup> Ibidem, s. 180.

<sup>33</sup> Ibidem, s. 149–150.

<sup>34</sup> Ibidem, s. 130.

<sup>35</sup> Ibidem, s. 182–183.

Krytycznie oceniał europejski wygląd sułtana tureckiego, który w naszym nie przypominał mu dawnych władców tureckiego państwa. Ubrany na wzór europejski Abdülmecid I w porównaniu z Sulejmanem Wspomniałym zupełnie nie odpowiadał wizerunkowi i powadze azjatyckiego wszechwładcy. „Sułtanek jest mały, chudy, wycieńczony; siedział na koniu niedołąźnie i szklanymi oczami patrzył na nas. Co w nim naród czci, czego się boi doprawdy nie wiem?”<sup>36</sup>. Zmiana widoczna była nie tylko w stroju, ale i postawie, zachowaniu, niektórych obyczajach.

Autor, oceniając stan współczesnej mu Turcji, zastanawiał się nad źródłami dawnej mocy osmańskiej i powodami jej wygaśnięcia. Dawna i współczesna Turcja to, w jego ocenie, dwa różne byty. Przyczyn przemian w usposobieniu tureckim doszukiwał się w wielowiekowych związkach z podbitymi narodami, przede wszystkim słowiańskimi oraz w nieuchronnym i nieustannie wzrastającym oddziaływaniu zachodnich wzorców cywilizacyjnych i kulturowych. Prognozował, że zwiększające się coraz bardziej wpływy europejskie zmienią całkowicie charakter Stambułu i całej Turcji. Według niego, w niedalekiej przyszłości wszędzie wyrosną nowoczesne hotele, sklepy na modłę europejską, a gaz oświeci ulice. Miał przy tym ambiwalentne uczucia – z jednej strony nieuchronny postęp cywilizacyjny był niezbędny dla przezwyciężenia kryzysu i słabości państwa, z drugiej strony autor ubolewał nad przyspieszającym procesem zrównywania kulturowego i w efekcie końcem dawnego, orientalnego Wschodu<sup>37</sup>. Tymczasem zmiany powinny dokonywać się z poszanowaniem lokalnego kolorytu. Krytycznie oceniał więc przeobrażenia w zwyczajach i obyczajach tureckich, w przyjmowaniu zachodnich strojów, etykiet czy nawet stylu życia. W sposób szczególny zwracał uwagę na europeizację dygnitarzy i urzędników tureckich – ubrani po europejsku, w paryskich rękawiczkach i brodach ułożonych starannie wyglądali bardziej na „lwów paryskich, jak na surowych wyznawców Proroka”, co więcej, rozmawiali między sobą po francusku<sup>38</sup>.

Autor dostrzegał starania elit tureckich do podniesienia się z upadku, podejmowane próby reform mniej lub bardziej udane i przyznawał, że Turcja obrała kierunek zgodny z wymaganiami czasów. Jednak w pogłębionej sytuacji wskazywał, że tylko rząd zaprowadzał nowe formy i pragnął prze-

---

<sup>36</sup> Ibidem, s. 157–159.

<sup>37</sup> Ibidem, s. 179.

<sup>38</sup> Ibidem, s. 161.

obrażeń zaś lud, niepojmujący czasów współczesnych, nie był im chętny. Tradycja i rutyna brały górę i zmiany wydawały się Fiszowi martwą literą. Jeśli koniecznie trzeba wprowadzić Turcję do grona państw europejskich to konieczne były głębsze przekształcenia w wielu dziedzinach, w tym i świadomościowe. W jego opinii przesady oparte na gruncie religijnym są główną przeszkodą w budowaniu nowej świadomości, a nie sama religia islamu. „Nie Koran ubezczywnia ją, ale tłumaczenie onego”. Koran nie był w jego ocenie przeciwny postępowi<sup>39</sup>. „Zasada republikancka”, choć nie-uświadomiana przez ogół, stanowiła podstawą społeczności muzułmańskiej. „W żadnym kraju zasada równości nie wsiąkla w prawa i obyczaje ludu tak głęboko, jak to ma miejsce w Turcji”. Mahomet zniósł podziały u Arabów dzielące ich na rasy, familie, rody, pragnąc na „ruinach oligarchii arabskiej osnuć stowarzyszenie demokratyczne”<sup>40</sup>. W oglądzie Fisza także pod względem moralnym Koran był pełen wzniosłych zasad i idei (współczucia dla ubóstwa, jałmużny, postu, modlitwy), które w Turcji były realizowane w praktyce.

\* \* \*

Reasumując, Fisz był romantykiem oraz literatem, stąd charakter i styl jego narracji jest pełen barwnych obrazów i literackich odniesień. Jego praca, jak sam zaznaczał, nie miała ambicji naukowych. Okazjonalnie, w sposób swobodny, wchodził w dyskurs z poglądami uczonych. Liczyły się wrażenia, odczucia, emocje, aby zaprezentować wnikliwy wizerunek życia w wybranym miejscu orientalnego Wschodu, ukazać jego lokalny koloryt. W tym romantycznym przekazie wyraźnie widoczne jest piętno piszącego. Nie jest to więc kompilacja myśli z książek uznanych na opiniotwórcze na temat Wschodu, ale żywy obraz odwiedzanych miejsc, przeżytych wydarzeń, portretów ludzkich i ich zachowań, przeplatany wnikliwymi uwagami na temat przeszłości i obecnego stanu Turcji, z analizą ogólnego kryzysu i próbami wyjścia z trudnej sytuacji.

Wizerunek Turcji na przykładzie Stambułu w ujęciu Fisza cechuje silnie zaznaczony motyw porównawczy – to miejsce zderzenia i zetknięcia się dwóch światów – Wschodu i Zachodu. To także ukazanie w obrębie cywilizacji Wschodu niezwyklej różnorodności rasowej i kulturowej, przy czym

---

<sup>39</sup> Ibidem, s. 197–199.

<sup>40</sup> Ibidem, s. 200–201.

autor *Listów z podróży* wyraźnie opowiadał się za zachowaniem tradycyjnych wzorców przy podejmowanych próbach modernizacji Turcji. Raziły go europejskie normy obyczajowe i zachowania przyjmowane przez niektórych mieszkańców Wschodu. Choć w jego opisie pojęcie rasy ma znaczenie zarówno biologiczne, jak i kulturowe, to ostatecznie na ocenę autora Turków i innych ludów Wschodu wpływał czynnik kultury. To ubiór, zachowania, obyczaje w większym stopniu determinowały opinię Fisza o rasach, plemionach, narodach, niż kolor skóry czy rysy twarzy. Dlatego jego sąd wartościujący, na przykład o rasie czarnej, plemionach arabskich, czy narodzie tureckim zależał od zachowywania przez opisywane społeczności tradycyjnego kolorytu. Murzyn, Arab czy Turek przyjmujący europejskie wzorce sam pozbawiał się tożsamości stając się groteskowy i nieprawdziwy. Wówczas o odmienności decydował wyłącznie kolor skóry i inne cechy fizyczne nieprzystające do nowo przybranej, obcej mu formy.

**Waldemar JASKULSKI**

General J. Bem Artillery and Armaments Training Centre in Toruń  
Poland

## **AMBASADA RZECZYPOSPOLITEJ POLSKIEJ W ANKARZE W LATACH 1939–1945**

### **The Embassy of the Republic of Poland in Ankara in the Years 1939–1945**

**Abstract:** During the outbreak of the Second World War, the Polish Embassy in Ankara was the only Polish branch of its rank in the Middle East. During this time, Ambassador Michał Sokolnicki was the head of it having the highest rank among the managers of Polish institutions in neutral countries the longest. After the outbreak of the war, and especially after the liquidation of Polish diplomatic missions in the Balkans, the role of the embassy increased significantly. In addition to standard tasks, she conducted observation of the Balkan states. It was also used as a transit station between the Ministry of Foreign Affairs and the Polish Embassy in the USSR and the Republic of Poland in Tehran. With the approval of the ambassador Sokolnicki and with the knowledge of the Turkish authorities, an intelligence unit was active, which in comparison to the pre-war period has been expanded. It should be remembered that the embassy was a field in which the influence of the supporters of the pre-september government against the opponents of *Sanation* was clashing, which was reflected in the HR policy.

In the presented article, the author outlines the creation of the Polish Embassy in Turkey and its functioning during World War II. The staff of the facility was presented, which increased in the discussed period. In addition to full-time officials, representatives of other ministries, including military

intelligence officers, were placed in its structure. Some of the staff spent time in Istanbul, where they carried out tasks for other ministries. The issues of financing the facility were also outlined, both in the initial phase of the war and in the later period when there was a relative stabilization of finances. The author of the article presented the budget of the institution and its components. In addition, it also mentioned a number of problems that were faced on this level i.e. expenses flow through the embassy to help the needy as well as Poles in the USSR and the country. The institution's officials also indicated their participation in this type of campaign, from which funds were directed to diplomats remaining without the allotment.

During the war additional tasks fell on the embassy. These included an important, though short-term undertaking, which was the evacuation of Polish gold. The transit of evacuated soldiers and civilians through Turkey turned out to be a much longer process. The task was resolved thanks to the cooperation of the embassy with the consulate and the military attache. The Turks, on the other hand, remained tenacious about the admission of more Polish refugees to their territory. A great effort for the embassy was to obtain asylum for several dozen Poles, including a group of engineers and technicians. Ankara's approval was not obtained by the ambassador to transfer the facility's building in September 1945.

**Key words:** Embassy of the Republic of Poland in Ankara, Diplomacy, Sokolnicki, Turkey, Second World War.

W okresie sułtanatu większość ambasad mieściła się w dzielnicy Galata położonej w europejskiej części Konstantynopola. Na północ od niej powstała, stworzona w europejskim stylu, dzielnica Pera (Beyoğlu), na której stokach mieściła się w XVIII wieku siedziba Ambasady Rzeczypospolitej Polskiej. Po rozbiorach nie została wydana zaborcom. W czasie pożaru Pery w 1830 roku uległa spaleni.

W 1923 roku zamknięto Delegaturę Rządu Polskiego przy Wysokiej Porcie w Stambule. W czerwcu następnego roku ustanowiono Poselstwo Rzeczypospolitej Polskiej w Ankarze, gdzie znajdowała się stolica nowej Turcji. Trzy lata później Turcy przydzielili parcelę pod budowę budynku ambasady. Jej gmach wybudowany na wzór belwederu, mieścił się w dyplomatycznej dzielnicy Çankaya, w pobliżu rezydencji prezydenta Kemala Atatürka. Kamień węgielny Atatürk położył 3 maja 1927 roku, a dwa lata później budynek został ukończony. Ówczesny chargé d'affaires Poselstwa Rzeczypospolitej Polskiej w Ankarze Jan Gawroński napisał: „Nasza świeżo ukończona am-



basada uchodziła wówczas za najładniejszy budynek w Ankarze<sup>1</sup>. Decyzją Rady Ministrów z 27 czerwca 1930 roku nastąpiło podniesienie poselstwa do rangi ambasady<sup>2</sup> (Türkiye Lehistan Sefareti). Świadczyło to o bardzo dobrych stosunkach panujących pomiędzy Warszawą a Ankarą.

Warto wspomnieć, że w okresie drugiej wojny światowej ambasador Rzeczypospolitej Polskiej dysponował także rezydencją letnią położoną około trzydziestu kilometrów od Stambułu, w Yeniköy nad Bosforem. Przywoływany Gawroński wspominał, że jeszcze za panowania sułtana każde mocarstwo miało dla swojego dyplomatycznego przedstawicielstwa dwie siedziby. W Konstantynopolu pałac ambasady, godnie reprezentujący jego potęgę, oraz letnią rezydencję nad Bosforem<sup>3</sup>. Po przeniesieniu się przedstawicielstw dyplomatycznych do Ankary budynki ambasad na Perze bezpowrotnie opustoszały, „ale nie zamarły letnie rezydencje nad Bosforem, gdzie dyplomaci nadal uparcie się chronili podczas letniej kanikuli<sup>4</sup>”. Z konieczności dojeżdżali do Stambułu, gdzie mieściły się konsulaty. Nad Bosforem czas upływał na kąpielach, brydżu i nocnych zabawach. Niemniej jednak nie przeszkadzało to w ciągłej wymianie informacji.

Pod koniec 1940 roku Ankara była jedną z pięciu ambasad RP<sup>5</sup>. Latem następnego roku utworzono ambasadę w ZSRR, która funkcjonowała do maja 1943 roku. W listopadzie tego roku władze uchodźcze były reprezentowane przez sześciu ambasadorów. Ich siedziby mieściły się w Londynie, Waszyngtonie, Watykanie, Ankarze, Czungkingu i Algierze.

Przyjaźń polsko-turecka zrodziła się u schyłku Rzeczypospolitej Obojga Narodów. Turcy nie firmowali swym podpisem rozbiorów. Na co rocznym przyjęciu korpusu dyplomatycznego na pytanie sułtana o ambasadora Lechistanu, mistrz ceremonii odpowiadał, że „ambasador nie był w możliwości przybyć<sup>6</sup>”. Zwyczaj ten przetrwał do początku lat dwudziestych XX wieku to znaczy do dymisji sułtana Mehmeda VI.

---

<sup>1</sup> J. Gawroński, *Wzdłuż mojej drogi. Sylwetki i wspomnienia*, Warszawa: PIW, 1968, s. 104.

<sup>2</sup> Dz. U. MSZ RP, nr 5 z 10 X 193, s. 108.

<sup>3</sup> Jadwiga z Działyńskich Zamoyska, *Listy z Turcji (1854–1855)*, List z 18 III 184, wybrał i opracował S. K. Potocki; <https://books.google.pl/books?id=FAoFBAAAQBAJ&pg=PT9&lpg=PT9&dq> [11.06.2019].

<sup>4</sup> J. Gawroński, *Dyplomatyczne węgry*, Warszawa: Instytut Wydawniczy „Pax”, 1965, s. 190.

<sup>5</sup> Archiwum Akt Nowych, Instytut Hoovera, Ministerstwo Spraw Zagranicznych (dalej AAN, IH, MSZ), 800.42.0.214.6, Tel. szyfr. nr 13 z MSZ do Ankary z 3 I 194; W. Pobóg-Malinowski, *Najnowsza historia polityczna Polski. 2, okres 1939–1945*, Gdańsk: Oficyna Wydawnicza „Graf”, 1990, s. 171.

<sup>6</sup> M. Sokolnicki, *Polityka Piłsudskiego a Turcja*, „Niepodległość” 1958, nr 6, s. 5.

W odrodzonej Rzeczypospolitej marszałek Polski Józef Piłsudski przywiązywał dużą wagę do doboru reprezentantów wysyłanych nad Bosfor. Od czerwca 1936 roku ambasadorem Rzeczypospolitej Polskiej w Ankarze był Michał Sokolnicki. Był on bliskim współpracownikiem Komendanta, choć do najbliższego gremium nie należał<sup>7</sup>. Nominacją tą minister spraw zagranicznych Józef Beck „wypełnił pośmiertnie wolę Piłsudskiego”<sup>8</sup>. Sokolnicki został bardzo dobrze przyjęty przez Turków. Przez szereg lat służby w Ankarze zaskarbił sobie ich przyjaźń, co uchroniło go od dymisji w 1941 roku. Jego prestiż wzrósł jeszcze bardziej po odejściu w tym roku ambasadora USA Johna Vana Antwerpa MacMurray’a. Wówczas Sokolnicki, jako najdłużej akredytowany ambasador w Ankarze, został dziekanem korpusu dyplomatycznego. Fakt ten został uznany bez zastrzeżeń przez ministra Numana Menemencoglu. Otóż ze wspomnianą wyżej funkcją wiązało się reprezentowanie korpusu dyplomatycznego na uroczystościach. Do jednej z najważniejszych należały obchody rocznicy śmierci Atatürka (10 listopada), kiedy to przed prowizorycznym grobem wieńce składali prezydent, rząd, dziekan korpusu dyplomatycznego, parlament oraz wojsko. Sokolnicki na tej placówce służył do sierpnia 1945 roku. Po odejściu ze służby pozostał w Ankarze, gdzie poświęcił się działalności naukowej i dydaktycznej<sup>9</sup>. Tam też zmarł w 1967 roku.

**Tabela 1. Ambasadorowie Rzeczypospolitej Polskiej w styczniu 1943 roku**

LP.	Imię i nazwisko	Ambasada RP	Okres pełnienia urzędu
1.	Edward Raczyński	Londyn (Wielka Brytania)	XI 1934 – VII 1945
2.	Jan Ciechanowski	Waszyngton (USA)	16 XII 1940 – VII 1945
3.	Alfred Poniński	Czungking (Chiny)	XI 1942 – VII 1945
4.	Tadeusz Romer	Moskwa (ZSRR)	IX 1942 – IV 1943
5.	Michał Sokolnicki	Ankara (Turcja)	VI 1936 – VII 1945
6.	Kazimierz Papée	Stolica Apostolska (Watykan)	VII 1939 – VII 1945

Źródło: AAN, Ambasada RP w Ankarze, sygnatura 37, Pismo MSZ Nr 245/IV/3/43 z 2 IV 194 Kolejność według rozdzielnika.

<sup>7</sup> A. Dera, *Michał Sokolnicki-komiwojażer idei*, „Niepodległość i Pamięć” 2012, nr 1–4, s. 55–73.

<sup>8</sup> M. Sokolnicki, *Polityka Piłsudskiego...*, op. cit., s. 22.

<sup>9</sup> K. Kloc, *Michał Sokolnicki-współpracownik londyńskich „Wiadomości” redaktora Grydzewskiego 1946–1963*, „Archiwum Emigracji” 2013, z. 2 (19), s. 29–47.

Pod względem liczby personelu polska placówka w Ankarze nie mogła się równać z ambasadami RP w Paryżu, Londynie czy nawet poselstw, jak na przykład w Teheranie w 1943 roku. Świadczyło to o jej mniejszym ciężarze gatunkowym. W kwietniu 1938 roku pracowało w niej dwóch dyplomatów Michał Sokolnicki i Zdzisław Szczerbiński oraz czterech urzędników kontraktowych. Do wybuchu wojny stan ten pozostał bez zmian<sup>10</sup>.

Najbliższym współpracownikiem ambasadora i zarazem stojącym najwyżej w hierarchii członków misji dyplomatycznej był urzędnik w stopniu pierwszego radcy. W chwili wybuchu wojny osobą numer dwa w Ambasadzie Rzeczypospolitej Polskiej w Ankarze był Zdzisław Szczerbiński. Warto dodać, że ponadto z dniem 1 marca 1937 roku powierzono mu stanowisko kierownika Konsulatu Generalnego Rzeczypospolitej Polskiej w Stambule<sup>11</sup>. Zajmował je krótko, gdyż z dniem 31 października tego roku został z niego zwolniony zachowując stanowisko radcy ambasady w Turcji<sup>12</sup>. Służbę w Ankarze pełnił do grudnia 1942 roku. Wówczas został przeniesiony do Stambułu, gdzie objął kierownictwo Konsulatu Generalnego Rzeczypospolitej Polskiej.

Na wniosek Sokolnickiego, minister Raczyński w lutym 1942 roku mianował drugim radcą Antoniego Balińskiego z równorzędnego stanowiska w Londynie<sup>13</sup>. Dyplomata ten obowiązki objął 10 czerwca<sup>14</sup> i pełnił je do sierpnia 1945 roku. Z powodzeniem zastępował ambasadora między innymi w okresie 18–28 czerwca 1943 roku, kiedy Sokolnicki wyjechał do Syrii na spotkanie z premierem generałem Władysławem Sikorskim.

W lipcu 1940 roku minister August Zaleski mianował Tadeusza Kunickiego radcą Ambasady Rzeczypospolitej Polskiej w Ankarze. W odróżnieniu od poprzedników jego siedziba mieściła się w Stam-

---

<sup>10</sup> *Rocznik służby zagranicznej R.P. według stanu na 1 kwietnia 193*, Warszawa: MSZ, 1938, s. 141. Ambasada w Paryżu 13 (wraz z attaché wojskowym) i 23 kontraktowych, w Londynie 7 i 10, w Moskwie 6 i 7, w Bukareszcie 5 i 5, w Helsingforsie 3 i 3.

<sup>11</sup> *Rocznik Służby Zagranicznej Rzeczypospolitej Polskiej według stanu na 1 kwietnia 1937*, Warszawa: MSZ, 1937, s. 129.

<sup>12</sup> Dz. U. MSZ nr 4 z 27 VIII 193, s. 77; M. Kruszyński, *Ambasada RP w Moskwie 1921–1939*, Warszawa: Instytut Pamięci Narodowej, 2010, s. 299. W jego nocie biograficznej podano, że konsulem kierował w okresie 1 III 1937 – 31 VIII 1944.

<sup>13</sup> AAN, IH, MSZ, 800.42.0.250.2, Tel. szyfr. nr 14 z MSZ do Ankary z 19 II 1943.

<sup>14</sup> AAN, IH, MSZ, 800.42.0.250.3, Tel. szyfr. nr 129 z Ankary do MSZ z 12 VI 1943.

bule<sup>15</sup>. Według Sokolnickiego była to nominacja chybiona, gdyż dublowała rolę ambasady. Nie mniej jednak do pomocy przydzielono mu szyfranta Zygmunta Wyszyńskiego i maszynistkę Bożenę Janowską. Pod koniec marca 1941 roku po przekazaniu obowiązków kierownikowi Konsulatu Generalnego Rzeczypospolitej Polskiej w Stambule ministrowi Karolowi Baderowi został zwolniony.

Warto wspomnieć, że w połowie stycznia 1941 roku minister skarbu powierzył Tomaszowi Kuźniarzowi obowiązki radcy finansowego ambasady z siedzibą w Stambule<sup>16</sup>. Jesienią tego roku został kuratorem firmy DAL Spółka Akcyjna w USA. W randze sekretarza ambasady we wrześniu 1941 roku został mianowany Adam Macieliński<sup>17</sup>. Wydaje się, że funkcję tę pełnił stosunkowo krótko, gdyż od marca 1942 roku przebywał w Atenach, gdzie nawiązał kontakt z attaché wojskowym pułkownikiem dyplomowanym Tadeuszem Machalskim<sup>18</sup>.

Od listopada 1942 roku do lutego 1944 roku urzędnikiem służącym w randze pierwszego sekretarza ambasady był Jerzy Kurcysz. Pomimo tej nominacji pozostał na etacie Ministerstwa Spraw Wewnętrznych i wykonywał prace zlecone przez kierownika tego resortu. Zajmował się między innymi kwestiami związanymi z Akcją Kontynentalną<sup>19</sup>. Po odwołaniu go do Londynu obowiązki w Stambule przejął, jako tytularny drugi sekretarz ambasady, przedwojenny wiceprokurator Sądu Apelacyjnego w Wilnie Jerzy Rabczewski<sup>20</sup> (ps. Jan Rudowski).

W stopniu drugiego sekretarza służyli przeważnie podwładni szefa Oddziału II Sztabu Naczelnego Wodza. Jednym z nich był porucznik Włodzimierz Ledóchowski, ceniony przez Michała Sokolnickiego. W piśmie do niego z 11 grudnia 1942 roku ambasador nie krył zadowolenia z nominacji. „Cieszę się bardzo, – napisał Sokolnicki – że Pan przybywa do

---

<sup>15</sup> Instytut Józefa Piłsudskiego w Ameryce (dalej IJPA), Archiwum Ambasadora Michała Sokolnickiego (dalej AAMS), pudło 9–17, sygn. 13, Tel. Zaleskiego nr 14 z 20 VII 1940; AAN, IH, MSZ, 800.42.0.225.3, Tel. szyfr. nr 3 do Stambułu z 20 VII 1940; J. Pietrzak, op. cit., s. 141. Autor podał, że Kunicki wówczas został mianowany specjalnym wysłannikiem ambasady.

<sup>16</sup> AAN, IH, MSZ, 800.42.0.236.4, Tel. szyfr. nr 10 z MSZ do Ankary z 14 I 1941.

<sup>17</sup> AAN, IH, MSZ, 800.42.0.226.6, Tel. szyfr. nr 156 z MSZ do Ankary z 20 IX 1941.

<sup>18</sup> IJPA, AAMS, pudło 9–17, sygn. 16, Tel. nr 37 Kurcysza ze Stambułu do Ankary z 16 III 1942.

<sup>19</sup> AAN, IH, MSZ, 800.42.0.235.14, Tel. szyfr. nr 143 z MSZ do Ankary z 9 X 1942.

<sup>20</sup> W dokumentach figuruje również jako Jan Rabczewski oraz Jerzy Rudowski.

naszego tutaj grona i staje się jednym z bliskich mych współpracowników. Z mej strony może pan zawsze liczyć na pomoc i współdziałanie oraz na szczerą moją życzliwość<sup>21</sup>. W jego miejsce w październiku 1944 roku mianowano porucznika Stanisława Patkowskiego posługującego się paszportem na nazwisko Stanisław Longin Prus<sup>22</sup>.

W chwili wybuchu wojny w randze attaché prasowego służył Wiktor Zaleski. Wcześniej figuruje jako radca handlowy. Jednak jego główne działania koncentrowały się na kwestiach wywiadu. Natomiast Referat Prasowy funkcjonował w połączeniu z placówką Polskiej Agencji Telegraficznej. Od 1937 roku jej korespondentem był Wassan Girej Dżabagi, którego siedziba mieściła się w Stambule. Pod koniec października 1941 roku Sokolnicki przedstawił prezydentowi Republiki Tureckiej İsmetowi İnönü attaché prasowego ambasady. Był nim Stefan Werner<sup>23</sup>, cieszący się zaufaniem ministra informacji i dokumentacji Stanisława Strońskiego. Stambuł, gdzie mieściła się jego siedziba, opuścił w lutym 1945 roku. Przez ten czas Dżabagi pozostawał jego współpracownikiem<sup>24</sup>.

Z dniem 1 stycznia 1945 roku w stopniu attaché ambasady został mianowany Stanisław Szeremeth<sup>25</sup>. Do Ankary przyjechał 16 lipca<sup>26</sup>. Już osiem dni później Sokolnicki poprosił Ministerstwo Spraw Zagranicznych o upoważnienie wypłacenia mu zaliczki 150 funtów (£) na podróż powrotną do Londynu. Prośbę tę ambasador ponowił 27 lipca<sup>27</sup> oraz 13 sierpnia<sup>28</sup>. Wobec planowanego przekazania ambasady przedstawicelowi rządu w Warszawie, Sokolnicki nie widział możliwości na rozpozycie jego urzędowania.

Należy pamiętać, że do prawidłowego funkcjonowania placówki niezbędny był personel niższy. Należy do niego zaliczyć księgowego, maszynistkę, szofera, radiotelegrafistę, stróża (woźnego) oraz kawasów rekrutujących się spośród obywateli tureckich (tabela 2).

<sup>21</sup> <http://www.ledochowski.eu/rodzina/wlodzimierz1910.html> [20.06.2019].

<sup>22</sup> AAN, IH, MSZ, 800.42.0.263.16, Tel. szyfr. z MSZ do Ankary nr 123 z 11 X 1944.

<sup>23</sup> M. Sokolnicki, *Dziennik ankarcki 1939–1943*, Londyn: GRYF, 1965, s. 272.

<sup>24</sup> AAN, IH, MSZ, 800.42.0.225.2, Tel. szyfr. nr 89 z MSZ do Stambułu z 30 XII 1940.

<sup>25</sup> AAN, IH, MSZ, 800.42.0.263.16, Tel. szyfr. nr 175 z MSZ do Ankary z 8 XII 1944.

<sup>26</sup> IJPA, AAMS, pudło 18–24, sygn. 21, Tel. nr 99 z Ankary do MSZ z 18 VII 1945; M. Sokolnicki, *Ankarcki dziennik 1943–1946*, przedm. E. Raczyński, Londyn: Veritas, 1974, s. 365.

<sup>27</sup> IJPA, AAMS, pudło 18–24, sygn. 21, Tel. nr 2 z Ankary do MSZ z 27 VII 1945.

<sup>28</sup> IJPA, AAMS, pudło 18–24, sygn. 21, Tel. nr 6 z Ankary do MSZ z 13 VIII 1945.

**Tabela 2. Skład personalny Ambasady Rzeczypospolitej Polskiej w Ankarze w październiku 1940 roku**

LP.	Imię i nazwisko	Stopień/stanowisko
<b>Z siedzibą w Ankarze</b>		
1.	Michał Sokolnicki	ambasador
2.	Zdzisław Szczerbiński	radca ambasady
3.	Piotr Cymmer	radiotelegrafista
4.	Wiktor Kowalski	księgowy i intendent
5.	Maria Parczewska	maszynistka i archiwistka
6.	Stanisław Piszczatowski	szofer
7.	Józef Worsley	lokaj
8.	Piotr Kempka	kawas
9.	Muemin Ferdig	kawas
10.	Mustafa Atar	kawas
11.	Yusuf Gokmen	nocny stróż
<b>Z siedzibą w Stambule</b>		
12.	Tadeusz Kunicki	radca ambasady
13.	Wiktor Zaleski	attaché prasowy
14.	Zygmunt Wyszyński	szyfrant
15.	Bożena Janowska	maszynistka
<b>Z siedzibą w Yeniköy</b>		
16.	Stanisław Ryży	dozorca

Źródło: AAN, IH, MSZ, 800.42.0.293.8, Pismo Ambasady RP w Turcji Nr 478/1/37 z 24 X 194

W wyniku ewakuacji polskich władz we wrześniu 1939 roku ambasada została pozbawiona dotacji. Jeszcze w tym miesiącu pułkownik dyplomowany Ignacy Matuszewski pozostawił w Ankarze 9.539,65 dolarów amerykańskich. Środki te zostały po pokryciu kosztów transportu złota Banku Polskiego<sup>29</sup>. Były to środki niewielkie i w grudniu zostały zużyte na pobory dla pracowników ambasady i konsulatu.

Drugim wówczas źródłem czerpania finansów był fundusz Państwowych Wytwórni Uzbrojenia. Bez upoważnienia Ministerstwa Skarbu So-

<sup>29</sup> AAN, IH, MSZ, 800.42.0.224.1, Tel. szyfr. nr 18 z Ankary do MSZ z 26 VIII 1940.

kolnicki nie mógł z niego korzystać<sup>30</sup>. We wrześniu 1939 roku wynosił on 14.125 lir tureckich (Ltqs). Pod koniec tego miesiąca kwota ta została wymieniona na dolary po kursie 1 Ltqs=0,5323 USD, co dawało 7.095 USD<sup>31</sup>.

Kolejnym źródłem finansowym, z którego korzystała ambasada były środki napływające z umowy clearingowej na rachunek Państwowego Instytutu Rozrachunkowego. Delegatem tej instytucji w Turcji został Jan Marynowski. Jemu też powierzono prowadzenie negocjacji z Centralnym Bankiem Tureckim odnośnie likwidacji układu clearingowego.

Środki dla polskich placówek w Turcji nadchodziły w formie przekazu. Budżet ambasady składał się z wydatków personalnych (pensje, dodatki) oraz wydatków administracyjno-rzeczowych. Do tych ostatnich należały opłaty za wodę, prąd, remont lokalu, wywóz śmieci oraz koszty związane z utrzymaniem samochodu i zakupu materiałów biurowych (tabela 3). Do wiosny 1944 roku do ambasady przesyłano również budżet dla Konsulatu Generalnego Rzeczypospolitej Polskiej w Stambule. Przykładowo pod koniec stycznia 1941 roku ambasador został zobowiązany do podjęcia w tureckiej walucie równowartość 150.000 franków francuskich (FRF) dla ambasady oraz 46.000 FRF dla konsulatu<sup>32</sup>.

**Tabela 3. Specyfikacja miesięcznego budżetu Ambasady Rzeczypospolitej Polskiej w Ankarze na lipiec 1940 roku**

Wyszczególnienie	Kwota (FRF)
<b>Wydatki personalne</b>	
Uposażenia pracowników etatowych	
Ambasador+dodatek reprezentacyjny	15.000+8.000A
Radca+dodatek reprezentacyjny	10.000+2.700
Attaché wojskowy+dodatek reprezentacyjny	9.100+2.700
Uposażenia pracowników kontraktowych	
Wiktor Zaleski	5.600
Wiktor Kowalski	3.500
Maria Parczewska	3.500
Piotr Cymmer	3.500

<sup>30</sup> AAN, IH, MSZ, 800.42.0.214.4, Tel. szyfr. nr 5 z Ankary do MSZ z 12 I 1940.

<sup>31</sup> AAN, IH, MSZ, 800.42.0.226.5, Tel. szyfr. nr 219 z Ankary do MSZ z 27 IX 1941.

<sup>32</sup> AAN, IH, MSZ, 800.42.0.214.7, Tel. szyfr. nr 25 z MSZ Ankary z 27 I 1940.

Uposażenia funkcjonariuszy niższych (obywatele polscy)	
Stanisław Piszczatowski	2.500
Stanisław Ryży	1.800
Uposażenia funkcjonariuszy niższych (obywatele obcych)	
-	7.000
Wydatki administracyjno-rzeczowe	
-	22.000
<b>Razem</b>	<b>96.900</b>

**Uwaga:** <sup>A</sup> Przy kursie 1£=177 FRF było to około 85 £+45 £. Stąd też budżet ambasady wyniósł około 547£.

**Źródło:** IJPA, AAMS, pudło 9-17, sygn. 13, Tel. szyfr. nr 20 z Ankary do MSZ z 18 VII 1940; ibidem, Tel. szyfr. nr 23 z Ankary do MSZ z 22 VII 1940; AAN, IH, MSZ, 800.42.0.224.1, Tel. szyfr. nr 13 z MSZ do Ankary z 20 VII 1940.

Przez ambasadę przepływały także sumy pozabudżetowe. Były to środki przeznaczone dla przedstawicieli urzędów przydzielonych (pokrywkowych), potrącenia na raty, zwroty kosztów podróży. Ponadto przekazywano środki na przykład dla delegata Polskiego Czerwonego Krzyża, Jerzego Kurcyusza z Ministerstwa Spraw Wewnętrznych, oraz na opiekę nad uchodźcami (tabela 4).

**Tabela 4. Specyfikacja przekazu dla Ambasady Rzeczypospolitej Polskiej w Ankarze na lipiec 1941 roku**

Wyszczególnienie	Kwota (£)
<b>Wysokość przekazu dla ambasady</b>	<b>1.308,5,4</b>
Dotacja pozabudżetowa	
Polska Agencja Telegraficzna w Stambule za lipiec i zaległe za marzec	212,0,0
Zygmunt Zydorowicz	40,0,0
Fundusz dyspozycyjny ambasadora	41,6,6
Zygmunt Blenau	27,10,11
Aleksander Figlarewicz	35,0,0
Alfred Poniński	75,0,0
Tadeusz Berdysiński podwyżka za lipiec	7,1,3
Uposażenie Chymkowskiego i podwyżka Piotra Cymmera za lipiec	25,8,6
Z dotacji konsulatu potrącono na uposażenie Jana Marynowskiego za maj i czerwiec	80,0,0
<b>Razem</b>	<b>543,7,2</b>
Dotacja budżetowa	
<b>Razem</b>	<b>764,18,2</b>

Źródło: AAN, IH, MSZ, 800.42.0.226.5, Tel. szyfr. nr 179 Sokolnickiego z Ankary do MSZ z 16 VII 1941; AAN, IH, MSZ, 800.42.0.226.4, Tel. szyfr. nr 132 z MSZ do Ankary z 17 VII 1941.



Dla personelu ambasady, szczególnie dotkliwa była redukcja uposażeń. W lutym 1940 roku ambasadorowi polecono wypłacić 80 procent poborów styczniowych<sup>33</sup>. Co prawda z upływem czasu uposażenia podwyższano, ale skutecznie niwelował to wzrost cen podstawowych produktów żywnościowych. Stąd też ambasador niejednokrotnie, szczególnie przy opracowaniu preliminarza budżetowego, apelował o podwyższenie budżetu placówki.

Niemal chronicznym zjawiskiem było opóźnianie się dotacji. Zmuszało to ambasadora do wypłaty zaliczek na następny miesiąc. Kolejną kwestią, z którą borykano się, był brak specyfikacji nadsyłanych dotacji. Było to powodem licznych pomyłek i niejasności, co niepotrzebnie generowało dodatkowe koszty korespondencji dotyczącej ich wyjaśnienia. Nie bez znaczenia były kwestie związane z kursem walut, na co Sokolnicki zwracał wielokrotnie uwagę. Należy pamiętać, że ważną rolę w stabilizacji finansów ambasady odegrał Wiktor Styburski, który od maja 1941 roku, sprawował kontrolę finansów polskich placówek na Bliskim Wschodzie<sup>34</sup>.

Warto dodać, że pomimo niełatwej sytuacji finansowej urzędnicy ambasady, nie odmówili pomocy swoim kolegom i ich rodzinom przebywającym w ciężkiej sytuacji. Od początku 1941 roku opodatkowano się w wysokości 1–2 procent poborów. Zadeklarowane składki potrącano w Ministerstwie Skarbu przy wysyłaniu budżetu i przekazywano na Fundusz Pomocy Koleżeńskiej Urzędników Służby Zagranicznej. Początkowo była to kwota 5,13,8 £, zaś w 1945 roku wzrosła do 5,18,0 £.

Spotkania z przedstawicielami władz, obserwacja, analiza prasy stanowiły podstawowe źródło informacji o Turcji. Można rzec, że na bieżąco, w sprawach politycznych, gospodarczych, tajnych, ambasada prowadziła korespondencję telegramami szyfrowymi. Raporty, szczególnie po przeniesieniu władz do Londynu, docierały do adresata z opóźnieniem. Stąd też stawały się rzadsze, zawierając sprawozdania i uwagi o charakterze syntetycznym. Swym zasięgiem obejmowały szerokie spektrum życia Turków od polityki zagranicznej po wewnętrzne regulacje gwarantujące funkcjonowanie państwa. Na żądanie władz brytyjskich dłuższa przerwa w korespondencji pomiędzy Ministerstwem Spraw Zagranicznych, a ambasadą miała miejsce w 1944 roku, od połowy kwietnia do niemal połowy czerwca.

---

<sup>33</sup> IJPA, AAMS, pudło 9–17, sygn. 13, Tel. nr 22 z MSZ do Ankary z 23 I 1940.

<sup>34</sup> AAN, IH, MSZ, 800.42.0.228.15, Tel. szyfr. nr 146 z MSZ do Stambułu z 19 V 1941.

Jednym z głównych zadań ambasady było zachowanie ciągłości konstytucyjnej władz Rzeczypospolitej Polskiej. W dniu zaprzysiężenia Władysław Raczkiewicz, Sokolnicki miał się zorientować czy jego notyfikacja na urząd głowy państwa zostanie przez Turków przyjęta przychylnie<sup>35</sup>. Szef tureckiej dyplomacji w rozmowie z ambasadorem oświadczył, że przyjazny stosunek prezydenta İsmeta İnönü do prezydenta Raczkiewicza nie ulegał wątpliwości. Natomiast fakt akceptacji ambasadora Sokolnickiego świadczył o uznaniu przez Ankarę polskiego rządu w Paryżu<sup>36</sup>. Niemniej jednak zgodnie z protokołem dyplomatycznym szef tureckiego Ministerstwa Spraw Zagranicznych obiecał udzielić oficjalnej odpowiedzi<sup>37</sup>, co nastąpiło 7 października<sup>38</sup>.

Ważną rolę ambasada odegrała w czasie ewakuacji złota Banku Polskiego we wrześniu 1939 roku. Odpowiedzialność za lojalną postawę Ankary wzięł na siebie Sokolnicki. Strona polska została zobowiązana do pokrycia kosztów transportu<sup>39</sup>.

Przez Turcję przebiegał szlak, którym polscy żołnierze po dotarciu do Syrii, a następnie Palestyny, zasilali szeregi Polskich Sił Zbrojnych. Ambasador Sokolnicki we wrześniu 1939 roku postulował, aby z wojskowych przebywających w Rumunii i na Węgrzech, sformować w Syrii przy Dowództwie Sprzymierzonych Bliskiego Wschodu choćby jedną dywizję. Jej organizacja miałyby się odbywać równoległe do Armii Polskiej we Francji. Według niego, ta wielka jednostka piechoty stanowiłaby trzon polskiej armii, która mogłaby walczyć na bliskowschodnim teatrze operacyjnym, skąd wiodła stosunkowo najkrótsza droga do Polski. Za jej organizacją przemawiały dogodne warunki transportu oraz zaopatrzenia<sup>40</sup>. Zdanie ambasadora podzielał attaché wojskowy przy Ambasadzie Rzeczypospolitej Polskiej w Ankarze podpułkownik dyplomowany Tadeusz Machalski<sup>41</sup>.

Rola tego tranzytu wzrosła po przystąpieniu Włoch do wojny. W połowie maja 1940 roku wiceminister Zygmunt Graliński w instrukcji do Sokolnickiego zaznaczył, że w razie zmiany pozycji Włoch powstałyby nieprzewidywane trudności w przedostawaniu się do Francji. Wówczas

<sup>35</sup> IJPA, AAMS, pudło 9–17, sygn. 13, Tel. nr (?) z MSZ do Ambasady RP w Ankarze z 3 X 1939.

<sup>36</sup> M. Sokolnicki, *Dziennik...*, op. cit., s. 70.

<sup>37</sup> IJPA, AAMS, pudło 9–17, sygn. 13, Tel. nr 13 z Ankary do MSZ z 5 X 1939.

<sup>38</sup> AAN, IH, MSZ, 800.42.0.282.39, Tel. szyfr. nr 16 z Ankary do MSZ 7 X 1939.

<sup>39</sup> W. Rojek, *Odyseja skarbu Rzeczypospolitej. Losy złota Banku Polskiego 1939–1950*, Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2000, s. 48–67.

<sup>40</sup> IJPA, AAMS, pudło 9–17, sygn. 13, Tel. nr 5 z Ankary do Paryża z 21 IX 1939.

<sup>41</sup> T. Machalski, *Co widziałem i przeżyłem*, Londyn: Veritas, 1980, s. 175–176, 178, 181.

polские władze zamierzały kierować uchodźców podlegających służbie wojskowej do Bejrutu, a ich rodziny do Turcji, która miała stanowić „tymczasowy etap rozdzielnicy”<sup>42</sup>. Wszystkie koszty związane z utrzymaniem uchodźców zobowiązał się pokryć polski rząd, który uzyskał już zgodę Francji na przyjazd polskich uchodźców z Węgier i Rumunii. W rozmowie z ministrem spraw zagranicznych Turcji Sokolnicki otrzymał zapewnienie, że Ankara nie będzie czynić żadnych trudności w kwestii tranzytu polskich uchodźców z Rumunii, Węgier i Jugosławii. Swobodny przejazd przez terytorium Turcji zapewniono zarówno cywilom, jak i wojskowym<sup>43</sup>.

Jeszcze pod koniec czerwca, w razie zamknięcia granicy z Syrią, Turcy zezwolili na tranzyt drogą morską via Aleksandretta, Hajfa lub drogą lądową przez Irak<sup>44</sup>. Natomiast według Sokolnickiego „jedynym wyjściem” było uzyskanie brytyjskich wiz wjazdowych do Palestyny oraz zapewnienie do niej bezpiecznej drogi<sup>45</sup>. Ambasador niezwłocznie rozpoczął starania u władz tureckich. Należy pamiętać, że w kwestii uzyskania wiz ambasada podlegała naciskom zarówno ze strony Ministerstwa Spraw Zagranicznych, jak i szefów placówek bałkańskich. Do jesieni 1940 roku tureckie koleje przewiozły ponad 3.000 polskich żołnierzy zmierzających do Syrii, a następnie do Palestyny.

Natomiast niepowodzeniem ambasady zakończyły się wysiłki zmierzające do uzyskania zgody władz tureckich na azyl dla większej liczby uchodźców politycznych. W lipcu 1940 roku zapadła decyzja o możliwości ulokowania pięciuset osób na Cyprze. Jako szlaki ewakuacyjne Sokolnicki zaproponował drogi morskie ze Stambułu, Grecji, Mersyny, Aleksandretty oraz lądowe, przez Turcję (Stambuł–Mersyna), słabej przepustowości kolejną. Ponadto sugerował dokładne porozumienie w kwestii ewakuacji między władzami brytyjskimi i tureckimi, gdyż tylko na tej podstawie Ankara mogła udzielić wiz tranzytowych<sup>46</sup>. Pierwszy transport dotarł na Cypr 16 września 1940 roku. Ostatni zaś 11 listopada. Dzięki wysiłkom ambasady przez Turcję (Stambuł–Mersyna) trafiły tam 504 osoby<sup>47</sup>.

---

<sup>42</sup> IJPA, AAMS, pudło 9–17, sygn. 13, Tel. nr 2 z Paryża do Ankary z 17 V 1940.

<sup>43</sup> AAN, IH, MSZ, 800.42.0.214.4, Tel. szyfr. nr 38 z Ankary do MSZ z 24 V 1940.

<sup>44</sup> IJPA, AAMS, pudło 9–17, sygn. 13, Tel. nr 7 z Ankary do Londynu z 28 VI 1940; ibidem, Tel. nr 10 z Ankary do Bukaresztu z 28 VI 194; ibidem, Tel. nr 13 z Ankary do Stambułu z 28 VI 1940.

<sup>45</sup> IJPA, AAMS, pudło 9–17, sygn. 13, Tel. nr 8 z Ankary do MSZ z 29 VI 1940.

<sup>46</sup> IJPA, AAMS, pudło 9–17, sygn. 13, Tel. szyfr. nr 19 z Ankary do Bukaresztu i Londynu z 16 VII 1940.

<sup>47</sup> J. Pietrzak, op. cit., s. 46–47.

Turcy także nie zgodzili się na wpuszczenie, nawet na czasowy pobyt, kilku tysięcy uchodźców cywilnych oraz rodzin żołnierzy<sup>48</sup>. Jak poinformowano Sokolnickiego, Ankara nie była przygotowana na przyjęcie tylu uchodźców. Ambasador ostrzegł Ministerstwo Spraw Zagranicznych przed kierowaniem do Turcji dużej liczebności i na dłuższy okres kobiet i dzieci. Uzasadnił to panującymi tu najcięższymi na całym Bliskim Wschodzie warunkami mieszkaniowymi i materialnymi. Kolejnym czynnikiem, który podał dyplomata, była nietolerancja cudzoziemców przez administrację i policję. Mobilizacja oraz ewentualność wojny w Cieśninach mogły doprowadzić do tego, że ich warunki bytowania stałyby się katastrofalne<sup>49</sup>.

Dość dużo miejsca w raportach ambasady poświęcono polityce zagranicznej Turcji oraz kwestii jej przystąpienia do wojny. Pomijając relacje z władzami Rzeczypospolitej Polskiej szczególnie ważne były jej stosunki z największymi potęgami światowymi. Mowa tu o ZSRR, Trzeciej Rzeszy, Wielkiej Brytanii, Francji, Włochach i USA. Ważną kwestią były relacje z Bułgarią, Jugosławią, Grecją oraz Rumunią. W raportach zawarto również informacje dotyczące sytuacji wewnętrznej Turcji. Mowa w nich o ustroju, administracji, gospodarce, przemyśle oraz handlu<sup>50</sup>.

Warto wspomnieć, że drugą w hierarchii polską placówką w Turcji, podległą ambasadorowi Sokolnickiemu, był Konsulat Generalny Rzeczypospolitej Polskiej w Stambule<sup>51</sup>. Jego kompetencje terytorialne obejmowały całe terytorium Republiki Tureckiej. Wobec przydzielenia znacznej liczby pracowników agend rządowych był urzędem stosunkowo rozbudowanym. W przeciwieństwie do ambasady, pod względem personalnym konsulat był najbardziej niestabilną placówką na Bliskim Wschodzie. W omawianym okresie kierowali nim Wojciech Rychlewicz (XI 1937 – III 1941), Karol Bader (IV – X 1941), Alfred Poniński (XI 1941 – XII 1942), Zdzisław Szczerbiński (XII 1942 – VIII 1944), Witold Adam Korsak (IX 1944 – VIII 1945).

---

<sup>48</sup> IJPA, AAMS, pudło 9–17, sygn. 13, Tel. nr 66 z MSZ do Ankary z 12 VI 1940.

<sup>49</sup> IJPA, AAMS, pudło 9–17, sygn. 13, Tel. nr 47 z Ankary do Angers z 13 VI 1940; ibidem, Tel. nr 4 z Ankary do Bukaresztu z 13 VI 194; ibidem, Tel. nr 4 z Ankary do Belgradu z 13 VI 1940; ibidem, Tel. nr 1 z Ankary do Aten z 13 VI 1940; ibidem, Tel. nr 2 z Ankary do Budapesztu z 13 VI 1940.

<sup>50</sup> AAN, IH, MSZ, 800.42.0.21.14, Pismo Ambasady RP w Turcji Nr 775/6/43 z 13 I 1943.

<sup>51</sup> W. Namysłowski, *System prawa konsularnego*, Warszawa: Gebethner i Wolff, 1949, s. 125; W. Skóra, *Służba konsularna Drugiej Rzeczypospolitej. Organizacja, kadry i działalność*, Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek, 2006, s. 29–30, 33, 36,

Należy w tym miejscu wspomnieć o jednym z bliższych współpracowników ambasadora Michała Sokolnickiego, którym był attaché wojskowy przy Ambasadzie Rzeczypospolitej Polskiej w Ankarze. Pierwszym oficerem, który zajmował to stanowisko w okresie wojny był podpułkownik dyplomowany/pułkownik dyplomowany kawalerii Tadeusz Machalski (IX 1939 – V 1941), zastąpiony przez pułkownika dyplomowanego piechoty Andrzeja Liebicha (V 1941 – XII 1942). Jego następcą został podpułkownik dyplomowany piechoty Marian Zimnal (XII 1942 – VIII 1945)<sup>52</sup>.

W wyniku cofnięcia uznania Rządowi Rzeczypospolitej Polskiej na Uchodźstwie, na podstawie dekretu prezydenta Raczkiewicza z dniem 31 lipca 1945 roku został rozwiązany stosunek z pracownikami służby dyplomatycznej. Większość personelu wraz z ambasadorem 28 sierpnia opuściła gmach ambasady<sup>53</sup>.

W omawianym okresie ambasada funkcjonowała w atmosferze przyjaźni i pełnego zrozumienia ze strony władz tureckich, co znajdowało odzwierciedlenie w pracy konsulatu oraz attaché wojskowego. W dużej mierze było to zasługą ambasadora Michała Sokolnickiego i jego żony Ireny z Podoskich. Partnerami ambasadora byli wytrawni dyplomaci tureccy, niechętni wszelkim ustępstwom świadczącym o słabości ich kraju. Należy stwierdzić, że w tym trudnym okresie ambasada wywiązywała się z nałożonych na nią zadań.

---

<sup>52</sup> R. Majzner, *Attachaty wojskowe Drugiej Rzeczypospolitej 1919–1945. Strukturalno-organizacyjne aspekty funkcjonowania*, wyd. 2. popr. i uzup., Częstochowa: Wydawnictwo im. Stanisława Podobińskiego Akademii im. Jana Długosza, 2014, s. 540.

<sup>53</sup> M. Sokolnicki, *Dziennik ...*, op. cit., s. 376.



***Мусульманский Восток в славянских литературах и культурах,***  
**ред. Гжегож Червинский, Артур Конопацкий, Анетта Бурас-**  
**-Марциняк и Евгения Максимович, Белосток 2019.**

## **РЕЗЮМЕ**

Данный сборник содержит материалы Международной научной конференции «Мусульманский Восток в восточнославянских и южнославянских литературах», которая проходила в Белостоке (Польша) 17–18 ноября 2017 года. Организаторами конференции были: Филологический факультет Университета в Белостоке, кафедра славянской филологии Лодзинского университета, Подляский отдел Ассоциации татар Республики Польша, Подляская библиотека им. Лукаша Гурницкого в Белостоке.

Во время конференции обсуждались следующие проблемы:

- Ориентальные мотивы в восточнославянских и южнославянских литературах от средних веков до наших дней.
- Литературные образы мусульманских стран и народов.
- Русскоязычная литература мусульманских народов (литература татар, башкир, азербайджанцев, казахов, киргизов, чеченцев, дагестанцев и др.).
- Переводы мусульманских литератур СССР на славянские языки.
- Боснийское Альхамьядо и письменное наследие мусульман на Балканах.
- Путешествия писателей, ученых, политиков и дипломатов из славянских стран в мусульманские страны: факты, события, впечатления.
- Польско-боснийские культурные и литературные связи.
- Взаимопроникновение мусульманского и славянского миров: боснийцы, гагаузы, помаки и др.
- Мусульманская культура в южнославянских странах и странах бывшего СССР.

- Памятники письменности татар Великого княжества Литовского и современная польско-, белорусско- и литовско-татарская литература (историко-литературный и теоретико-литературный, текстологический, социологический и другие подходы).
- Татарский фольклор (неканонические молитвы, заговоры, заклинания, сказки и легенды).
- Публицистика и издательская деятельность татар в Польше, Белоруссии и Литве.
- История татар и ислама в Польше, Литве, Белоруссии и на Украине от XIV века до нашего времени.

Конференция «Мусульманский Восток в восточнославянских и южнославянских литературах» была организована при финансовой поддержке Городского Управления г. Белостока под попечительством маршала Подлясского воеводства и мэра Белостока.

Том вышел под редакцией Гжегожа Червинского, Артура Конапацкого, Анетты Бурас-Марциняк и Евгении Максимович. Рецензентами данного издания были Ивона Анна Ндяй (профессор Варминско-Мазурского университета в Ольштыне, Польша) и Петар Буняк (профессор Белградского университета, Сербия).