

MUSLIM EAST
IN SLAVIC LITERATURES
AND CULTURES

POLISH HISTORICAL SOCIETY

MUSLIM EAST IN SLAVIC LITERATURES AND CULTURES

edited by

Grzegorz Czerwiński

Artur Konopacki

Anetta Buras-Marciniak

Eugenia Maksimowicz

Białystok 2019



Polish Historical Society

Scientific Committee

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

Editorial Board

Andrzej Gil, Adrian Jusupović, Jarosław Kita, Tomasz Schramm, Wojciech Walczak (Editor-in-Chief), Ewa Wipszycka-Bravo

Reviewers

Prof. Iwona Anna Ndiaye (University of Warmia and Mazury in Olsztyn, Poland)
Prof. Petar Bunjak (University of Belgrad, Serbia)

Publisher

Polish Historical Society / Polskie Towarzystwo Historyczne
Rynek Starego Miasta 29/31
00-272 Warszawa

Proofreading

Małgorzata Sylwestrzak, Jacek Partyka, Marcin Hościłowicz

Cover photo

Grzegorz Czerwiński

Russian summary

Eugenia Maksimowicz

© Copyright by Polish Historical Society / Polskie Towarzystwo Historyczne & Authors, 2019

ISBN 978-83-955449-1-0

DTP

Joanna Świątek / Alter Studio

Print

totem.com.pl

TABLE OF CONTENTS

FROM EDITORS	9
I. THE BALKANS	11
Sanjin Kodrić “East and West – Heart and Mind”: The Muslim Orient and the European Occident in Bosniak Literature at the End of the 19 th and the Beginning of the 20 th Century	13
Vedad Spahić Cultural and Historical Context of Bosnian Aljamiado Literature	41
Lejla Kodrić Zaimović Rana bosanskohercegovačka periodika i trauma susreta orijentalnog i evropskog (na primjeru slike svijeta „Bosne” i „Sarajevskog cvjetnika”) / Early Bosnian-Herzegovinian Periodicals and Trauma of Encounter of the Oriental and European Worlds: Example of the World Image in “Bosna” and “Sarajevski Cvjetnik”	47
Dijana Hadžizukić Istočnjački vrt u romanima Dževada Karahasana / The Eastern Garden in Dževad Karahasana’s Novels	65
Marek M. Dziekan Życie i dzieło Abdurrahmana Sirriji (1775–1847) / Life and Work of Abdurrahman Sirrija (1775–1847)	77
Anetta Buras-Marciniak Muzułmanie w Słowenii. Pomiędzy tabu a marginalizacją / Muslims in Slovenia. Between Taboos and Marginalization	97

II. POLISH TATARS 107

Grzegorz Czerwiński

Mufti Jakub Szynkiewicz's Travel to Yugoslavia in 1930 109

Svetlana Gribova

Деятельность муфтия Якуба Шинкевича в годы
Второй мировой войны (1939–1945) / Activity of Mufti
Jakub Szynkiewicz (Yakub Shinkevich) during the
Second World War (1939–1945) 119

Mieste Hotopp-Riecke, Stephan Theilig

Yazma Miras / Written Heritage: The Image of the
Polish-Lithuanian Tatars as a Transferred Stereotype in
German Literature 137

III. MUSLIM WORLD IN THE EAST SLAVONIC LITERATURES AND CULTURES 153

Anna Giust

Oriental Inspirations in Russian Opera at the Time of
Catherine the Great 155

Wanda Supa

Portrety muzułmanów we współczesnej prozie rosyjskiej /
Portraits of Muslims in Contemporary Russian Prose 173

Bartosz Gołąbek

Z domu Allacha do świata Stalina. Rozważania na marginesie
bestsellerowej powieści „Zulejka otwiera oczy” Guzel Jachiny /
From the House of Allah to the Stalin's World. Some Remarks on
Bestseller Novel “Zuleikha Opens Her Eyes” by Guzel Yakhina 191

Mykola Vas'kiv

Чингіз Айтматов і не тільки: киргизька література
в українських окремих виданнях / Kyrgyz Literature in
Ukrainian Printed Editions 203

Olga Bykova

Образ Ірану в збірці репортажів Олександра Мар'ямова
«Іран без чадур» / The Iran's Image in the Collection of
Reports by Olexander Mariamov “Iran without Chador” 225

Marina Nabok

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 239

Halina Twaranowicz

“Записки янычара або турецкая хроніка” Канстанціна Михайловича: історія помніка і характерыстыка мусульманскага свету / “Memoirs of the Janissary, or the Turkish Chronicle” of Konstantin Mikhailovich: The History of the Monument and Characteristics of the Muslim World 249

IV. POLES AND THE MUSLIM EAST 265**Aleksander Gadomski**

Католический костел в крымском диалоге культур / Catholic Church in the Dialogue of Cultures in Crimea 267

Katarzyna Wrzesińska

Od „dzikiej hordy” do „naszych Tatarów”. Z dziejów popularyzacji wiedzy na temat ras ludzkich w piśmiennictwie polskim przełomu XIX i XX wieku / 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 20th Century 283

Joanna Nowak

Wschodnia rasa, kultura i cywilizacja w relacji z podróży do Turcji Zenona Leonarda Fisz / Eastern Race, Culture and Civilization in Zenon Leonard Fisz’s Account of his Travel to Turkey 299

Waldemar Jaskulski

Ambasada Rzeczypospolitej Polskiej w Ankarze w latach 1939–1945 / The Embassy of the Republic of Poland in Ankara in the Years 1939–1945 313

РЕЗЮМЕ 329

FROM EDITORS

This volume contains materials from the International Scientific Conference “Muslim East in Eastern and Southern Slavic Literature”, held in Białystok (Poland) November 17–18, 2017. The conference was organized by the Faculty of Philology of the University of Białystok, Chair of Slavonic Philology of the University of Łódź, Podlasie Branch of the Polish Tatars Association and Łukasz Górnicki Library in Białystok.

Session “Muslim East in Eastern and Southern Slavic Literature” was held with the financial support of the Municipal Office in Białystok. The Marshal of the Podlaskie Voivodship and the President of the City of Białystok took the honorary patronage over the Conference.

The book has been edited by Grzegorz Czerwiński, Artur Konopacki, Anetta Buras-Marciniak and Eugenia Maksimowicz. It has been reviewed by Iwona Anna Ndiaye (Professor of the University of Warmia and Mazury in Olsztyn, Poland) and Petar Bunjak (Professor of the University of Belgrad, Serbia).

I.
THE BALKANS

Sanjin KODRIĆ

Department of Literatures of Peoples of Bosnia and Herzegovina
University of Sarajevo
Bosnia and Herzegovina

**“EAST AND WEST – HEART AND MIND”:
THE MUSLIM ORIENT AND THE EUROPEAN OCCIDENT
IN BOSNIAK LITERATURE AT THE END OF THE 19TH AND
THE BEGINNING OF THE 20TH CENTURY**

Abstract: The paper presents a comprehensive but still concise view of the phenomenon of interrelation between the Muslim Orient and the European West in modern Bosniak literature, i.e. in Bosniak literary practice from the late 19th century onwards, up to the present moment. The Muslim Orient and the European West encounter directly in Bosniak literature especially after 1878, which is the year that is therefore the dividing line between the so-called older and modern Bosniak literature. This encounter left a deep mark in modern Bosniak literature, but also in the culture of Bosniaks and Bosnia-Herzegovina in general, crucially modelling more or less all fundamental processes in modern Bosniak literary practice, and particularly the processes of cultural memory in terms of both memory of literature and memory in literature, as well as literature as a form of collective memory. This innovative view of the Bosniak literary past is realized from different methodological and theoretical perspectives, starting from classical literary and cultural history as well as interliterary and intercultural history of literature, through cultural poetics or post-colonial studies, to imagology and cultural memory studies, etc.

Keywords: Bosnia-Herzegovina, Bosniak literature, Muslim Orient, Muslim Slavic people.

1.

As an autochthonous Muslim Slavic people, Bosniaks nowadays have been positioned in a rather specific way between the Muslim Orient and the European Occident, which is, naturally, evident in the diverse areas of their culture. Although the absolute and apodictic judgements always happen to be ungrateful, the most frequent and best known self-reflective conception in this sense is the image of Bosniaks as the people at crossroads, but also serving as a bridge between East and West. Both such conceptions bear a positive and negative emotional character. They are often perceived as a particular comparative advantage, but, at the same time, also as particularly unlucky circumstances. In both cases, literature participated to the greatest extent in the representations of both such aspects of the Bosniak destiny. It refers, therefore, in such a sense, to specific literary representations with important consequences in a domain that lies clearly outside literature.

This current image of the Bosniaks about themselves has, however, had a long and complex history, which had shaped it, but it could also be traced and followed in a literary history, within both the oral and written literature. And such issues have been almost altogether left out from the focus of interest of previous literary-historical and cultural-historical research activities, notwithstanding their unquestionable importance¹. In the oral literature of Bosniaks, the understanding of the Muslim Orient and the European Occident has been mostly accomplished on the margins of epic interest for the meeting between a Muslim hero (“*ghazi*”) with an “infidel-enemy”, or “cruel villain” and “non-believer” or (Byronic) “*Giaour*”, where, in the oral literature, the Muslim Orient and the European Occident, generally, do not articulate themselves as peculiar representational phenomena, or they do not emerge as clear and comprehensive imagologemes², as it had been the case with other kinds of currents in the Bosniak creative literary output. As a mat-

¹ Cf., for example, *Slika drugog u balkanskim i srednjoevropskim književnostima: Zbornik radova* [*The Image of the Other in the Literatures of the Balkans and Central Europe: The Book of Proceedings*], ed. by M. Matićki, Belgrade: Institut za književnost i umetnost, 2006.

² An imagologeme (pl. imagologemes) should be understood as the smallest unit in the system of imagology, which has often been defined as the study of cultural stereotypes, as having been presented in literature and culture, or humanities and social sciences in general. The word has been obviously coined as an applicable term after the similar units of morphemes or graphemes that are widely used in linguistics, or even ideologeme as the smallest unit in sociology and other social sciences.

ter of fact, one refers here to, above all, the so-called border topic, which had been conditioned by the historical facts that Bosnia, as most Western provinces of the Ottoman Empire, had been for centuries a border area between the Muslim and European worlds. It is the representation of how Bosnia has been perceived both within and inside, but also from outside, which can be illustrated on the other side of the border, for instance, in the Croatian oral literature and culture of these times³. That is why the relationship between the Muslim Orient and the European Occident in the oral literary output of the Bosniaks has been, primarily, reduced to a characteristic epic conflict. However, one needs to point out the existence of a considerable number of examples where a mutual respect for the worthy adversary as a hero has been in compliance with a specific epic ethics, which duly shows a respect towards enemy exactly on the grounds of his heroism and heroic honour.

The situation is more complex in the Bosniak written literature. Namely, the Muslim Orient and the European Occident have been imagined in a rather different manner in the so-called Older and the Newer Bosniak literature, as two basic subsystems of the Bosniak written literary creative production. If one excludes a written literary tradition of medieval Bosnia, which is the common basis for Bosniak, Croatian and Serbian literatures in Bosnia and Herzegovina, the Older Bosniak literature has emerged exactly within the frameworks of the Ottoman Bosnia, and was wholly incorporated into the literary practice of the Ottoman, or Oriental-Islamic inter-literary community. This is especially true for the literary creative activities of Bosniaks in Oriental-Islamic languages, Turkish, Persian and Arabic, respectively, which happens to be a dominant part of the Older Bosniak literary heritage. It is for this reason that the Muslim Orient had been not only the immediate but also the original context of emergence of the Older Bosniak literature. Anyway, the European culture in those times perceived Bosnia in the identical way in this sense. The best testimony about it is the concept of the Near East, which has been defined, after the French term of ‘Proche-Orient’, at the outset of 19th century with the state borders of the Ottoman Empire, including Bosnia.

On the other hand, recent Bosniak literature is a phenomenon that emerges in the Bosniak creative literary production exactly at such a mo-

³ Cf., for example, D. Dukić, *Figura protivnika u hrvatskoj povijesnoj epici* [A Figure of Adversaries in Croatian Historical Epics], Zagreb: Hrvatska sveučilišna naklada, 1998.

ment when Bosnia officially ceased to be the part of the Muslim Orient and when it was starting to become – or it should have become – the integral part of the European West or the Occident. This was made possible with the occupation of Bosnia by the Austro-Hungarian Empire in 1878, when, thanks to the decisions having been previously reached at the Congress of Berlin, Bosnia entered into Western European frameworks after more than four centuries under the Ottoman rule. One should refer here to the radical historical and social tour de force, which would soon transform to the core the entire country of Bosnia, and, especially, the culture of its largest ethnic group – Bosniaks. As part and parcel of those changes, the sudden ending of such a culture and literary creations that have been so characteristic for the traditional Bosniak culture, or the older Bosniak literature, for that matter, took place. Within the context of emergence of modern Bosniak culture, the more recent, or newer Bosniak literature began to emerge as that kind of current of the Bosniak literary output, and, from that moment on, within that new trend, the Bosniak literary practice was made possible⁴.

Under such circumstances, the time from the end of 19th to the beginning of 20th century is a period of a gradual emergence and maturing of the Newer Bosniak literature, which had been labelled in the history of Bosniak culture as the Period of Rebirth⁵. The Bosniak literature, as well as the Bosniak culture in general, went through that process in a hard and painful way. It is beyond doubt that the most fundamental feature of this period was the state of cultural drama and trauma, on one hand, whereas, on the other hand, a development of Bosniak literature at this particular moment was also crucially marked by its peculiar state of colonial submission in relation to this new, previously unknown, foreign and strange Western European cultural pattern, and, afterwards, by its gradual liberation from the colonial consciousness⁶. It is for this rather important reason that is necessary to analyse a determination of the Bosniaks towards the Muslim Orient as its former existential framework and, also, towards the European Occident as their new and immediate living reality.

⁴ Cf. S. Kodrić, *Književnost sjećanja: Kulturalno pamćenje i reprezentacija prošlosti u novijoj bošnjačkoj književnosti* [*The Literature of Remembering: Cultural Memory and Representation of the Past in the Newer Bosniak Literature*], Sarajevo: Slavistički komitet, 2012.

⁵ Cf. M. Rizvić, *Bosansko-muslimanska književnost u doba preporoda (1887–1918)* [*Bosnian Muslim Literature in the Period of Rebirth (1887–1918)*], Sarajevo: El-Kalem, 1990.

⁶ Cf. S. Kodrić, *Književnost sjećanja...*, op. cit.

2.

If one tried to determine, on a general level, how the Bosniaks had seen the Muslim Orient and the European Occident in their literary development towards the end of 19th and the beginning of 20th century, one could recognise as particular constants several fundamental phenomena.

First and foremost, one needs to observe the specific phenomenon where the Muslim Orient and the European Occident were imagined, at that moment in history, as already concrete and clear imagologemes, and, above all, with the function of its own, Bosniak identity determination in the position between these two opposed poles. Both the Muslim Orient and the European Occident have emerged at that point of time as clearly recognisable categories with the meaning of basic social, collective, but also individual values and standpoints: two pictures of the world and oneself in that same world, both at the level of the existence of community, as well as the existence of an individual. Such a process maintained a division of the Bosniak community of that time on, at least, two kinds of levels. Its existence has been made “evident” in the Bosniak literary practice in those times as one of its key, fundamental interests as far as subject-thematic and problematic issues are concerned. On one hand, one can mention some ardent opponents to the Austro-Hungarian occupation of Bosnia, since they could never accept the new, Austro-Hungarian rule. Those opponents had perceived the European Occident as a foreign, strange, “infidel” world, and so they demanded the immigration, “*hijra*”, into the “free” parts of the Ottoman Empire, most often into the current province of Sandžak (in today’s Montenegro and Serbia) and Turkey proper under the Muslim rule of the Sultan and Khalifa. Or, they opted to stay in Bosnia, having withdrawn from (public) life and remained insusceptible to any changes and adaptations, waiting for so much desired ending of the foreign rule and the return of Bosnia under the auspices of the Muslim Orient. Such a possibility had been envisaged in the decisions of the Berlin Congress, which gave the mandate to the Austro-Hungarian Empire to exercise a temporary occupation of Bosnia, where the country formally remained under the sovereign Ottoman rule, which lasted until the official Austro-Hungarian annexation of the country, in 1908. The other side, basically, also felt the strong regrets for “the old times”, but it accepted, more or less in a conciliatory way, “the new times” as a historically given inevitability. At the same time, this side sought the ways of survival under the new historical moment and the challenges it had brought with it. It included those rare and optimistic supporters of the new conditions, notably in the first

years of occupation, since they based their own somewhat more positive attitude towards the European Occident on the historical necessity and the awareness of inevitable confrontation with the living reality, and the need to find out better solutions for the new temporal moment in life of the entire (Bosniak) community. With the passing of time, these opposite views would be diminished to a great extent, and the Muslim Orient and the European Occident would be less and less radically confronted categories, especially with the emergence of the new generation that had been shaped both in an intellectual and spiritual sense in the Austro-Hungarian (Province or *Land*) of Bosnia and Herzegovina.

A renowned German Slavist Maximilian Braun wrote about the issues of Europeanisation of the Bosniak literature at the end of 19th and the beginning of 20th century in his book *Anfänge der Europäisierung im Kunstschrifttum der moslimischen Slaven in Bosnien und Herzegowina* [*The Beginnings of Europeanization in the Literature of Slavic Muslims in Bosnia and Herzegovina*]⁷. According to Braun, the biggest fear among the Bosniaks as far as the process of Europeanisation was concerned, was the fear of “the Europeanisation through destruction”. As Braun rightly observed, the primary goal of those who had adhered to the fact of the Austro-Hungarian occupation of Bosnia was just to accept the “European means of power”, while continuing to maintain strong spiritual ties with the Ottoman Empire, or the Muslim Orient in general, which spoke for itself about the nature of how the Bosniaks had perceived the character of the Muslim Orient and the European Occident at the end of 19th and the beginning of 20th century. These imagologemes were articulated, among other things, as specific post-conflict and post-traumatic representations. The strong colonial enforcement, on one side, took an active part in their articulation, mainly in the first years following the Austro-Hungarian occupation of Bosnia, whereas, on the other side, a rather strong emancipatory longing of its own began to emerge, which could be seen as a particular kind of cultural pragmatism, or the acceptance of the European Occident from, above all, practical reasons of actual existence. In other words, the concepts of the Muslim Orient and the European Occident in the Bosniak literature, or the culture in general, at the end of the 19th and the beginning of the 20th century, emerged as an

⁷ Cf. M. Braun, *Začeci evropeizacije u književnosti slavenskih muslimana u Bosni i Hercegovini* [*The Beginnings of Europeanisation in the Literature of Slavic Muslims in Bosnia and Herzegovina*], trans. by I. Dizdar and S. Hedžić, Sarajevo: Dobra knjiga, 2009.

actual reaction to the historical fact of the Austro-Hungarian occupation of Bosnia, or to a series of radical changes imposed by that fact in the Bosniak community and Bosnia in general. Their basic function was exactly to find the Bosniak identity position under the new historical circumstances. Having said all of the above, one must add that the very literary practice as such has focused itself on the imagologemes of the Muslim Orient and the European Occident in the Bosniak literature which had been crucially shaped by the specific features of the poetics of (European) romanticism and realism. They started to become present in the Bosniak literature at about this time, in a specific form of the so-called folklore romanticism and enlightened realism of the Period of Rebirth. They could be explained as specific hybrid phenomena which became characteristic and dominant literary practice in a rather accelerated manner at the end of the 19th and the beginning of 20th century⁸.

3.

The key articulations of representations on the Muslim Orient and the European Occident in the Bosniak literature at the end of the 19th and the beginning of the 20th century would appear in the works of its major authors, such as, above all, Mehmed-beg Kapetanović Ljubušak (1839–1902), who can be rightly considered as an instigator or even a founder of the Newer Bosniak literature, and Safvet-beg Bašagić (1870–1934), the key author of the Newer Bosniak literature at the turn of the two centuries. The same applies to some other particularly important Bosniak writers of that times, such as, for instance, Osman Nuri Hadžić (1869–1937), who, under the joint pen name of Osman-Aziz, together with the Croatian writer from Herzegovina Ivan Milićević (1863–1950) had published the first Bosnian-Herzegovinian novel *Bez nade* [*Without a Hope*, 1895]⁹, Edhem Mulabdić (1862–1954), the author of the first Bosniak novel *Zeleno busenje* [*The Green Turfs*, 1898]¹⁰, and Musa Ćazim Ćatić (1878–1915), the first Bosniak poet of the Modernism, etc.

Mehmed-beg Kapetanović Ljubušak had developed a positive attitude towards the European West even during the last decade of the Ottoman rule in Bosnia, when he became involved in pro-European modernisation

⁸ Cf. S. Kodrić, *Književnost sjećanja...*, op. cit.

⁹ Osman-Aziz, *Bez nade* [*Without a Hope*], Zagreb: Matica hrvatska, 1895.

¹⁰ E. Mulabdić, *Zeleno busenje* [*The Green Turfs*], Zagreb: Matica hrvatska, 1898.

processes that had been taking place in the Ottoman *Vilayet* (Province) of Bosnia within the framework of the so-called Tanzimat reforms in the second half of the 19th century¹¹. Not having denied certain values to the Muslim Orient, and having continued to write in Oriental-Islamic languages, Ljubušak, even before the ending of the Ottoman rule in Bosnia, published, in a few cases, his works in Bosnian language and in Cyrillic alphabet after it had been previously reformed by Vuk Stefanović Karadžić from Serbia. This alphabet was considered to be “the Western script” since Bosniaks wrote at the time in their mother-tongue, primarily, in the Arabic script as it had been adapted to the sound system of the Bosnian language – *arebica* – and in some cases also in the old Bosnian Cyrillic script – *bosančica*. Although the Tanzimat reforms, which had been implemented in Bosnia by the Ottoman *Vali* (Governor) Topal Šerif Osman Pasha, were perceived, primarily, as modernising processes and the expression of progressive forces of the Ottoman Empire, and not as a kind of cultural submission to Europe¹², Ljubušak would keep his positive attitude towards the Western European culture even after the Austro-Hungarian occupation of Bosnia. His entire work in the latter period would be dedicated exactly to the acceptance of the Western European values among the Bosniaks. His basic goal was to conciliate the Muslim Orient with the European Occident in Bosnia, notably in the cultural identity of the Bosniaks, and, in such a sense, integrate them into the modern Europe of his times, without rejecting their most fundamental identity determinants, especially these related to their religious, Islamic basis. At the same time, Ljubušak insisted on bringing the Bosniaks closer, above all, to their neighbours, their similar and congenial South Slavic peoples, their respective literatures and cultures, since those neighbouring South Slavic

¹¹ Cf. M. Rizvić, *Bosansko-muslimanska književnost...*, op. cit., pp. 39–56, 101–105; M. Maglajlić, *Književna djelatnost Mehmed-bega Kapetanovića Ljubušaka* [*Literary activities of Mehmed-beg Kapetanović Ljubušak*], in: M. Kapetanović Ljubušak, *Narodno blago. Sabrana djela*, knj. 1 [*People's Treasure. Collected Works, Vol. 1*], ed. by M. Maglajlić, Sarajevo: Kulturno nasljeđe Bosne i Hercegovine, Svjetlost, 1987, pp. 7–33; S. Kodrić, *Utemeljenje moderne bošnjačke književne historiografije: Mehmed-beg Kapetanović Ljubušak i dr. Safvet-beg Bašagić* [*The Establishment of Modern Bosniak Literary Historiography: Mehmed-beg Kapetanović Ljubušak and Dr. Safvet-beg Bašagić*], “Pismo” 2015, vol. XIII/1, pp. 140–154.

¹² Cf. S. Kodrić, *Preporod prije preporoda? (Pjesma “Pozdrav” gospodina hodže Mehmed-Emin-Efendije i počeci novije bošnjačke književnosti)* [*Rebirth before the Rebirth (The poem “Salute” by a Gentleman Imam Mehmed-Emin Effendi and the Beginnings of the Newer Bosniak Literature)*], “Radovi” 2015, vol. XVIII, pp. 45–80.

literatures and cultures have been to the Bosniaks the first and most easily accessible connection with the European West. On the other hand, he tried to promote and present to the wider South Slavic culture the values of the Muslim Orient, and, in this way, also the Bosniak literary and cultural tradition. One must observe, in relation to this, even from the period before the ending of the Ottoman rule in Bosnia, a kind of his close association with pan-Slavic ideas. These elements would also shape Ljubušak's understanding of the Muslim Orient and the European Occident, especially in terms of the positive views towards the pan-Slavic mutual reciprocity.

Ljubušak's view of the Muslim Orient and the European Occident implies, therefore, the idea of integration and synthesis, as well as the new identity of Bosniaks, quite open towards the Western European culture. These and similar ideas by Ljubušak would soon become the most fundamental guiding ideas for the entire cultural work of the Bosniaks towards the end of 19th and at the beginning of the 20th century. In a way, they would also become a platform of the overall literary production of Bosniaks in the Period of Rebirth. Ljubušak himself realised them in particular in his collections *Narodno blago* [*People's Treasure*, 1887]¹³ and *Istočno blago* [*Eastern Treasure*: I – 1896, and II – 1897]¹⁴, whereas he articulated explicitly in his two booklets, the first of the kind among the Bosniaks – *Što misle muhamedanci u Bosni* [*What Do Mohammedans in Bosnia Think*, 1886]¹⁵ and *Budućnost ili napredak muhamedovaca u Bosni i Hercegovini* [*The Future and the Progress of the Mohammedans in Bosnia and Herzegovina*, 1893]¹⁶, in which he endeavoured to repatriate, in a rather decisive manner, the Bosniaks into the Western European context. His first booklet *What Do Mohammedans in Bosnia Think* is of a particular interest.

It is the work by Ljubušak, which as a journalism, entered into the polemic arguments with an anonymous pamphlet *Bosniens Gegenwart und nächste Zukunft* [*Bosnia's Present and Future*, 1886], originally published at

¹³ M. Kapetanović Ljubušak, *Narodno blago* [*People's Treasure*], Sarajevo, 1887.

¹⁴ M. Kapetanović Ljubušak, *Istočno blago*, sv. I [*Eastern Treasure*, vol. I], Sarajevo, 1896; or: M. Kapetanović Ljubušak, *Istočno blago*, sv. II [*Eastern Treasure*, vol. II], Sarajevo, 1897.

¹⁵ M. Kapetanović Ljubušak, *Što misle muhamedanci u Bosni* [*What Do Mohammedans in Bosnia Think*], Sarajevo, 1886.

¹⁶ M. Kapetanović Ljubušak, *Budućnost ili napredak muhamedovaca u Bosni i Hercegovini* [*The Future and the Progress of the Mohammedans in Bosnia and Herzegovina*], Sarajevo, 1893.

“Lipska,” as Ljubušak wrote it in his original manuscript, or in Leipzig, Germany, and, afterwards, in the abridged version in the journal *Obzor* [*Horizon*] in Zagreb, which was the main newspapers of the nationalistic Croatian Party of Right towards the end of the 19th and the early 20th century. As it had been summed up in the study on Ljubušak and his literary work by Vladimir Ćorović, in 1911, one of the first reviewers of the entire publishing opus by Ljubušak, the anonymous pamphlet could be reduced to the idea, as follows:

Muslims are the enemies of the (Austro-Hungarian) Monarchy, they are anational, poor workers, they live on other people's hard labour, and the government should do nothing to stop them from immigrating. The Eastern Orthodox have their own faults, and it is only the Roman Catholics to whom the regime could and had to rely on, of course, with the first condition being met, i.e. that Kállay¹⁷ stops with the Hungarianisation in the country¹⁸.

In such a context, Ljubušak's polemics reveals, therefore, some of the ideological circumstances in a wider framework within which the image of the Muslim Orient and the European Occident arose among the Bosniaks at the end of the 19th and the beginning of the 20th century. One refers here to well-known Romanticised aspirations towards promoting ideas of great nationalism in the course of the 19th century in the territories of South Slavic peoples. Under the disguises of Europeanisation, these ideas often tried, on one hand, to include the whole population of the Bosnian Muslims, distinctly an ethnic group of their own into, in, as a rule, either a Croatian or a Serbian ethnical body, whereas, on the other hand, one faced the characteristic Orientalist and Eurocentric stereotypical understanding of the Bosniaks. It, by all means, represented an unavoidable challenge for the positive Bosniak perception of the European Occident and the possibilities of Bosniak successful integration into this framework¹⁹.

¹⁷ Béni Kállay de Nagy-Kálló or Benjamin von Kállay (1839–1903) was an Austro-Hungarian statesman, who, in his capacity as the Joint Minister of Finances, had the full authority over Bosnia and Herzegovina as its administrator during its status as a *corpus separatum* within the Monarchy, from 1882 until his death in 1903.

¹⁸ V. Ćorović, *Mehmed beg Kapetanović: Književna slika* [*Muhammed-beg Kapetanović Ljubušak: A Literary Image*], in: M. Kapetanović Ljubušak, *Muslimani u Bosni i Hercegovini* [*Muslims in Bosnia and Herzegovina*], ed. by M. Džanko, Sarajevo: Dobra knjiga, 2008, p. 151.

¹⁹ Cf. K. Pieniżek-Marković, *Hrvatski romantičari otkrivaju Bosnu* [*Croatian Romantics Discover Bosnia*], in: *Sarajevski filološki susreti II: Zbornik radova* [*Sarajevo Philological Meetings II: Book of Proceedings*], vol. 2, ed. by S. Kodrić, Sarajevo: Bosansko filološko društvo, 2014, pp. 280–301.

Nevertheless, the Western European integration, or the synthesis of the Muslim Orient and the European Occident, and the new, culturally open politics of identity of the Bosniak community, had no alternative for Ljubušak. He would, as shown in numerous instances in the text itself, confirmed it with his motto, as well as with the ending, where he quoted, exactly in this sense, the symbolic verses by the Croat poet Ivan Mažuranić, who had written and published in 1844 an additional, 15th canto of the epic poem *Osman*, having been originally written some two hundred years earlier by the Croat baroque poet Ivan Gundulić (1589–1639) from the independent Republic of Dubrovnik. Ljubušak especially valued Gundulić despite the anti-Ottoman, and, even, anti-Muslim ideological provenance of this baroque epic:

Proklet bio tko cić vjere
 Na svojega reži brata!!!
 [Cursed be the one who, for the sake of religion,
 Grows against his own brother!!!]²⁰.

In this way, only a decade after the Austro-Hungarian occupation of Bosnia, even with the role of the founder of the Newer Bosniak literature, in the history of the Bosniak perception of the Muslim Orient and the European occident, there emerged a text that could be, in a way, considered as the first Bosniak piece of post-colonial criticism. This was true, at least, if one takes into account some attempts to provide response against the characteristic Orientalist and Eurocentric stereotypes that the Bosniak community had been faced with especially during the first years of its entry into the Western European world.

However, in order for the Bosniaks to attain the successful integration into the European Occident and their reconciliation with the Muslim Orient, as well as an opening of the Bosniaks towards the Western European culture and its values, the process could not take place without the decisions reached by Bosniaks to accept the Bosnian language as their own mother-tongue and as the primary language of their literature, and, in general, all kinds of public written communication, based on the Western understanding of literacy. It would connect them directly with their neighbouring peoples, but also with their literature and culture, and by getting into contact with them, they could also reach Western European culture. Although this meant a breach with the

²⁰ M. Kapetanović Ljubušak, Što misle muhamedanci u Bosni [*What do Mohammedans in Bosnia Think*], in: *Muslimani u Bosni i Hercegovini* [*Muslims in Bosnia and Herzegovina*], ed. by M. Džanko, Sarajevo: Dobra knjiga, 2008, p. 53.

previous literary output of Bosniaks in Oriental-Islamic languages, as well as with the *aljmiado* literacy and literature, it was precisely against such a backdrop that Ljubušak focused his largely romanticised activities on completing two compiled books under the titles of *Narodno blago* [*People's Treasure*] and *Istočno blago* [*The Eastern Treasure*]. These two collections should have brought the Bosniaks back to their own mother-tongue. That is why Ljubušak compiled the examples of their oral literary tradition in his first collection *Narodno blago* [*People's Treasure*], mostly popular proverbs and similar forms of oral literature. In the second collection, *Istočno blago* [*The Eastern Treasure*], Ljubušak included some proverbs too, but also some other similar literary forms, particularly from the tradition of the Muslim Orient, which he translated as examples of literary output from the Muslim Orient context. In addition to this, Ljubušak explicitly refers to the same problem of literacy and the literary production of Bosniaks in the Bosnian language as their own mother-tongue in his second booklet *Budućnost ili napredak muhamedovaca u Bosni i Hercegovini* [*The Future and the Progress of the Mohammedans in Bosnia and Herzegovina*], where he pointed out the following:

It is rather easy for us Bosniaks to learn in our own mother-tongue. Our language is both succinct and very rich. Our ancient authors had written in our language, for no need whatsoever, even in those times, such as, for instance, Ilhamija from Travnik, Gaibija from Zvornik, or Kaimija who lies at Gradiška near the Sava River. Those countrymen of ours had written many things in both prose and verses in our language. Let's see the ending of that *ilahiyya* that has been recently written by Sheikh Sjekirica from Oglavak near Kiseljak, where he says:

Nu pogledaj, Sirrije
Sve derviše miluje
I dan i noć kazuje:
La ilahe illalah

[Take a look at Sirri,
That loves all the dervishes
And tells all day and night
La ilahe illalah]²¹.

Ljubušak takes for granted the realistic fact when he muses about the impossibility of continuing the written literary production of Bosniaks in Oriental-Islamic languages under new historical conditions. However, he is quite

²¹ M. Kapetanović Ljubušak, *Što misle...*, op. cit., p. 39.

aware of the importance of such a tradition of the Muslim Orient for the Bosniaks, and so he reminds his readers of the Bosniak literary *aljamiado* production having been written in an Arabic script (*arebica*), but in the Bosnian language. His goal, with this reminder, is to point out, on one hand, to the linguistic roots of Bosniaks within the Western European culture, whereas, on the other hand, Ljubušak wants to incite the realisation of integration and synthesis of the Muslim Orient and the European Occident in the language itself. That is why he lists, with careful goals in mind, some prominent Bosniak *aljamiado* authors, and refers to the verses of one of the most renowned Bosnian dervish Sheikhs, which happen to be of a clearly religious, Islamic provenance. The message is obvious: the integration into European West is not only necessary for the sake of mere existence, but it is also possible, even natural, since it does not mean a rejection of one's own tradition connected to the Muslim Orient, but, on the contrary, it means its continuation in the new way, much more adequate to the contemporary times. It takes place as a synthetic merger with the values of the European Occident, which is the only possibility at the disposal of the Bosniaks, if they want to accomplish progress, and, in that way, secure for themselves a much happier future.

In addition to this, Ljubušak will duly show that the culture from the European Occident is not necessarily confronted to the Muslim Orient and its tradition among the Bosniaks with his own original literary works although humble in their value, despite the fact that he himself has become an accomplished author in Oriental-Islamic languages before the Austro-Hungarian occupation of Bosnia. In 1891, he started the “Bošnjak” [“Bosniak”] magazine, which was the first printed publication among the Bosniaks after 1878. Whether it was by accident or not, in the same year Ljubušak published his booklet *Budućnost ili napredak muhamedovaca u Bosni i Hercegovini* [*The Future and the Progress of the Mohammedans in Bosnia and Herzegovina*], where in a rather decisive manner he called the Bosniaks to accept the European Occident and its values, including the return to their mother-tongue. Also, his son, Rizabeg Kapetanović (1868–1931), would publish his collection of poems entitled *Pjesme* [*Poems*, 1893]²², the first comprehensive book of poetry, having been written in the Bosnian language and in Western script. A youngish poet would repeat, in his introduction, the same attitude to-

²² R. Kapetanović, *Pjesme* [*Poems*], Sarajevo, 1893.

ward the mother-tongue as his father had done before, pointing out the need for the reconciliation of the tradition of the Muslim Orient with the challenges from the European Occident.

4.

The later Bosniak literature of Rebirth would develop on these and such premises, where its renaissance character would definitely imply the ideas and cultural openness towards the values of the European Occident which had been promoted from the outset of the Austro-Hungarian occupation of Bosnia by Mehmed-beg Kapetanović Ljubušak. The idea of rebirth was, in fact, the idea of accepting the Western European values, together with keeping and adjusting its own values as the Bosniak heritage of the Muslim Orient.

Alongside Ljubušak, as the originator of the Newer Bosniak literature, the European Occident would be imagined among the members of the first authors from the Period of Rebirth, above all, in the context of a picture of progress and future. However, arm in arm with the acceptance of the European Occident, the crucial spiritual etymon would be sought still, primarily, in the Muslim Orient, which still was a peculiar point of longing in the Bosniak literature at the end of the 19th and the beginning of the 20th century, and the process would be continued later on, until the contemporary literary practice. This approach would be explicitly contained, in particular, in the literary opus of Safvet-beg Bašagić, whose mainly poetical works would be a comprehensive representation of the literary and cultural programme of Rebirth²³. It could be seen even in his first collection of poems entitled *Trofanda iz hercegovačke dubrave* [*The First Fruit from the Woods of Herzegovina*, 1896]²⁴, which, by its very title, or the symbolism of “trofanda” or the first or early fruit, suggests a kind of novelty in the Bosniak literary tradition. Bašagić would also insist, both in his poetry but also in his other works, on

²³ Cf. M. Rizvić, *Bosansko-muslimanska književnost...*, op. cit., pp. 282–332; M. Džanko, *Dr. Safvet-beg Bašagić (Mirza Safvet: Vitez pera i mejdana): Intelektualna povijest i ideologijska upotreba djela* [*Dr. Safvet-beg Bašagić (Mirza Safvet: A Knight of Pen and Duel): Intellectual History and Ideological Use of Work*], Sarajevo: Sarajevo Publishing, 2006; Ph. Gelez, *Safvet-beg Bašagić (1870–1934): Aux racines intellectuelles de la pensée nationale chez les musulmans de Bosnie-Herzégovine*, Athens: École française d’Athènes, 2010.

²⁴ S. Bašagić, *Trofanda iz hercegovačke dubrave* [*The First Fruit from the Woods of Herzegovina*], Zagreb, 1896.

the integration and synthesis of the Oriental-Islamic and Western European values and traditions. In his poetic opus, there are two especially significant poems in terms of their symbolism. One refers here to the poems *Jednome kritičaru* [*To a Critic*] and *Čarobna kćeri!* [*O, Marvellous Daughter!*], which, as well as in the case of Ljubušak, mirror two basic feelings in relation between the Muslim Orient and the European Occident among the Bosniaks.

The poem *Jednome kritičaru* [*To a Critic*] was published originally in 1903 in the “Nada” [“Hope”] literary magazine. It was a literary journal with a pro-Croatian orientation, and the poem represents the poet’s response to certain criticism that had been directed against his poetical works, but also to some other issues. Bašagić also defines the literary tradition, which he brings close to his own poetry, and he thinks, above all, to the literary output of the Bosniaks in Oriental-Islamic languages and the Bosniak oral literature. He sends to his unnamed critic an explicit message that his poetry has not been meant for that critic, but, as he says, to “gondže-Mujo” and “dilber-Fata” [“Young Man Mujo” and “Lovely Fata”], or, for the members of his own ethnic community, and not for those outside, who are not the part of it. Such a poem still retains a feeling of Bosniaks being foreign in a Western European framework, even at the outset of the 20th century, and it even shows a kind of resignation that leads to the possibility of cultural self-isolation:

Ti koji ne znaš ozbiljna Arapa,
ti koji ne znaš Perzijanca bludna,
ti koji ne znaš Turčina-bekriju –
tebi neće prijat moja pjesma čudna.

[You who do not know a serious Arab,
You who do not know a lustful Persian,
You who do not know a drunkard Turk,
You will not like my quaint poem].
Ti što ne čutiš djevičanske boli
narodne pjesme iz naših krajeva,
koju Mujo Fati pod pendžerom pjeva –
tebe moja pjesma nigda ne zagrijeva.

[You who do not sense the pains of maidens,
Folk songs from our parts,
When Mujo sings under Fata’s window,
My poem does warm you up at all].

Što da je čitaš da se dosađivaš,
kad ona za te nije ispjevana,

već za gondže-Muju, da je dilber-Fati
popjeva uz žubor bistra šadrvana.

[Why should you read it and get bored,
When it has not been sung for you,
But for Mujo a youngster, to sing it to a beautiful Fata,
Next to the murmur of fountain water clear].

Pusti je u miru, kad te ne zanima!
Ima je ko čitat, jer naš svijet nije
pokvario ukus “s pjevanijom novom”,
u njemu još tinja iskra poezije

[Leave it be, if it does not interest you,
There are those who would read it, for our people,
Did not spoil their taste “with poetaster’s rhymes”,
A sparkle of poetry still smoulders in them]²⁵.

However, that kind of attitude in Bašagić is only a passing weakness, a temporary lack of faith into the possibilities of integration and synthesis of the Muslim Orient and the European Occident among the Bosniaks at the end of the 19th and the beginning of the 20th century. One can refer here to a number of other potential examples, which can be explicitly illustrated by his poem *Čarobna kćeri!* [*O, Marvellous Daughter!*], and which seems to be of particular importance within such a context. It is a typical romantic apotheosis to one’s mother-tongue, the Bosniak equivalent to the famous poem *Rodu o jeziku* [*To My Own People About the Language*] by the poet of Serbian origins from Croatia Petar Preradović. However, it is the poem that also, in its own way, shows some wider obstacles that Bosniaks had to overcome in the process of their comprehensive involvement into the world of the European Occident. Namely, in the similar circumstances that had been experienced earlier by Ljubušak, Bašagić also faced the process of “nationalisation” of the Bosnian Muslims on their way to modern Europe, so – in contrast to some other circumstances – he named his own language here as Croatian²⁶. Nevertheless, in

²⁵ S. Bašagić, *Jednome kritičaru* [*To a Critic*], “Nada” 1903, vol. 9, p. 34.

²⁶ Cf. S. Kodrić, *Preporadnje jezika: Odnos prema maternjem jeziku u bošnjačkoj književnosti kraja 19. i početka 20. stoljeća* [*A Rebirth of Language: A Relation towards the Mother-tongue in Bosniak Literature at the End of 19th and the Beginning of 20th century*], in: *Drugi simpozij o bosanskom jeziku: Istraživanje, normiranje i učenje bosanskoga jezika – dosadašnji rezultati, potrebe i perspektive: Zbornik radova* [*Second Symposium on the Bosnian Language: Research, Standardization and Bosnian Language Learning – Past Results, Needs and Perspectives*], ed. by A. Kalajdžija, Sarajevo: Institut za jezik, 2016, pp. 149–181.

the same manner as with Ljubušak, neither Bašagić could be prevented from the realisation of the programme of renaissance integration and synthesis of the Muslim Orient and the European Occident among the Bosniaks. This poem has been particularly marked by its final message, which is crucial for the overall state and relations between Bosniaks towards the Muslim Orient and the European Occident at the end of 19th and the beginning of 20th century – the idea of “merging” of the Muslim Orient and the European Occident:

Čarobna kćeri, prirode majske
 Otvori svoje kapije rajske,
 O daj me pusti u bajni dvor!
 Gdje milo poje pjesmice svoje
 Istočnih vila veseli kor.

[O, marvellous daughter, of nature in May
 Open up your heavenly gates,
 O let me in you magical court!
 Where their ditties are happily sung
 By Eastern Fairies, in a cheerful choir].

Da njima kajde u naše pjesme
 Slijem, da teku ko rajske česme,
 Jer hrvatskog jezika šum
 Može da goji
 Može da spoji
 Istok i zapad, pjesmu i um.

[To pour into their songs
 Our notes, to flow like heavenly fountains,
 For the whirl of the Croatian language
 Can breed,
 Can join
 East and West, a poem and mind].

Sad silno hući, ko burno more,
 Sad blago kao kroz vilin-dvore
 Tajnih duhova čarobni poj,
 A sada bruji,
 Kao da zuji
 Kroz bašču pčela prognani roj.

[It howls now, like a mighty roaring sea,
 Now gently through castles of fairies,
 Magical sound of secretive spirits,
 As it buzzes though the garden
 A swarm of exiled bees].

Sad opet nježno kao da tuži
 Bulbulče malo na rumen-ruži
 Jadeći gorko na udes svoj. –
 Tako se milje
 I sve se smilje
 U tebi stapa, jeziče moj.

[Then gently again, as if it grieves
 A tiny nightingale on a red, red rose
 Is moaning bitterly about its doom. –
 And all the immortelles
 Fuse in you, o language of mine!]²⁷.

Such a merger between the Muslim Orient and the European Occident Bašagić accomplishes throughout his literary work when observed in its entirety²⁸. In this sense, it is of particular importance to mention his efforts to revive some of the most characteristic poetical and literary forms of the Muslim Orient, such as *ghazals*, which Bašagić wrote at the time in the Bosnian language. In this way, he managed to fulfil this highly recognisable form of the Oriental-Islamic poetry with specific contents of romanticism, from the Western European tradition, and which is an extremely important phenomenon in his first collection of poetry *Trofanda iz hercegovačke dubrave* [*The First Fruit from the Woods of Herzegovina*]. In the same collection of poetry, as well as in his next collection of poems *Misli i čuvstva* [*Thoughts and Feelings*, 1905]²⁹, Bašagić would publish his two poems – *U Harabatu* [*In Harabat*] and *Na pučini svjetla* [*On the Wide Open Sea of Light*], where he also fused the Oriental-Islamic and Western European traditional values. He insisted, in particular, on the combination of Romantic elements and the spiritual nature of Islamic mysticism, or Sufism or *tasawwuf*. One could also mention similar examples in his next collection of poems, the last one that had been published in his lifetime, the book *Izabrane pjesme* [*Selected Po-*

²⁷ S. Bašagić, *Trofanda...*, op. cit., p. 80.

²⁸ Cf. S. Kodrić, *Istok i Zapad – srce i um (Procesi evropeizacije u novijoj bošnjačkoj književnosti i kulturalno-poetički sinkretizmi i liminalno-hibridni oblici kao specifičnost njezina kulturalnog identiteta)* [*East and West – Heart and Mind: Processes of Europeanisation in the Newer Bosniak Literature and Cultural and Poetic Syncretisms and Liminal Hybrid Forms as a Specificity of Its Cultural Identity*], in: *Sarajevski filološki susreti II: Zbornik radova* [*Sarajevo Philological Meetings II: Book of Proceedings*], vol. 2, ed. by S. Kodrić, Sarajevo: Bosansko filološko društvo, 2014, pp. 139–169.

²⁹ S. Bašagić, *Misli i čuvstva* [*Thoughts and Feelings*], Sarajevo, 1905.

ems, 1913]³⁰. Its peculiar climax Bašagić would attain in his book entitled as *Mevlud* [*Mawlid*, 1924]³¹, where, at the time of the Western European avant-garde and its diverse innovative “-isms”, he was able to revive in his own manner the genre of *mawlid* as a traditional poetical form in the Oriental-Islamic provenance. *Mawlid* refers to a specific poetic interpretation of what had been known in the Muslim world as “*sira*” or “*siretur-resuli*”, which covers the life of the messenger of Islam, Muhammad. It was the kind of genre which had been deeply rooted in, primarily, Ottoman Turkish, and in the same manner in the Bosniak Muslim tradition³². Having followed the paths of his great predecessors, such as, for instance, hafiz Salih Gašević, who had composed his *Mevlud* at the time when the Bosniak *aljamiado* literature was coming to its end, Bašagić wrote his own poems together with the experiences of many other poets from the first decades of Western European culture in Bosnia. In this way, based on the accomplishments from the period of Ljubušak, one could see in the case of Bašagić, but also in many other similar examples, the comprehensive phenomenon of cultural and poetical syncretism as well as liminal and hybrid forms. As one of its most prominent specificities, it would mark in quite a visible manner the literary production of Bosniaks in the Period of Rebirth, but also in all the later historical and development stages of recent Bosniak literature, having started from the modernism of Musa Ćazim Ćatić, and up to the contemporary and most recent literary practice, where numerous examples of meeting between the tradition of the Muslim Orient and the European Occident could be mentioned³³. In such a sense, it would not be possible, or equally hard to imagine that, even without a real foundation in literary history, to propose, in a rather liberal essayistic manner, that without such phenomena in the early history of recent Bosniak literature, to envisage similar phenomena in the more recent Bosniak literary practice, such as, for instance, the novel *Derviš i smrt* [*The Death and the Dervish*, 1966] by Meša Selimović as just one possible example of a kind.

However, Bašagić was not just a poet or committed Bosniak cultural activist in the Period of Rebirth, but also an excellent translator from

³⁰ S. Bašagić, *Izabrane pjesme* [*Selected Poems*], Sarajevo, 1913.

³¹ S. Bašagić, *Mevlud*, Sarajevo, 1924.

³² *Mevlud u životu i kulturi Bošnjaka: Zbornik radova, izbor mevluda, bibliografija*, ed. by Dž. Obradović, Sarajevo: Preporod, 2000.

³³ Cf. S. Kodrić, *Istok i Zapad...*, op. cit., pp. 139–169.

Oriental-Islamic languages and the real founder of the Bosniak literary historiography, or the modern studies of the Bosniak literary past, based on Western European methods of research³⁴. One refers here, above all, to the Bosniak literary heritage in Oriental-Islamic languages, which he had written about in his Ph.D. dissertation *Bosniaken und Herzegovcen auf dem Gebiete der Orientalischen Literatur* [*Bosniaks and Herzegovinians in the Field of Oriental Literature*]³⁵ and defended in Vienna in 1910.

Both this work by Bašagić, and, later on, his book *Bošnjaci i Hercegovci u islamskoj književnosti* [*Bosniaks and Herzegovinians in the Islamic Literature: A Contribution to the Cultural History of Bosnia and Herzegovina*, 1912]³⁶, rest on similar assumptions. In the introductory pages of his book, Bašagić would repeat in an explicit way his own verse from the poem *Čarobna kćeri!* [*O, Marvellous Daughter!*], having emphasised again and again the imagologeme on the European Occident as the place of Reason, and the Muslim Orient as the space of poetry, or heart, but also the importance of their reconciliation in the cultural identity of Bosniak people. Related to it, Bašagić reminds the new Bosniak generation about some “honourable names” from their own people’s past, whom he does not want leave in oblivion, but, at the same time, he makes a statement that Bosniaks are the nation “on the border,” which makes the meeting between the Muslim Orient and the European Occident both necessary and unavoidable, but also, in their own case, quite fruitful, which has been shown, after all, in his own work as a poet:

It is the duty, nowadays, for the younger Islamic generation in Bosnia and Herzegovina to pass on these honourable names further on, to keep those precious works as legacy and – by looking back to the old pride – seize both the Eastern and Western book, and, according to the very spirit of its own people, create something new, since, having stood on the border

Može da goji,
Može da spoji
Istok i Zapad, pjesmu i um!

³⁴ S. Kodrić, *Utemeljenje...*, op. cit., pp. 140–154.

³⁵ A hand-written manuscript of the original of doctoral dissertation by Bašagić had been placed in the University Library in Vienna; one of its copies belongs to the author of this text.

³⁶ S. Bašagić, *Bošnjaci i Hercegovci u islamskoj književnosti: Prilog kulturnoj historiji Bosne i Hercegovine* [*Bosniaks and Herzegovinians in the Islamic Literature: A Contribution to the Cultural History of Bosnia and Herzegovina*], Sarajevo, 1912.

[Could raise,
 Could fuse,
 East and West, a poem and mind!]³⁷.

In addition, in the final parts of his book *Bošnjaci i Hercegovci u islamskoj književnosti* [*Bosniaks and Herzegovinians in the Islamic Literature*], Bašagić would, even in a more pronounced manner than Ljubušak before him, enter into a dialogue with Eurocentric, or Orientalist representations about the Bosniak culture and literature, or Bosnia in the Ottoman times, in general. He was particularly opposed to those representations that spoke about the “slave” and “dark province” of Bosnia during the Ottoman period. He wrote:

I would also like to make a note here that this small work has been nothing else but a short instruction into a single chapter of our cultural history in order to prove to all of them who know little, or who do not have not the faintest idea about our past that Bosnia and Hercegovina, up to the end of the 18th century, was a rather cultured country, even more cultured than its neighbouring lands in the (Austrian) Monarchy before 1848. A concocted phrase, that can be often heard by both those invited and uncalled-for factors, namely, that our homeland languished in darkness and slavery during the Turkish Ottoman rule had to stop once for all, since, until 1840, we fared better in a political and economic sense than our neighbouring countries, where half of the population had been *glebae adstricti* (slaves of the land). In addition, the purpose of this dissertation is to bring the attention of literary historians, when they write about South Slavs who sang or wrote in Latin or Italian, to speak also on our countrymen who had sung in the Arabic, Persian or Turkish language. Religion is not supposed to make a difference in the 20th century, education is education, whether it has come from East or West. (Our poet) Gaibija, who had managed to take an excellent position among the Eastern writers, could have won the same place in Europe had he written in Latin. Kafija (Pruščak), Nerkesi, Mezaki and others the same, if not even more so.

If I happened to accomplish at least one out of the three aforementioned, I would consider this dissertation a useful work³⁸.

One can see here a peculiar anti-Eurocentric and anti-Orientalist position by Bašagić, but, if compared to Ljubušak, Bašagić makes an obvious

³⁷ S. Bašagić, *Bošnjaci i Hercegovci u islamskoj književnosti: Prilog kulturnoj historiji Bosne i Hercegovine* [*Bosniaks and Herzegovinians in the Islamic Literature: A Contribution to the Cultural History of Bosnia and Hercegovina*], in: S. Bašagić, *Izabrana djela* [*Selected Works*], vol. III, ed. by D. Čehajić, A. Ljubović, Sarajevo: Kulturno nasljeđe Bosne i Hercegovine, Svjetlost, 1986, p. 21.

³⁸ Ibidem, pp. 223–224.

step further, since his discourse about the Muslim Orient and the European Occident has been less burdened with the sense of colonial enforcement. It leads to a conclusion, from the viewpoint of post-colonial theory and criticism, and in relation to the Muslim Orient and the European Occident, that Bosniak culture, as well as the literature at the moment when Bašagić wrote about them came out from its pronounced adoptive stage (through which it had been going through during the period of Ljubušak), and gradually was coming nearer the next stage of adaptation. In this way, it created assumptions for the final, adaptive stage of liberation from the colonial burden, which would, eventually, take place much later, after the times of Bašagić³⁹. In the end, the Muslim Orient for Bašagić has never been in a submissive position to the European Occident. On the contrary, they have been in a concurrent relationship in every possible sense. That is why the possibility of adaptation of the Western European heritage by the Bosniaks had not been their unhappy fate, but, totally opposite, their comparative advantage. However, at the same time, the European Occident had to accept the Bosniaks as the same kind and, consequently, equal.

5.

In this way, with such and similar understanding, Bosniaks accepted the European Occident as their own space, in a manner of speaking, although they remained connected inseparably with so many ties to the Muslim Orient. This was the case with other Bosniak authors at the end of the 19th and the beginning of the 20th century. One should mention among them some important names, such as Osman Nuri Hadžić or Edhem Mulabdić, who would introduce a highly specific genre of European novel into Bosniak literature. They would also shape in their literary works some important representations about the Muslim Orient and the European Occident, mostly within the framework of the so-called “Austro-Hungarian topics”⁴⁰. It is the topic of Bosnian Muslims’ confrontation with the modern Europe, which has taken place after the Austro-Hungarian occupation of the Ottoman Bosnia in 1878. When dealing with such issues, those authors tried to resolve the dramatic and traumatic experience of the Austro-Hungarian occupation within the Muslim community in Bosnia, or they tried to resolve a conflict-

³⁹ Cf. S. Kodrić, *Književnost sjećanja...*, op. cit.

⁴⁰ Cf. *Ibidem*.

ing nature of relationship between the Muslim Orient and the European Occident among the Bosnian Muslims of these times. This refers to the very act of occupation, when Bosnia, which had been for centuries the most western part of the Muslim world and the Muslim “rampart” against the Western European, predominantly Christian, world, and, almost overnight, it was subjected to the foreign, even “infidel” rule. Even more so, it refers to a larger social problem of accepting the new living circumstances, including the Western European cultural and civilisation order. Similar to Bašagić, these authors would also define the Muslim Orient by, above all, its emotional aspect. The Muslim Orient would become the object of grieving and insatiable desire for this forever lost “bright past”, but the survival in the present, and especially in the future would be sought for, primarily, in establishing connections with the European Occident. That is why both Osman Nuri Hadžić and Edhem Mulabdić would also try to accomplish a peculiar kind of reconciliation between the Muslim Orient and the European Occident. It would be visible in the novel *Bez nade* [*Without a Hope*] by Osman-Aziz, or in the novel *Zeleno busenje* [*Green Turfs*] by Edhem Mulabdić, as well as in the remaining books of these two authors, including their next novels *Bez svrhe* [*Without a Purpose*, 1897]⁴¹, or *Nova vremena* [*New Times*, 1914]⁴².

Literary work by both Osman Nuri Hadžić and Edhem Mulabdić, respectively, as well as of other important authors and a larger number of minor writers of that period, would take place within the frameworks of folklore romanticism and the enlightened realism in the Period of Rebirth in the Bosniak literature. Their literary representations of the Muslim Orient and the European Occident would be shaped in that kind of mannerism. This is notably visible in relation to the idea of education, or learning, in general, which became, for both Osman Nuri Hadžić and Edhem Mulabdić a life-saving ideal in the new living and overall social circumstances, where the European Occident for those and many other authors functioned as the place of reason, but also as the living and social context that could be overcome only by the application of reason that enabled them to survive and continue to live. In this sense, instead of the meaningless resistance to the occupation and new historical situation, or instead of a mere passive and lethargic abandonment to what seemed to

⁴¹ Osman-Aziz, *Bez svrhe* [*Without a Purpose*], Zagreb: Matica hrvatska, 1897.

⁴² E. Mulabdić, *Nova vremena* [*New Times*], Mostar: Prva muslimanska nakladna knjižara i štamparija, 1914.

be the unhappy historical destiny, or, instead of attempting to escape from reality, such as, for instance, the immigration or “*hijra*” to Turkey as the motherland of the remaining parts of the Ottoman Empire, these authors requested quite the contrary. They advocated staying in Bosnia as the only homeland, as well as quite an active attitude towards life, and, in particular, education, and, alongside with it, the overall acceptance of all the positive values of the European Occident. At the same time, they tried to retain their own values related to the tradition of the Muslim Orient, especially in the form of identity character, which was necessary to keep in the new times through the synthesis of the Muslim Orient and the European Occident. It is exactly against such a backdrop that the novel *Zeleno busenje* [*Green Turfs*] by Edhem Mulabdić functioned. It is a story about different possibilities to response to the fact of Austro-Hungarian occupation of Bosnia and Herzegovina, as well as to the post-occupation conditions in the country. Mulabdić does not offer anything as a solution but suggests a rational acceptance of the new historical reality, and, above all, the education as the best answer to the new historical moment. In the context of the European Occident, it could be the only salvation for the community in the new times, including its traditional values tied to the Muslim Orient. This is a fundamental proposition of this novel, and it is due to such features that it represents a typical phenomenon in the understanding of the Muslim Orient and the European Occident within the frameworks of folklore romanticism and enlightened realism in the Period of Rebirth of the Bosniak literature.

An especially important shift would be present in the poetical work of Musa Ćazim Ćatić. He was the first author who would include the elements of European modernism and its poetics into the Bosniak literature. Ćatić was among the first ones who would indicate the elements of even newer, less burdened colonial awareness among the Bosniaks, which could be described as definitely of adaptive nature⁴³. It is true that the beginnings of Ćatić’s literary work were, practically, a follow-up of Bašagić, or folklore romantic ones. However, during his stay in Zagreb, Ćatić would join the circle gathered around the renowned proponent of Croatian Modernism, Antun Gustav Matoš. Mingling with the members of that circle, Ćatić would be-

⁴³ M. Ć. Ćatić, *Sabrana djela* [*Collected Works*], vols. I–II, ed. by A. Nametak, Tešanj: Narodni univerzitet, 1968.

come familiar with the features of European modernism, while also learning from the contemporary Turkish literature of the time, which, in the meantime, had become modernised and Europeanised through its contacts and direct relations with the French literature. Like Bašagić, Ćatić was also well-versed in Oriental-Islamic languages and Oriental-Islamic literary traditions, to which the Older Bosniak literature had been the integral part of, but it was only Ćatić who happened to attain what Bašagić had been just striving to – to, at last, join “the East and West, a poem and mind”, as Bašagić himself would have said, or to fuse his own literary and cultural traditional heritage tied to the Muslim Orient and the challenges of Modernity from the European Occident. In his mature stage, Ćatić communicated more freely with the modernist European culture, which he happened to merge quite well with his own Oriental-Islamic culture. He did it without the previous sense of urgent necessity of the immediate adjustment to the new European times in Bosnia, and what included a somewhat different representation of both the Muslim Orient and the European Occident. Except for his early poetical works having been done in the style and spirit of Bašagić, this could be seen more or less in the entire later works by Ćatić, while probably one of the most eloquent examples in this respect is his poem *Ja sam vjerni rob ljepote* [*I am the Faithful Slave of Beauty*], published originally in 1909. It happened only six years after Bašagić had written his poem *Jednome kritičaru* [*To a Critic*], and in Zagreb, the same city of Ćatić’s previous “modern schooling”. The poem was published in a modernist journal *Mlada Hrvatska* (*Young Croatia*), which had been supported by Matoš himself:

Ja sam vjerni rob ljepote... Kad mi majka život dala,
 S oblaka je vila pjesme nad bešiku moju pala
 I cjelovom, što no pali kao tropsko sunce vrelo,
 Taknula u usne moje i djetinsko sitno čelo;
 Zato vazda na mom čelu vječnog aška misli gore,
 A usne ih pjesmom zборе...

[I am the Faithful Slave of Beauty... When my mother gave me a life,
 A song fairy has fallen from a cloud on my cradle
 And with a kiss, which burns like a hot tropical sun,
 Touched upon my lips and my tiny baby’s forehead:
 That’s why on my forehead the thoughts of eternal love burn
 And my lips utter them in poems...]

Ja sam vjerni rob ljepote... Duša čista poput lijera
 Od iskona plivala mi u muzici šumskih sfera.
 Nju andžska ta muzika svojim medom opila je,

Zato vazda duša moja s tajne čežnje podrhtaje,
 Pa me goni, da u žice lake harfe prstom diram
 I ljepoti himnu sviram...

[I am the Faithful Slave of Beauty... A soul as clean as a lily
 Has swum from origins in the music of spheres in woods.
 The music of angels intoxicated it with its honeydew,
 That's why my soul trembles with a secret desire
 And it forces me to pluck with my fingers the strings of a harp
 And sing a hymn to beauty...]

Ja sam vjerni rob ljepote... Slikar mi je bujna mašta
 Njezin kist je krilo lune, atelie – čarna bašta.
 U toj bašti na sve strane od boja se miris krili
 I ko sunce u Perzeju sjaju slike i profili,
 A ja samo u peru ih na hartiju b'jelu šljevam:
 Hej, ja slikam, sviram, pjevam

[I am the Faithful Slave of Beauty... A painter is my wild imagination
 Its brush is a wing of Moon, its studio – a magical garden.
 And a scent is spreading from colours on all sides in the garden
 And as a sun in Perseus pictures and profiles are shimmering,
 And I only pour them in pen on a white page of paper:
 Hey, I am painting, playing, and singing...]⁴⁴.

Obviously, even with the very title, the poem suggests European Modernist Art for Art's sake, or the gist of the aesthetic utopia of the European Modernism. However, both in the title, but also in the poem, one can detect that peculiar "surplus" that Ćatić could never have learned from the great Matoš, but neither from the Turkish modernists in that kind of form – it is the holy teaching of Islamic mysticism, or the Sufi understanding of the world and life, which had permeated the majority of Oriental-Islamic poetical tradition, and, in the same manner, the Older Bosniak poetry in Oriental-Islamic languages. Simply, as "a faithful slave of Beauty", a poet or a lyrical subject is a subject to a *l'art pour l'art* aesthetic ideal, but also of the divine Absolute, who is, according to the Islamic mysticism, or Sufism, the very essence of Beauty, because "God is Beautiful and He loves Beauty", said the Messenger of Islam. The poem, which is simultaneously entirely modernist and European, but also entirely Islamic and mystical, Ćatić published

⁴⁴ M. Ć. Ćatić, *Ja sam vjerni rob ljepote* [I am the Faithful Slave of Beauty], in: M. Ć. Ćatić, *Izabrana djela* [Selected Works], ed. by E. Duraković, Sarajevo: Kulturno nasljeđe Bosne i Hercegovine, Svjetlost, 1988, p. 79.

in the literary journal that happened to be a part of Croatian literary and cultural life. In this way, he legitimised himself as a true master, as a genuine, specific modernist poet, but, above all, he remained his own person, or the poet who, finally, reconciled in the best possible way “East and West, a poem and mind”. It should come as no surprise that some of these elements from Ćatić’s poetry would be found in some verse by his teacher Matoš. One can see it in the famous poem by Matoš *Srodnost* [*Being Akin*, 1910], which was published three years after equally important poem by Ćatić *Zambak* [*Lily*, 1907]. This poem was rather inspiring for Matoš exactly because it had been rooted in the literature and the culture of the Muslim Orient⁴⁵.

Ćatić, therefore, was, finally, able to fulfil the ideal that had been set up first by Mehmed-beg Kapetanović Ljubušak, and afterwards by the literary generation from the Period of Rebirth, led by Safvet-beg Bašagić. Nevertheless, this path of merging and the full integration of Bosniaks into the Western European context would last further on, throughout the whole of the 20th century until today, when Bosniaks, although not originally as “Asian settlers” into Bosnia, but as an old European people, as well as their neighbours in Bosnian and outside this country, have faced again yet another kind of new and different Europe to which they, again and again, had to adjust in the form of brand new pro-European adaptations, if they wanted its doors to open up for them. If one looks back to this path, it can be seen, among other things, that the end of the 19th and the beginning of the 20th century, or the Period of Rebirth in the Bosniak literature and culture, is a period when Bosniaks began to imagine themselves in the way as they happen to see themselves most often nowadays – as the people on a crossroads and as bridge between the Muslim Orient and the European Occident. It is a specific border position, which has come into a particular focus of interest in the contemporary theoretical discourse, and which had used to be and remained to be a kind of natural order of things in Bosnia. This, perhaps, is or may be a notable advantage of the Bosniak, but also the entire Bosnian-Herzegovinian literature and culture, which could be sensed from the actual deliberations of Dževad Karahasan, a living classic of contemporary Bosniak and Bosnian-Herzegovinian literary practice:

⁴⁵ Cf. E. Duraković, *Pjesnik na razmeđu epoha* [*A Poet at the Crossroads of Epochs*], in: M. Ć. Ćatić, *Izabrana djela...*, op., cit., pp. 24–26.

A border is, namely, the objective state in itself, because the two entities that meet each other on the border happen to be equally its structural parts and equally present. The two units of space meet on the border, or the two units of time, or the two units of meaning, and both such units must be equally present with their respective identities, they must form in the same amount the border as their meeting place if it is to be the border at all. That is why *the border is, par excellence, a dramatic place*, and since it is the place of tension, it is *so exclusively prolific*⁴⁶.

After all, the experience of Karahasan is the experience which has also been based in the historical perspective, on the same ground that the Bosniaks had perceived the Muslim Orient and the European Occident at the end of the 19th and the beginning of the 20th century.

⁴⁶ Dž. Karahasan, *Dosadna razmatranja [Boring Deliberations]*, Zagreb: Durieux, 1997, p. 109.

Vedad SPAHIĆ

Faculty of Humanities and Social Sciences

University of Tuzla

Bosnia and Herzegovina

CULTURAL AND HISTORICAL CONTEXT OF BOSNIAN ALJAMIADO LITERATURE

Abstract: Aljamiado literature, approximately at the same time (17th century) as folk oriented literature of Bosnian Franciscans, initiated native Bosnian language as a literary language for the first time since the medieval period. Appearance and development of Aljamiado literature coincided with the social crisis which took place as a result of bad attempts to reform the military Ottoman society into a peaceful model of society. As the crisis intensified, people's chances of getting educated in elite Istanbul learning facilities deteriorated especially in marginal and border regions of the Empire which meant relying on own, very modest educational resources. Discontinuity of Bosnian Muslim literacy in relation to medieval legacy as well as constitutive isolation of cultural milieu from home and foreign language traditions puts Aljamiado writers in traumatic roles of complete autodidacts. The phenomenon of Bosnian Aljamiado poetry, in that sense, is a plausible verification of Eliot's theses about relations between tradition and individual talent as well as Bourdieu's theory of a cultural field as a scene of constant competition of inherited, dominant and emerging forms. Therefore, it seems that we can explain the key paradox of Aljamiado literature which is that Aljamiado texts are extremely popular (some of them have tens of transcripts) although they are very often constrained, ideologically shattered and written in an impossible Serbo-Croatian language.

Keywords: Bosnian Aljamiado literature, inherited and dominant forms, tradition, individual talent.

Since the Bosnian literary historiography started to explore the Ottoman period literature, there has been a permanent ongoing controversy around the arguments of Stojan Novaković, introduced almost 150 years ago, in which he disqualified poetry works of Bosnian Muslims, written in vernacular language in Arabic script, portraying it as mere “blades of grass with no juice, grown from dry soil, that would initially, wither and would appear yellow and drained”¹. It is quite interesting that all the initial strong dissatisfaction, expressed by the Bosnian authors in their works, seems to weaken to the very same thing – subduing the implied, the essence of their replies – to the problem of rhetorical maliciousness and prejudice which Novaković, undoubtedly, lacked. We would feel better if we were able to say that the imagological vocabulary of the former times’ rested spirits is at work here, if only the reality would not deny us. Nevertheless, the general assumption is that the achievements of the Bosnian Aljamiado literature are incapacitated and inferior, particularly in comparison with the contemporary literary praxes such as oral literature and poetry in Oriental languages. The assumption is supported by the following arguments:

1. Poor education of people who wrote in vernacular language, their lower creative skills and unfamiliarity with the Classical Oriental literatures.
2. Lack of authentic vernacular literary tradition.
3. Lack of familiarity with the literary works of their Slavic neighbours.
4. Receptive skills of the audience to which the Aljamiado texts were addressed.
5. A sense of moral-patriotic duty towards one’s neighbour resulted from the feeling and thought is conveyed to them in a comprehensible and denotative language.

Each of the foregoing reasons has its “reasoning” and is unavoidable in understanding the problem we are discussing, so our exposition will be directed towards elaboration and profounder insight into the cultural-historical context, which, determined the character and the profile of the first attempts of literary expression of Muslim Bosniaks in their mother tongue during the Ottoman period.

Maximilian Braun was the first one to contextualize this cultural and historical problem, focusing on the “ecological” background of emergence,

¹ S. Novaković, *Prilozi k istoriji srpske književnosti* [Contributions to the History of Serbian Literature], IV: *Srbi Muhamedovci i turska pismenost* [Muslim Serbs and Turkish Writing], “Glasnik Srpskog učenog društva” 1869, vol. 9.

self-sustainability and development of the cultural phenomena, within the Bosnian society, as a marginal, ethnically complex community of the Ottoman Empire, which can be found in his study *Anfänge der Europäisierung im Kunstschrifttum der moslimischen Slaven in Bosnien und Herzegowina* [*The Beginnings of Europeanization in the Literature of Slavic Muslims in Bosnia and Herzegovina*] (Leipzig, 1934)². The acceptance of Islam, as Braun correctly points out, was dependant on a complete accession to Islamic-Oriental cultural circle, so that

on the literary field, it is quite understandable that the Bosnians and Herzegovinians, have contributed considerably to the Oriental literature of the period, such as Turkish, Persian and Arabic poets. However, the literature itself, expressed in Slavic language, outside the folk poetry, could not be initiated.

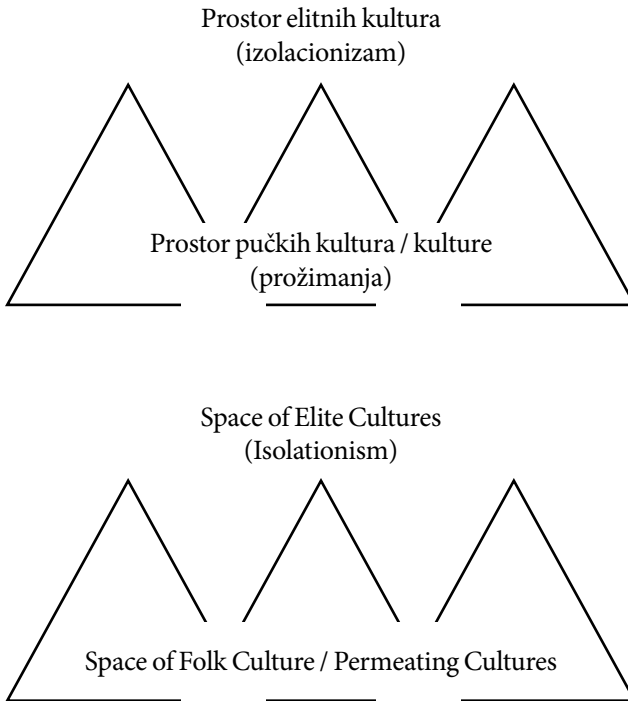
Split between these two powers, such an “artistic literature” had to depend on one of the Empires and could not develop independently. Learning on vernacular poetry has, immediately, resulted in submergence, so that the “artistic literature” of the period could not have been instigated, or, it could have been moulded by the patterns of Oriental literature.

Moreover, for the further development from scarce sources that are mentioned, there was a lack of cultural background, which provides every artistic activity with “a real opportunity for development”³.

Spiritual life in Medieval Bosnia was marked by extreme gap between cultural customs of common people and the elites. For Medieval and Oriental literatures, globally typical dichotomies: scholarly – laic, sacral – profane were additionally complicated by the multi-confessionalism and multilingualism of the Bosnian society. The elite structures of confessional cultures existed within a “cold” regime of tolerance and isolationism, gravitating towards belonging religious doctrines and standard models of literary articulation in non-native languages (Arabic, Turkish, Persian, Latin, Old Slavic...), which held the status of *lingua franca* within their own cultural – civilizational circles: Islamic-Oriental, Western-European and Slavic-Orthodox. Interconfessional cultural exchange took place in mother tongue, exclusively, in the vernacular sphere, at the level of verbal communication, folklore, and oral literary forms.

² M. Braun, *Začeci evropeizacije u književnosti slavenskih muslimana u Bosni i Hercegovini* [*The Beginnings of Europeanisation in the Literature of Slavic Muslims in Bosnia and Herzegovina*], trans. by I. Dizdar and S. Hedžić, Sarajevo: Dobra knjiga, 2009.

³ Ibidem, p. 20.



Aljamiado literature after the Medieval Times, and approximately at the same time (beginning of the 17th century) with the folk oriented literature of Bosnian Franciscans, introduced Bosnian native language as a literary language. Its emergence and development coincided with the increasing social crisis following the unsuccessful attempts to reform the military system of the Ottoman Empire into a peaceful one. As the crisis intensified, the chances of an individual to educate in elite Istanbul learning facilities proportionally decreased, particularly in the border provinces of the Empire, which essentially resulted in relying on one's own, rather limited, educational resources. It would be appropriate, for the purpose of comparison, to reflect on the Vatroslav Jagić's observation with the reference to the first South Slavic written monument in vernacular language – *Povelja Kulina bana* [*The Charter of Kulin Ban*] from 1189, for which this Croatian philologist argues that, unquestionably, it cannot stand alone at the very beginning of the Bosnian literacy, since the text of such rhetorical sophistication must hold a background of rich tradition of written correspondence, un-

fortunately, their artefacts have remained unknown till the present day⁴. Pioneers of Aljamiado literacy are in a far more unfortunate position than Radoje, Kulin Ban's scrivener. Discontinuity of Bosnian Muslim literacy within medieval heritage as well as constitutive isolation of the cultural milieu, in which they wrote from domestic ino-confessional traditions in the same language, puts Aljamiado authors in a frustrating position of complete self-taught men. The phenomenon of Bosnian Aljamiado texts is, in that sense, a plausible verification of explicit potential of Eliot's theses about the relationship between tradition and individual talent⁵, and, to great extent, of Bourdieu's theory of cultural fields that act as arena for constant competition between traditional and emerging forms, with the notions such as habitus and symbolic capital having the highest interpretational operability, and by which, this French sociologist opposes linguistic – historical idealism, notifying inequality at the “linguistic market” caused by the institutionalisation of certain discourses, styles and types of language competencies⁶.

In that regard, perhaps the crucial paradox of Aljamiado literature could be rationalized as extremely popular texts (some of which have been preserved in a few dozen different copies) on the one hand, and which, on the other hand – we'll agree with Muhamed Hadžijahić – are frequently “constrained, ideologically shattered and in an impossible Serbo-Croatian language”⁷. Identical analytical pattern gives an answer to why certain authors like Hasan Kaimija or Abdurahman Sirrija perform incomparably better in Turkish than in Bosnian language. It is fascinating that inter-lingual shifts are quite painful and nonchalant at the same time, so Maximillian Braun rightly suspects that even the very authors were not aware of the shifts they were making from one language to another. “Oriental elements are only superficially laid on Slavic, without blending with it into a new language”⁸.

⁴ V. Jagić, *Historija književnosti naroda hrvatskoga i srpskoga: knjiga prva* [*History of Literature of the People of Croatia and Serbia: Book First*], Zagreb: Štamparija Dragutina Albrecha, 1867, p. 142.

⁵ T. S. Eliot, *Tradicija i individualni talenat* [*Tradition and the Individual Talent*], trans. by M. Mihailović, Beograd: Službeni glasnik, 2017.

⁶ See P. Bourdieu, *Što znači govoriti – ekonomija jezičnih razmjena* [*The economics of linguistic exchanges*], trans. by M. Škiljan and A. Škiljan, Zagreb: Naprijed, 1992.

⁷ *Bosanskohercegovačka književna hrestomatija* [*Bosnian-Herzegovinian Literary Miscellanea*], vol. 1: *Starija književnost* [*Old Literature*], ed. by P. Anđelić, M. Hadžijahić, H. Kuna, V. Maksimović, P. Pejčinović, Sarajevo: Zavod za izdavanje udžbenika, 1974, p. 226.

⁸ M. Braun, op. cit., pp. 38–39.

Besides, we should not neglect the psychological burden of the poet, being aware of the importance and seriousness of the work they did (“writing is a toil and turmoil”, one of them says), locating their aims within a rigidly projected horizon of expectations. More than humble receptive possibilities of the potential audience have confined this creativity into rigid shackles of the religious-didactic poetics. However, the example of Feyzo Softa and the famous *Ashikli elif-be* proves that all of that can be different, even if it means preserving the basic educational orientation, provided the approach is more relaxed. That sort of condition, Bosnian Aljamiado literature could not have achieved, particularly within the cultural-historical context; however, it could have refigured the context itself.

From the mid-17th century, Bosnian cultural space, by virtue of the literary written works by Bosnian Muslims in their native Bosnian language, has been considerably redesigned and prepared for the upcoming modernization. The monumentality of the whole venture becomes more vivid if we take into consideration the cultural reality of small people incorporated in the imperial megastructure, which, as Ugo Vlaisavljević notes accurately “is never completely their reality. That is also the reality of a great people and a great imperial culture [...] however, the only dominant reality that exists is the reality of adaptation”⁹. Reversing the mechanism of adjustment in the opposite direction – towards the, towards own language and culture is an emancipatory gesture *par excellence*.

⁹ U. Vlaisavljević, *Rat kao najveći kulturni događaj [War as the Biggest Cultural Event]*, Sarajevo: Maunagić, 2007, p. 88.

Lejla KODRIĆ ZAIMOVIĆ

Department of Comparative Literature and Librarianship
University of Sarajevo
Bosnia and Herzegovina

**RANA BOSANSKOHERCEGOVAČKA PERIODIKA
I TRAUMA SUSRETA ORIJENTALNOG I EVROPSKOG
(NA PRIMJERU SLIKE SVIJETA „BOSNE”
I „SARAJEVSKOG CVJETNIKA”)**

**Early Bosnian-Herzegovinian Periodicals and Trauma of Encounter
of the Oriental and European Worlds: Example of the World Image in
“Bosna” and “Sarajevski Cvjetnik”**

Abstract: The paper aims to briefly synthesize and value conditions of the establishment and early development period of printing, publishing and journalistic activities in the Ottoman Bosnia during the last decades of Ottoman government, following the understanding of complicated conditions of these, in the context of 19th century in Europe, conditions already belated and generally-known practices, from the perspective of complex interrelation between the departing Ottoman and arriving Austro-Hungarian Empire. In this connection, early Bosnian-Herzegovinian periodicals appear as a space of clashing and subtle interrelating of the two world images – Oriental and European ones, while the first Bosnian-Herzegovinian journals function as representative sources for studying the image of Bosnia on the lasting of the Oriental and European worlds. The processes mentioned above are recognized and interpreted with the support of examples of the two most important journals from the beginnings of the establishment of printing, publishing and journalistic activities in Bosnia-Herzegovina – “Bosna” as an official Bosnian Vilayet’s and the longest local Ot-

toman journal, but also “Sarajevski cvjetnik” as the first, conditionally speaking, private Bosnian-Herzegovinian journal – all that in the perspective of recognizing influences of the two civilizations and two political, social, religious, language and writing systems and other relevant factors. All the above mentioned is supported with the fact that first Bosnian-Herzegovinian journals, along with literary texts, have preserved the trauma of the encounter of the Oriental and European worlds in Bosnia from forgetting, forwarding with their writings important dilemmas of Bosnian people about choosing the The Right Path to our contemporaneity and representing a kind of “paradigm of Bosnia” in this way

Keywords: Bosnia-Herzegovina, Ottoman period printing, periodicals, world image, “Bosna”, “Sarajevski Cvjetnik”.

Na razmeđi dvije slike svijeta – orijentalne i evropske

Počeci bosanskohercegovačke štamparske te, u ovdašnjem kontekstu s njom najuže povezane novinske djelatnosti vezuju se za 19. st., što, kada je štamparska i novinska praksa u pitanju, u kontekstu širih evropskih i svjetskih praksi, predstavlja svojevrsno zakašnjenje ili naknadno uključivanje u već dobro formirane tokove ovih djelatnosti.

Zapravo, prvi štampani otisci na prostoru Bosne i Hercegovine proizvedeni su još u 16. st. (1519–1523), nepunih stotinu godina nakon pojave Gutenbergove štamparije u Mainzu, pri hramu sv. Velikomučenika Gregorija u Donjoj Sopotnici kraj Goražda. Ovaj početnički korak poznavao i proučavao bosanskohercegovačke kulturne historije prepoznaju manje kao stvarni početak štamparske djelatnosti u Bosni i Hercegovini, a više kao svojevrsni kulturološki fakt ili fenomen u ovdašnjoj kulturnoj historiji. U prilog ovom razumijevanju ide činjenica da su se u štampariji Božidara Ljubavića Goraždanina odštapale svega nekoliko ćirilske knjige za pravoslavnu liturgijsku službu te da između ove tzv. *goraždanske štamparije*, kako se ustalilo reći, i kasnije, devetnaestovjekovne prve moderne bosanskohercegovačke štamparije ne postoji nikakav kontinuitet niti spona, ne isključivo zbog očigledne vremenske distance, već i stoga što su „sadržaj i namjena knjiga štampanih u goraždanskoj štampariji zanemarili sva iskustva onovremene evropske štampe, te one predstavljaju rukopisne knjige, mehaničkim načinom umnožene”¹.

¹ D. Medaković, *Grafika srpskih štampanih knjiga XV–XVIII*, Beograd: Srpska akademija nauka, 1958, s. 30.

Razloge relativno kasnog započinjanja moderne štamparske i novinske djelatnosti u Bosni i Hercegovini treba sagledavati u kontekstu pripadnosti ovih prostora u 19. st. već vidno oslabljenom Osmanskom carstvu, s tim da je, istovremeno, upravo ta činjenica direktno potaknula otvaranje prve štamparije u Bosanskom vilajetu. Naime, štampa se u svim zemljama pod upravom Osmanlija afirmira relativno kasno, prvenstveno zbog dominantnog islamskog religijskog načela i s njim povezane svetosti prepisivačke djelatnosti, poglavito kada je u pitanju sveta Božija knjiga, ili, preciznije kazavši, zbog straha i njime prouzročenog otpora ka mehaničkom umnožavanju najprije svete, a potom i profane knjige. Ako je pripadnost Osmanskom carstvu u prvi mah usporila pojavu štampe u Bosni i Hercegovini, upravo će ta pripadnost direktno prozročiti kasnije otvaranje Vilajetske štamparije – prve moderne bosanskohercegovačke štamparije u Sarajevu.

Zapravo, u otvaranju zvanične vilajetske štamparije Osmanlije su vidjele priliku da neutraliziraju negativna pisanja bosanskohercegovačkog susjedstva o osmanskoj upravi u Bosni, kao i priliku da održe svoj već oslabljeni utjecaj i prisustvo na ovim prostorima. Zvaničnici osmanske uprave u Bosni uvidjeli su da u promjeni vlastitog odnosa prema ideji štampe u Bosni leži mogućnost odbrane ovog – ka Zapadu i Evropi najisturenijeg dijela Osmanskog carstva – od ka režimu neprijateljski usmjerenih pisanja listova susjednih zemalja.

Na ovaj način ponukana, u vrijeme namjesnikovanja Topal Šerif Osman-paše u Bosni 1866. godine počinje s radom Vilajetska štamparija, i to s ciljem da „štampa vilajetske novine radi obznanjivanja zakonskih tekstova i odbrane reformisane uprave od napada spoljnih listova neprijateljski raspoloženih prema režimu, te da štampa posebne školske udžbenike kako bi konfesionalne škole prestale dobivati udžbenike sa strane”². U vremenu o kojem govorimo i Hercegovina će dobiti dvije štamparije. Prvoj, iz 1872. godine, inicijator je don Frano Milićević, a djelovala je pod nazivom Tiskara katoličkog poslanstva ili Tiskara don Frane Milićevića. Proglašenjem Hercegovačkog vilajeta te u skladu s novim zakonom da svaki vilajet mora posjedovati svoju zvaničnu vilajetsku štampariju, osnovana je u Hercegovini 1876. godine štamparija, a koja će već naredne, 1877. godine, s ukidanjem Hercegovačkog vilajeta, prestati s radom. Na

² T. Kruševac, *Periodika bosanska za turskog vremena: 1850–1878*, „Glasnik društava arhivskih radnika u Bosni i Hercegovini” 1967, knj. 7, s. 122.

taj način sarajevska Vilajetska štamparija do Berlinskog kongresa (1878) i uspostave austrougarske uprave u Bosni i Hercegovini ne prestaje biti središtem štamparske i novinske djelatnosti.

I pored snažne produkcije Vilajetske štamparije, koja je štampanu knjigu, a prije svega novinu, i to autentično bosanskohercegovačku, učinila dostupnom ovdašnjem širem žiteljstvu, ne treba zanemariti činjenicu da je štampana knjiga prisutna na ovom prostoru i ranije. Bosanski pisci katoličke, pravoslavne, jevrejske i muslimanske pripadnosti štampaju svoje radove u italijanskim, mađarskim, austrijskim, holandskim, turskim, hrvatskim te srbijanskim štamparijama, „čak i u vremenu postojanja Vilajetske štamparije u Sarajevu”³. Buđenju autentičnog bosanskohercegovačkog viđenja unutrašnjih, ali i vanjskih zbivanja svakako će doprinijeti pojava prvih bosanskohercegovačkih listova. Zahvaljujući pokretanju listova, po prvi put, Bosna i Hercegovina, inače beskrajno interesantna u svojoj konfesionalnoj i kulturnohistorijskoj različitosti, „kroz pero” svoje tek izrastajuće novinske djelatnosti i djelatnika ima se priliku predstaviti svijetu. Ipak, koliko je za Bosnu i Hercegovinu nepobitno važan događaj pokretanja štamparske i novinske djelatnosti imao odjeka u znanstvenom i publicističkom pisanju ovdašnjih historičara i poznavaoca kulturne historije, tj. da li je dovoljno i u svim aspektima valoriziran? Pitanjima usustavljenja štamparske i novinske djelatnosti u Bosni i Hercegovini do sada su se najiscrpnije bavili autori Hamdija Kreševljaković, Todor Kruševac, Emina Memija i Fadil Ademović, s tim da su radovi ovih autora najčešće imali holistički pristup, tj. bavili su se pitanjima bosanskohercegovačke štamparske i novinske djelatnosti u cjelini, a posljedica toga je relativno mali broj objavljenih radova koji bi nudili bližu interpretaciju i valorizaciju pojedinih listova koje je štampala Vilajetska štamparija. Zapravo, rad vilajetskih štamparija u Bosni i Hercegovini, uz štampanje kalendara, udžbenika i knjiga u znatno manjoj mjeri, poglavito je obilježilo štampanje listova.

Stvarni počeci bosanskohercegovačke periodike javljaju se zapravo prije pojave Vilajetske štamparije i vezuju se za poduhvat fra Ivana Franje Jukića i njegov časopis „Bosanski prijatelj” (1850), koji se, iako nije štampan u Bosni, već u Zagrebu, „s pravom smatra prvim bosanskim listom, ne samo po tome što su mu urednik i saradnik iz reda bosanskih franjevac, pristalica

³ H. Kreševljaković, *Kratak pregled hrvatske knjige u Bosni i Hercegovini od najstarijih vremena do danas*, Sarajevo 1912, s. 19.

ilirskog pokreta, već i zbog toga što je obrađivao tematiku koja se isključivo odnosi na Bosnu, njene ljude i događaje”⁴.

Prvi bosanskohercegovački nedjeljnik i prvi list koji je štampan u sarajevskoj štampariji je „Bosanski vjestnik” (1866), za kojim slijedi zvanični vilajetski list „Bosna” (1866–1878), kao i zvanični list Hercegovačkog vilajeta „Neretva” (1876–1877). Prve bosanskohercegovačke novine bile su novine dnevno-političkog i informativnog karaktera, i što je najvažnije, nosioci neposrednih interesa osmanske vlasti.

Najveću pažnju proučavalaca začetaka štamparske i novinske djelatnosti, kada su pojedinačni listovi u pitanju, zadobio je „Sarajevski cvjetnik”, prvi nezvanični i privatni list na ovim prostorima. I pored pojedinačnih napora, još uvijek nije u cijelosti ocijenjen značaj pojave ovog lista u kontekstu bosanskohercegovačke štamparske i novinske djelatnosti.

Istovremeno, najdugotrajniji, zvanični vilajetski list „Bosna”, kao, uostalom, i „Sarajevski cvjetnik”, mjesto je očiglednih te plodotvornih susreta orijentalnog i evropskog u složenoj bosanskohercegovačkoj slici svijeta. Ukoliko je već opće mjesto da su književna djela i novine nerijetko nosioci tzv. „historije odozdo” ili svojevrzni očuvatelji „slike svijeta” i tekstualni tragovi prošlosti, beskraino interesantni za novohistoricistička iščitavanja, onda se kao svojevrstan izazov ovog rada postavlja ideja propitivanja slike svijeta, doživljavanja, promišljanja i pisanja na stranicama „Bosne” i „Sarajevskog cvjetnika”, imajući u vidu da se ovi listovi ne bave isključivo političkom informacijom te da nastaju upravo u trenutku sudaranja dvije kulture te dvije imaginacije unutar dvije slike svijeta.

Reprezentativno polazište za proučavanje ranih bosanskohercegovačkih listova nastajalih na razmeđi, odnosno u sudaru osmanske i evropske civilizacije predstavlja kapitalni projekt „Bibliografija književnih priloga u listovima i časopisima Bosne i Hercegovine” Instituta za književnost u Sarajevu iz 1991. godine, realizirajući, pritom, bibliografski popis publikacija koje su izlazile u periodu 1850–1918, dakle, obuhvatajući raspon od osmanskog perioda pa sve do kraja austrougarske uprave u Bosni. Druga planirana faza projekta, s namjerom bibliografskog obuhvata književnih priloga u periodici za period 1918–1945 prekinuta je posljednjom agresijom na Bosnu i Hercegovinu te nikada nije realizirana. Kako je takva diferencijacija uspostavljena i

⁴ T. Kruševac, *Bosanskohercegovački listovi XIX veka*, Sarajevo: Veselin Masleša, 1978, s. 15.

u spomenutoj „Bibliografiji”, sam naziv listovi odnosi se na novine i časopise, odvajajući se, time, od ostalih oblika periodike: kalendara, almanaha, godišnjaka te spomenica. U tom smislu, značaj prvih bosanskohercegovačkih listova, kao i njihove „Bibliografije” potječe iz sljedećeg: „novine i časopisi izdaju se, najčešće redovno, u omeđenom vremenskom razdoblju, s relativno jasnom namjerom i najavljenom koncepcijom, koje, više ili manje poštovane i održane, osiguravaju trajnost zanimanja za određenu, zamišljenu i proklamovanu problematiku. Otuda oni, ponovo čitani i popisani, na svjetlo današnjeg vremena ‘izbacuju’ pojave i prvake svoga doba, u stvarnoj njihovoj mjeri i značaju, često i potirući određena ‘znanja’ i donesene sudove. Bibliografija tako [...] ne samo konstatuje stanje kakvo je bilo, ono što smo znali u nekoj mjeri, možda raspršeno, nesistematizovano, već i inicira stalno nove sinteze”⁵. U spomenutim listovima pronalazimo pisce i njihova djela predstavljena javnosti po prvi put, domaću, potom narodnu, ali i stranu, evropsku književnost, svjedočeci o tome šta se u Bosni i Hercegovini onog vremena držalo za dobro i za važno. Listovi su to u kojima se, osim književnosti, folklorističkih i etnoloških istraživanja, javljaju i prilozi o društvima, bibliotekama i čitaonicama, štamparijama, umjetnosti, religiji, historiji, školstvu, narodnoj medicini, sve u skladu s činjenicom da „u najstarijim glasilima na našim prostorima ni priroda radova ni granice među civilizacijskim i kulturnim disciplinama i ‘strukama’ nisu dovoljno ocrtane da bismo ih lako mogli odijeliti i imenovati”⁶. Ovakvo što ranu bosanskohercegovačku periodiku potvrđuje kao neizostavno polazište za proučavanje burnih kulturoloških i inih sudaranja u rasponu između dvije imperije.

O susretu orijentalnog i evropskog u „Bosni” i „Sarajevskom cvjetniku”

Neposredno nakon osnivanja štamparije u Sarajevu 1866. godine započinje s izlaženjem zvanični list bosanske vlade „Bosna”. Izlazila je jedanput sedmično, na turskom i na bosanskom jeziku, ćiriličnim i arapskim pismom. Prvi broj izašao je 28. maja 1866, a posljednji broj 18. jula 1878. godine. Izlazila je najprije na četiri stranice (vanjske ćirilične, a unutarnje na arapskom pismu), da bi se od 615. broja pojavila na osam stranica teksta. Na kraju lista nosila je u početku djelovanja (do 24. broja) oznaku „Sopronova pečatnja u Sarajevu”,

⁵ *Bibliografija književnih priloga u listovima i časopisima Bosne i Hercegovine*, Sarajevo: Institut za književnost, 1991, s. 7.

⁶ *Ibidem*, s. 8.

nakon čega nosi znak Vilajetske štamparije u Sarajevu. Mijenjala je i format izlaženja: 43 x 29 cm, 48 x 35 cm te nakon 615. broja 25 x 25 cm. Konceptija lista nije se bitno mijenjala od početka do kraja izlaženja, a kao urednici pojavljuju se Mustafa Refet Imamović, Mehmed Šakir (Šaćir) Kurtćehajić, Salih Biogradlija, Kadri-efendija Carigradlija, Ebu Zija Tevfik-beg, a stalni prevodilac lista za sve vrijeme izlaženja bio je Miloš Mandić. Također su stalne i rubrike lista: „Vilajetske vijesti”, „Unutrašnje vijesti”, „Inostrane vijesti”, „Naimenovanja”, „Podlistak”, „Različitosti”, „Najnovije vijesti” i „Zabava”, s priložima gotovo identičnim na oba jezika. „Bosna” donosi članke o gotovo svim tekućim političkim, društvenim, kulturnim i inim pitanjima, dopise iz raznih krajeva Bosne i Hercegovine te kraće i duže vijesti iz evropskih, azijskih i američkih zemalja, bivajući, na taj način, istinska hronika vremena u kojem je nastala.

Uza sve to, poput nešto kasnijeg „Sarajevskog cvjetnika”, „Bosna”, iako u biti režimski orijentirana, neposredni je izraz svojeg duha vremena te geografske, političke, kulturološke te civilizacijske raspolućenosti između utjecaja dvije velike imperije, a što se neposredno te interpretativno da uočiti u pisanjima oba važna rana bosanskohercegovačka lista – „Bosne” te „Sarajevskog cvjetnika”. Na stranicama „Bosne” pronalaze se informacije o tekućim političkim, društvenim, obrazovnim, kulturnim i drugim pitanjima kako Istoka tako i Zapada, a što je princip koji se da uočiti na makro, ali i na mikrorazinama – govoreći, recimo, o stranim listovima, ne izostaju informacije o listovima obje provenijencije, istočne i zapadne, a isti princip prisutan je i u temama književnosti, obrazovanja, školstva i umjetnosti. „Bosna”, tako, donosi informacije o knjigama i općedruštvenim procesima i pojavama osmanskoturskog, ali i njemačkog, francuskog, engleskog, italijanskog, ruskog i drugih podneblja, referirajući na raznolika pitanja u rasponu od orijentalnog, pa sve do evropskog identiteta.

Tako se već u prvom broju „Bosne” od 28. maja 1866. s oduševljenjem najavljuje pokretanje lista, uz odavanje počasti te priznanja osmanskoj upravi na uvođenju modernih tekovina te institucija, a što je, globalno gledajući, dio širih procesa reformiranja unutar samog Osmanskog carstva te njegova približavanja modernim evropskim praksama:

Hvala Bogu premilostivom, stvoritelju neba i svjeta! Hvala Tebi što si nas obdario sa carem premudrim, koga će ime da svjetli u istoriji roda čovječijeg. Ta on je usrećio narode svoje, ukrasio je narode svoje sa institucijama, koje su izvor sreće i blagostanja nas svijuu. Neka Bog premilostivi poživi mnoge godine svetlješeg Imperatora našeg SULTANA-ABDUL-AZIS-HANA! koji je dika prestola svoga, i čest i ponos naroda svojih. Stupanje Tvoje na vladu, o care! početak je novome vremenu,

vrijemenu sreće i obrazovanosti. [...] Za razprostranjenje obrazovanosti u narodu, najbolja su sredstva novine na narodnom jeziku. Takove novine eto sad ugleda i Bosne vilajet, koje novine nose ime samoga predjela, u kome izlaze. Po zapovjesti carevoj iste bi trebale još prije da izlaze, ali su tome smjetali tehnički uzroci, koji su sada hvala Bogu odklonjeni. Kao što se vidi novine će ove nositi ime „Bosna”, izlaziće na turskom i bosanskom jeziku u nedelji dana jedanput, i biće organ vlade vilajeta bosanskog, te će im biti zadatak, da poučavaju narod, da ga upute k napredovanju, i da ga posavjetuju u podaničkim dužnostima njihovima itd.⁷

U zanimljivim susretima informacija koje dolaze s Istoka i sa Zapada, prenoseći carigradski list „Tereki”, „Bosna” u svojoj rubrici Inostrane vijesti redovno informira čitalačku javnost o evropskoj političkoj te ratnoj sceni („Bosna”, 03.01.1871.):

Briselske novine „Eko di parlaman” pišu da mnogi pruski vojnici prelaze na belgijsku stranu, te kazujući da su put izgubili daju se u Belgiji obezoružati i internirati. Ovi vojnici kazuju, da im se je ratovanje već dosadilo i tuže se na kralja govoreći da on produžuje ovaj rat samo za svoju ličnu slavu.

U interkulturalnim preplitanjima prepoznatljivim u pisanjima „Bosne”, i pored dominantno političke informacije, sporadično se pronalaze i pisanja vezana uz kulturu, umjetnost i izložbe („Bosna”, 27.02.1972.):

„La Turki” javlja, da će misirski vicekralj, poslati na bečku izložbu, koja će se u idućoj 1873. godini držati, jedan kovčeg, koji će milijon groša stati, i na kom će biti mnoge slike iz života starijih Misiraca.

Pored brojnih poveznica između dva važna rana bosanskohercegovačka lista – „Bosne” i „Sarajevskog cvjetnika” – svakako je i njihovo uredništvo pod vodstvom Kurtćehajića. Prvi bosanskohercegovački nezvanični nedjeljnik „Sarajevski cvjetnik” gotovo u cijelosti određen je novinskim i prosvjetiteljskim djelovanjem svog urednika Mehmeda Šakira (Šaćira) Kurtćehajića⁸,

⁷ Pristup ranim bosanskohercegovačkim listovima „Bosna” i „Sarajevski cvjetnik” osiguran je preko “Digitalne biblioteke” Gazi Husrev-begove biblioteke u Sarajevu: www.ghb.ba.

⁸ U bosanskohercegovačkoj znanstvenoj i publicističkoj literaturi ustalila su se oba načina pisanja arapskog imena Šakir ili Šaćir. Arapski Šakir u bosanskom jeziku češće je izgovarano kao Šaćir. U nedoumici za koji normirani oblik imena da se odluči, u predmetnom radu ime ovog autora navodi se u obje postojeće varijante.

i to ne samo činjenicom da je Kurtćehajić autor najvećeg broja priloga već prvenstveno Kurtćehajićevim potpunim i bezrezervnim angažmanom i osobnim originalnim doprinosom kada je pojava posve nove prakse u bosanskohercegovačkom kontekstu, tj. novinstva, u pitanju.

„Sarajevski cvjetnik” zapravo je jedan od četiri lista prvjenca bosanskohercegovačke štamparske djelatnosti, uz „Bosanski vjestnik”, „Bosnu” i kratkotrajnu „Neretvu”. U odnosu na spomenute zvanične listove, „Sarajevski cvjetnik”, u skladu s programom novine, donosi posve raznolike, a ne isključivo političke i privredne sadržaje te je, kako piše Kurtćehajić u prvom broju, „[...] list namijenjen duševnoj i materijalnoj koristi njegovih čitalaca i cilj mu je da nam zavičaj procvjeta”.

List je izlazio u periodu od 26.12.1868. godine do 01.07.1972. godine, jednom nedjeljno, uz dva kratkotrajna prekida, u samoj novini pred čitateljima opravdana urednikovom bolešću, a koja će postati uzrokom skore Kurtćehajićeve smrti i gašenja novine. List je štampan u Vilajetskoj štampariji te je i prostorno-tehnički i kadrovski u cijelosti oslonjen na štampariju koja je, izuzevši „Neretvu”, porodila i preostala dva prvjenca ovdašnje štamparske i novinske djelatnosti, „Bosanski vjestnik” i „Bosnu”. Time su i saradnici ovog lista, još uvijek nedovoljno iskusni u novoj djelatnosti, isti oni koji su uposleni pisanjem za već navedene listove, a najupečatljivija odlika saradničke mreže ranih bosanskohercegovačkih listova jeste njena multikonfesionalnost i predanost očuvanju zajedničkog jezika, pisma i autentičnosti uopće. I kako napominje Emina Memija: „Prve bh. novine trajno su sačuvala od zaborava jedno vrijeme sa njegovim najznačajnijim društvenim, ekonomskim, političkim, kulturnim i ostalim događanjima pred kraj osmanskog perioda kao i izvorni bosanski jezik”⁹.

U vezi s grafičkim izgledom „Sarajevskog cvjetnika” valja napomenuti da je list sve vrijeme izlazio na četiri nepaginirane stranice, i to dvojezično, tj. uporedo na bosanskom jeziku ćirilicom (1. i 4. str.) te na turskom jeziku i arapskim pismom (2. i 3. str.). Prvu godinu izlaženja obilježila je žuta boja papira, zbog čega su novine prozване „žutim novinama”, da bi već u drugoj godini boja papira bila promijenjena, a ovu promjenu urednik je opravdao novim saznanjem prema kojem „žuta boja nije bez škodljivosti za oči”. Promjenu boje papira pratila je i promjena formata, s 25 x 38 na 44 x 32 cm, kao

⁹ E. Memija, *Od slike do knjige: iz historije pisma, štampe i biblioteke*, Sarajevo: Nacionalna i univerzitetska biblioteka Bosne i Hercegovine, 2003, s. 57.

i promjena u broju stubaca, s prvobitnih tri u prvoj na kasnija četiri stupca u preostalim godinama izlaženja lista. Naslovna stranica bosanskog teksta podijeljena je ne samo u stupce vertikalno već i na dva nejednaka dijela horizontalno. Gornji, manji dio rezerviran je za naslov lista te za impresum. Uz naslov je broj lista i godište. Ispod naslova, između dvije horizontalne crte, navode se podaci o kalendarskoj godini, po gregorijanskom i hidžretskom računanju vremena. Impresum je nešto debljom horizontalnom crtom odjeljen od glavnog teksta, tj. novinskih rubrika. U toku sve četiri godine izlaženja impresum je ostao nepromijenjen, a sadržaj mu je bio slijedeći:

Izlazi po jedanput u sedmici i to svake Subote u Sarajevu centralnom mjestu vilajeta bosanskoga, u vilajetskoj štampariji. Cijena mu je za godinu dana 50 groša, za šest mjeseci 25 groša, jedan list 1 groš; za predbrojnik vilajetskoga zvaničnoga lista staje ovaj list za godinu 30 groša, a za po godine 15 groša van poštarine. Dopisi se primaju na svijem evropskijem jezicima, ako se s podpisom dostavljaju. Za oglase koji će se u prvi stup stavljati, naplaćiva će se po pet, a za one, koji će se u posljednji stup stavljati, naplaćiva će se po dva groša od svake vrste. Oglasi za javnu potrebu neće se naplaćivati.

„Sarajevski cvjetnik” list je kojeg za sve vrijeme njegovog izlaženja, kada su grafički ukrasi u pitanju, karakteriziraju isključivo skromne vinjete, i to takve da ne uspostavljaju nikakvu komunikacijsku vezu s tekstom, tj. ne korrespondiraju mu. Usto, nije nevažno napomenuti da je list najčešće izlazio subotom, a ne radnim danom, što, donekle, govori o programskoj i rubricističkoj strukturi lista, okrenutoj i „lakšim” sadržajima. U strukturi „Sarajevskog cvjetnika” izdvajaju se tri gotovo stalne rubrike: „Vilajetske vijesti”, „Unutrašnje vijesti” i „Inostrane vijesti”, koje se, ipak, ne pojavljuju u svakom broju, poglavito ne u onim brojevima u kojima rubriciranje uopće nije izvršeno. Ostale, relativno stalne rubrike su: „Sitne vijesti”, „Najnovija pošta”, „Zemljodjelstvo”, „Različnosti”, „Objave”, „Oglasi” i sl., kao i vjerovatno jedina za sve vrijeme izlaženja lista stalna rubrika – „Kursna lista”.

Već je i imenovanje rubrika dobar pokazatelj da je „Sarajevski cvjetnik” novina koja je, poput zvanične „Bosne”, u jednom segmentu zasnovana na vijesti kako inostranoj, tako i domaćoj, ali je, za razliku od „Bosne”, donosila i sadržaje obrazovnog i nadasve rekreativnog karaktera. Na stranicama ovog lista našle su se političke vijesti iz svijeta (francusko-pruski rat, evropske diplomatske aktivnosti na rješavanju crnomorske krize i Istočnog pitanja itd.), ali i pisanja iz oblasti privrede, prosvjete i školstva, zdravstva, kao i mnogi zabavni sadržaji.

Ipak, u strukturi lista očigledna je nestandardiziranost priloga, kao i ne-transparentnost bibliografskih referenci iznimno važnih za rekonstrukciju života jednog lista, tj. naslova tekstova i imena njihovih autora. Uvidom u već spominjanu, jedinu cjelovitu bibliografiju „Sarajevskog cvjetnika” Senade Dizdar otkriva se da je ukupan broj priloga 1.540, od kojih je samo mali broj ili, tačnije, 193 (12,53%) potpisanih (uključujući tekstove potpisane inicijalima) te 1.347 (87,47%) nepotpisanih priloga. Općenito se za još 252 nepotpisana priloga, na osnovu analize tekstova i njihovog stila, tvrdi da su Kurtćehajićevo djelo, dok za preostalih 1.095 nepotpisanih priloga još uvijek nije utvrđeno autorstvo.

Zapravo, prilozi koji su obilježili ovu novinu i dali joj tako poseban status jesu djelo Kurtćehajića, njenog osnivača i urednika. U sadržajnom smislu, Kurtćehajićeve tekstove karakterizira raznolikost, bilo da se tiču slojevitih političkih dešavanja i komentiranja unutarnjih i vanjskih kriza, na jednoj, bilo u prvi mah banalnih, a zapravo za varoš važnih tema poput nekaldrmisanih ulica, bijesnih pasa ili zaraznih bolesti, na drugoj strani. U ovdašnjoj znanosti najčešće se napominje da su dva, Kurtćehajiću najsvojstvenija žanra *komentar* i *polemika* „najznačajnije obilježili pojavu ove novine u bosanskohercegovačkoj novinskoj djelatnosti”¹⁰. Kurtćehajić najčešće polemizira u cilju odbrane osobnih stavova, ali i zvaničnih stavova Osmanskog carstva, kao i odbrane Bosne od teritorijalnih pretenzija njenog susjedstva, prvenstveno Srbije, i to sa srbijanskim novinama „Jedinstvo”, „Srbija”, „Vidovdan” i „Zastava”, te hrvatskim listovima „Narodne novine” i „Narodni list”. U nekoliko navrata Kurtćehajić polemizira i s carigradskim novinama, ukazujući im na vlastiti stav po kojem određeni tekstovi „Sarajevskog cvjetnika” nisu adekvatno interpretirani, što je pokazatelj ne samo Kurtćehajićeve polemičke zainteresiranosti i umješnosti već i širokog recepcijskog dijapazona novine, tj. čitanosti „Sarajevskog cvjetnika”. Autorica Emina Memija smatra da je čak oko hiljadu primjeraka svakog izdanja ovog lista odlazilo u pravcu Carigrada te da je, stoga, „Sarajevski cvjetnik” i danas moguće čitati u istanbulskim bibliotekama¹¹. Za mali nezvanični bosanski list poput „Sarajevskog cvjetnika” pohvala ili pokuda carigradskih listova „Basiret” i „Asr” nije samo pokazatelj njegove čitanosti već i kvalitete.

U nastojanju da se u najkraćem ukaže na najznačajnija obilježja lista „Sarajevski cvjetnik”, valja, također, skrenuti pažnju i na drugu stranu jedne no-

¹⁰ S. Dizdar, *Sarajevski cvjetnik: studija i bibliografija*, magistarski rad, Sarajevo 2000, s. 25.

¹¹ Usp. E. Memija, *Od slike do knjige...*, op. cit., s. 111.

vine, stranu suprotnu recepcijskoj, tj. čitalačkoj, a to je strana autora, tvorca novine i njenih priloga. Naime, priloge je urednik dobivao iz više izvora, od kojih su najčešći telegraf, pisanja drugih novina – poglavito osmanskih, ali i uopće inostranih (tzv. „rad makazama”), te od povremenih saradnika i nemalog broja zainteresiranih i angažiranih čitalaca, ljubitelja novine i novinstva iz cijelog Bosanskog vilajeta.

Posebnošću svoga pisanja i bezrezervnom okrenutošću ka bosanskom čovjeku koji po prvi put čita autentično bosanskohercegovačku novinu, Kurtćehajić je stekao povjerenje svojih čitatelja, te je često dobivao njihove komentare i odgovore ili svojevrsni čitateljski *feedback*. Ipak, jedan od čitatelja ne komentira pisanje „Sarajevskog cvjetnika” niti se javlja s nekom viješću iz Bosanskog vilajeta, što je najčešće slučaj, već uredniku postavlja pitanje sa željom da sazna više o njemu i njegovom obrazovanju. Na stranici „Sarajevskog cvjetnika” čitamo Kurtćehajićeve odgovor čitatelju:

Ja sam u 23 godini. Šta sam mogao naučiti? U našim krajevima nema škola gdje se predaju više znanosti da se u ovim godinama izobrazim kao jedan evropski mladić. [...] Želja me vukla – makar bila sramota – da se bar u tuđoj zemlji na tuđem jeziku naobrazim kao čovjek¹².

Kurtćehajićeve „heretični” pogled neprestano je usmjeren ka Evropi, u kojoj, barem kada je obrazovanje u pitanju, vidi jedini ispravni put napretka, znanosti i obrazovanja. Istovremeno, Kurtćehajić ne odustaje od Osman-skog carstva i brani ga pred pisanjima susjednih novina, s tim da daljnju sudbinu Bosne prepoznaje isključivo u saobražnjavanju dobra, a napuštanju zla, neovisno da li im je porijeklo na Istoku ili na Zapadu.

Kurtćehajić za svega šest godina svog javnog djelovanja te isto tako kratkog života (1844–1872) uspio je, na sebi svojstven i nadasve uspješan način, obavljati više važnih društvenih uloga. Nakon početnih prevodilačkih uspjeha, izrasta u prvog bošnjačkog novinara, uz Miloša Mandića poznatijeg kao Miloš Novinar, i prvog novinara bosanskohercegovačkog podneblja uopće. Nedugo zatim postaje direktor sarajevske štamparije, urednik „Bosne” i predsjednik beledije. U obavljanju ovih dužnosti te u nastojanjima da Bosnu izvede na put „emancipacije”, evropske kulture i „novog vremena”, Kurtćehajića je u 28. godini života pretekla bolest i smrt, o čemu, u najdu-

¹² Usp. F. Ademović, *Prve novine i prvi novinari u Bosni i Hercegovini*, Sarajevo: Nezavisna unija profesionalnih novinara Bosne i Hercegovine, 1997, s. 118.

žem poznatom nekrologu kada je osmanska štampa u pitanju uopće¹³, izvještava zvanična „Bosna“:

Mehmed efendija, urednik ovog lista i nezvaničnog „Sarajevskog cvjetnika“, koji je od šest mjeseci naovamo na nogama, a od nekoliko mjeseci naovamo na postelji bolovao, otišao je po savjetu ljekarskom u Beč i tamo umro. On je sin i učenik bjelopoljskog muderisa Mehmed efendije. Pomoću svog bistrog razuma za kratko je vrijeme velika znanja postigao. Prvu državnu službu vršio je u pljevaljskom kadiluku kao pisar, a zatim u sudu novopazarskoga sandžaka, no njegovo znanje dostojno bješe većega mjesta, i prije četiri godine premješten je u Sarajevo, gdje je uređivao „Bosnu“ i „Sarajevski cvjetnik“, a najposlije bio imenovan i za predsjednika beledije. U svijem ovijem službama pokazivao je najživlju energiju i vjernost, te kako ovim, tako i svojim lijepim željama i težnjama, koje je u novinama najavljivao, zadobio je ljubav cijelog bosanskog naroda. Zaista veliku je štetu državi i narodu njegova smrt učinila jer on, koji je samo dvadeset i osmu godinu doživio, koliko je još usluga mogao učiniti osobito publici novina čitajućoj. Smrtni smo svi, ali dvojinom je veća žalost kad smrt u mladosti svoju žrtvu traži¹⁴.

Značaj kratkotrajne, ali za ovdašnju kulturnu, prosvjetiteljsku, štamparsku i novinsku djelatnost neizbrisive pojave Kurtćehajića valja opet i iznova valorizirati i otkrivati te, kako napominje još jedan od bosanskohercegovačkih, u ovom slučaju književnokritičkih prominentnih autora, Muhsin Rizvić, „Kurtćehajićeve ideje o novinama i novinarstvu, predstavljat će predtekst budućeg kulturno-prosvjetnog zamaha bosanskohercegovačkih Muslimana na osnovu opšteg približavanja zapadnoj liberalno-građanskoj kulturnoj sferi“¹⁵.

„Sarajevski cvjetnik“ najčešće polemizira s drugim listovima, prvenstveno srpskim, hrvatskim i carigradskim, a rjeđe s konkretnim ličnostima. Kurtćehajićeve nadahnuta i britka polemika potaknuta je u pravilu trima glavnim poticajima: novinskim napadima na Osmansko carstvo i njegov činovnički aparat, pisanjem o negativnom položaju kršćana u Bosanskom vilajetu te teritorijalnim svojatanjem Bosne i Hercegovine. Upravo će Kurtćehajićeve polemička gesta najbitnije odrediti „Sarajevski cvjetnik“, pa i njegovu distribuciju i recepciju, s obzirom da su upravo ovi prilozi bili

¹³ Obavještenja o smrti, bez obzira na značaj umrlog, donošena su uglavnom u formi vijesti ili kraće informacije. Usp. E. Memija, *Od slike do knjige...*, op. cit., s. 113.

¹⁴ Usp. ibidem, s. 112.

¹⁵ M. Rizvić, *Književno stvaranje muslimanskih pisaca u BiH u doba austrougarske vladavine*, Sarajevo: Akademija nauka i umjetnosti Bosne i Hercegovine, 1973, s. 41.

najčitaniji u nekim dijelovima Carstva, pridonoseći tako popularnosti same novine, dok je, s druge strane, Kurtćehajićeva polemika dovela do zabrane ulaska lista u Srbiju. Ipak, pogrešno bi bilo Kurtćehajića na osnovu njegovih političkih polemika i angažmana vidjeti isključivo u svjetlu njegove pripadnosti i privrženosti osmanskom političkom i kulturnom ambijentu, već bi ispravnije bilo promatrati ga prvenstveno kao novinara i prosvjetitelja čiju djelatnost i orijentaciju najbitnije određuje pripadnost Bosni. Autorica Emina Memija u Kurtćehajiću prepoznaje „[...] paradigmu Bosne. Kurtćehajić je imao svijest o vlastitosti i čvrstu ukorijenjenost u svoje tle, ali i stvaralačku okrenutost drugome. Svekolika povijest Bosne upravo je to: prijemčivost za sve što s dobrom namjerom dolazi sa strane, otvorenost za različito iskustvo, ali i čuvanje vlastite određenosti i samobitnosti”¹⁶.

Kao odgovor na „Svetovidovo” pisanje, Kurtćehajić u „Sarajevskom cvjetniku” (13. 3. 1869.) piše:

U Beogradu izlazeće novine „Svetovid” donose u svom 17. br. pod 16. februara ove godine jedan dug članak u kom se kaže: U stara vremena gdje god je trebalo Evropu sačuvati, Srbija je u svakom boju bila i svoj život polagala za zapadne sile braneći ih od azijskih horda, i da im kostima svojih žitelja preprečavala put da ove cijeli zapad nepoplave. Ove „Svetovidove” riječi istina vide se da su slobodnjački izgovorene, ali koja je korist od toga kada su na lažnom istoričnom temelju osnovane. [...] O sirotna žabo „Svetovide”! Što se nadimaš da se pokažeš golemom ko vo’. Hoćeš li tijekom papinjanjem da Evropu zastrašiš i svojom praznom vikom misliš li Evropu pritijesniti? Evo ovaj sanjar koji je zatrubio ovaj marš neka ovdje nekolike riječi poslušaju: Zar ne znaš ti, da su i Evropljani istoriju čitali, i to onu, koja nije partajična. Oni stanje istočnoga hristijanstva dobro poznaju. I njihove misli idu za slobodom, ali onom slobodom koja se slaže sa narodnijem pravama, a ne onom, o kojoj govori „Svetovid” i njegova partaja. Ako Evropa savjetuje da se mir održi, ona znade zašto to čini. Najposlije „Svetovid” i njegova partaja neka nikoga nekrive, nego neka se pokažu sami, neka iziđu nek se nezadržavaju, ali neka znadu, da odgovornost za nepovoljne posljedice ne bi imala pasti na Evropu i visoku portu, nego na njih same. Mi se prolazimo duljenja riječi, i samo savjetujemo, ovijem ugrijanim krvima, neka se posluže hladnijem kupatilom i to im neće škoditi, premda je još mjesec Mart i vrijeme pro hladno.

Kurtćehajić polemizira i sa „Srbijom”, pozivajući na javnu, otvorenu, potpisanu polemiku („Sarajevski cvjetnik”, 10. 1. 1870.):

¹⁶ E. Memija, *Od slike do knjige...*, op. cit., s. 106.

Poznate biogradske novine „Srbija” donijele su prije nekoga vremena jedan dopis iz Sarajeva, na koji smo mi u 46. broju našega lista od prošle godine odgovorili. No dopisnik je sad već zapjenužio i uzeo đem na zube, pa sada protiv nas opet napisao jedan dopis u 144. broju „Srbije”. Dok dopisnik kao stjenica ispod kore nas i još neka lica ujesti namjeravao nedao nam Bog, da se mi s njime u prepisku upustimo. No kad god g. dopisnik iza zavjese iziđe i svoje visoko znanje pokaže javno i s podpisom, neka znade, da će i nas na odgovor gotove naći, no pod tim uslovom, ako pri njemu malo čovječnosti vidimo, akoli nevidimo ne.

Na stranicama svoga lista Kurtćehajić nerijetko polemizira i s carigradskim listovima:

Poznato je da je „Basiret” u svom 626. broju donio kritiku o našem članku što smo ga u 7. broju „Sar. Cvjetn.” o tumačenju riječi „meaš” kod našega naroda dali, i da smo mu mi na to odgovorili. „Basiret” je u svom 656. broju donio jedan dug članak u kom između ostaloga veli, da je naša težnja udaljenje naroda od vlade. Taj članak mnogo je zamršeniji od predašnjega i mi ne bijasmo u stanju rastumačiti ga niti razabrati šta mu je prava misao i želja, i po tome odgovaramo mu: prvo, pošto „Basiret”, svaki dan po jedanput izlazi, i pošto u ovo vrijeme nema materijala kojim će se ispunjati to on svakakve članke piše samo da svojom materijalom umnoži. Drugo, pošto je „Basiret” ovaj način umnožavanja svoga materijala usvojio, to on nepriznaje svojih pogriješaka ni u samom slučaju, da je i sam ubjeđen da je pogriješio. Treće, pošto naš list u sedmici jedan put izlazi, to bi mi morali „Basiretu” odgovarati člancima od njegovijeh dužima i po tome naši bi čitaoci samo takve u našem listu nalazili, i lišavali se svake druge novosti. Četvrto, pošto bolest, za koju sam prije javio, još nije prestala, nego evo već dvadeset i pet dana u postelji ležim, i pošto bi pismeno prepiranje s „Basiretom” moju slabost samo uvećalo a ipak se on ne bi sklonio priznati na čijoj je strani pravo, to ja ustupam ovaj posao u Carigradu izlazećim listovima „Hakaik ul Vekai” i „Ibret” da oni presuđuju o našim člancima i ja svakoga uvjeravam, da ću odobriti svaku presudu ovijeh listova bez razlike bila ona našijem novinama povoljna ili protivna. Nadamo se da će ovi listovi ovaj naš predlog primiti.

Ipak, za predmetni rad od posebnog značaja su prilozi, mahom Kurtćehajićevi, u kojima autoreferencijalno novina tematizira novinu i njen značaj, tj. u kojima „Sarajevski cvjetnik” piše o novinama, novinarima i novinskoj djelatnosti, a kao novoj, naprednoj, evropskoj praksi. Promišljajući novinstvo i novinu te istovremeno preispisujući pisanja carigradskog „Terekija” o istoj temi, „Sarajevski cvjetnik” (05.06.1869.) donosi sljedeće:

Gledajući na sve strane i razmišljajući, o raznijem granama civilizacije nadosmo za uputno, da najprije iskažemo svoje misli o novinama, i

da pokažemo svijetu koliko sjeme nauke podjejtstvovati može na svijet, no u isto vrijeme, kad bijasmo naumili, da svoje mišljenje kazujemo pojavi nam se sa istijem mislima „Tereki” koji prednjači svijem novinama u carstvu otomanskom i on bijaše prije tu misao odkrio.

U nastavku promoviranja značaja novina i novinstva na stranicama „Sarajevskog cvjetnika” (20.06.1870.), u rubrici „Preporuke”, piše urednik lista Kurtćehajić:

Ako se želi da se ova naša domovina oslobodi od neznanja, neka se mnoge kavane, kojih se nalazi na svakom uglu, pretvore u čitaonice i u njima nalazeće se karte da se zamijene poučnim knjigama i novinama.

Na prvoj stranici „Sarajevskog cvjetnika” (14.02.1870.) donosi se prilog pod naslovom „Novinari i novine”, koji, gotovo s izvjesnom svetošću u razumijevanju i osjećanju, pa i uz svojevrstu naivnost, piše o profesiji koja se tek budi na ovdašnjim prostorima:

Novinari su tako postojani, da je njihovo uživanje samo kad vide da se što pravedno izvršuje, a tako se toga tvrdo drže, da ih od toga puta niko odvratiti nemože. Novinari su tako nekoristoljubivi, da sve što se žrtvovati može žrtvuju samo da učuvaju, da se nebi novine njihove mogle čemu drugomu primijeniti, nego ogledalu, u kom se vidi pravda i načelo sreće države, blagostanja i slobode naroda. Kad su dakle takvi novinari, da vidimo, što su novine? Novine su vaspitalište ljudstva, izvor znanja i oživljavajuće sredstvo za sve što je mrtvo. Novine su takav učitelj da onaj ko ih nečita i nesluša, ništa o svijetu i nezna.

Nakon ovih, gotovo mistificirajućih iskaza o novinama i novinstvu, Kurtćehajić na stranicama „Sarajevskog cvjetnika” (15.01.1872.), u prilogu pod naslovom *Ograda protiv podozrenja i pravična primjedba*, komentira pisanje carigradskih novina o zlopotrebljavanju položaja novinara s namjerom pisanja u korist određenih društvenih grupa te u svrhu stjecanja novaca, i to bi bio jedini prilog u čijem je središnjem interesnom krugu novina i novinstvo, a da se pritom novinari, novine i novinstvo ne promatraju isključivo iz prosvjetiteljske, u cijelosti korisnim ciljevima usmjerene djelatnosti.

Najveći broj priloga indeksiranih pod predmetnicama *novine, novinari, novinstvo* jesu zapravo prijepisi pisanja onovremenih carigradskih, ali i svih većih evropskih novina. Pritom, naslovi novina iz kojih se informacije prenose nekada su doslovce navedeni, a nekada se radi o isključivo približnim određenjima, kakva su npr. „iz berlinskijeh novina saznajemo” ili „pišu engleske novine” i sl.

Veliki broj priloga unutar „Sarajevskog cvjetnika” tematizira novinu i novinstvo kroz objavljivanje vijesti da je s izlaženjem počeo neki novi list ili je već postojeći list, nakon izvjesnog perioda neizlaženja, obnovio svoj rad. Takve vijesti „Sarajevskom cvjetniku” redovito su bile prilika da novoizlazećem listu poželi uspješno i dugogodišnje djelovanje:

Iz jedne telegrafske depeše doznajemo, da su počele jedne novine izlaziti u Dijarbekirskom vilajetu. Budući mi nijesmo prvoga broja ovijeh novina čitali, to ne možemo o njima ništa ni govoriti, ali ipak želimo i od Boga ištemo, da im sadržaj onakav bude, kako će narodu i državi koristiti moći, i da budu od nas svijeh bolje, i da se mogu nazvati drugi „Tereki”. Najposlije čestitamo ustanovitelju i urednicima tih novina njihov sretan početak.

Još jedna omanja skupina priloga direktno tematizira novinu, u ovom slučaju probleme distribucije „Sarajevskog cvjetnika”. „Sarajevski cvjetnik” (13.03.1869.) prenosi žaljenje jednog čitatelja zbog neredovitog ili zakašnjelog prispjeća lista u njegov kraj, jer se čitatelj pita *Šta vrijede novine pošto ostare i postanu starine*, sažimajući u jednoj rečenici samu bit novine i novinstva, što, u krajnjem, vjerovatno i jeste ponukalo urednika da objavi čitateljevo pismo žalbe u cijelosti.

„Sarajevski cvjetnik”, u nastojanju da pospješi distribuciju, pomno prati čitateljske kritike kada je ovaj aspekt života novine u pitanju, pa „Cvjetnik” (31.01.1870.) prenosi vijest da „[...] Salih paša, mutesarif bihačkoga sandžaka, uzima dva egzemplara našega lista za svoje novce i poklanja ih bihačkoj ruždiji i Cazinskoj medresi s tim uslovom da se novine daju učenicima tih škola na čitanje”. „Sarajevski cvjetnik” (31.01.1870.) u znak zahvalnosti za učinjeni napor obavještava da će svakoj školi na zahtjev poslati novine.

Ka zaključku

Suprotno za ono vrijeme napredne, a zapravo krajnje ograničene mogućnosti unutar tek stasavajućeg izdavačkog i novinskog konteksta u Bosni i Hercegovini koncem 19. st., mogućnosti umnažanja, distribucije, dostupnosti, čitanosti i čitateljske uključenosti u život periodike danas su bitno proširene te preoblikovane, uz prateće promjene uloge novine i novinstva na ideološkoj, političkoj, kulturološkoj i na mnogim drugim razinama. Posljedično promjenama, čak i kada je stara periodika poput „Bosne” i „Sarajevskog cvjetnika” u pitanju, novo vrijeme i nove tehnologije upravljanja pisanom riječju otvaraju prilike za nove početke sad već tradicionalnog

korpusa bosanskohercegovačke periodike, a koji u novim, već postojećim digitalnim verzijama ne samo „Bosne” i „Sarajevskog cvjetnika” već i ostalih primjeraka iz nekadašnje Vilajetske štamparije pronalaze priliku za nova tumačenja, nove usporedbe i nove, šire čitateljske horizonte. Ipak, imajući u vidu da je rana bosanskohercegovačka periodika prvi te dotad jedini masovni medij komunikacije u Bosni i Hercegovini, vrijednosti njezinog ponovnog otkrivanja u različitim istraživačkim kontekstima nemjerljive su, a pitanje zabilježene slike svijeta unutar dva kulturnocivilizacijska konteksta – orijentalnog i evropskog – svakako je jedno od zanimljivijih.

Dijana HADŽIZUKIĆ

Faculty of Humanities

Džemal Bijedić University of Mostar

Bosnia and Herzegovina

ISTOČNJAČKI VRT U ROMANIMA DŽEVADA KARAHASANA

The Eastern Garden in Dževad Karahasan's Novels

Abstract: The text analyzes the functional role of the garden in the novels of Dževad Karahasan, both as a center or the starting point of the plot and as a motivational force of the characters. Also, since the garden in Islamic culture is a place of accentuated semantic and symbolic values, this paper indicates the places of possible coincidence with the Eastern Garden, which, as a rule, attempts to be the earthly picture of the Eden, that is, the concrete realization of the ideal garden. Finally, the paper examines the garden with respect to its post-modernistic meaning – the garden, and a library or labyrinth are the usual topics in postmodern texts, and Karahasan's novels are the most important post-modern novels of Bosnian literature. Bearing all this in mind, it can be said that in his novels, Dževad Karahasan unites eastern philosophy and religion with the Western postmodern poetics, and gives gardens a very specific, his own semantic value.

Keywords: Dževad Karahasan, postmodernism, Bosnian literature, garden.

Svaki čovjek ima svoj vrt, hakime, a preko svakog vrta se protežu konopci, koji čovjeka i njegov vrt povezuju sa svijetom. To ti niko ne poriče, hakime dragi. Ali samo budala poteže i svoje i tuđe konopce, uvijek se покаže da tuđe poteže malo više. Pametan i čestit čovjek se hvata samo onih konopaca koji prolaze preko njegovog vrta i tako ostaje u onome o čemu ponešto zna. Ostani u svom vrtu, Omare, bavi se onim što znaš!

Vrt kao simbol u svom arhetipskom značenju predstavlja središte zemaljskog raja ili sliku raja nebeskog, te je simbol duhovnog stanja vječnog blaženstva. U početku svijeta Adam je obrađivao vrt iz kojeg je nakon sagrješenja istjeran. Stoga su vrtovi slike i sažeci svijeta, kao i sjećanje čovjekovo na izgubljeni raj, kako na Delekom istoku, tako kroz samostanske klaustere ili vrtove muslimanskih kuća. U doslovnom prevodu riječ *džennet* znači vrt. I dok su rimski vrtovi svojim pravilnim geometrijskim oblicima simbolizirali ljudsku moć i pobjedu nad prirodom, islamski vrtovi osim kozmičkog imaju i metaforičko i mističko značenje. S druge strane, biblioteka, labirint i vrt klasični su toposi postmodernih djela u kojima se pojavljuju u raznovrsnim kombinacijama i međusobnim odnosima. Tako, naprimjer, u Bohesovoj pripovijeci *Vrt sa stazama što se račvaju* vrt je izgrađen kao labirint, jednako kao i kod bosanskohercegovačkog borhesovca i postmoderniste Irfana Horzovića u pripovijeci *Šedrvanski vrt*. U postmodernim romanima Dževada Karahasana², a koji će biti predmet ovog istraživanja (*Istočni diwan*, *Šahrijarov prsten*), kao i kasnijim romanima *Sara i Serafina* i *Što pepeo priča*, vrt se pominje veoma često, ali ne samo kao postmodernističko stalno mjesto i ne samo kao simbol koji vrt ima u islamskoj kulturi, već kao mjesto općeg kulturnog naslijeđa. Vrt je u zapadnjačkoj postmoderni visoko semantizirani znak. Karahasanovi vrtovi su, s jedne strane, stvarni prostori zbivanja u svijetu romana, oni su mjesta fabularnih čvorišta i motivacijska polazišta, dok su, s druge strane, u svojoj simboličkoj vrijednosti izrazito vezani za islamsku kulturu gdje se vrt doživljava kao ovozemaljski prikaz rajskog vrta. U duhu teorije strukturalizma Karahasan u svojoj knjizi eseja *Knjiga vrtova* čita vrt u islamskoj tradiciji, pustinju u hrišćanstvu, jedan sarajevski park

¹ Dž. Karahasan, *Što pepeo priča*, Sarajevo: Stav, 2016, s. 341.

² Dževad Karahasan (Duvno, 1953) školovao se u Duvnu, Sarajevu i Zagrebu. Radio je kao dramaturg u Zenici, Sarajevu i Salzburgu, predavao na univerzitetima u Sarajevu, Salzburgu, Göttingenu, Berlinu. Knjige su mu prevedene na petnaest jezika. Između ostalog, napisao je romane: *Istočni diwan*, *Šahrijarov prsten*, *Sara i Serafina*, *Noćno vijeće*, knjige pripovijedaka *Kuća za umorne* i *Izvjestaji iz tamnog vilajeta*, te knjige eseja *O jeziku i strahu*, *Dnevnik selidbe*, *Knjiga vrtova*. Dobitnik je brojnih međunarodnih nagrada i priznanja.

ili tri različite ruševine, koji nisu tekstovi u jeziku, ali imaju svoje značenjske nivoe u različitim međusobnim odnosima, te se pred autorom (a onda i čitateljem) otvaraju u svim svojim semantičkim mogućnostima. I kako je tekst oslonjen isključivo na skup pravila koja dijeli sa drugim tekstovima, tako je vrt kao kulturalni i religijski fenomen moguć isključivo u suodnosu sa drugim/drugačijim elementima kulture, ali i drugim religijama, kaže Karahasan. Vrt pripada kulturi u kojoj je generiran, ali kao tekst nosi u sebi tragove drugih tekstova i kultura. Autor nas do odgovora dovodi poređenjem značaja koji pustinja ima u islamu naspram one koju ima u hrišćanstvu:

U pustinji se dakle mogu susresti svi oblici i svi stupnjevi postojanja s kojima kršćanstvo računa, u pustinji nastaju i razne kombinacije pojedinih oblika i stupnjeva postojanja kakve izvan pustinje, u stvarnome ili makar normalnom svijetu nisu moguće, u pustinji se sudaraju jedno s drugim najniži (demoni, nečastivi) i najviši (Isus koji postaje Kristom)³.

Ovakva značenja u islamu pustinja nema, u „Islam su vrtovi ono što je kršćanstvu pustinja“⁴, možda i zbog toga što „kršćanstvo gleda na pustinju s njezina ruba, a islam iz njezina srca?“⁵. Koristeći semantičke analogije i paralele pustinje i vrta (a autor smatra da bi bilo dobro napraviti „leksikon temeljnih slika“ dvaju religija) Karahasan upućuje na sve sličnosti, veze i civilizacijske razlike istoka i zapada, s ciljem da to bude „usporedba životnih oblika i sadržaja, bez ideologizacije, bez podmetanja i bez isključivosti, čak bez namjere i prava da se ono drugo (onoga drugog) dementira ili podučiti“⁶. S druge strane, vrt se kao materijalni oblik rajskog vrta, ukazuje i kao govor u odnosu na jezik. Poput govora, vrt je samo jedna od mogućih konkretizacija idealnoga, te opet, kao i govor, referira na nešto što je izvan materijalnoga. Govor je „zvučna supstanca jezika“⁷, a vrt „samo materijalna projekcija rajskog“⁸.

Međutim, činjenica da postoji idealni, džennetski vrt izvodi zemaljski vrt izvan granica puke materije i semantizira ga stvarajući napetost između idealnog modela i materijalnog ostvarenja: ako je u središtu jed-

³ Dž. Karahasan, *Knjiga vrtova*, Sarajevo: Conectum, 2004, s. 141–142.

⁴ Ibidem, s. 146.

⁵ Ibidem, s. 148.

⁶ Ibidem, s. 150–151.

⁷ D. Kristal, *Enciklopedijski rečnik moderne lingvistike*, prijevod I. Klajn i B. Hlebec, Beograd: Nolit, 1999.

⁸ Dž. Karahasan, *Knjiga vrtova*, op. cit., s. 43.

noga kulturnog sistema idealni vrt kao eshatološko utočište, svi elementi stvarnoga, zemaljskog, vrta sobom upućuju na taj idealni vrt, funkcioniraju kao materijalne činjenice koje izlaze izvan svojih materijalnih granica i, „krećući se” prema svome idealnom ekvivalentu, proizvode značenje⁹.

Postoji samo jedan roman Karahasana u kojem se riječ vrt ne pominje nigdje (*Noćno vijeće*), a s obzirom na hronotopsko utemeljenje fabule u Foči pred rat devedesetih – jasno je i zašto. Prisustvo vrta, sa svim svojim značenjima, vrta kao ovozemaljske realizacije onostranog nije moguće u vrijeme priprema zločina nad muslimanskim stanovništvom, u vrijeme koje će rezultirati ruševinama koje su, kako kaže Karahasan, semantički ispražnjena mjesta. Iza ruševina savremenog čovjeka ostaje „samo prazna osnova [...] pogodna jedino za proizvodnju pseudo-mita. Otuda moj strah da dolazi vrijeme barbara, da barbari ipak dolaze, da su već među nama. U nama?”¹⁰.

Roman *Istočni diwan* se na način postmodernog pisanja otvara različitim čitateljskim mogućnostima te je na jednoj razini, kao izuzetno zanimljiv tekst, dostupan čitatelju bez velikog književno-teorijskog ili religijsko-filozofskog predznanja, dok s druge strane, za istinsko razumijevanje teksta zahtijeva obrazovanog čitatelja koji će moći, vođen autorskom riječju, ući u svijet romana tragajući za brojnim intertekstualnim ili citatnim dionicama, metafikcijom, geometrijskom strukturom kompozicije ili narativiziranjem i esejiziranjem historijskih ličnosti i događaja. Kako za razliku od moderne čija je dominantna epistemološka, postmoderna u svome temelju ima ontološku dominantu, tako ovaj roman u prvi plan stavlja pitanja o smislu postanka, brojnosti i smislu svjetova, ali, isto tako, i pitanja o smislu samog teksta, pisma i pisanja¹¹, jer svijet je posredovan čitanjem. *Istočni diwan* se sastoji iz tri dijela (Al-Mukaffa, Al-Hallag i At-Tawhidi) u kojima različite instance pričaju priču – emir straže, Gazvan piše dnevnik, Mukaffa piše priču o Gazvanu, a At-Tawhidi priču o Mukaffi. Svaki od tri dijela romana sastoji se od po tri dijela, a ključne likove u svakom od dijelova također možemo svesti na po tri, te tako svaki put sklopiti po jedan trougao. Također, u romanu postoji niz umetnutih priča različitih žanrovskih karakteristika. Karahasan u roman uključuje raznovrsne pripovijedne tehnike – od epistolarne, preko detektivske priče i priče sa elementima zavjere, do adaba kao

⁹ Ibidem, s. 43.

¹⁰ Ibidem, s. 196.

¹¹ O semiotici pisma i pisanja u romanima Karahasana vidjeti više u: D. Hadžizukić, *Semiotika pisma u romanima Dževada Karahasana*, „Slavica Lodziensia” 2017, № 1, s. 63–76.

poučne priče. U pitanju je prikrivena metafikcija prepoznatljiva u ponavljajućim strukturalnim modelima, od kojih je jedan i detektivska priča.

Vrt u romanu *Istočni diwan*, prije svega, funkcionira kao strukturalno čvorište, iako se prvi put pominje u umetnutoj priči o Mutevekilu i Zubeidu kao konotativna oznaka. Naime, nakon večeri provedene kod velikog emira pjesnik Mutevekil se s ropkinjom koju je dobio na poklon vraća kući: „Tako je išao kroz grad kao kroz neki čudesni vrt”¹², jer je bio pohvaljen od moćnika, jer je njegov put ka slavi bio osiguran. A onda je naišao na uvrijeđenog ratnika, prosjaka Zubeida, koji mu je jednim udarcem sablje odsjekao ruku, te ga simbolički istjerao iz vrta kao stanja blaženstva. Sve što se među njima odigralo u toj noći, ali i kasnije, desilo se na bazaru (koji je trg). Za razliku od vrta koji je privatni prostor, trg se čita kao javni prostor prvog reda pogodan za susrete pripadnika različitih socijalnih grupa, kao prostor u koji se ulazi bez dozvole, te koji je u fabularnom smislu veoma često mjesto narativnog čvorišta. Mutevekil je pao „iz svoga čudesnog vrta na prašnjavu ulicu Kufe i pod Zubeidovu sablju [...]”¹³. Potpuno je jasno da u ovoj epizodi vrt nije prostor zbivanja, već oznaka emotivnog stanja protagoniste prije tragedije. Mutevekil je progнан iz vrta neopravdanim i nemotiviranim Zubeidovim postupkom, da bi, konačno, doživio tragičan svršetak u nestajanju, na trgu.

U dijelovima *Istočnog diwana* koji su konceptualno ostvareni kao kriminalističke priče uloga vrta se očituje u funkciji mjesta pokretanja radnje, te mjesta koje simbolički zaprljano ukazuje na svijet opasnosti i haosa. Tako, u umetnutoj priči o Gazvanu i slikaru, vrtom je okružena kuća ubijenog slikara i u vrtu je pronađeno oružje ubistva – tučak za boje. Drugi dio romana koji je, između ostalog, i metafizički detektivski žanr, emir straže ispisuje u obliku dnevnika, a u pokušaju da razumije logiku zločina i uhvati ubicu. U prvom nizu ubistava zločin je izvršen nad porodicom siromašnog ribara koja je pronađena mrtva „u vrtu pred trgovačkom džamijom”¹⁴. Slijedi Razijev unuk koji se rasprsnuo dok su šetali vrtom gdje je trebalo da uče u miru i tišini. Pri tome je važno naglasiti da Razijev vrt predstavlja jedan od vrhova trouglova koje Gazvan iscrtava prateći mjesta u gradu na kojima zličinci ubijaju ljude. Prvi trougao čine luka, Razijeva kuća i džamij-ski vrt, a drugi: ribareva kuća, Sufijanova kuća i Razijev vrt. Iako je džamij-ski vrt javni, a slikarev i Razijev privatni prostor, podjednako su narušeni.

¹² Dž. Karahasan, *Istočni diwan*, Sarajevo: Dobra knjiga, 2007, s. 57.

¹³ Ibidem, s. 58.

¹⁴ Ibidem, s. 126.

Mir i neka vrsta svetosti koje bi vrtovi trebali obezbijediti pretvoreni su u poprište zločina, odnosno, u naratološkom smislu, u kompoziciono čvorište priče. Ono što je trebalo biti slika raja pretvoreno je mjesto besmisla. Detektiv traga za odgovorom na pitanje: Šta se desilo? i Ko je kriv? koristeći naučni metod istrage, s težnjom ponovne uspostave reda u gradu. No, za razliku od klasičnog detektivskog žanra, „postmoderna misterija” ne dopušta razrješenje u logici i redu, njen svršetak je u entropiji i paranoji koju Gazvan pokušava prevazići pismom/tekstom.

Karahasan u *Knjizi vrtova* analizira ulogu vrta u koncipiranju priča u zborniku *Hiljadu i jedna noć* kao primjeru „djela iz kruga islamske književnosti, u kojoj gotovo da nema teksta u kojem se vrt barem ne spominje”¹⁵. Baveći se naratološkom funkcijom vrta i njegovom mjestu u strukturi *Hiljadu i jedne noći* autor ukazuje na njegovo ključno mjesto u postupku gradnje pojedinačnih priča, ali i zbornika kao cjeline. U strukturi Šeherzadinih priča vrt predstavlja kompoziciono čvorište, iz njega junak polazi, u njemu se „[...] može susresti svako sa svakim, u vrtu se mogu dogoditi ljubav i mržnja, prijateljstvo i neprijateljstvo [...]”¹⁶. I sama okvirna priča *Hiljadu i jedne noći* svoje motivacijsko polazište ima u vrtu jer se u njemu dogodio grijeh žene cara Šahrijara.

Roman *Šahrijarov prsten* već svojim naslovom upućuje na prototekst te time ostvaruje lingvističku mertafikcionalnost. Razgovor među tekstovima će se, uz sve ostalo, otkriti i u funkciji vladarskog vrta koji je motivacijsko polazište tragedije jednog od protagonista romana, pjesnika Figanija. Roman se kompozicijski sastoji iz tri priče smještene u različite vremenske periode. Hronotop prvog dijela romana *Tragovi na vodi*, vezan je za Sarajevo u vrijeme pred rat i prve ratne dane devedesetih. Tematski, to je priča o Azri i Faruku, njihovoj neobičnoj ljubavi i razdvojenosti, ispričana čestim izmjenama pripovijednog ugla i fokalizacije, kao i čestim retrospektivnim vraćanjima u prošlost Azre, odnosno Faruka. Farukov spis *Godine učenja šejha Figanija* vodi nas u Istanbul šesnaestog vijeka te nudi zanimljivu i napetu priču prepunu mračnih mjesta i likova, zavjera, izdaja i smaknuća. Poglavlje počinje Figanijevim pismom šejhu Ati, učitelju koji ga je poslao da uči kod Demira, koji nije Demir, kako će se kasnije pokazati, na mjesto koje viši liči kampu za obuku zavjerenika nego mjestu gdje se znanja proširuju.

¹⁵ Idem, *Knjiga vrtova*, op. cit., s. 19.

¹⁶ Ibidem, s. 25.

Jedan od razloga Figanijevog stradanja je i spis koji mu na prevođenje daje prvi vezirov čovjek optuživši ga kasnije za autorstvo neprimjerenog teksta. Tekst koji Figani prevodi, *Dolazak u Ereh*, treći je i središnji narativni nivo romana, cjelovit i zaokružen, a smrt protagoniste Bella, džiina, identična onoj koja će zadesiti pjesnika. I u ovom romanu možemo govoriti o postmodernoj interpretaciji teksta do kojeg se navodno došlo, pa autor „[...] tim povezivanjem tekstova, fragmenata, ostataka nestalog svijeta stvara svoj tekst – tekst romana, i daje tim tekstovima, organizirajući ih u jednu novu cjelinu, smisao pamćenja, umjetničko osmišljavanje”¹⁷. Od fragmenata Farukovih rukopisa Azra gradi vlastiti tekst, odnosno, svijet posredovan čitanjem. Vrt je kao prostor odigravanja radnje prisutan u drugom pripovjednom nivou romana, odnosno u priči o pjesniku Figaniju.

Generalno, vrt se prvi put pominje kao mjesto gdje je Figani slušao predavanja šejha Ate, a onda ponovo kada opisuje vrt u kojemu se nalazila kuća šejha Demira: „Oko kuće se sterao ogroman vrt, oblika nepravilnog i malo spljoštenog polukruga, koji zapravo i nije pravi vrt jer je, ne samo neuređen nego možda i namjerno zapušten”¹⁸. Bez cvijeća i drveća, bez voćki, u njemu se rastle samo divlje maline, borovi i neprohodna šikara. Na vrhu brda nalazila se zaravan na kojoj su kuće okružene visokim zidom, a padine stjenovite i neograđene. Bila je to mnogo više tvrđava nego bilo kakav vrt. Uzmemo li u obzir temeljno značenje vrta, postaje jasno zašto je prostor u kojem boravi pobunjenik sa svojom vojskom vrt koji to istinski nije. Umjesto vrta u kojem se stiče znanje, Figani nalazi poluvojni vrt u kojem se priprema ustanak i zavjera.

Upleten u igre carskih velikodostojnika, kojima ne uspijeva razaznati svrhu i smisao, pjesnik Figani završava tragično: proveden je kroz grad vezan na magarcu i kamenovan. Naime, dok je Figani bio u posjeti kod Idriza, razgledao je vrt velikog vezira Ibrahima i vidio u njemu kipove pored velikog šadrvana. Željani slave i napredovanja u službi, usput je maštao o tome kako će on uskoro šetati baš tim vrtom. No, statue koje je vidio podstakle su ga na stvaranje čuvenih stihova o dva Ibrahima zbog kojih je ubijen. Tako se još jedan vrt pokazao ne samo kompozicijskim već i motivacijskim središtem fabule. O Figanijevom stradanju Karahasan piše i u uvodnom eseju *Knjige vrtova* pojašnjavajući da pjesnik nije kažnjen zbog napisanih stihova o dva Ibrahima i idolopklonstvu, već zbog povrede vrta kao zabranjenog

¹⁷ G. Radonjić, *Fikcija, metafikcija, nefikcija*, Beograd: Službeni glasnik, 2016, s. 57.

¹⁸ Dž. Karahasan, *Šahrijarov prsten*, Sarajevo: Dobra knjiga, 2007, s. 139.

mjesta. Esej *Sjene vrta (O jeziku vrta)* započet je narativno, pričanjem priče o pjesniku Figaniju, njegovoj kazni i krivnji koja se sastoji u povredi vrta kao privatnog posjeda. Stvarajući analogiju između zemaljskoga vrta (sa različitim stilskim varijantama: javni, poluvojni, lični i vladarski) i govora, te jezika kao idealnog sistema znakova sa idealom rajskoga vrta, Karahasan nas iz sfere književnosti i/ili teorije književnosti uvodi u svijet kulture, filozofije i religije. Vladarski vrtovi su, za razliku od ostalih, „[...] zatvoreni i ovijeni tajnom kao ženski prostori i groblja, kao rođenje i smrt”¹⁹, te se, ne slučajno, zovu haremi. Figani je ušao u zabranjeni prostor vladarskog vrta.

Dok ga straža progoni Figani odlazi u malu džamiju da klanja, da nađe smiraj i tišinu: „Prošao je iza džamije, u vrt, vjerujući da će tamo naći mjesto na kojem bi mogao, makar malo zaklonjen, provesti noć koja se već najavljuje”. Sakrio se u grm jasmína, no tamo je „[...] umjesto na jasmín mirisalo na gnojnu ribu ili usmrđene riblje iznutrice”²⁰ – tu ga nalazi mladić i odvodi kod šejha Jakuba. Džamijski (javni) vrt ovaj put je narušen negativnim olfaktivnim utiskom. Poslan u Demirov poluvojni vrt, Figani zbog snova o vrtovima slave uđe u vladarski vrt, te posljedično završi u javnom vrtu koji zaudara. No, simbolika ide i dalje. Naime, miris jasmína kao tradicionalni kraljevski miris zamijenjen je mirisom truleži, dok bijela boja jasmína u političkoj simbolici boja starog islamskog svijeta simbolizira opoziciju i pobunu.

U romanu *Sara i Serafina* koji tematizira pitanja identiteta u opkoljenom Sarajevu devedesetih godina dvadesetog vijeka, odsustvo vrtova je sasvim logično. Ako je vrt ovozemaljska slika rajskoga vrta, onda ga u to vrijeme u Sarajevu nikako nije moglo biti. Tkođer, ako je vrt mjesto čovjekovog prvog bivanja – grad je posljednje. Vrt se pojavljuje samo u sjećanjima protagonistkinje, i to kao mjesto koje je kao djevojčica voljela. Sara priča o svojim odlascima u Botanički vrt Zemaljskog muzeja, koji je tada bio zapušten i prepušten šikari. Tamo niko osim nje nije išao, a ona je osjećala poziv: „Da, nju je zvalo iz botaničkog vrta, neko ili nešto nevidljivo ili sakriveno u grmu, duboko, kao i ona, zvalo ju je glasom koji je ona u sebi jasno čula i kojemu se nije mogla oduprijeti”²¹. U vrtu je imala najdraže mjesto – malo uzvišenje na kome je rastao neobičan bijeli cvijet, grm kojem je ona dala ime *svatovi*. Sara bi se „[...] kad god je potreba za nestajanjem u njoj bila veoma jaka, sakrivala gore, među svatove, i primirivala se u tišini koja je tada postajala potpuna, zaista

¹⁹ Idem, *Knjiga vrtova*, op. cit., s. 54.

²⁰ Idem, *Šahrijarov prsten*, op. cit., s. 315.

²¹ Idem, *Sara i Serafina*, Sarajevo: Dobra knjiga, 2007, s. 53.

savršena”²². Kao Figani, i Sara je iz istog razloga odlazila u javni vrt i pod grm bijelih cvjetova – razlika je u tome što je njemu i tada bilo neugodno, dok su Sari njeni odlasci donosili smiraj. U vrtu je mogla biti ono što želi, a ne ono što joj je nametnuto rođenjem. Ona se krije od ljudskih podjela na vjere i nacije u svijet prvobitnog i u bijelo. Bijela boja grma ulazi u simbolički prostor izvanvremenskog, to je boja svjetlosti i sjaja, pozitivnih i evolutivnih snaga. U ratnom Sarajevu nema vrta, kao što ga nema u predratnoj Foči. I kao što je sposobnost gradnje vrtova dokaz da u čovjeku ima „nešto od raja”, tako su ruševine moderne civilizacije dokaz da u čovjeku ima nešto barbarsko, kaže Karahasan u *Knjizi vrtova*. Oblikovanjem vrta čovjek dio prirode privodi kulturi i obogaćuje svoj ovozemaljski život u traganju za onostranim.

Vrt je pravi ako su drvo, paradajz i pijesak zaista ono što jesu, ono što su i izvan vrta, a istovremeno nešto više od toga jer nešto znače, sobom upućuju izvan sebe. Bez toga vrt ne bi mogao biti ovozemaljska slika rajskog vrta, ambijent sreće koji ne dozvoljava da se zaboravi neraskidiva povezanost tijela i duha, nužnosti i slobode, materijala i značenja²³.

Posljednji Karahasanov roman (2016) nosi naslov *Što pepeo priča* i donosi fabulu smještenu u perzijski grad Isfahan gdje živi veliki pjesnik, matematičar i astronom Omar Hajjam, koji je protagonist romana. Hajjam je prije svega naučnik i filozof koji se u svome vremenu izdvojio vjerom u apsurdnost ovoga svijeta i propitivanjem tajne stvaralačkog čina. I kao takav, za sveštenstvo heretik, morao je biti sahranjen u vrtu. Trilogija *Što pepeo priča* je roman koji otvara brojne filozofsko-religijske i historijsko-političke teme unutar zanimljive fabule koja sadrži kriminalističku istragu, ljubavnu priču i političke zavjere, te, na samome kraju, i metafizijski okvir. U pitanju je pronađeni Vukčev rukopis o pjesniku Hajjamu koji je spaljen u barbarskom uništavanju Sarajeva, a onda iznova ispisan po sjećanju Jusufa Livnjaka. Tako, i ovdje, u postmodernističkom metafizijskom okviru „Pisanje se vidi kao ponovno čitanje, naslanja se na, potencijalno beskonačnu, biblioteku, dakle, stvaranje ima u vidu neki bekonačni muzej ljudske kulture”²⁴. Tekst romana ističe sebe kao narativni tekst i ističe sebe kao jezik, dok se čitalac nalazi na metanivou jer je okvir uvijek veoma blizak vanknjiževnoj stvarnosti, no i dalje, jasno, fiksijski.

²² Ibidem.

²³ Idem, *Knjiga vrtova*, op. cit., s. 204.

²⁴ G. Radonjić, op. cit., s. 47.

Vrt se prvi put pominje u prvom dijelu romana samo kao prostor u kojem razgovaraju Hajjam i mladić Feridun, neposredno nakon smrti njegovog oca. Kasnije, Hajjam se našao u vrtu/unutrašnjem dvorištu kuće u vrijeme tevhida Mirhonda. U vrt je ušao slučajno, a onda ostao da se malo smiri i razgleda: tu je šadrvan u obliku lotosovog cvijeta, staze, travnjak sa sunčanim satom u sredini „kojemu je travnjak služio kao okvir”²⁵, tu su još klupa i sjenica. Kada se istraga Mirhondovog ubistva iz čaršije pomjerila na članove porodice, Hajjam se, kao glavni istražitelj, doselio kod njih, ali ne u kuću. Feridun mu je ponudio sjenicu u vrtu jer „[...] tada je istovremeno u kući i izvan nje. [...] ali mu vrt sigurno nudi najbolje uvjete za rad”²⁶. U vrtu se desila rasprava sa Sukajnom u koju se već zaljubio; tu je upoznao čudnog vrtlara koji stalno pomjera štap sunčanog sata.

Satima je studirao cijeli unutrašnji vrt, pitajući se ima li tajna sunčanog sata neke veze s ostatkom vrta. Sat je dio vrta, može li se makar približiti tajni sata ako shvati logiku prema kojoj je napravljen vrt? Ili odnos sata s nekim drugim dijelom vrta, čiji je i on dio? Onaj dio vrta koji je ležao direktno pred prozorima ženskog dijela kuće sastojao se iz šljunčanih staza, pravougaonog travnjaka i okruglog bazena sa šadrvanom u sredini. [...] Na istočnoj strani ležao je trokut zasaden kadificama, zapadno su bili bijeli zumbuli, a u sredini zlatni narcisi²⁷.

Hajjam proučava geometriju vrta: „Je li to slučaj, igra ili ima nekoga skrivenog smisla što je taj trokut tačno jedna desetina onih trokutova zasađenih cvijećem? [...] Satima se mučio, mjerio, slagao bilješke s mjerama jednu pored druge i uspoređivao ih, otkrivao njihove podudarnosti i igre brojeva skrivene iza tih mjera i njihovih odnosa, zakone na kojima su te igre počivale, a koji su se mogli naslutiti iz odnosa pravougaonika i kruga”²⁸. Kao tipičan perzijski vrt, i ovaj je bio pravougaon, podijeljen na četiri dijela, ograđen i nedostupan nepozvanima, sa bazenom i šadrvanom u sredini (čija je zrcalna simbolika odavno poznata). Iz vrtlareve priče Hajjam saznaje da su ukućani već deseta generacija koja živi u kući, a da pri tom kuća nije mijenjana već samo popravljana, dok je vrt mijenjan barem desetak puta „[...] jer je svaka generacija imala svoje zahtjeve, potrebe i želje (poznato je da se

²⁵ Dž. Karahasan, *Što pepeo priča*, op. cit., s. 107.

²⁶ Ibidem, s. 116.

²⁷ Ibidem, s. 154.

²⁸ Ibidem, s. 155.

običaji i mode u odnosu prema vrtu mijenjaju brže od onih prema kući)²⁹. On nije ništa mijenjao; smatrao je da ovaj ženski dio (gdje je sada Hajjam) sa muškim dijelom (gdje stanuje vrtlar) čine cjelinu i ljepotu za sebe „[...] a oba zajedno čine opet jednu cjelinu koja ima svoju ljepotu”³⁰. Na kraju istrage, Hajjam otkriva da je upravo vrt bio motivacijsko polazište kompletne priče o Mirhondu, njegovim ženama i njegovom ubistvu, ali ne zbog svojih skrivenih matematičkih proporcija i simboličkih tajni, već zbog neznanja čemu služi motka sunčanog sata, zbog igre slučaja i zabune. Na taj način se Hajjamov koncept savladavanja svijeta znanjem i naukom urušio u jednom privatnom vrtu, odnosno, pjesnik je spoznao da naučne metode nisu dovoljne da bi se uspostavio red u svijetu, kao i to da naš svijet nije onaj koji se može spoznati i popraviti. Pravilna geometrija vrta simbolizira ukroćenu prirodu, red, razum i smisao nad spontanom i nesvjesnim. U uređenosti Mirhondovog vrta Hajjam je razumom tražio smisao, a otkrio da je motivacijsko polazište zločina utemeljeno u spontanom i nesvjesnom.

Gotovo cijelo jedno poglavlje (*Alhemijski pijetao*) drugog dijela romana *Što pepeo priča* posvećeno je vrtlaru i njegovom načinu uređenja vrta. U pitanju je stari Mirhondov vrtlar, Parviz, koji sada Sukajni i Hajjamu uređuje vrt. Do kraja romana vrt kao konkretan prostor pomenut će se još samo jednom – Hajjam je Hasanovo pismo primio u vrtu. Konačno, u Vukčevom sjećanju na Bosnu i njene kuće opet iskrsava vrt: „U Bosni se kuća zove hiža i manja je od ove ovdje, čak mnogo manja, ali jednako ovako dobra i ugodna. Ona nema ovaj unutrašnji vrt, bosanski su vrtovi vani, oko kuće ili ispred nje, jer je tamo cijela zemlja kao jedan veliki bujni vrt pun vode i blagog zelenila”³¹.

Dakle, u radu sam pokušala prepoznati tek neke od funkcionalnih uloga vrta u romanima Karahasana, i to vrta kao mjesta pokretanja fabule, te vrta kao motivacijskog čvorišta. Također, s obzirom da je vrt u islamskoj kulturi mjesto izrazite semantičke i simboličke vrijednosti u radu se ukazuje na mjesta mogućih podudarnosti sa istočnjačkim vrtom koji, u pravilu, pokušava biti ovozemaljska slika rajskoga vrta, odnosno, konkretna materijalna realizacija idealnog vrta. Konačno, vrt je, kao i biblioteka ili labirint uobičajeni topos postmodernih tekstova, a Karahasanovi romani jesu najznačajniji postmoderni romani bosanskohercegovačke književnosti, te je u njegovom

²⁹ Ibidem, s. 158.

³⁰ Ibidem.

³¹ Ibidem, s. 529.

opusu moguće prepoznati vrtove kao mjesta kulturnog pamćenja, susreta civilizacija i beskrajnog teksta. Imajući na umu sve pomenuto, može se kazati da u svojim romanima Karahasan objedinjuje istočnjačku filozofiju i religiju sa zapadnom postmodernom poetikom, te vrtovima daje specifičnu, samo svoju, značenjsku vrijednost. Tradicionalnom poimanju vrta Karahasan dodaje vrt kao oprisutnjenje teksta.

Marek M. DZIEKAN

Department of Middle East and North Africa
University of Łódź
Poland

ŻYCIE I DZIEŁO ABDURRAHMANA SIRRIJI (1775–1847)

Life and Work of Abdurrahman Sirrija (1775–1847)

Abstract: Abdurrahman Sirrija (“Secret”), also known as Sirri-baba Sikirić was one of the most outstanding representatives of Bosnian Sufi literature. He was also a *sheikh* of *Naqshbandiyya* order and a founder of famous *Tekiya* in Oglavak near Fojnica. He studied Islamic theology and mysticism in Fojnica, Sarajevo and then in Istanbul and Central Asia.

As a Sufi *sheikh* he was one of most reputable mystics of his times, a teacher and friend of another outstanding writer of 19th century, Abdulvehab Ilhamija. Sirrija knew some Oriental languages well: Arabic, Persian and Turkish. The best evidence of this fact is his library including important religious Muslim works.

Sirri-baba left only a small *Divan* so called *ilahiye* („God poem”) both in Bosnian and Turkish. Bosnian poems written in Arabic script (*aljamiado*) include only three pieces of didactic character, and the most famous of them is so called *Ilahiye elif*, which I present in my paper on the basis of an unused manuscript from Gazi Husrev-begova Library at Sarajevo. The edition of the *ilahiye* takes into account its transcription based on Šakir Sikirić’s version from 1941 and a comparison with Friedrich Krauss’ and Abdurahman Nametak’s transcriptions as well as its translation into Polish. The paper also contains the translations of two other Bosnian poems of Sirrija. *Ilahiyes* in *aljamiado* contain a lot of bor-

rowings from Oriental languages and are characterized by a rather simple content because of their utilitarian goals.

Abdurrahman Sirrija left also 21 poems in Turkish (as far as I know still unpublished; they are only known in the Bosnian translation). The texts in Turkish are of fully different character and represent the Sufi poetry of high literary level. The author uses the rich mystical symbolism and his poems contain many ideas known from Turkish, Persian and Arabic mystical poetry and philosophy.

Abdurrahman Sirrija was known also as a calligrapher. There is a preserved copy of the Koran written by him and two so called *levhe* (“tablet”) with fragments of Koran and typical religious formulas.

The offspring of Abdurrahman Sirrija, the family of Sikirić still plays an important role in cultural and religious life of Bosna and Herzegovina.

Keywords: Abdurrahman Sirrija, *alhamijado*, literature, Bosnia, Islam, Sufism.

Wprowadzenie

Piśmiennictwo słowiańskich narodów muzułmańskich na Bałkanach w zapisie grafią arabską (*arebica*), tak zwane *alhamijado*, zaczęło rozwijać się jako zjawisko kulturowo-literackie od pierwszej połowy XVII wieku, ale za pierwsze zachowane teksty napisane w *arebicy* uważa się dwa krótkie rękopisy, będące rodzajem materiałów do nauki języków, datowane na 1512 rok – to czterojęzyczny rękopis po arabsku, persku, grecku i serbsku¹.

Południowosłowiańskie piśmiennictwo *alhamijado* obejmowało w pierwszym rzędzie literaturę religijną (na przykład wierszowane modlitwy *ilahije* oraz przekłady Koranu – najstarszy z przełomu XIX i XX stulecia), ale nie ograniczało się do niej. Powstawały także wiersze oraz ludowe pieśni i eposy, zapisywano teksty magiczne i prognostyczne, jak też dydaktyczne (*kaside*). Znane są też pieśni miłosne (*gazał*), petycje (*arzuwali*), prośby (*mahzari*)².

¹ N. Hafiz, *The Literature of Muslim Peoples in Europe*, w: *Culture and Learning in Islam*, ed. E. İhsanoğlu, Beirut: UNESCO Publishing, 2003, s. 340.

² Szerzej: A. Kalajdzija, *O klasifikaciji bosanske alhamijado književnojezičke tradicije*, „Anali Gazi Husrev-begove biblioteke” 2012, vol. 33; M. M. Dziekan, *Uwagi o językach i literaturach bośniackiej, serbskiej i chorwackiej pisanych alfabetem arabskim*, w: *Islam w Europie. Nowe kierunki badań. Księga ku czci Profesor Anny Parzymies*, red. M. Widy-Behiesse, K. Zasztowt, Warszawa: Dialog, 2015, s. 201–214. Poza cytowanymi w niniejszym artykule pracami ukazało się bardzo dużo publikacji na temat

Za najstarszy zachowany tekst literacki w *alhamijado* uważana jest *Chirvat türkisi* (po chorwacku i bośniacku *Hrvatska pjesma* albo *Hrvatska turčija*) pochodząca z 1588/1589 roku. Jest to wiersz miłosny – oświadczyzny niejakiego Mehmeda Erdeljaca, zislamizowanego Węgra. Autorstwo nie jest jednak pewne i niektórzy badacze uważają tekst za anonimowy³.

Do najwybitniejszych przedstawicieli literatury *alhamijado* w Bośni należą Muhamed Hevai Uskufi (1601–po 1651)⁴, Hasan Kaimija (zm. 1690/91), Abdulvehab Ilhamija (1773–1821)⁵ i Abdurrahman Sirrija, któremu poświęcone jest niniejsze studium.

Abdurrahman Sirrija – życie mistyka

Abdurrahman Sirrija, znany także jako Sirri-baba Sikirić urodził się w 1775 roku⁶ w Fojnicy. Jego ojciec Abdullah i dziad Fadlullah sprawowali funkcję kadich w tym mieście⁷. Fadlullah miał prawdopodobnie związki z bractwem *mau-*

południowosłowiańskiego *alhamijado*. Ciekawym źródłem w tym zakresie jest rocznik „Anali Gazi Husrev-begove biblioteke” wydawany w Sarajewie od 1972 roku. Czasopismo dostępne w wersji elektronicznej na stronie: <http://www.ghb.ba>.

³ S. Dizdarević, *Aljamiado and Oriental Literature in Bosnia and Herzegovina (1463–1878)*, <https://www.pozitiv.si/dividedgod/www.pozitiv.si/dividedgod/texts/Aljamiado%20and%20Oriental%20Literature%20in%20BiH.pdf> [27.02.2019].

⁴ Por. M. M. Dziekan, *Życie i dzieło bośniackiego pisarza muzułmańskiego Muhameda Hevaiego Uskufiego (XVII w.)*, w: *Estetyczne aspekty literatury polskich, białoruskich i litewskich Tatarów (od XVI do XXI w.) / Aesthetic Aspects of the Literature of Polish, Belarussian and Lithuanian Tatars (from the 16th to the 21st Century) / Эстетические аспекты литературы польских, белорусских и литовских татар (XVI–XXI вв.)*, ed. G. Czerwiński, A. Konopacki, Białystok: Alter Studio, 2015, s. 255–279. Tam dalsza bibliografia.

⁵ Por. M. M. Dziekan, *Z dziejów literatury alhamijado na Bałkanach: Abdulvehab Ilhamija (1773–1821)*, w: *Islam i muzułmanie w kulturze, literaturze i językach Słowian Południowych*, red. A. Buras-Marciniak, Łódź: Wydawnictwo UŁ, 2016, s. 11–22. Tam dalsza bibliografia.

⁶ Do niedawna uważano, że Sirrija urodził się w 1785 roku, ale nowe odkrycia wskazały, że był to rok 1775, por. M. Hadžijamaković, *Ilhamija – život i djelo*, Sarajevo: El Kalem, 1991, s. 13.

⁷ Informacje biograficzne głównie za: E. Gačanović, *Šejh Sirri Baba. Oblikom kaplja, sadržinom okean*, *Nepoznata Bosna*, [Sarajevo?], 2014 – e-book dostępny online w 2017 r., wydruk w moich zbiorach (autor monografii jest potomkiem Sirriji); A. Nametak, *Hrestomatija bosanske alhamijado književnosti*, Sarajevo: Svjetlost, 1981, s. 22–23; Š. Sikirić, *Pobožne pjesme (ilahije) šejh – Abdurrahmana Sirrije*, Sarajevo: Državna Tiskara, 1941; E. U. Kukavica, *Tajnoviti Abdurrahman Sirri-baba Sikirić*, <https://edoc.site/sirri-ba-badoc-pdf-free.html> [27.02.2019]; D. Becirovic, *Abdurrahman Sirrija, poeta bosnio del siglo XIX (1775–1847)*, „Hesperia. Culturas del Mediterraneo” 2004, nr 15, s. 237–242.

lawijja. Abdurrahman podjął najpierw naukę w rodzinnym mieście pod opieką słynnego w tamtych czasach szajcha Husejina-baby Bošnjaka z Živčicia⁸.

Potem Sirrija kontynuował naukę w Sarajewie, w medresie Kuršunlija i wreszcie w meczecie Fatih w Stambule. Tam zapoznał się z naukami mistycznego bractwa *nakszbandijja* i wstąpił do niego, stając się w przyszłości najwybitniejszym jego przedstawicielem na Bałkanach. Za namową swojego mistrza odwiedził jeszcze później nakszbandyjskie *tekije* (sufickie „klasztery”) w Konyi, Bucharze i Samarkandzie. Zmarł 23 marca 1847 roku, a wkrótce po jego śmierci jeden z najwierniejszych uczniów szajcha, Ali Galib Stočević, zbudował istniejącą do dziś *turbe* (mauzoleum)⁹. Na jego cześć chronogramy w języku tureckim i perskim napisało kilku wybitnych uczonych muzułmańskich, ale najważniejszy z nich jest chronogram syna szajcha, Šakira Sikirića, który podaje dokładną datę śmierci ojca¹⁰.

Założycielem, a właściwie eponimem bractwa *nakszbandijja* jest Baha ad-Din Muhammad ze środkowoazjatyckiej Buchary o przydomku „Nakszbandi”, czyli „Snycerz”. Tłumaczy się to też przenośnie jako „ten, który utrwala w sercu imię Boga”. Cechą charakterystyczną bractwa jest ściśle przywiązanie do sunnickiego odłamu islamu, odrzucanie demonstracyjnych przejawów pobożności i w związku z tym ciche odmawianie modlitwy (tak zwanego *zikru*, polegającego na recytacji Stu Najpiękniejszych Imion Boga) – takiego *zikru* miał nauczyć sam Prorok pierwszego kalifa Abu Bakra. Ważne znaczenie ma także szacunek dla pracy fizycznej, co stanowi element czegoś w rodzaju nowicjatu. Dopiero po przejściu takiej próby adept przyjmowany jest do bractwa. Podobnie jak w innych zakonach mistycznych, także i tu istotną rolę odgrywa związek duchowy pomiędzy mistrzem (*szajch*, *murszid*) i uczniem (*murid*). W odróżnieniu od innych bractw, do *nakszbandijji* przyjmowane są także kobiety¹¹. *Nakszbandijja* należy do naj-

⁸ Por. informacje na jego temat: E. U. Kukavica, *Šejh Abdurrahman Sirri sin Mehmedov sina Fadlillaha Balta-zade, Bošnjak (1775–1847)*, „Behar” 2015, nr 10, s. 68, przyp. 1 [numer specjalny *Šejh Abdurrahman Sirri (k.s.). 240 godina od rođenja*].

⁹ W tej samej *turbe* pochowany jest także jego najstarszy syn Abdullatif; por. fotografię wnętrza mauzoleum: E. U. Kukavica, *Šejh Abdurrahman Sirri...*, op. cit., s. 84 i 86.

¹⁰ Teksty chronogramów por. E. Gačanović, op. cit., s. 76–78.

¹¹ Na temat bractwa por. J. Danecki, *Podstawowe wiadomości o islamie*, Warszawa: Dialog, 2007, s. 410–411; A. Schimmel, *Eine Einführung in die islamische Mystik*, München: C.H. Beck, 2000, s. 84–85; J.S. Trimingham, *The Sufi Orders in Islam*, Oxford: Clarendon Press, 1971, s. 62–65, 92–96; H. Algar, K.A. Nizami, *Nakshbandiyya*, w: *The Encyclopaedia of Islam CD-ROM Edition v.1.1.*, Leiden: Brill, 2001.

bardziej rozpowszechnionych bractw sufickich w świecie islamu i znane jest w Chinach, Indonezji, Azji Środkowej, Indiach i na Półwyspie Arabskim oraz oczywiście w Turcji i na Bałkanach¹². Tam funkcjonuje już od XV wieku, a jego najważniejszymi ośrodkami są Sarajewo¹³ i Fojnica, a za czasów Sirriji także Oglavak¹⁴.

Po powrocie ze wspomnianej wyżej podróży po różnych częściach świata islamu Sirrija założył *tekije*¹⁵ w Oglavku koło Fojnicy prawdopodobnie w 1798 roku (data nie jest pewna, mogło to być w 1802 roku¹⁶). Według bośniacko-nakszbandyjskich źródeł można odtworzyć łańcuch szajchów bractwa poczynając od Proroka po Abdurrahmana Sirriję¹⁷. Wspomniana *turbe* znajduje się tuż obok *tekije*.

Tekije powstała na terenie majątku, który Abdurrahman uzyskał w wyniku ożenku. Wkrótce po jej uruchomieniu *tekije* Sirri-baby stała się najważniejszym ośrodkiem sufickim w Bośni, ponieważ szajch stworzył wokół siebie spory krąg zwolenników, którzy kontynuowali i rozwijali jego nauki. Po śmierci Sirriji *tekiją* kierowali kolejno jego synowie. Już za życia Sirriji stała się ona na tyle ważnym punktem na religijnej mapie Bośni, że każdy bośniacki namiestnik (pasza) stawiał sobie za punkt honoru odwiedzić ten przybytek, co więcej, namiestnicy wspomagali *tekije* finansowo. Jej sława dotarła także do stolicy i sułtan Mehmed II w 1835 roku wydał specjalny *ferman*, w którym zwalniał ją od wszelkich podatków i innych opłat¹⁸. *Tekije* składała się z kilku budowli, w tym domu szajcha oraz dwóch budynków dla szacownych gości. W jej

¹² Por. I. Aščerić-Todd, *Dervishes and Islam in Bosnia. Sufi dimensions to the formation of Bosnian Muslim Society*, Leiden-Boston: Brill, 2015.

¹³ W 1462 roku powstał tam pierwszy „klasztor” suficki, Isa-beg Tekke, por. D. Hodzic, *Fer Sufiislam in Bosnien und Herzegovina*, w: *Brückenschläge – „Bosnischer Islam” für Europa*, Stuttgart-Hohenheim, 20–22.11.2009, Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart, https://www.akademie-rs.de/fileadmin/user_upload/download_archive/interreligioser-dialog/091120_hodzic_sufiislam.pdf [27.02.2019].

¹⁴ H. Algar, *Some Notes on the Naqshbandī Tariqat in Bosnia*, „Studies in Comparative Religion” 1975, vol. 9, nr 2, <http://www.studiesincomparativereligion.com/uploads/ArticlePDFs/270.pdf> [27.02.2019].

¹⁵ Por. E.U. Kukavica, *Šejh Abdurrahman Sirri...*, op. cit., s. 77–82; obecny wygląd: <http://www.fojnica.ba/foto/displayimage.php?pid=22268> [27.02.2019].

¹⁶ Por. E. Gačanović, op. cit., s. 28.

¹⁷ Por. E.U. Kukavica, *Šejh Abdurrahman Sirri...*, op. cit., s. 71.

¹⁸ *Nakšibendijske tekije u Fojnici, Vukeljići i Oglavak*, <http://www.fojnica.ba/2005/11/24/naksibendijske-tekije-u-fojnici-vukeljici-i-oglavak.html> [27.02.2019].

obrębnie znajduje się także *turbe* szajcha Husajna z Chorasanu¹⁹. *Tekije* istnieje po dziś dzień, obecnie odbudowana po zniszczeniach, jakich w 1993 roku dokonali chorwaccy nacjonaliści.

Poza twórczością literacką, o której będzie mowa niżej, Sirri-baba zajmował się także kaligrafią. Nie wiadomo, czy uczył się tej sztuki u kogoś z mistrzów, czy też był samoukiem²⁰. Znane są jednak przynajmniej dwa przypisywane mu „tablice” (*levhe*) oraz egzemplarz *Koranu* zachowany w meczecie Mustafy Paszy w Skopje²¹. Jeszcze w 1943 roku manuskrypt znajdował się w Sarajewie i nie wiadomo, w jaki sposób znalazł się w Skopje. Obie *levhe* zostały szczegółowo opisane przez Melihę Teparić²². Odnaleziono je w starym drewnianym meczecie w miejscowości Bužim, skąd odepłynęła je *Rijaset islamske zajednice u Bosni i Hercegovini*.

Sirri-baba pozostawił po sobie bogatą jak na tamte czasy bibliotekę rękopisów (około 100 tytułów)²³. Znana jest jej zawartość – obejmuje ona księgi w językach arabskim, perskim i tureckim. Są to komentarze do Koranu, dzieła prawnicze, traktaty o życiu Proroka, utwory słynnych sufich (na przykład Ibn al-Arabiego, Al-Ghazalego, Faridoddina Attara, Rumiego), słowniki, dzieła literackie (na przykład *Golestan* Sadięgo z Szirazu), astronomiczne, medyczne, gramatyczne oraz senniki. Wyraźny ślad tych lektur bez trudności dostrzec można w jego własnej twórczości poetyckiej.

Nauczyciel Abdurrahmana miał wielki wpływ na życie swojego ucznia. To właśnie on nadał Abdurrahmanowi przydomek „Sirri”, czyli „Tajemniczy”, po bośniacku „Tajnoviti”, ponieważ miał poznać wszystkie tajemnice życia i wszechświata. Również z jego namowy Abdurrahman wszedł w związek małżeński z bogatą wdową Lejlą, córką imama Ahmeda z Ostrużnicy. Opowieść głosi, że Lejla rodziła tylko córki, które bardzo wcześnie umierały, stąd sama poradziła mężowi, żeby wziął sobie drugą żonę. Została nią Latifa, z którą miał dwóch synów – Abdullatifa i Šakira oraz trzy córki. I choć Lejla nie była matką

¹⁹ Dokładniejszy opis por. tamże oraz E. Gačanović, op. cit., s. 29–32.

²⁰ Por. M. Teparić, *Analiza islamskih kaligrafskih panela (levhi) bošnjačkih kaligrafa (hat-tata) od 18. do sredine 20. stolečja*, praca doktorska, Zagreb: Sveučilište u Zagrebu, Filozofski Fakultet, 2016, s. 147–149, <http://darhiv.ffzg.unizg.hr/7519/1/Meliha%20Teparic%20doktorski%20rad.pdf> [27.02.2019]; E. Gačanović, op. cit., s. 46–75 – tu na s. 75 fotografia owych *levhe*. Por. także E.U. Kukaviva, *Šejh Abdurrahman Sirri...*, op. cit., s. 88 i 91.

²¹ Opis rękopisu por. E. Gačanović, op. cit., s. 46–47.

²² M. Teparić, op. cit., s. 147–148.

²³ Dokładny spis zasobów tej biblioteki por. Z. Fajić, *Biblioteka šejha Abdurrahmana Sirije sa Oglavka*, „Anali Gazi Husrev-begove biblioteke” 1985, t. XI–XII, s. 55–68.

dzieci Abdurrahmana, była wielce szanowaną kobietą i nazywana „matką” właśnie ze względu na swoją wyrozumiałość i wielkoduszność²⁴.

Twórczość literacka Abdurrahmana Sirriji

Największą sławę przyniosły Sirriji wiersze religijne, tak zwane *ilahije*²⁵. Zachowany korpus jego utworów obejmuje dwadzieścia jeden tekstów w języku tureckim i trzy po bośniacku. Teksty tureckie, wedle mojej wiedzy, do dziś nie zostały opublikowane w jakiegokolwiek formie, znane są jedynie ich przekłady na język bośniacki dokonane przez Šaćira Sikirića w 1941 roku²⁶. Z kolei teksty bośniackie wydawane były kilkakrotnie. Najwcześniej, bo już w 1908 roku edycji dwóch wierszy wraz z przekładem dokonał niemiecki sławista Friedrich Kauss²⁷. Wszystkie utwory w transkrypcji wraz z zapisem w *alhamijado* zostały opublikowane w oparciu o wcześniejsze edycje bośniackie przez Edina Urjana Kukavicę w 2015 roku²⁸.

Poniżej przytaczam wszystkie trzy wiersze Sirriji napisane w *alhamijado*. Tylko w pierwszym przypadku dokonuję dokładnej edycji, ponieważ dysponuję tu oryginalnym rękopisem, w szczegółach odmiennym od dotychczas wykorzystywanych. We wszystkich przypadkach opieram się na tekście opublikowanym przez Šaćira Sikirića, jedynie w *III ilahije* wprowadzam nieuwzględniony przez niego podział utworu na strofy.

I ilahije to najsłynniejszy wiersz Sirriji zapisany w *alhamijado*, znany powszechnie jako *Ilahije elif*²⁹ („Ilahije alif” – *alifo* pierwsza litera alfabetu arab-

²⁴ Por. E.U. Kukavica, *Šejh Abdurrahman Sirri...*, op. cit. s. 69–70; E. Gaćanović, op. cit., s. 78–80.

²⁵ *Ilahije* – „wiersze boże” tureckich i bałkańskich mistyków wywodziły się z gatunku ludowej liryki tureckiej *türkü*. Por. S. Płaskowicka-Rymkiewicz, M. Borzęcka, M. Łabęcka-Koecherowa, *Historia literatury tureckiej. Zarys*, Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1971, s. 289–291 (*türkü*), s. 331 (*ilâhî*); E.G. Ambros, *Türkü*, w: *The Encyclopaedia of Islam. CD-ROM Edition...*, op. cit.; P.N. Boratay, *Ilâhî*, w: tamże. O rodzajach bałkańskich *ilahije* por. M. Huković, *Muhamed Hevai u horizontima alhamijado književnosti. 2. Tipološki presjek žanrova alhamijado pjesništva. 2.1. Ilahije*, w: M. Huković, A. Kasumović, I. Smailović, *Muhamed Hevaji Uskufi*, Sarajevo: Biblioteka Baština, 1990, s. 38–40.

²⁶ Por. Š. Sikirić, op. cit., s. 5–19.

²⁷ F. S. Krauss, *Slavische Volksforschungen*, Leipzig: Verlag von Wilhelm Heims, 1908, s. 22–23.

²⁸ E.U. Kukavica, *Književni rad šejh Abdurrahman Sirrija*, „Behar” 2015, nr 10, s. 89–103.

²⁹ Š. Sikirić, op. cit., s. 21.

skiego³⁰). W edycji tego utworu wprowadzam zmiany na podstawie rękopisu z Gazi Husrev-begowej biblioteki w Sarajewie z 1875 roku (sygn. 3322,2)³¹. W komentarzach edytorskich biorę pod uwagę, poza transkrypcją Sikirića, także wersje przetranskrybowane przez Friedricha S. Kraussa³² i Abdurrahmana Nametaka³³ oraz zapis w *alhamijado* opublikowany przez Kukavicę³⁴. Rękopis zachowuje układ dwóch kolumn, według znanej zasady bliskowschodniej i w tym przypadku zapis ten uwzględniam, chcąc wiernie oddać charakter zabytku. Jak zauważa Abdurrahman Nametak, utwór ma formę akrostychu, w którym (prawie) każdy wers rozpoczyna się od arabskiego lub tureckiego słowa i stanowi odrębną wskazówkę moralno-etyczną³⁵.

I ilahije elif

Zapis w grafii arabskiej:

الف		الهی
بَاطِلُكَّهٖ تِي نَهٗ اُوچِي		آهٗ دُرُویشْ اُوْتُوورِي اُوچِي
تَوَابٌ حُوکَشْ نَفْسَهٗ مَوچِي		تَوَحِيدٌ سِرْجَمٌ پَرَاوُو اُوچِي

³⁰ O symbolice tej litery por. M. M. Dziekan, *Symbolika arabsko-muzułmańska. Mały słownik*, Warszawa: Verbinum, 1997, s. 60.

³¹ Za pomoc w uzyskaniu tego rękopisu składam podziękowania prof. Paulinie Lewickiej i prof. Katarzynie Pachniak z Uniwersytetu Warszawskiego.

³² F.S. Krauss, op. cit., 22–23; autor nie wskazuje na żadne źródło

³³ A. Nametak, op. cit., s. 132–134, rękopis z Instytutu Orientalistycznego w Sarajewie (35, L 8a i 8b).

³⁴ E.U. Kukavica, *Književni rad...*, op. cit., s. 93; Kukavica powołuje się tu na ustalenia Mehmed-bega Kapetanovicia, zawarte w książce *Istočno blago* z 1986 roku, t. II, s. 234. Ten zapis zastosowany został także w znanej antologii Seifuddina Ef. Kemury i Vladimira Ćorovića, *Dichtungen bosnischer Moslims aus dem XVIII, XVIII und XIX Jahrhundert*, Sarajevo: Institut für Balkanforschung, 1912.

³⁵ A. Nametak, op. cit., s. 22–23.

³⁶ E.U. Kukavica: بَاطِلُكَّهٖ. Przytaczane w kolejnych przypisach wersje zapisu w *arebicy* odnoszą się do tej edycji.

³⁷ حُوچَشْ.

³⁸ نَهٗفَسَا.

حَقُّ نَا حَقُّ تِي نَه كِينِي ³⁹ 40	جِفَا نَقُودُ نَه چِينِي ⁴¹
دُنْيَالُقْ 42 مِيل نَه كِينِي ⁴³	حَايِر شُنُوِيَه اُوْنُو كِينِي ⁴⁴
رِضَاءُ 45 اللهُ نَعُو 46 طَلَبُ كِينِي ⁴⁷	ذِكْرُ بُوْعَه 48 پُونُو كِينِي ⁴⁹
سَلَامَتَه 50 دُوْشِي غَلْدَايِ ⁵¹	رَا ذِكْرُوْم مِيْسُو پُوْدَايِ
صَبْرُ كِينِي 52 قَدَّ 53 يَه بَلَايِ	شُكْرُ كِينِي 54 قَدَّ 55 يَه فُلَايِ
طَهْرَتُ نَفْسُو 56 دُوْبْرُو پُوْدَايِ	ضَلَاتَه 57 تِي نَعْلَدَايِ ⁵⁸
عَمَلُ چِينِي سُنَّتْ غَلْدَايِ ⁵⁹	ظَالِمُ نَفْسُ 60 دِرِ غَنَه نَدَايِ ⁶¹
فَرَضُ شُنُو غُوْدُ يَه نَه اُوْسْتَاو لَائِي	عَقْلَتُ دِغْنِي 62 تَرِ پَرُو غَلْدَايِ ⁶³
كِبْرَه 64 اِي كِينَه 65 تِي سَه چُوَايِ ⁶⁶	قَضَايَتَه 67 سَوَه 68 نَقْلَانَايِ ⁶⁹

39. حقا.
 40. چینی.
 41. نیقوم.
 42. دنیاالوقو.
 43. چینی.
 44. چینی.
 45. رضا.
 46. نیه عوو.
 47. چینی.
 48. بوغو.
 49. چینی.
 50. سلامتا.
 51. غلهدای.
 52. چینی.
 53. قاد.
 54. چینی.
 55. قاد.
 56. نهفسو.
 57. ضالالتا.
 58. سه چوواي.
 59. غلهدای.
 60. نهفسو.
 61. دیزکین نه دای.
 62. دیغنی.
 63. بوغلهدای.
 64. کبر.
 65. چیبیا.
 66. چوواي.
 67. قضیهتا.
 68. سوا.
 69. ناقلانیاي.

لَيْبِهِ حُوَيْهٖ ⁷¹ سَوَهٗ تَى پَرِيْمَايْ	مُورْدَارْ حُوَيْهٖ نَاوَزِمَايْ ⁷⁰
نَهَيْ شَتُو عُودْ يَهٗ اُوْدُ نَعَّهٗ بَرِي ⁷⁴	وَكِسَهٗ ⁷² پَرَاوُوغْ پُوْتَهٗ ⁷³ دِرْزِي
هَمَانْ شَيْخَهٗ ⁷⁷ دُوْبْرَا ⁷⁸ تَرَاژِي	لَاْف نَهٗ كِيْنِي ⁷⁵ اِي نَهٗ لَاژِي ⁷⁶
يَاژ سِرِّيَهٗ نَاكَهٗ * لَاژِي ⁸⁰	اُو اَلْف سِرَّهٗ ⁷⁹ تَرَاژِي
سَبْحَانَ اللّٰهِ سَلْطَانَ اللّٰهِ	حَق لَّا اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ هُوَ ⁸¹

Transkrypcja:

Ah dervišu otvor oči,
Tevhid srcem pravo uči,
Defa⁸² nikud⁸³ ti ne čini,
Hajir što je ono čini,
Zikir Boga puno čini⁸⁴,
Za zikirom⁸⁷ miso podaj,
Šukur čini kad je kolaj,
Dalaleta⁸⁹ ti ne gledaj⁹⁰,
Zalim nefsu dizgin ne daj,
Gaflet digni ter pogledaj.

Batilluka ti ne uči.
Sevab hoćeš — nefsa muči.
Hak na hak ti ne čini.
Dunjaluku mejl ne čini.
Riza Allah⁸⁵ njegov talab čini⁸⁶;
Selameta duši gledaj⁸⁸,
Sabur čini kad je belaj.
Tahret nefsu dobro podaj.
Amel čini, sunnet gledaj.
Farz što god je ne ostavljaj⁹¹.

⁷⁰ نه اوزيمای.

⁷¹ خويه.

⁷² ومچ سه.

⁷³ پوتا.

⁷⁴ نيه غ بيژي.

⁷⁵ چيني.

⁷⁶ لازی.

⁷⁷ شبعا.

⁷⁸ دوبرو.

⁷⁹ اليفو سرا.

* Zapis niepewny, który można odczytać jako (نَاكَه).

⁸⁰ يهر سري يا نه چه لازی.

⁸¹ هر در دلره درمان الله.

⁸² Krauss: „Kriwo”.

⁸³ Sikirić, Krauss i Nametak: „nikom”.

⁸⁴ Krauss: dodatkowy wers (refren): „Allah, allah aškila jahu”.

⁸⁵ Sikirić i Nametak: tylko „riza”.

⁸⁶ Krauss: „Rizaluka puno čini”.

⁸⁷ Krauss: „i za zićir”.

⁸⁸ Krauss: „Allah, allah aškila jahu”.

⁸⁹ Zostawiam „dalaleta” wobec ewidentnej pomyłki w rękopisie: (ضلاته) zamiast (ضلاته).

⁹⁰ U Sikirića „se čuvaj”.

⁹¹ Krauss: „je ono čini”.

Kazajeta sva naklanjaj,
Lijepo huje sve ti primaj,
Nehj što god je, od njeg⁹⁴ bježi⁹⁵,
Heman šejha dobro traži⁹⁷,
Jer Sirrija neće laži⁹⁸,
Subhan Allah Sultan Allah,

Kibur, kina ti se čuvaj⁹²,
Murdar huje ne uzimaj⁹³.
Već se pravog⁹⁶ puta drži.
Laf ne čini i ne laži;
U elifu sirra traži⁹⁹.
Hak La ilaha illa Allah. Huve¹⁰⁰.

Przekład:

O, derwiszu, otwórz oczy,
Z serca nauczaj jedyności Boga,
Krzywdy nikomu nie czyn,
Czyń tylko to, co błogosławi
Często wzywaj Imion Boga,
Kieruj myśli swe ku Bogu,
Dziękuj tak często, jak możesz,
Strzeż się by nie zgubić drogi,
Nie pozwól duszy zabłądzić,
Bądź troskliwy wobec wszystkich,
Modlitw nie opuszczaj,
Zachowuj się tak jak trzeba
Unikaj tego, co zakazane,
Trzymaj się swojego szajcha,
Przecież Sirrija nie kłamie
Boże Najwyższy, Boże, Władco!

Nie nauczaj błędnej wiedzy,
Chcesz pochwały, męcz swe serce.
Nie rób nic wbrew prawu.
Nie wiąż się do doczesnych spraw,
Czyń to, co Bogu się podoba.
Troszcz się o zbawienie duszy.
W potrzebie bądź cierpliwy.
Duszę utrzyj w czystości.
Czyń dobro, przestrzegaj sunny.
Przestrzegaj obowiązków wiary,
Sterzeż się wyniosłości i kaprysów.
I uciekaj od grzechów.
Idź zawsze prostą drogą.
Nie mów za dużo i nie kłam.
I w alfabecie zachowuje tajemnicę.
Prawda. Nie ma bóstwa oprócz Boga. On.

W rękopisie utwór ten nazwany został *ilahi*, choć nie zachowuje formalnych zasad tej formy poetyckiej. Jest to ośmioletkowiec, typowy dla *ilahije*. Przytaczana tu wersja pozbawiona jest typowego dla tego gatunku literackiego refrenu. Być może jednak istniała wersja z refrenem, ale sugerujące to wskazówki Kraussa nie pozwalają na wskazanie regularności w tym zakresie. Również rym odbiega od zasad praktykowanych w *ilahije* i trudno tu wskazać na jakąś regularność.

⁹² U Kraussa brak drugiej części wersu.

⁹³ Krauss: „Ti se drži l'jepo huje, / sve se čuvaj murdar huje”.

⁹⁴ Nametak: „onog”.

⁹⁵ Krauss: „Nehi što je ono bježi”.

⁹⁶ Krauss: „prava”.

⁹⁷ Krauss: brak tej części wersu.

⁹⁸ Krauss: „laži ne će”.

⁹⁹ Krauss: tu wyżej przytaczany refren. W wersji Sikirića po traži: *Subhan Allah Sultan Allah / Her derdlere derman Allah* (tur. odpowiednik formuły arabskiej z poprzedniego wersu).

¹⁰⁰ W żadnej z uwzględnionych transkrypcji nie ma końcowego *Hakk/Hak* = Prawda i *Huwa/Huve* = On.

Ilahije elif, podobnie jak poniższe, nie wyróżnia się zbyt wyrafinowaną treścią i ma charakter, można powiedzieć, praktyczny – jest skierowana do zwykłych ludzi oraz do adeptów sufizmu. Szajch wskazuje na najważniejsze zasady moralne, jakimi powinien kierować się dobry muzułmanin i dobry sufi.

Porównanie różnych zapisów *ilahije elif* w alfabecie arabskim pozwala na wskazanie na pewne swoistości ortograficzne obu tekstów. Nie jest celem tego artykułu szczegółowa ich analiza, ale warto zwrócić uwagę na kilka zjawisk:

1. Spółgłoska ‘č’ oddawana jest w rękopisie zazwyczaj przez ك, podczas gdy przez Kukawicę i źródła, na których się opiera (por. wyżej) jako چ, np. چيني/کيني;
2. Samogłoska ‘e’ w środku wyrazu w rękopisie zapisywana jest przez arabski znak wokalizacyjny *fatha*, oznaczający ‘a’ (◌َ), zaś u Kukawicy zazwyczaj przez literę (‘ha’) nie łączącą się z lewej strony z następującą po niej literą, jak np. w słowie „nefsu”: نفسو / نفس;
3. Samogłoska ‘a’ w wygłosie w rękopisie występuje jako ا z *fathā*, zaś u Kukawicy jako alif (l), np. باطيلو قا / باطلقه.¹⁰¹

Wersja Kukawicy odnosi się wyraźnie do zasad *arebicy* ustalonych przez pierwszego kodyfikatora tego systemu pisma, Mehmeda Dżemaludina Čauševića (1870–1938)¹⁰², zwanego *reformirana arabica*, *mektebica* lub *matufovača*. W ten sposób poznajemy etapy rozwoju ortografii zapisu języka bośniackiego pismem arabskim.

II ilahije w dużo większym stopniu niż *Ilahije elif* wykazuje typowe formalne wymogi tego gatunku. Pisana jest wprawdzie siedmiozgłoskowcem (typowy dla *ilahije* był ośmiozgłoskowiec), ale zachowuje rym aaab cccb (takie odchylenia w pierwszej strofie są akceptowane), a strofy zawierają refren – w tym przypadku mamy do czynienia ze stosowanymi przez sufich formułami. W *II ilahije* formułą tą jest pierwsza część muzułmańskiego wyznania wiary, *šahady*. *III ilahije* w zakresie rymu dokładnie odpowiada formie idealnej: abab cccb i też jest napisana siedmiozgłoskowcem.

¹⁰¹ Nie dokonuję tu szczegółowej analizy ortograficznej, która mogłaby obejmować zarówno zapis słów bośniackich, jak i orientalnych, które bywają zapisywane i w jednym i w drugim tekście z różnymi usterkami w stosunku do oryginału.

¹⁰² Por. jego biogram: <http://medresa-cazin.ba/dzemaludin-ef-causevic/> [27.02.2019].

*II ilahije*¹⁰³

Ako hoćeš derviś bit',
Valja srce očistit,
Bogu śirka ne činit'
La ilahe illallah.

Griehova se pokajat',
Na grijeh se ne vraćat',
Dragom Bogu robovat',
La ilahe illallah.

Robovat' je ljepota,
Ne poslušat, grjehota,
iskat' plaću sramota
La ilahe illallah.

Nijjet što je sve Bog zna,
Jami, sofo, ti rija,
Talab čini sve riza,
La ilahe illallah.

Sve znat valja od Boga,
Zaboravit' drugoga,
Isbat čini sve njega,
La ilahe illallah.

Kitab ovo govori:
Od hajvana je gori,
Ko god aśkom ne gori,
La ilahe illallah.

Slušaj što je emrullah,
Puno čini zkrullah,
Svojim srcem: ja allah,
La ilahe illallah.

Ovaj svijet sad će proć',
Po dušu će meleć doć',
Biće nama tu pomoć,
La ilahe illallah.

Nut pogledaj Sirrije,
Sve derviśe miluje
I dan i noć kazuje:
La ilahe illallah.

¹⁰³ Š. Sikirić, op. cit., s. 20; A. Nametak, op. cit., s. 137–138; F.S. Krauss, op. cit., s. 23 (fragment); E.U. Kukavica, *Književni rad...*, op. cit., s. 95 (zapis takđe w *alhamijado*).

Przekład:

Jeśli chcesz być derwiszem,
Musisz oczyścić serce
i wyznawać jedynego Boga,
Nie ma bóstwa oprócz Boga!

Pokajać się za grzechy,
Nie wracać już do grzechu,
być poddanym Bogu,
Nie ma bóstwa oprócz Boga.

To piękne, być sługą Boga
Nie słuchać Go to grzech,
Czekać na nagrodę to wstyd.
Nie ma bóstwa oprócz Boga.

Bóg zna Twoje zamiary,
Porzuć, pobożny, wszystkie kłamstwa.
Czyń to, co daje radość.
Nie ma bóstwa oprócz Boga.

Cała prawda pochodzi od Boga,
Zapomnij o wszystkim innym,
Czyń zawsze właśnie tak,
Nie ma bóstwa oprócz Boga.

Księga oto tak mówi:
Gorszy od zwierzęcia,
kto nie płonie miłością,
Nie ma bóstwa oprócz Boga.

Słuchaj Boskiego rozkazu.
Często wspominaj Boże imię
W swoim sercu: O, Boże!
Nie ma bóstwa oprócz Boga!

Ten świat wkrótce przeminie,
Anioł przyjdzie po twą duszę,
Aby nam być ku pomocy,
Nie ma bóstwa oprócz Boga.

Sirrija spogląda wokół,
Kocha swoich derwiszy
i recytuje w dzień i w noc:
Nie ma bóstwa oprócz Boga!

*III ilahije*¹⁰⁴

U pamet se ti obuj (dôst, dôt, dânim)
Terk učini alčak huj, ja hû
 Dragom Bogu ti robuj,
Allah, Allah aškile ja hû!

Ti nikoga ne muči,
 Svoga nefsa poturči,
 Srcem tevhid sve uči,
Allah, Allah aškile ja hû!

Sve nek ti je aškullah,
 A u srcu fikrullah,
 Na jeziku zokrullah,
Allah, Allah aškile ja hû!

U gafletu ne budi,
 Brez abdesta ne hodi,
 Srcu jezik ugodi,
Allah, Allah aškile ja hu!

Nemoj biti binamaz,
Vaktom hajde na namaz,
 Puno čini sve nijaz,
Allah, Allah aškile ja hû!

Ovi svijet kilu kal,
Aşk ne čini ti na mal,
 Već nauči ilmi hal,
Allah, Allah aškile ja hû!

Griehova se ti pokaj,
Šeriatom sve gledaj,
 Od insana biž u kraj,
Allah, Allah aškile ja hû!

Šukur čini daima,
 Iza muke last ima,
 Srcem zikir daima,
Allah, Allah aškile ja hû!

Ti Sirrije počuti,
 Ter po kalu ne muti,
 Srcem zikir oćuti,
Allah, allah aškile ja hû!¹⁰⁵

¹⁰⁴ Š. Sikirić, op. cit., s. 22; A. Nametak, op. cit., s. 135-136; F.S. Krauss, op. cit., s. 23 (fragment); E.U. Kukavica, *Književni rad...*, op. cit., s. 90 (zapis także w *alhamijado*).

¹⁰⁵ Š. Sikirić, op. cit., s. 22; por. A. Nametak, op. cit., s. 135–136; Krauss podaje całkiem odmienną i znacznie skróconą wersję, por. idem, op. cit., s. 23.

Przekład:

Zachowaj to w swojej głowie (przyjacielu, serce moje)
 Zostaw to, o nieświadomy, On, On!
 Poddaj się woli Boga,
 Bóg, Bóg, kochaj go, to On!

Nie męcz nikogo,
 Zostań wiernym,¹⁰⁶
 Serce jest całe w jedności Boga,
 Bóg, Bóg, kochaj go, to On!

Wszystkim dla Ciebie jest miłość Boga,
 W sercu tkwi myśl o Bogu,
 A język wychwala Boga,
 Bóg, Bóg, kochaj go, to On!

Nie poddawaj się niewadze,
 Nie chodź bez ablucji,
 Na języku niech będzie to, co w sercu,
 Bóg, Bóg, kochaj go, to On!

Nie opuszczaj modlitwy,
 Zawsze przybывaj na nią w czas,
 Często zwracaj się do Boga,
 Bóg, Bóg, kochaj go, to On!

Ten świat jest pełen nieporządku,
 Nie kochaj po to, by coś zdobyć,
 Lecz naucz się zasad religii,
 Bóg, Bóg, kochaj go, to On!

Żałuj wszystkich grzechów,
 Przestrzegaj prawa,
 Bądź zawsze z ludźmi,
 Bóg, Bóg, kochaj go, to On!

Dziękuj jak najczęściej,
 To twoja ostatnia szansa,
 W sercu wspominaj imiona Boga,
 Bóg, Bóg, kochaj go, to On

Słuchaj Sirriji,
 Odrzucaj zło,
 Miej w sercu imię Boże,
 Bóg, Bóg, kochaj go, to On

¹⁰⁶ W ten sposób zdecydowałem się oddać słowo „poturči” (dosłownie: „sturcz się”), ponieważ najprawdopodobniej takie jest właściwe znaczenie tego stwierdzenia wobec popularnego na Bałkanach utożsamiania „bycia Turkiem” z „byciem muzułmaninem”.

W dwóch pozostałych bośniackich *ilahije* Sirriji również widać prostotę przekazu, nastawione były bowiem na funkcję dydaktyczną, żeby nie powiedzieć, że, w pewnym sensie, „katechetyczną”. Skierowane były w pierwszym rzędzie, jak się zdaje, do *muridów* (uczniów) jego *tekke*¹⁰⁷. Wszystkie trzy utwory wykazują ogromną liczbę zapożyczeń z arabskiego i tureckiego (w każdym utworze zaznaczyłem je podkreśleniem), można by je nawet nazwać, stosując termin znany z dziejów naszej literatury, jako „makaroniczne”. Podobne zjawisko zauważyć można u Abdulvehaba Ilhamiji i innych bośniackich pisarzy *alhamijado*. Wydaje się jednak, że wyrazy turecko-arabskie musiały w tym czasie na tyle głęboko funkcjonować w języku – jeśli nie dnia codziennego, to przynajmniej podczas prostych nawet rozmów o sprawach religijnych, że nawet w utworze skierowanym do zwykłych muzułmanów, którzy dopiero mieli zagłębić się w oceanie wiedzy mistycznej, nie musiały być tłumaczone na język rodzimy. W porównaniu z *ilahije* Sirriji pisanymi po turecku te utwory charakteryzują się małym wyrażaniem treści i obrazów, podczas gdy turekojęzyczne przesycone są bogatym słownictwem i skomplikowanymi symbolami mistycznymi, nawiązaniem do filozofii arabsko-muzułmańskiej oraz figurami retorycznymi, które wskazują na dobrą znajomość klasycznego piśmiennictwa arabskiego, perskiego i tureckiego¹⁰⁸. Jak podkreśla Emir Gačanović, teksty po turecku, pisane były „od serca”, dla najbliższych przyjaciół i ludzi myślących podobnie jak on, na podobnym poziomie intelektualnym. Dotyczy to zdecydowanej większości turekojęzycznych wierszy. Nieliczne z nich przypominają bośniackie wskazówki dla derwiszów, ale tylko dwa mają zdecydowanie inny charakter. Pierwszy z nich to posłanie do mostarskiego muftiego Mustafy Hilmiiego Sarajlića¹⁰⁹, a drugi to krótki wiersz skierowany przeciwko paleniu tytoniu¹¹⁰.

Oto przykład¹¹¹ mistycznego wiersza z turekojęzycznego korpusu tekstów Sirriji:

Mam kształt kropli, lecz zawieram w sobie morze.
We mnie jest cały świat, jam światem i jego treścią.
Zatopiłem się cały w światłości Boga,

¹⁰⁷ E. Gačanović, op. cit., s. 61.

¹⁰⁸ Por. A. Kadrigević, *Neke opaske o našem alhamijado pjesništvu*, „Anali Husrev-begove biblioteke” 1976, nr 4, s. 145.

¹⁰⁹ Š. Sikirić, op. cit., s. 17–19.

¹¹⁰ Ibidem, s. 19.

¹¹¹ Niestety, jak wspomniałem wyżej, tureckie wiersze Sirriji nie zostały dotąd opublikowane, więc posługuję się tu bośniackim przekładem Sikirića.

Słońce jest częścią mnie, ja zaś jestem Enverem od Zehry¹¹².
 Całe moje ciało jest miłością,
 We mnie odzwierciedla się to co pełne i co szczegółowe.
 We mnie tkwi istota wszystkich 180 000 światów,
 Jestem makrokosmosem, z którego powstaje mikrokosmos.
 Jestem strażnikiem miłości, niczym drugi Eşref,¹¹³
 Jestem odbiciem tajemnicy Alego¹¹⁴ i jestem ponad nim.¹¹⁵

Porównanie już tego krótkiego wiersza z cytowanymi powyżej utworami po bośniacku wskazuje na całkiem odmienny sposób wyrazu poetyckiego. Nie mamy tu do czynienia nie z literaturą dydaktyczną, lecz z poetyką twórczością mistyczną wysokiej klasy. Autor nie doradza i nie naucza. Nie występuje jako szajch *tekiji* mający pod sobą grupę *muridów*, którym musi wskazać drogę. To poezja na wskroś filozoficzna, z elementami filozofii światła i panteizmu. Z Bogiem łączy poetę-mistyka miłość, nie stosunek podporządkowania pana i sługi. Takie właśnie głębokie przeżycie mistyczne charakteryzuje całą twórczość suficką Sirriji.

W innym wierszu pisze:

Istnienie tego świata to jedna wizja,
 Niebo i ziemia to tylko naczynia jednej wizji,
 Wszystko, co istnieje – małe i duże, jest Jednością.
 [...]
 Twoje słowa „ja” i „ty” to jedna i ta sama wizja,
 a wszystko, co powiesz, jest tylko wizją wizji.¹¹⁶

Wyraźnie pobrzmiewa tu echo filozofii „jedności istnienia” arabskiego filozofa Ibn al-Arabiego (1165–1240), a jednocześnie dostrzec tu można myśli zawarte w choćby w tym fragmencie poematu turecko-perskiego poety i myśliciela, Rumiego (1207–1273):

Co jest ze mną, że koń i wóz to jedno?
 Co jest ze mną, że róża i cierń to jedno?
 Dzisiaj miłość zamieszła mi w głowie,
 Co jest ze mną, że on i ja to jedno?¹¹⁷

¹¹² Prawdopodobnie odwołanie do bohaterów jakiegoś tureckiego eposu miłosnego.

¹¹³ Prawdopodobnie chodzi o poetę sufickiego Eşrefoğlu Rumiego (zm. 1469). Por. M.F. Köprülü, *Early Mystics in Turkish Literature*, London–New York: Routledge, 2006, s. 365.

¹¹⁴ Chodzi o Alego Ibn Abi Taliba, czwartego kalifa i pierwszego imama szyickiego (zm. 651).

¹¹⁵ Š. Sikirić, op. cit., s. 13.

¹¹⁶ Ibidem, s. 8.

¹¹⁷ M. Dż. Rumi, *W mgnieniu słów. Poezje*, tłum. M. Smurzyński, Kraków: Wydawnictwo Homini, 2008, s. 41.

Pozostaje więc Sirrija – jako mistyczny poeta turekojęzyczny – w głównym nurcie filozoficznych poszukiwań najwybitniejszych myślicieli muzułmańskiego Wschodu, nie wykazując cech prowincjonalizmu, nie upraszczając filozoficznych i mistycznych wizji świata i człowieka.

Emir Gačanović w kilkakrotnie już przywoływanej książce dokonuje krótkiego porównania twórczości i charakteru dwóch współczesnych sobie poetów bośniackich – Abdurrahmana Sirriji i Abdulvehaba Ilhamiji¹¹⁸. Choć prawdopodobnie Sirrija był dla Ilhamiji nauczycielem mistycyzmu, to pozostawali jednocześnie przyjaciółmi aż do tragicznej śmierci tego drugiego, ale zarówno ich życie, jak i twórczość zasadniczo różniły się od siebie. Abdulvehab był głęboko zaangażowany społecznie, brał udział w politycznych wydarzeniach swoich czasów, co doprowadziło do jego męczeńskiej śmierci. Z kolei Sirrija był typowym mistykiem oderwanym od świata doczesnego, żeby nie rzec, od rzeczywistości. Ale i tu znaleźć możemy wyłom, choć ma on charakter społeczno-moralny, nie społeczno-polityczny. Wśród turekojęzycznych wierszy Sirriji znaleźć bowiem można krótki wiersz o szkodliwości palenia tytoniu, którym chciałbym zakończyć niniejszą prezentację postaci najwybitniejszego być może mistycznego poety dziewiętnastowiecznej Bośni. Ukazuje się tu Sirrija jako umiarkowany uczony muzułmański, który ma świadomość szkodliwości palenia tytoniu, ale nie zasłania się w swej niechęci do tego nałogu przepisami prawa muzułmańskiego:

Człowiekiem bezmyślnym i głupim jest ten, kto tytoń pali,
Bo nie ma z tego żadnego pożytku.
Samo prawo tytoniu nie zakazuje,
Bo dlaczego ktoś miałby zakazywać suszonych liści?
Tego, co dozwolone, nie można uznać za zakazane,
Kto by tak powiedział, wystąpiłby przeciwko wierze.
Kto tak mówi, jest nieuczciwy i fałszywy,
A jego słów nie należy brać na poważnie¹¹⁹.

¹¹⁸ E. Gačanović, op. cit., s. 67–71.

¹¹⁹ Š. Sikirić, op. cit., s. 19.

Zakończenie

Abdurrahman Sirrija jest ważną postacią bałkańskiego islamu, w szczególności sufizmu. Jego utwory, pisane w rodzimym języku oraz po turecku (głównie w przekładzie Sikirića) funkcjonują zarówno w publikacjach drukowanych, jak i na licznych stronach internetowych. *Tekke* funkcjonuje po dziś dzień, będąc ważnym ośrodkiem duchowym i kulturowym bośniackiego islamu. W działalność religijną włączyli się także potomkowie szajcha, z których na największą uwagę zasługuje jego wnuk, działacz mużułmański i orientalista, profesor Šaćir Sikirić (1893–1966)¹²⁰. Kolejni jego potomkowie sprawują opiekę nad *tekiją* i *turbe* w Oglavku – obecnie czyni to Hilmija (Hilmi) Sikirić, który jednak uważa się tylko za *vekila*, a nie szajcha *tekiji*¹²¹. Nie jest więc Sirrija wyłącznie historią bośniackiej kultury mużułmańskiej, lecz człowiekiem, po którym pamięć kształtuje istotne fragmenty także i współczesnej mużułmańskiej tożsamości Bośni i Hercegowiny.



Rękopis *Ilahije elif*, Husrev-begova biblioteka, Sarajewo, sygn. 3322,2.

¹²⁰ Biogram por. E.U. Kukavica, *Šajh Abdurrahman Sirri...*, op. cit., s. 85.

¹²¹ *Ibidem*, s. 82. Autor podaje również nazwiska kolejnych szajchów *tekiji* w Oglavku.

Anetta BURAS-MARCINIAK

Department of Specialized
Languages and Intercultural
Communication
University of Łódź
Poland

MUZUŁMANIE W SŁOWENII. POMIĘDZY TABU A MARGINALIZACJĄ

Muslims in Slovenia. Between Taboos and Marginalization

Abstract: Muslims (90% of whom in Slovenia come from Bosnia and Herzegovina) are formally integrated into the Slovenian society. If we compare the integration of Muslims in Western Europe with the one in Slovenian society we find out that they have a much better start and perspectives. This is due to a relatively small cultural gap between Slovenians and Bosnians in the European context, as well as the experience of living together in one country. The many years spent as one nationality have led to a relatively high degree of mutual understanding. However, this does not mean that Muslim rights in the integration processes are not broken, pushed to the margins of society and treated as a taboo subject. The paper discusses the contemporary situation of Muslims living in Slovenia.

Keywords: Slovenia, EU, immigration, integration, Muslims, taboos, marginalization.

Muzułmanie w Słowenii

Druga wojna światowa miała przełomowy charakter w historii migracji w Słowenii – wraz z wybuchem walk zakończył się okres wielkiej emigracji Słoweńców, która najpierw koncentrowała się na wyjazdach do graniczących z ojczyzną krajów sąsiednich, a później do Europy Zachodniej. Emigracja ta miała charakter tymczasowy i w latach trzydziestych XX wieku do kraju powróciło około czterdziestu tysięcy Słoweńców, którzy opuścili ojczyznę ze względów ekonomicznych. Jednakże po zakończeniu drugiej wojny światowej nastąpiły kolejne fale emigracyjne: przede wszystkim zarobkowe do Europy Zachodniej i trwały z dużym nasileniem od 1955 roku do 1963 roku¹. W tym samym przedziale czasowym z powodu industrializacji przemysłu przybrały także na sile ruchy migracyjne na terenie Jugosławii. W latach 1948–1953 miejsce zamieszkania zmieniło około 250 tysięcy osób rocznie, a w latach 1953–1961 liczba ta uległa podwojeniu. Dochodziło do dwóch typów relokacji: wewnątrz kraju i migracje zagraniczne, które się nasiliły po otwarciu granic przez Jugosławię w roku 1965. Do roku 1961 wyemigrowało z Bośni i Hercegowiny 320 tysięcy mieszkańców, natomiast w roku 1971 liczba ta wynosiła 460 tysięcy². Przesiedlali się najczęściej do Słowenii i Chorwacji. Emigracja poza Jugosławię dotyczyła państw bloku zachodniego: Austrii, Niemiec i Szwajcarii. Do Lublany w roku 1961 przesiedliło się 2.620 mieszkańców Bośni i Hercegowiny, dziesięć lat później – 5.862. Ogólnie w roku 1971 w Słowenii liczba osób pochodzenia bośniackiego wynosiła 20.129. Jaki był odsetek muzułmanów pośród nowo przybyłych, ciężko dziś oszacować, ale prawdopodobnie stanowili oni zdecydowaną większość. Muzułmanie w latach osiemdziesiątych ubiegłego stulecia stanowili 9,7 procent emigrantów w Słowenii, z czego 78,8 procent spośród nich przybyło z BiH. Według spisu ludności z roku 1981 w Słowenii żyło ponad trzysta tysięcy muzułmanów bośniackich. Natomiast ze spisu ludności, dokonanego w roku 2002, wynika, że w Słowenii mieszkało 47.488 muzułmanów należących do różnych grup etnicznych, z czego najwięcej było Bośniaków, Albańczyków i muzułmańskich Macedończyków. W czasach Jugosławii ewidencja imigrantów była prowadzona niespójnie i nierzetelnie, część przepły-

¹ A. Buras-Marciniak, *Muzułmanie w Słowenii*, w: *Islam w krajach południowosłowiańskich*, red. A. Buras-Marciniak, Łódź: Wydawnictwo UŁ, 2016, s. 279.

² A. Pašić, *Islam in muslimani v Sloveniji*, Tržič: Žepna knjiga, 2005.

wów migracyjnych pomiędzy Słowenią a innymi republikami Jugosławii w ogóle nie zostało odnotowanych. W grupowej świadomości Słoweńców Bośniacy (muzułmanie) nie byli kojarzeni jako wyznawcy innej religii, bardziej jako „obcy” i/lub nie-Słoweńcy (czyli tak zwani Czefurzy). Prawdopodobnie z powodu powszechnej laicyzacji państwa sami muzułmanie nie byli „widoczną” grupą społeczną. Z powodu braku miejsc kultu, aktywność religijna muzułmanów była niezauważalna. Kobiety nie nosiły elementów stroju muzułmańskiego (*hidżab*), nie istniały sklepy z produktami *halal*, a na cmentarzach brakowało oddzielnego terenu na muzułmańskie pochówki. Pod wieloma względami pozostało tak do dziś. Pomimo tego, że muzułmanie bytują na terytorium Słowenii od dziesięcioleci, zaistnieli w świadomości Słoweńców dopiero wtedy, gdy rozgrzała debata na temat budowy meczetu w Lublanie.

Bośniacy zaczęli osiedlać się na terytorium Słowenii w latach dwudziestych ubiegłego stulecia³. Większa grupa emigrantów muzułmańskich przybyła do Słowenii w latach 1918–1941. Po drugiej wojnie światowej z przyczyn ekonomicznych przybywali kolejni wyznawcy islamu – emigranci zarobkowi, przede wszystkim z Bośni, ale także z Macedonii i Kosowa. Najwięcej muzułmanów przesiedliło się jednak do Słowenii w czasach istnienia Socjalistycznej Federacyjnej Republiki Jugosławii. Słowenia oferowała bezpłatną naukę zawodu, stypendia, zakwaterowanie oraz gwarancję zatrudnienia w przemyśle, gastronomii i turystyce. Po uzyskaniu niepodległości w roku 1991 migranci, którzy posiadali zezwolenia na pobyt stały, uzyskiwali automatycznie obywatelstwo słoweńskie⁴. Jak się wtedy okazało, wielu imigrantów żyło w Słowenii bez wymaganych dokumentów. Nie można ich było uzyskać bez meldunku, którego nie wydawano w sytuacji, gdy dana osoba mieszkała w budynku tymczasowym lub w budynkach zbiorowego zamieszkania (na przykład w internacie). Wiele osób pochodzących z innych republik Jugosławii nie czuła potrzeby formalizacji pobytu ze względu na przekonanie o tymczasowości zatrudnienia i zamieszkania w Słowenii. Po wybuchu wojny w Bośni i Hercegowinie w roku 1992 do Słowenii przybyło czterdzieści tysięcy uchodźców,

³ S. Mežnarič, *Bosanci – a kuda idu Slovenci nedeljom?*, „Migracijske i etničke teme” 1986, nr 3–4, s. 108–111.

⁴ D. Dolenc, *Priseljevanje v Slovenijo z območja nekdanje Jugoslavije po drugi svetovni vojni*, w: *Priseljenci. Študije o priseljevanju in vključevanju v slovensko družbo*, red. M. Komac, Ljubljana: Inštitut za narodnostna vprašanja, 2007, s. 65–79.

wśród których osiemdziesiąt procent stanowili Bośniaccy muzułmanie⁵. Słowenia nie przyznała przybywającym statusu uchodźców wojennych w rozumieniu Konwencji Genewskiej z roku 1951⁶. W latach 1992–2003 posiadali oni status „tymczasowego uchodźcy”⁷. Taka forma pobytu ograniczała mobilność zawodową przybyłych – według obowiązujących przepisów mogli oni przepracować jedynie sześćdziesiąt godzin rocznie. Dopiero w roku 2002 została zmieniona ustawa o tymczasowym azylu, która zapewniała uchodźcom prawo do zatrudnienia na terenie Słowenii (UR.L. RS, št. 67/2002). Przez dekadę uchodźcy byli dyskryminowani w dziedzinie prawa pracy, co wymuszało na przybyłych podejmowanie nielegalnego zatrudnienia. Nie wpływało to pozytywnie na wizerunek demokratycznej Słowenii i nie sprzyjało wzajemnemu poznaniu. Ustawa dała uchodźcom możliwość pełniejszej integracji ze społeczeństwem słoweńskim. Po zakończeniu wojny, zwłaszcza w latach 1997–1998, część uchodźców powróciła do BiH. Osoby, które zdecydowały się na pozostanie w Słowenii, po spełnieniu formalnych wymogów (znajomość języka słoweńskiego, stałe miejsce zatrudnienia, zrzeczenie się obywatelstwa bośniackiego), otrzymały pozwolenie na pobyt stały i możliwość ubiegania się o obywatelstwo słoweńskie.

Według spisu powszechnego z 2002 roku większość muzułmanów w Słowenii mieszkała w dużych miastach i zatrudniona była w przemyśle, turystyce, gastronomii i budownictwie. Najwięcej, bo aż 13.268 muzułmanów, zamieszkiwało w Lublanie. Inne centra komulacji wyznawców islamu to: Jesenice – 3.995 osób, Velenje – 2.895, Maribor – 2.337, Koper – 2.036, Celje – 1.225, Trbovlje – 1.192, Kamnik – 1.107. W latach kolejnych zrezygnowano z obligatoryjnego pytania o przynależność religijną, zachowując jedynie pytanie na temat kraju pochodzenia. W spisach, przeprowadzonych w latach 2011–2015, widoczny jest dynamiczny wzrost ilości ludności pochodzenia bośniackiego. W roku 2011 zamieszkiwało Słowenię 38.836 Bośniaków, a w roku 2015 liczba ta wynosiła już 44.850⁸.

⁵ N. Vrečer, *Smrt in žalovanje v begunstvu: Bošnjaki, Bošnjakinje v Sloveniji*, „Etnolog” 1999, nr 9/1, s. 321–338.

⁶ W 1966 roku Słowenia podpisała Protokół do Konwencji Genewskiej dotyczącym statusu uchodźców.

⁷ Š. Kalčić, *Slovenski muslimani: kdo so, organiziranost in državnopravno normiranje v antropološki presoji*, „Dve domovini” 2006, nr 26, s. 7–29.

⁸ <http://pxweb.stat.si/pxweb/dialog/statfile2.asp> [27.02.2019].

Organizacja wspólnoty muzułmańskiej w Słowenii

Pierwsze zorganizowane spotkanie muzułmanów w Słowenii miało miejsce w 1963 roku w prywatnym mieszkaniu Derviša Sivića w Lublanie. W roku 1967 powstał oddział Wspólnoty Muzułmańskiej w Słowenii. Jego przewodniczącym został Adil Begović. Formalnie wspólnota muzułmańska na terenie Słowenii została zarejestrowana w urzędzie do spraw gmin wyznaniowych w roku 1976. Oficjalnie podlegała ona Jugosłowiańskiej Wspólnocie Muzułmańskiej. Po rozpadzie Jugosławii w latach 1991–1992 przestała istnieć główna organizacja zrzeszająca wszystkich muzułmanów Jugosławii oraz należące do niej (najbardziej liczne) Stowarzyszenie Muzułmanów Bośni, Hercegowiny, Chorwacji i Słowenii. W 1994 roku muzułmanie słoweńscy przyłączyli się do nowo utworzonej Muzułmańskiej Wspólnoty Bośni i Hercegowiny, z oddziałem w Lublanie⁹.

Organizacja słoweńskich muzułmanów posiada siedemnaście oddziałów (Lublana, Maribor, Jesenice, Koper-Izola, Celje, Velenje, Kranj, Škofja Loka, Postojna, Kočevje, Trbovlje, Novo Mesto, Sežana, Tržič, Ajdovščina, Nova Gorica, Krško)¹⁰ i czternaście obiektów kultu religijnego (sal modlitewnych; najstarsza w Lublanie, otwarta w roku 1981). Na terenie Słowenii oprócz przedstawionej Wspólnoty Islamskiej (Islamska skupnost v Republiki Sloveniji) działa także Słoweńska Wspólnota Muzułmańska (Slovenska muslimanska skupnost) założona w maju 2006 roku przez Osmana Đogicia, zrzeszająca wyznawców islamu posiadających obywatelstwo słoweńskie. Działa także Towarzystwo Promocji Kultury Muzułmańskiej w Słowenii (Društvo za promocijo islamske kulture v Sloveniji), propagujące radykalną wersję islamu.

Integracja czy dyskryminacja?

Integracja muzułmanów ze słoweńskim społeczeństwem (w porównaniu z innymi krajami Unii Europejskiej) jest zadawalająca i perspektywicznie całkowicie osiągalna. Wynika to ze stosunkowo niewielkiej różnicy kulturowej między Słoweńcami i Bośniakami, a także doświadczenia wspólnego życia w obrębie jednego kraju. Wieloletnie doświadczenia tej samej przynależności narodowej doprowadziły do stosunkowo wysokiego stopnia

⁹ Został utworzony tak zwany Mešihat, który jest organem wykonawczym Wspólnoty Muzułmańskiej w Słowenii.

¹⁰ <http://www.islamska-skupnost.si/odbori/> [14.04.2016].

wzajemnego poznania. W procesie integracji bez wątpienią wielką rolę odegrały słowiańskie korzenie językowe. Nie oznacza to jednak, że w Słowenii prawa muzułmanów w procesie integracji nie są łamane. Vera Kržišnik-Bukić jest zdania, że stosunek Słoweńców do Bośniaków jest zdeterminowany historycznie. Badaczka przedstawia ten problem w trzech punktach:

1. Bośniacy (wszyscy) należą do kręgu cywilizacji islamskiej niezależnie od tego, czy są wyznawcami islamu, czy też nie. Tym samym różnią się od Słoweńców, którzy w zdecydowanej większości należą do kręgu cywilizacji chrześcijańskiej. Stosunek Słoweńców do Bośniaków (i *vice versa*) jest zdeterminowany poprzez globalne zaostrenie stosunków pomiędzy światem chrześcijańskim a islamem na początku XXI wieku.
2. Mocno utrwalone w pamięci historycznej Słoweńców najazdy tureckie pomiędzy XV a XVII wiekiem na terytorium zamieszkałe przez ówczesnych Słoweńców, które do dziś są utożsamiane z bośniackimi muzułmanami, czyli z islamizowanymi Słowianami.
3. Rozpad Jugosławii i przybycie w latach 1992–1995 dziesiątków tysięcy muzułmanów bośniackich z owdniętej wojną Bośni i Hercegowiny¹¹.

Przywoływanie kilkunastowiecznych uprzedzeń narodowych zniekształca wizerunek współczesnego imigranta z Bośni. Jak słusznie zauważa Pašič w swojej książce *Islam in muslimani v Sloveniji*, protagonistami tureckich najazdów nie byli Bośniacy, ale armia imperium osmańskiego. Ponawianie i utrwalanie w świadomości historycznej Słoweńców nieprawdziwych danych sprawia, że jest to odbierane przez Bośniaków jako objaw nietolerancji i dyskryminacji. Z przeprowadzonych przez Špelę Kalčič badań wynika, że stopień uprzedzeń i marginalizacji społecznej, spotykających bośniackich muzułmanów jest wciąż bardzo duży i sprzyja wzajemnej niechęci. Starsza generacja imigrantów z Bośni wspomina, że po przybyciu do Słowenii w latach sześćdziesiątych doświadczyli dyskryminacji zawodowej. Zatrudniani byli na niższych stanowiskach, choć czasami posiadali lepsze wykształcenie od Słoweńców. Wraz z uzyskaniem przez Słowenię niepodległości uczucie wykluczenia ze społeczeństwa i stereotyp „južnjakov brez izobrazbe“ (południowców bez wykształcenia) tylko się pogłębił¹².

¹¹ V. Kržišnik-Bukić, *Albanci, Bošnjaki, Črnogorci, Hrvati, Makedonci in Srbi v Republiki Sloveniji*, Ljubljana: Inštitut za narodnostna vprašanja, 2003, s. 248–249.

¹² Š. Kalčič, *To je moj džihad: o tem, zakaj so se nekatere Bošnjakinje v Sloveniji začele pokrivati*, w: *Krila migracij: po meri življenjskih zgodb*, red. M. Milharčič- Hladnik, J. Mlekuž, Ljubljana: Založba ZRC, 2009, s. 217–246.

Pomimo licznych problemów związanych z akceptacją społeczną, socjalną i ekonomiczną muzułmanie w Słowenii stworzyli nową tożsamość etniczną, która reprezentuje ponadnarodowy model wspólnoty muzułmańskiej. Špela Kalčič uważa, że na tożsamość muzułmanów w Słowenii miały wpływ następujące wydarzenia:

1. Po rozpadzie Jugosławii proces sekularyzacji stracił na znaczeniu, część społeczeństwa słoweńskiego uległa rekatolizacji. W tym czasie muzułmanie w Słowenii zaczęli szukać swojej tożsamości, co uaktywniło proces reislamizacji. Było to widoczne w sposobie ubierania się muzułmanek oraz w intensywniejszych staraniach zmierzających do wybudowania meczetu w Słowenii.
2. W czasie wojny w BiH (1992–1995) i krótko po zakończeniu działań zbrojnych do Słowenii przybyło 70.000 uchodźców. Według niektórych danych z tej liczby w Słowenii zostało 3.500 obywateli BiH¹³. Podczas wojny religia służyła jako ideologia przy tworzeniu różnic etnicznych i szerzeniu nienawiści. Kalčič rozumie proces reislamizacji jako odpowiedź na dyskryminację, której doznali muzułmanie podczas wojny.
3. Słowenia także przyczyniła się do dyskryminacji muzułmanów, ignorując prośby o pozwolenie postawienia meczetu (od 1969 roku), tocząc w międzyczasie dyskryminujący muzułmanów dyskurs w mediach¹⁴.

W ostatnich latach antymuzułmańskie zachowania mają tendencje wzrostowe, co bezpośrednio związane jest z działalnością terrorystyczną bojowników tak zwanego Państwa Islamskiego. Jest to szczególnie odczuwalne przy próbach budowy meczetów w różnych państwach Unii Europejskiej. Muzułmanie spotykają się z silnym oporem lokalnej społeczności. Siła oporu jest porównywalna do poziomu akceptacji islamu w danym środowisku lokalnym i ujawnia stan integracji społecznej i akceptacji praw muzułmanów w społeczeństwie. Próby budowy meczetu w Słowenii sięgają lat siedemdziesiątych i są typowym przykładem braku przyzwolenia lokalnej ludności na budowę muzułmańskiej świątyni. Począwszy od lat dziewięćdziesiątych XX wieku toczyła się w mediach słoweńskich nieustanna dyskusja na temat jego budowy. W tym czasie przeciwko jego wzniesieniu była partia prawicowa, która uważała, że będzie to niezgodne z kulturą słoweńskiego narodu i jednocześnie sprzeczne z kulturą Europy

¹³ N. Vrečer, op. cit., s. 321–338.

¹⁴ Š. Kalčič, op. cit., s. 7–29.

Środkowo-Wschodniej. Publiczna debata na temat pojawienia się meczetu w Lublanie osiągnęła swoje apogeum w 2001 roku za sprawą zintensyfikowanych działań muftiego Osmana Đogicia na rzecz uzyskania pozwolenia na budowę muzułmańskiego miejsca kultu. Przytaczano następujące argumenty przeciw jego powstaniu: nawoływanie do modlitwy przez muezina będzie zbyt głośne, Słowenia będzie kojarzona z Bałkanami, co miałyby się przyczynić do zmniejszenia ruchu turystycznego, a także jakoby miałyby obrażać uczucia religijne Słowenców. Ostatecznie meczet w Lublanie ma zostać oddany do użytku wkrótce, co powinno rozwiązać inne codzienne problemy muzułmanów, jak na przykład dostęp do sklepów z odzieżą muzułmańską i produktami *halal*. W tej chwili na terenie Słowenii istnieją punkty handlowe, gdzie można kupić produkty posiadające certyfikat *halal*, jednak oferta jest bardzo ograniczona. Kolejnym problemem nękającym muzułmańską społeczność jest brak jasnych przepisów dotyczących uboju. Ustawa o ochronie zwierząt właściwie nie zabrania rytualnego uboju (ZZZiv, UR. l. RS nie. 98/99 i 126/03), ale takie działanie dokonywane jest w wyjątkowych okolicznościach i wymaga zezwolenia oraz nadzoru Głównego Inspektoriatu Weterynarii w Słowenii. Ponadto ustawa nie precyzuje, czy ubój może być dokonany poza rzeźnią. Dostarcza to wielu trudności interpretacyjnych wśród społeczności muzułmańskiej, zwłaszcza podczas święta ofiarowania.

Konstytucja Republiki Słowenii gwarantuje wolność wyznania i nie ma ustawy, która zabraniałaby noszenia kobietom *hidżabu*¹⁵. Jednak w praktyce kobiety spotykają się z dyskryminacją społeczną, zwłaszcza w sferze zawodowej. „Chusta” stała się tematem tabu, nikt oficjalnie nie krytykuje muzułmańskiego stylu ubierania, ale pracodawcy niechętnie zatrudniają muzułmanki, nawet jeśli posiadają praktykę i odpowiednie wykształcenie:

Ženska, ki prakticira islamski oblačilni kod je v sloveski javnosti še vedno zelo izpostavljena. Od nje se pričakuje, da izpolnjuje vse pogoje delodajalca, medtem ko sami delodajalci za proces uspešne integracije v delovno okolje [...] naredijo zelo malo ali nič. Poznam primer, kjer medicinska sestra zaradi svojega islamskega oblačilnega koda ni bila sprejeta v službo. Zaposlili so jo šele takrat, ko je hidžab snela¹⁶.

¹⁵ Š. Kalčič, op. cit, s. 7–29.

¹⁶ V. Bajt, *Muslims in Slovenia: Between Tolerance and Discrimination*, „Revija za sociologiju” 2008, nr 39(4), s. 221–234.

Innym problemem jest ustawowy brak dni wolnych od pracy podczas najważniejszych świąt muzułmańskich, co wymusza na muzułmanach wyrażanie przyczyn nieobecności dzieci w szkole, a wśród osób czynnych zawodowo korzystanie z urlopu wypoczynkowego.

Wszystkie wymienione problemy wynikają z marginalizacji potrzeb mniejszości muzułmańskiej, co zdecydowanie zakłóca proces integracji. Utrudnianie muzułmanom budowy meczetu przez niemalże cztery dekady, wskazuje na wysoki stopień nietolerancji wobec innych grup etnicznych i religijnych w Słowenii. Dragoš w swoim artykule *Islamofobia w Słowenii*¹⁷ dostarcza przejrzystej analizy nastrojów społecznych podczas budowy meczetu oraz porusza problemy związane z islamofobią, którą skutecznie wykorzystywano w polityce. W konsekwencji przyczyniło się to do stworzenia w państwie klimatu nietolerancji religijnej i etnicznej. O muzułmanach w Słowenii nie powstało wiele prac naukowych, które w wiarygodny sposób przedstawiałyby historię słoweńskich muzułmanów, ich aspiracje w społeczeństwie w kontekście zarówno religijnym, jak i kulturowym. Większość Słowenców uważa, że muzułmanie przybyli do ich kraju wraz z wybuchem wojny w 1992 roku¹⁸. Taka niewiedza jest skutecznie wykorzystywana przez przeciwników budowy Centrum Muzułmańskiego, którzy rozbudzają w społeczeństwie poczucie strachu stwierdzeniem, że powstanie tak dużej instytucji przyciągnie do Słowenii nowych wyznawców islamu, co w konsekwencji zakłóci równowagę religijną w kraju. A wypowiedź muftiego Nedžada Grabusa w wieczornych wiadomościach „Odmevi” tylko zaostrzyła poziom nietolerancji wobec muzułmanów w państwie:

Govorim o tem, da ta center in vse, za kar smo si prizadevali, smo si zaradi slovenskih državljanov, ki bodo čez, recimo, 20 let večina muslimanske oziroma islamske skupnosti v Sloveniji¹⁹.

Dane statystyczne pokazują, że odsetek muzułmanów nie tylko w Słowenii, ale też na całym świecie gwałtownie rośnie. Zatem logiczne wydaje się

¹⁷ S. Dragoš, *Islamofobija na Slovenskem*, „Poročilo skupine za spremljanje nestrpnosti” 2006, nr 5, s. 8–33.

¹⁸ A. Zalta, *Odnos slovenskega prebivalstva do islama*, w: *Zgodba o uspehu s priokusom grenkobe – diskriminacija v Sloveniji*, red. S. Devetak, Maribor: Inštitut za etnične in regionalne študije, 2007, s. 70–79.

¹⁹ <http://nova24tv.si/panorama/se-lahko-hude-napovedi-slovenskega-muftija-da-bo-cez-20-let-slovenija-vecinsko-muslimanska-uresnicijo> [27.02.2019].

powstanie dużego i nowoczesnego Centrum Muzułmańskiego w stolicy Słowenii, które zaspokoi w przyszłości potrzeby religijne słoweńskich wyznawców islamu. Po wypowiedzi muftiego lokalne fora internetowe wypełniły się hasłami o wymowie antymuzułmańskiej, spowodowanymi strachem przed przyszłością Słowenii. Póki co muzułmanie w Słowenii stanowią niewielki odsetek społeczeństwa, jednak sytuacja polityczna na świecie, w tym liczne ataki terrorystyczne, sprzyjają pogłębianiu się różnic, marginalizacji i dyskryminacji muzułmanów. W chwili obecnej rozwiązanie problemu terroryzmu na świecie wydaje się być nierealne. Tym bardziej mobilizacja społeczna przeciwko islamofobii powinna być traktowana priorytetowo, ponieważ tak długo jak islam będzie kojarzony w terroryzmem, a jego wyznawcy z zamachowcami, to stereotypy i uprzedzenia wezmą górę nad logiką i empatią. Co dla przyszłości Europy może okazać się tragiczne w skutkach.

II.
POLISH TATARS

Grzegorz CZERWIŃSKI

Faculty of Philology

University of Białystok

Poland

MUFTI JAKUB SZYNKIEWICZ'S TRAVEL TO YUGOSLAVIA IN 1930

Abstract: The article discusses the travel diary of Jakub Szyrkiewicz, the Mufti of Polish Muslims, from his trip to the Kingdom of Yugoslavia in 1930. The aim of the Mufti's trip was to attend the celebrations connected with the *reisu-l-ulema* of the Muslims of the Kingdom of Yugoslavia by Hafiz Ibrahim Maglajlic. Szyrkiewicz's report has both literary and historical values. The Polish Mufti was mainly interested in Muslim issues describing the *reisu-l-ulema* ceremony, presenting the reader with details of behind-the-scene games related to the election of a new representative of Yugoslavian Muslims and describing the characteristics of Islam's followers and their relations with other religious and ethnic groups inhabiting this area.

Keywords: Jakub Szyrkiewicz, Polish Tatars, Islam, *reisu-l-ulema*, travel diary, Yugoslavia.

Jakub Szyrkiewicz's writings are connected with his function as the chairman of the Muslim Religious Association in the Republic of Poland. Many of his travel diaries entries in the period of 1926–1937 detailed his official trips as Polish Mufti to such Muslim countries¹ as Syria, Palestine,

¹ Originally, the texts were prepared by Szyrkiewicz as materials for the Ministry of Foreign Affairs of the Republic of Poland and for the Ministry of Religion and Public Enlightenment, and only then they were printed as literary works.

Hijaz, Egypt and Turkey as well as India and Yugoslavia. He included in his writings information about the customs of the inhabitants of the Islamic world which would have been interesting for Polish Muslims and presented stories of his adventures while travelling as travel diaries².

Born in 1884 in Lachowicze of present-day Belarus, Szynekiewicz belonged to a small Tatar minority of about 6,000 people³ that had inhabited the lands of the Grand Duchy of Lithuania since the 14th century. From 1385 the Duchy was in a union with Poland and between 1569–1795 was an equal partner in the Polish-Lithuanian Commonwealth.

Originating from the Golden Horde, the Tatars, began to flow into Lithuanian-Polish lands as prisoners of war but later political refugees after 1358, when Khan Berdibek's death triggered a long-lasting power struggle⁴. Another wave of migration occurred in the 16th century after the Ivan IV the Terrible conquered the Kazan and Astrakhan Khanate by and in the 17th century during the Swedish Deluge⁵. The Tatars were famous in Polish history for being good soldiers, who participated in major war campaigns of the Polish-Lithuanian Commonwealth.

When Szynekiewicz wrote his stories, the Tatars were an ethnic minority that was well integrated with the Poles. They had a relatively high number

See G. Czerwiński, *Sprawozdania z podróży muftiego Jakuba Szynekiewicza. Źródła, omówienie, interpretacja* [Mufti Jakub Szynekiewicz's Travel Diaries. Sources, Discussion, Interpretation], Białystok: Książnica Podlaska, 2013.

² In the interwar period, the accounts of Szynekiewicz's journey were quite popular both among the Tatars and Poles. It is worth mentioning here positive reviews of Mufti's reports, written by Bolesław Wit Świącicki for a journal "Kurier Wileński" (22 and 23 May 1931).

³ Data from 1918. See A. Pałasiewicz, [introduction to] J. Szynekiewicz, *Sprawozdanie muftiego Jakuba Szynekiewicza z podróży do Turcji, Syrii, Palestyny i Egiptu w roku 1932 (9.IV–9.IX)* [Travel Diary by Mufti Jakub Szynekiewicz from a Trip to Turkey, Syria, Palestine and Egypt in 1932 (08.04–09.09)], "Przegląd Orientalistyczny" 1977, no. 1, p. 41

⁴ On Tatar settlement in Poland see e.g. S. Kryczyński, *Tatarzy Litewscy. Próba monografii historyczno-etnograficznej* [Lithuanian Tatars. An Attempt at a Historical-Ethnographic Monograph], Warszawa: Rocznik Tatarski, 1938; J. Tyszkiewicz, *Tatarzy na Litwie i w Polsce. Studia z dziejów XIII–XVIII w.* [Tatars in Lithuania and Poland. Studies in the History of the 13th–18th Centuries], Warszawa: PWN, 1989; K. Grygajtis, *Osadnictwo Tatarów hospodarskich w Wielkim Księstwie Litewskim XIV–XVIII w.* [Settlement of the Hospodar Tatars in the Grand Duchy of Lithuania 14th–18th Centuries], Gdańsk: Rocznik Tatarów Polskich, 2003.

⁵ Swedish Deluge – Sweden's invasion of the Commonwealth in 1655 during the Second Northern War (1655–1660).

of well-educated people who used the Polish language on a daily basis⁶, but cultivated their own traditions and religion – Islam. Until the end of the 20th century, the term “Polish Muslims” was synonymous with Polish Tatars.

Szynkiewicz was characteristic member of the Tatar minority. As a student of the Department of Eastern Languages of the University of St. Petersburg, he was active in the Club of Polish Muslim Dormitories. In 1919 he went to Berlin to continue his studies and in 1925 graduated with a doctorate degree in philosophy. In the same year, Szynkiewicz was chosen as the Mufti of Polish Muslims and held this formal function until his death in 1966. The word ‘formal’ is used on purpose because the author left Poland forever in 1944, first moving to Egypt and then to the United States⁷.

Szynkiewicz travelled mainly for official purposes. As a member of the Polish government delegation and the Mufti of the Republic of Poland, he travelled to Turkey in 1928 and to Egypt, Hijaz, Syria and Palestine in 1930. He also travelled to Yugoslavia in 1930. He participated in the World Muslim Congress in Cairo in 1926 and in the All-European Muslim Congress in Geneva in 1935. As a representative of Polish Muslims, Szynkiewicz travelled to the Middle East in 1932 to verify Polish copies of holy Islamic books and to East India in 1936 to obtain funds from other Muslims to build a mosque in Warsaw.

The fruits of these trips were the *Travel Diaries*. Although they were originally created as documents for the Polish government, they seem to have been written for Polish readers and believers in the Muslim religion in Poland. The reports have a literary character with many interesting and creative descriptions of oriental landscapes, people, cities and customs. They are also loaded with lyrical and emotional content, as well as the features of travel writing⁸.

⁶ Tatars lost their language belonging to a group of Kipchak dialects in the 16th century (see Cz. Łapicz, *Kitab Tatarów litewsko-polskich. Paleografia, grafia, język* [Kitab of Lithuanian-Polish Tatars. Paleography, Graphics, Language], Toruń: UMK, 1986).

⁷ To study the author's biography, see for example, S. Chazbijewicz, *Jakuba Szynkiewicza postać tragiczna* [Jakub Szynkiewicz, a Tragic Figure], “Przegląd Tatarski” 2011, no. 2, pp. 9–10.

⁸ From the point of view of literary critics, I analyze J. Szynkiewicz's works in my monograph: G. Czerwiński, *„Jam z rodu Nomadów”. Literatura polsko-tatarska po 1918 roku* [“I am from the Nomad”. Polish-Tatar Literature after 1918], Białystok: Alter Studio, 2017 (chapter “O sprawozdaniach z podróży muftiego Jakuba Szynkiewicza” [“On Travel Diaries of Mufti Jakub Szynkiewicz”], pp. 196–216).

This article's aim is to draw the reader's attention to *Travel Diary to Yugoslavia* from 1930. This text can be found in the Central Archives of Modern Records in Warsaw (documents of the Ministry of Religion and Public Enlightenment, reference number 1477). The critical edition of this text has been included in the book entitled *Mufti Jakub Szynekiewicz's Travel Diaries. Sources, Discussion, Interpretation*⁹.

Szynekiewicz visited Yugoslavia several times in the interwar period. These trips were mainly related to the efforts of Polish Muslim Tatars to allow their children to go to Muslim schools in Yugoslavia, since they had neither have such schools nor the opportunity to acquire a thorough religious education in Poland. However, the system of Muslim schools in Yugoslavia was well developed and offered a high level of education¹⁰. Mufti Szynekiewicz went to Yugoslavia in August 1928 to discuss the possibility of the allowance of several pupils to junior high schools in Sarajevo and Skopje. Unfortunately, due to high costs of education, Tatar children were not able to attend¹¹. Szynekiewicz returned to Sarajevo in 1935 and managed to negotiate the acceptance of two students. In November 1935, he travelled there with two boys, twelve-year-old Jusuf Konopacki and fourteen-year-old Jan Lebieź, who were taught several years in the well known madras – Gazi Husrev-beg (in Bosnian: Gazi Husrev-begova medresa)¹².

In the meantime, in 1930, Szynekiewicz went to Sarajevo and Belgrade once more, although he discussed the admission of Polish Tatar children to schools¹³, the main purpose was the participation of the Polish Mufti in the ceremonies connected with the reisu-l-ulema of Muslims in the Kingdom of Yugoslavia by Hafiz Ibrahim Maglajlić. This journey, only one of those to Yugoslavia, was described by Szynekiewicz in his report titled *Travel Diary from the Trip to Yugoslavia*.

⁹ J. Szynekiewicz, *Sprawozdanie z podróży do Jugosławii* [Travel Diary from the Trip to Yugoslavia], in: G. Czerwiński, *Sprawozdania z podróży muftiego Jakuba Szynekiewicza. Źródła, omówienie, interpretacja* [Mufti Jakub Szynekiewicz's Travel Diaries. Sources, Discussion, Interpretation], Białystok: Książnica Podlaska, 2013, s. 131–145.

¹⁰ See U. Wróblewska, *Oświata Tatarów w Drugiej Rzeczypospolitej* [Tatar Education in the Second Polish Republic], Warsaw: Wydawnictwo Naukowe Semper, 2012, pp. 76–77.

¹¹ *Ibidem*, p. 78. The Yugoslavian government allowed the placement of Polish children in school, but only on the condition that they pay tuition of 800 dinars a month.

¹² Jan Lebieź returns to the country before the outbreak of World War II, while Jusuf Konopacki reaches Poland in 1946 (*ibidem*, pp. 79–80).

¹³ The author notes that the issue of Polish Tatars' education resulted in staying in Sarajevo a few days longer (*op. cit.*, p.138).

Containing only about a dozen pages, the testimony has both literary and historical values today. In the description of his stay in Yugoslavia, Szynkiewicz does not provide neither any historical information about the country nor any descriptions of the landscape or cities, which would bring his text closer to travel prose. The Mufti focused primarily on such Muslim matters as the course of the *reisu-l-ulema* ceremony, details of behind-the-scenes games related to the election of a new representative of Yugoslavian Muslims and the characteristics of local Islamists and their relations with other religious and ethnic groups living in this area.

One of the most distinguishing features of Szynkiewicz's report is that he objectively captured the personal travel experiences. The author often created a short description of individual characters, explained what impression an interlocutor made on him, repeated opinions and judgments heard from third parties and recorded people's reactions to events. The following fragment is how he described the *reisu-l-ulema*:

Reisu-l-ulema czekał w swoim gabinecie. Stary, siwy człowiek przeszedł siedemdziesięciu lat, powitał mnie w języku arabskim, ale prędko przeszliśmy na język turecki. Nigdy do tego czasu jego nie widziałem i nazwiska nie słyszałem. Nazywa się Hadži Hafiz Ibrahim Maglajlić. Dotychczas był muftim w Banja Luka i znany był ze swego konserwatyzmu. Był ze mną bardzo uprzejmy, ale serdeczności, jaką wykazał mi dwa lata temu dawny reisu-l-ulema Čaušević, nie było. Nie mogę o nim wiele powiedzieć, rozmowa bowiem nasza sam na sam trwała niedługo [p. 132]¹⁴.

[Reisu-l-ulema was waiting in his office. An old gray man over seventy years old greeted me in Arabic, but soon we switched to Turkish. I had never seen him before and I had not heard his name. His name was Hadži Hafiz Ibrahim Maglajlić. He had been a mufti in Banja Luka and was known for his conservatism. He was very kind to me, but you could not find him to be as hospitable as Čaušević's former reisu-l-ulema had shown me two years earlier. I cannot say much about him, because we our private conversation was not long].

Szynkiewicz used scarce description to present the image of his interlocutor as a well-mannered, polite, yet and conservative man. The description is mixed with the author's information, in which he explained the quality of description with poor knowledge of Maglajlić. On this occasion, the author

¹⁴ All quotes come from : G. Czerwiński, *Sprawozdania z podróży muftiego Jakuba Szynkiewicza*, op. cit. The page number is given in the main text.

attempted to analyze relations between the new Muslim representative and his subordinates, for example, insisting that all matters had really been considered by Hasan Rebac, the former head of the Department of the Muslim Ministry of Religions of the Kingdom of Yugoslavia.

The author also concentrated on the situation of Muslims in Yugoslavia. The characteristics of the religious group described by Szynekiewicz is polarized on the north – south axis and Muslims – dissenters axis. One of the most important features of this religious group is, according to Szynekiewicz, its geographical and ethnic division. Mufti emphasized that only recently Yugoslav Muslims were divided into the northern Slavs to great extent living in Bosnia and Herzegovina, represented by the reisu-l-ulema from Sarajevo and the southern ones, mostly Turks and Albanians, led by the Great Mufti from Belgrade. Maglajlić's appointment as the reisu-l-ulema of all Muslims of Yugoslavia was perceived as an attempt to merge these divided groups.

Szynekiewicz's text, however, presents another discrepancy among representatives of the Muslim minority; there was a sharp division between the old clergy and the young Muslims. The Polish Mufti describes a situation that occurred during the ceremony of appointing a reisu-l-ulema, when the speeches of people whose views were considered as "new" [p. 137], were disapproved by the present elderly. Some of the reformist Muslims (Szynekiewicz's does not give names) in their solemn speeches made critical remarks about the condition of Islam in Yugoslavia and expressed their dissatisfaction with the work of Muslim scholars who, according to them, misinterpreted the Quran. As the author points out, they hoped for an improvement in the situation of religious education in the country through the appointment of a new reisu-l-ulema. However, older mullahs present at the ceremony disapproved of these postulates:

Zauważyłem, że siedzący koło mnie starzy duchowni przemówieniami tych osób nie byli zbyt zadowoleni, a jednego z nich prosto nazwali „manafik”, co znaczy: hipokryta [p. 137].

[I noticed that the old clergymen sitting next to me were not very happy with the speeches of these people, and one simply called one of them "manafik", which means: a hypocrite].

Further in the text, we also learn that the choice of Maglajlić for reisu-l-ulema was also controversial among Szynekiewicz's interlocutors. The Polish Mufti notes that a large part of the clergy believed the candidate to be too old and due to his conservative views he could neither unite Muslims of Yugo-

slavia nor understand and deal with the new realities of twentieth-century Europe [p. 141]. They argued that the Great Mufti of Bosnia and Herzegovina Mehmed Džemaludin Čaušević would have been a better candidate for this position. Szynkiewicz himself seems to have shared this opinion. The Polish author often expresses his favour towards Čaušević, while he describes the conservative Maglajić with a greater perspective.

According to him, the choice of Maglajić was the reason for Čaušević's conflict with the Yugoslavian authorities and with the board of wakufs and arguments resulting from cooperation between the minister and reisu-l-ulema of Sarajevo on a new law concerning the management of wakufs. As proof of the quality of this piece of information, Szynkiewicz adds that he received it firsthand („O tym opowiadali mi bliżsi współpracownicy byłego reisu-l-ulemy” [p.141]¹⁵). He demonstrates the clear and strong relations between the Yugoslav followers of Islam:

Jeden z członków medżlisu (Kolegium) z goryczą powiedział, że między muzułmanami w Jugosławii nie ma jedności: każdy chciałby zjeść drugiego. Rezultat takich stosunków – wybory nowego reisu-l-ulemy, który zupełnie nie odpowiada swemu stanowisku [p. 141].

[One of the members of the medjilis bitterly said that there is no unity between Muslims in Yugoslavia: They are willing to be at each other's throats. The result of such relations – the election of a new reisu-l-ulema, which does not correspond to his position].

Szynkiewicz further points out the disagreements which were present not only among Muslims. The relations between Islamists and the authorities were complex too. The Yugoslavian government seems to have aimed at reducing the importance of Muslims in the country. Mufti recalls an agrarian reform carried out a few years earlier in Yugoslavia, which resulted in many Muslim families were expropriated from the land and as a result did not feel as full citizens of Yugoslavia [p. 141]. In another example, Bosnia and Herzegovina was divided into six banats, which resulted in Muslims becoming a minority in each separate administrative unit [p. 142].

The tense situation between Muslims and followers of other religions is also evident. From Szynkiewicz's observation, the neighbours of Yugoslavian Muslims still recalled the cooperation of the latter with the Turks¹⁶,

¹⁵ “The close colleagues and fellows of the former reisu-l-ulema told me about it”.

¹⁶ According to Mufti, Turko is an insolent synonym of Muslims.

which was the cause of mutual distrust and dislike. At the same time, according to Szyrkiewicz, North Muslims were better treated, unlike Albanians and Turks from the South, who not only followed a different religion than the Orthodox followers but also speak another language: “Jeżeli Serb-prawosławny traktuje z góry muzułmanina Serba, to tym bardziej naciska on na muzułmanina Turka i Albańczyka” [p. 142]¹⁷. Tense relations, as the Mufti informs, became the cause of emigration for many families of Turkish and Albanian origins to Turkey.

The Polish Mufti also saw the bright sides of the Yugoslavian Muslims' complicated situation comparing it with that of their Catholic neighbours, who could hardly bear the domination by Orthodox Serbs. Szyrkiewicz argued that Muslims more easily adapted to living in a regime situation regardless of their place of residence. Dealing with politics was unfamiliar to them and aroused disgust. Most important thing for them was work, the opportunity to earn a living and freedom of religion. The authority that gives such opportunities is not neglected by the followers of Allah. The situation was different for Croatian Catholics who,

[...] w ciągu długich lat przyzwyczaili się do samorządów, do życia parlamentarnego. Wysoko kulturalnym Chorwatom jest bardzo ciężko podporządkować się mniej kulturalnym Serbom, którzy są mało zdolni do pracy, a posiadają tylko przewagę fizyczną, żołnierską. Rządy austriackie i organizacja duchowieństwa katolickiego dużo przyczyniły się do podjęcia na wysoki stopień kultury Chorwatów. Oni z wszystkich narodowości Jugosławii są najlepiej zorganizowani i najbardziej przygotowani do walki i dlatego dla Serbów-prawosławnych Słowianie Chorwaci są niebezpieczniejsi niż muzułmanie-Turcy południowej Jugosławii [p. 142].

[have become accustomed to local governments, to parliamentary life for many years. It is very difficult for well-educated Croats to surrender to common Serbs who are unfit for work and have only a physical and military advantage. Austrian governments and the organization of the Catholic clergy have contributed a lot to the high level of Croatian culture. From all the nationalities of Yugoslavia they are the best organized and prepared to fight, and therefore the Slav Croats are more dangerous for the Orthodox Serbs than the Muslim Turks of southern Yugoslavia].

According to Szyrkiewicz, both Croatian Catholics and Turkish-Bosnian Muslims opposed the new Yugoslavian authorities. The numerous

¹⁷ “If a Serb-Orthodox looks down on a Serb Muslim then he humiliates a Muslim Turk and Albanian”.

reasons for the disunity included religious, ethnic, linguistic and cultural differences. The citizens of Yugoslavia had lived for many generations but quite separately.

Szynkiewicz describes Yugoslavian Muslims as peaceful and loyal citizens, not interfering in political games¹⁸, but he still criticizes them. Their difficult situation resulted not only from the actions of Yugoslavian authorities that discriminated religions other than Orthodoxy but also from the mentality of Muslims themselves, whose peacefulness often turned into passivity and laziness. In order to illustrate the problem, the author portrayed this group as a single characteristic Yugoslavian Muslim rather than one with individual qualities:

Bardzo charakterystycznym zjawia się typ byłych właścicieli ziemi, nie posiadających ani wiedzy, ani wykształcenia, których reforma rolna wyrzuciła wprost na ulicę. Za ostatnie pieniądze założył taki obywatel sklep. Siedzi w nim cały dzień, wypija kawy i wypala papierosów za dziesięć dinarów, a zarobi wszystkiego pięć. jak może on walczyć z życiem? Za dużo jeszcze w Bośniaku pozostało spadku po Turkach – spokój i niechęć do ruchu [p. 142].

[A very characteristic type refers to the former landowners who have neither knowledge nor education, who were kicked to the curb. Such a man founded a store for the last money. He's staying there all day, drinking coffee and smoking cigarettes for ten dinars, and making only five dinars. How can he fight life? Too much Turkish legacy remains in a Bosnian – peace and reluctance to move].

Another interesting nuance of the Mufti's report is his remark on contacts with the Yugoslavian media. He gave interviews during his official visit in 1930 to Belgrade's newspapers "Vreme" and "Glasnik", Sarajevo's "Jugoslovenska Pošta" and the Muslim magazine "Novi Behar". During his stay in Yugoslavia, from 2 to 5 November 1930, the Yugoslavian media published a number of articles about Poland, Polish Muslims and the Mufti. This interest could have been influenced by the fact that the Polish Mufti was probably

¹⁸ This description, referring in other texts to Polish Muslims, was consistent with the inter-war historiosophical thought of Polish Tatars, who portrayed Polish Muslims as faithful citizens and devoted soldiers standing alongside the Republic of Poland during all major battles in the history of the country on the Vistula River. See on this subject: W. Wendland, „Trzy czoła proroków z matki obcej”. *Mysł historyczna Tatarów polskich w II Rzeczypospolitej* [“Three Foreheads of the Prophets of a Foreign Mother”. Historical Thought of the Polish Tatars in the Second Polish Republic], Kraków: Universitas, 2013.

the only representative of Muslims from outside Yugoslavia at the reisu-l-ulema nomination ceremony. As Szyrkiewicz notes:

nikogo nie było z przedstawicieli duchowieństwa muzułmańskiego spoza Jugosławii, oprócz Polski. Z innych wyznań przyjechał jeno rabin żydowski. Patriarcha zaś prawosławny i arcybiskup katolicki przysłali swoich przedstawicieli [pp. 143–144].

[No representative of the Muslim clergy from outside Yugoslavia, except for Poland was present. Only a Jewish rabbi represented other religions. However, the Orthodox patriarch and the Catholic archbishop sent their representatives].

In conclusion, I would like to add that Mufti Szyrkiewicz's trips to Yugoslavia were just one of many aspects of Tatar-Bosnian cultural relations. Stefan Bazarewski (1871–1949), another Tatar and the author of a report entitled *Muzułmanie w Jugosławii* [Muslims in Yugoslavia]¹⁹, also went to Yugoslavia in the interwar years. An interesting subject is also the idea and plan of teaching Polish Muslims in the madras in Sarajevo, which was described by historians²⁰. During the interwar period the Polish Tatars also printed their religious books in Sarajevo, as there were no printable fonts with the Arabic alphabet²¹ in Poland. There were probably many more connections between the Polish Tartars and Yugoslavian Muslims. These two ethnic groups are after all ethnic European Muslims, a bridge between the Western culture and the culture of the Muslim Orient.

¹⁹ S. Bazarewski, *Muzułmanie w Jugosławii* [Muslims in Yugoslavia], "Życie Tatarskie" 1936, no. 12, pp. 266–269 and 1937, no. 1, pp. 4–8. This work, although has a reporting form and lacks literary narrative techniques, is a very interesting example of press report in terms of the presented topic.

²⁰ U. Wróblewska, op. cit., pp. 75–81.

²¹ Eg. *Tadžwid. Nauka czytania Koranu* [Tadžwid. Teaching to Read Quran], Sarajevo 1935.

Svetlana GRIBOVA

Brest State Technical University
Republic of Belarus

ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ МУФТИЯ ЯКУБА ШИНКЕВИЧА В ГОДЫ ВТОРОЙ МИРОВОЙ ВОЙНЫ (1939–1945)

Activity of Mufti Jakub Szynekiewicz (Yakub Shinkevich) during the Second World War (1939–1945)

Abstract: The aim of the article is to analyze the activity of mufti Jakub Szynekiewicz (Yakub Shinkevich) during the Second World War. The author of the article shows that there is no evidence of the existence of military units consisting of Tatars (inhabiting the lands of modern Belarus), which were a part of the units of the German armed forces. However, we could find some data on the cooperation of individual Tatar representatives with Wehrmacht and SS, as well as their participation in political collaboration. Mufti Szynekiewicz turned out to be one of the collaborators.

Szynekiewicz became the representative of all Muslims in the territories occupied by the Nazis to the east of the General Gouvernement and East Prussia. His activity was supported by such Tatar-Muslim leaders as Ali (Aleksander) Smajkiewicz, Bary Chalecki and Husejn Jakubowski. Muslim leaders appointed Tatar committees in order to select the Tatars showing loyalty towards the Nazi authorities and to organize activities to preserve national traditions and the Islamic religion. According to information taken from the data of the National Archives of the Republic of Belarus, at the end of February 1944 there were three committees: in Minsk, Kletsk and Lakhovichi. In addition, another goal of the muftiat was to establish the Tatar Youth Organisation. Mufti Szynekiewicz's ap-

peals addressed to the occupation authorities with a request for permission to form a Muslim youth association, received positive feedback. An agreement on this matter was reached in February 1944. The meeting at which establishing the Tatar Youth Organisation was officially announced took place in Alytus, Lithuania on May 19, 1944, where the Mufti spoke with the welcome speech.

Analyzing the source materials, the author of the article concludes that during World War II massive Tatar cooperation from the areas of contemporary Belarus with the German occupation authorities could not be observed, and the attempts of ideological mobilization of Tatars to collaborate, undertaken by some Muslim leaders with mufti Szynekiewicz, did not bring significant results.

Keywords: mufti, Jakub Szynekiewicz (Yakub Shinkevich), World War II, occupation, Tatar Youth Organization, collaboration.

Представители татарской этнической группы польско-белорусско-литовского пограничья – предки которых были поселены на этих землях еще во времена ВКЛ, безусловно, привнесли вклад в победу над Германией, принимая участие в различных формах антифашистского сопротивления. Однако, сталинский режим – перегибы в религиозной и национальной политике, индустриализация и насаждение колхозов, чистки в армии и госаппарате – вызвали негативный настрой у части населения. Пострадали от этого и местные татары. Кстати, антисталинизм, а также лозунги создания своего национального государства были основными мотивами у многих представителей тюркско-мусульманских народов СССР, которые в той или иной степени сотрудничали с немецкими оккупантами. При этом надо иметь в виду, что антиколониализм и национально-освободительный мотив практически у каждого мусульманского народа вызревал в течение десятилетий и был результатом не только ленинской и сталинской национальной политики, но и предшествующей ей политики русификации и христианизации периода Российской империи. Особую актуальность для мусульманских народов приобрел и религиозный мотив, поскольку в России и СССР гонения против ислама в отдельные периоды были масштабными и жестокими. Данное обстоятельство и придала атрактивность ислама, который становился символом борьбы за национальное освобождение или

даже определяющим фактором этнического самосознания¹. Нужно, безусловно, брать в расчет и пропагандистские меры германских властей, что также подталкивало населения оккупированных регионов, в том числе БССР, к сотрудничеству с ними. Таким образом, феномен коллаборационизма во время войны – это в высшей степени сложное и неоднозначное явление. Для характеристики мотиваций и оценки этого процесса необходимым является представление о конкретных политических, социальных и психологических реалиях каждой отдельно взятой страны, представители которой в определенной степени сотрудничали с оккупационной властью.

Количество мусульман, граждан СССР, в вооруженных силах Германии в 1941–1945 годах составляло примерно 290–305 тысяч человек, в том числе «туркестанцы», северокавказцы, азербайджанцы, поволжские и крымские татары². Действовали отдельные мусульманские легионы. Нет сведений о создании военного формирования непосредственно из польско-белорусско-литовских татар в составе боевых частей германских вооруженных сил³. Однако все же сохранились данные о сотрудничестве некоторых представителей данной этнической группы с вермахтом и о нахождении их в войсках СС. Кроме того, есть примеры участия местных татар в политической коллаборации.

Представители татарского населения, ориентированные на сотрудничество с новой властью, группировались в основном вокруг муфтия Якуба Шинкевича. Он был избран на эту должность в 1925 году на Мусульманском съезде в Вильно. 10 октября 1939 года после подписания советско-литовского договора, по которому Вильнюс и близлежащие территории отходили к Литовской республике, муфтий вместе с небольшой частью деятелей выдал декларативно пролитовское обращение от имени татарско-мусульманской общины, в котором выражал стремление к сотрудничеству с литовской властью. Однако обраще-

¹ И. А. Гилязов, *Коллаборационистское движение среди тюркско-мусульманских военнопленных и эмигрантов в годы Второй мировой войны*, диссертация на соискание ученой степени доктора исторических наук, Казань: Казанский государственный университет, 2000, с. 46.

² О. В. Романько, *Мусульманские легионы во Второй мировой войне*, Москва: АСТ: Транзиткнига, 2004, с. 253.

³ Л. М. Лыч, *Татары Беларуси на переломах сацыяльна-палітычных эпох (XX – пачатак XXI ст.)*, Мінск: Кнігазбор, 2007, с. 30.

ние вызвало протест и негативное отношение большинства татар⁴. Муфтият продолжал свою деятельность и во время установления в Литве советской власти (с 21 июля 1940 года до 22 июня 1941 года). После занятия гитлеровскими войсками Виленщины, в начале 1942 года, германские власти позволили создать в Литве муфтият, главой которого был назначен Якуб Шинкевич. Правда, он был не очень доволен ограниченностью географических границ муфтията территорией Литвы. Шинкевич высказывал пожелание объединить под своим руководством мусульман Беларуси и Польши и попросил одного из эмигрантских лидеров тюркских народов Алимджана Идриси, который в то время был ответственным сотрудником Министерства иностранных дел Германии, но продолжал активно участвовать в религиозной жизни, посдействовать в Берлине в решении этого вопроса⁵. В июле 1942 года Шинкевичу было разрешено распространить свою деятельность на сторонников ислама в Беларуси.

Доктору Шинкевичу дали понять, что против его деятельности в качестве высшего церковного руководителя магометан в Беларуси нет никаких возражений. Позже ему будет позволено провести работу по инспектированию деятельности мусульманской общины в Минске. Посещение более отдаленных мусульманских общин в Генеральном округе пока не представляется возможным по причине чрезвычайного положения на шоссе. Временное ограничение его задач было обсуждено с др. Шинкевичем устно, в результате чего возникло впечатление, что др. Шинкевич со своей стороны правильно выполняет директивы органов власти⁶.

Шинкевич позже все же был утвержден на должность муфтия «Остланда». Он стал руководителем всех мусульман, проживающих на территории, занятой гитлеровцами, к востоку от Генерал-губерна-

⁴ J. Tyszkiewicz, *Z historii Tatarów polskich 1794–1944*, Pułtusk: Wyższa Szkoła Humanistyczna im. Aleksandra Gieyszтора, 1998, с. 143.

⁵ И. А. Гилязов, *op. cit.*, с. 307.

⁶ Переписка с рейхскомиссариатом «Остланд», окружными комиссариатами и служителями белорусской церкви о назначениях и перемещениях служителей культа и необходимости открытия в г. Клецке мусульманской школы (14 июля 1942 года – 1 февраля 1944 года). Документ на немецком языке. Национальный архив Республики Беларусь (НАРБ) – ф. 370, оп. 1, д. 382, л. 3. Автор статьи использовал белорусский перевод документа, который приводится в книге: Д. А. Кривашэй, *Нацыянальныя супольнасці Беларусі ў перыяд германскай акупацыі (чэрвень 1941 – ліпень 1944 г.)*, Мінск: Беларуская навука, 2009, с. 154. Перевод на русский язык С. Грибовой.

торства и Восточной Пруссии, и был подчинен Великому муфтию Иерусалима Амину аль-Хусейни, которого германские власти назначили «вождем» всех мусульман Великой Германии.

Основание муфтията «Остланда» стала для гитлеровцев также формальным поводом для организации мусульманских национальных военных формирований при германской армии. Муфтий «Остланда» Якуб Шинкевич помогал пропагандировать идею создания таких легионов⁷.

Оккупационные власти предлагали сотрудничество и некоторым активным татарским деятелям. Известно, например, что Леон Крычинский, который с 1938 года возглавлял Центральную раду Культурно-просветительского союза татар Речи Посполитой, являлся главным редактором «Татарского ежегодника», судьей окружного суда в Гдыне, отказался от такого предложения. Ротмистр Ельяшевич, которому оккупанты хотели поручить командование кавалерией из представителей турецко-мусульманских народов СССР, также не принял его. Однако Якуб Шинкевич и некоторые его единомышленники заняли иную позицию. Кстати, Шинкевич во время учебы в Берлинском университете дружил с будущим министром пропаганды Третьего Рейха Йозефом Геббельсом. С точки зрения Яна Тышкевича, в значительной степени благодаря ему, муфтий и принял предложение о сотрудничестве⁸. Однако вряд ли его нужно было долго приглашать, так как на основании документальных материалов можно понять, что сам Шинкевич был активным инициатором совместной работы с гитлеровцами, о чем свидетельствуют его усилия по созданию прогерманской молодежной организации из местных татар – Союза татарской молодежи (СТМ)⁹.

В августе 1942 года Генеральный комиссар Вильгельм Кубе позволил представителю муфтия в Генеральном округе Беларусь (ГОб) Али (Александр) Мустафовичу Смайкевичу и заместителю муфтия Бари Халецкому составить подробные списки татар, желающих сотрудничать с оккупационной властью. Потом их планировалось испол-

⁷ S. Chazbijewicz, *Tatarzy polsko-litewscy w latach II wojny światowej*, w: *Meandry cywilizacyjne, kwestie narodowościowe i polonijne*, red. A. Chodubski, wyd. 2, Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek, 1997, с. 94–96.

⁸ J. Tyszkiewicz, *op. cit.*, с. 146.

⁹ НАРБ – ф. 385, оп. 2, д. 5, л. 1–3, 6–10, 13–14, 26–27, 44–45, 53, 55, 60, 76, 85, 96.

зовать в военно-политических и экономических целях Рейха. Кубе также подчеркнул, что проверка и анализ этих списков в более поздний срок поможет решить вопрос о целесообразности использования татарского населения в военно-экономической жизни ГОБ¹⁰.

Усадьба представителя муфтия в Генеральном округе Беларусь Али Смайкевича по улице Колхозной 51 в Минске стала местом локализации татарских сил, которые лояльно относились к новой власти. С осени 1943 года в доме Смайкевича постоянно проводились встречи татарской молодежи. Здесь было организовано изучение немецкого языка, работа хорового и драматических кружков. Позже для этой цели германские власти выделили помещение, которое стало клубом татарской молодежи, где собиралось около двадцать человек:

Наибольш часта на вечарынах-сустрэчах можна было бачыць Розу Палтаржыцкую, Таццяну Багдановіч, Галю Ждановіч, Канстанціна Смольскага, Ібрагіма Гембіцкага, Гусейна Якубоўскага, Тамірлана Мухарскага. Пастаянна прысутнічалі дзеці А. Смайкевіча: 20-гадовы Канстанцін, 16-гадовая Люся, 14-гадовая Эміля¹¹.

[Наиболее часто здесь можно было встретить Розу Полтаржицкую, Татьяну Богданович, Галю Жданович, Константина Смольского, Ибрагима Гембицкого, Гусейна Якубовского, Тамирлана Мухарского. Постоянно присутствовали дети А. Смайкевича: 20-летний Константин, 16-летняя Люся, 14-летняя Эмиля].

Что касается личности Смайкевича, то судьба его была сложной. Шестого ноября 1938 года он был арестован органами НКВД. От него требовали компрометирующих данных на брата Сулеймана, которого ранее обвинили как агента польской разведки. Через месяц Али Смайкевича отпустили, а в его личном деле появилась отметка, что он был завербован и стал сотрудником третьего отдела НКВД. После оккупации Минска Али Смайкевич определенное время занимал должность заместителя по административно-хозяйственной части санитарно-эпидемиологической станции Отдела здравоохранения Минской городской управы¹². Его назначения на должность заместителя муфтия в Минске добивался от оккупационных властей Шинкевич, но и сам

¹⁰ НАРБ – ф. 385, оп. 2, д. 5, л. 60.

¹¹ А. Каваленя, Прагерманскія саюзы моладзі на Беларусі 1941–1944. *Вытокі. Структура. Дзейнасць*, Мінск: БДПУ імя М.Танка, 1999, с. 166.

¹² Государственный архив Минской области – ф. 688, оп. 2, д. 6, л. 20.

Смайкевич проявлял лояльность к новой власти. Забегая вперед, надо отметить, что нами выявлены противоречивые сведения, касающиеся деятельности Смайкевича в направлении формирования из татар, по одним данным, полицейского подразделения, которому за образцовое выполнение своих функций была поручена охрана городской управы и других значительных германских объектов¹³. По другим сведениям, которые приводит Леонид Лыч в работе *Татары Беларуси на переломах сацыяльна-палітычных эпох*, это была попытка создать личную охрану из числа татар для преемника Вильгельма Кубе – Курта фон Готтберга (по его же инициативе), с которой ничего существенного не получилось. Лыч отмечает, что в Клецке против этой идеи умело агитировали имам общины и татары-старейшины данного населенного пункта¹⁴. Кстати, член клецкой татарской общины Хасень Александрович в статье *О союзе татарской молодежи в период фашистской оккупации Беларуси* отмечает, что Али Смайкевич, который в качестве муллы минской мечети посетил Клецк в 1944 году с целью агитации вступления татар из клецкой общины в отряд охраны генерального комиссариата в Минске, не сумел завербовать ни одного мужчину молодого или среднего возраста¹⁵. Таким образом, из выше приведенного возникают вопросы: что это было за формирование из числа татар, какие функции оно выполняло и вообще, развернуло ли реальную деятельность? Можно предположить, в связи с достижениями в изучении военной истории Беларуси, что непосредственно охранного полицейского формирования из белорусских татар в годы войны не существовало. Однако очевидно, что данная проблематика еще требует определенной разработки.

20 августа 1943 года Шинкевич обратился с официальной просьбой к Кубе помочь организовать экскурсионную поездку для молодых татар в Рейх. В письме сообщалось:

Большевистский террор, который бушевал более 20 лет, разрушал культурную и экономическую жизнь страны. Татары страдали также сильно. После введения немецкого руководства возвращается нормальная жизнь. Татарская молодежь, воспитанная в большевистском духе, никогда не видела культурного государства.

¹³ А. Каваленя, *op. cit.*, с. 166.

¹⁴ Л. М. Лыч, *op. cit.*, с. 30.

¹⁵ Х. М. Александрович, *О союзе татарской молодежи в период фашистской оккупации Беларуси*, «Байрам» 1999, № 4, с. 24.

Поэтому было бы желательно обеспечить возможность поездки в Германию 20 молодым татарам. Татары смогли бы познакомиться и изучить Рейх, его культурные памятники, лучшие заводы, фабрики, а также сильную власть. Эта поездка была бы очень полезной, потому что об увиденном участники поездки расскажут своим сверстникам.

Мы надеемся, что Вы, господин комиссар, используете этот момент и выразите поддержку 20-ти татарам в возможности познакомиться с Рейхом¹⁶.

Данная поездка состоялась, но гораздо позже – в мае 1944 года. В Национальном архиве Республики Беларусь (НАРБ) хранится материал, в котором содержится просьба о выдаче необходимых сопровождающих документов на имя Х. Якубовского, А. Шагильевича, Л. Конопацкой, Т. Мухарского, И. Гембицкого, А. Смайкевича, А. Александровича для поездки в Германию, которая должна была состояться с 7 по 30 мая 1944 года¹⁷.

Для выявления татарского населения, которое лояльно относилось к новой власти, а также организации работы в направлении сохранения национальных традиций и исламской веры, мусульманские лидеры создали татарские комитеты (кстати, подобного рода комитеты были созданы в Крыму, первый – бахчисарайский, в ноябре 1941 года, а затем во всех городах и поселках Крыма). Их, по информации, которая базируется на данных НАРБ, и помещена в работе Александра Ковалени *Прагерманскія саюзы моладзі на Беларусі 1941–1944*, в конце февраля 1944 года насчитывалось три: в Минске, Клецке, Ляховичах. Пользуясь теми же источниками, выясняется, что минский комитет возглавлял Сулейман Ибрагимович Конопацкий, его заместителем стал Иван Смайкевич, казначеем – Рамазан Раецкий. В его состав входили также Ибрагим Якубовский и Шабан Муха. Клецкий комитет возглавлял Мустафа Александрович, его заместителем был назначен Гусейн Якубовский, а за финансы отвечал Адам Воронович. Ева Воронович и Бекир Ильясевич являлись сотрудниками этой структуры. Комитетом в Ляховичах руководил Александр Воронович, обязанности заместителя выполнял Ибрагим Рафалович, финансовой частью заведовал Адам Миськевич. В его состав также входили Асман Мурзич и Мустафа Бог-

¹⁶ А. Каваленя, *op. cit.*, с. 167. В тексте источника цитата представлена на белорусском языке, перевод на русский язык С. Грибовой.

¹⁷ НАРБ – ф. 385, оп. 2, д. 5, л. 3. В материалах из архивного дела нет полных имен.

данович¹⁸. Однако член клеточной татарской общины Хасень Александрович на страницах татарского ежеквартального журнала «Байрам» однозначно утверждает, что никаких комитетов в Клецке и Ляховичах во время войны не существовало, и об их организационной деятельности в клеточной татарской общине с количеством на тот момент около двухсот человек, а в Ляховичах еще вдвое меньшей, и где информация распространялась очень быстро, ничего не знали. Хасень Александрович утверждает, что здесь не собиралось никаких собраний и не проводилось никакой организационной работы¹⁹. Возможно, что данные комитеты существовали только на бумаге.

Одним из направлений деятельности муфтията было создание Союза татарской молодежи. Обращения муфтия Шинкевича в генеральный комиссариат Беларуси с просьбой разрешить создание мусульманского молодежного союза дали положительные результаты. Это в значительной степени было связано с тем, что календарь войны достиг уже 1944 года, когда Красная Армия развернула наступление по всему фронту. Руководству ослабленного Рейха не приходилось выбирать помощников. В этих условиях германское руководство разработало новую оборонительную концепцию, которая допускала возможность, даже необходимость, компенсации больших личных потерь германской армии силами народов, проживающих на оккупированных территориях. Начала реализовываться идея использования молодежи захваченных стран для вспомогательной службы в армии. Данная вербовка должна была происходить добровольно, в связи с чем, ее успех зависел от умелой пропаганды, в чем должны были участвовать и местные союзы молодежи.

Так, в феврале 1944 года в Вильнюсе состоялись переговоры между Шинкевичем, его заместителем Бари Халецким, обербанфюрером Шульцем – главой молодежного отдела ГОБ, представителем СД о создании СТМ. Перед встречей с муфтием в его штаб-квартире по улице Сираковского Шульц встречался с городским комиссаром Вильнюса Гингстом, который заверил Шульца в том, что муфтий Шинкевич вполне надежный и может быть использован в необходимых политических целях Рейха. Договоренность о создании СТМ была

¹⁸ А. Каваленя, *op. cit.*, с.167.

¹⁹ Х. М. Александрович, *op. cit.*, с. 25.

достигнута. Главой Союза Шинкевич предложил назначить своего заместителя Халецкого, у которого должны быть два помощника – начальники штабов СТМ: один в Генеральном округе Беларусь, второй в Генеральном округе Литва. Штаб-квартиру СТМ решили разместить в Вильнюсе. Все служебные документы по созданию новой молодежной организации было поручено подготовить Халецкому с дальнейшим представлением их в отдел молодежи ГОБ для детальной разработки.

Восьмого марта 1944 года состоялось совещание, на котором присутствовали представители оккупационных властей и муфтията. На этом заседании обсуждался вопрос о пропагандистских работах в татарском молодежном союзе. Было решено начинать ее с печати, в связи с чем, разработали следующие положения:

1. Отдел пропаганды обеспечивает решение финансовых и технических вопросов, касающихся печати журнала СТМ (тираж – 4.000 экземпляров, количество страниц – 8).
2. Представитель СТМ (надежный в политическом смысле) должен будет выполнять редакционные функции в сотрудничестве с ведомством (отделом) пропаганды.
3. Журнал будет стоить около пол марки. Вырученные деньги полностью будут принадлежать СТМ.
4. Распространением журнала должен заниматься СТМ.
5. Область распространения журнала должна быть расширена за счет дополнительной дешевой передачи его в другие регионы (Крым, юг России, Герцеговину)²⁰.

Однако сегодня нет сведений о том, была ли реализована данная пропагандистская акция.

В марте 1944 года началась работа над Положением о СТМ и другой необходимой документацией. Было подготовлено и направлено на рассмотрение генеральному комиссару письмо с приблизительными расходами по штабу СТМ в Беларуси, сумма составляла 1.410 марок в месяц²¹. Молодежный татарский союз, согласно разработанному проекту, был организован по примеру подобных организаций, однако имел и некоторые особенности. Туда принималась молодежь от шести до двадцати лет, но его членами могли стать и люди старшего воз-

²⁰ НАРБ – ф. 385, оп. 2, д. 5, л. 27.

²¹ НАРБ – ф. 385, оп. 2, д. 5, л. 6.

раста. Вступление в СТМ было добровольным, однако выйти член мог только с разрешения фюрера союза. СТМ разделялся на три группы в зависимости от возраста: младшую, куда входили дети от шести до десяти лет, среднюю – подростки одиннадцать–четырнадцать лет, старшую – молодежь пятнадцать–двадцать лет. Кроме того, молодежный союз был разделен на женскую и мужскую части, каждая из которых состояла из отделений – это низовая единица, условием создания которой было наличие шести девушек или парней. Свыше двенадцати членов организации составляли группу СТМ.

Во главе СТМ стоял молодежный фюрер, который осуществлял общее руководство организацией, представлял союз во всех учреждениях и судах, занимался вопросами приема, а также выхода из союза, издавал распоряжения и приказы, обеспечивал проведение собраний и совещаний руководящего состава союза, объявлял благодарности, взыскания и т.д. В функции заместителей фюрера – начальников штабов, входил контроль за всеми структурными частями союза, предложения на назначение и увольнение руководителей отделений и групп, подготовка служебных и учебных планов для подразделений союза, выпуск внутренних распоряжений, приказов. В качестве помощника для заместителя фюрера была предусмотрена должность адъютанта. Для женской части СТМ руководителем назначалась женщина, которая подчинялась фюреру союза и являлась постоянным советником начальника штаба и фюрера по вопросам, связанным с организационной деятельностью в женской части союза²².

СТМ был рассчитан на татарскую молодежь, которая проживала на территории Литвы и Беларуси. На должность начальника штаба союза в ГОБ муфтий Шинкевич предложил Хусейна Мухаремовича Якубовского. Организационный центр союза в ГОБ было решено разместить в Барановичах, где местные оккупационные власти должны были выделить Якубовскому квартиру и два служебных помещения со всем необходимым для работы оборудованием. В составе сотрудников штаба на 27 апреля 1944 года значатся следующие лица: Адам Мустафович Александрович (1929 года рождения), Ибрагим Александрович Мурза-Мурзич (1916 г.р.), Хасан Мустафович Александрович (1924 г.р.), Адам Шегидевич (1924 г.р.), Эльмира Алиевна Александро-

²² НАРБ – ф. 385, оп. 2, д. 5, л. 8–10.

вич (1926 г.р.)²³. Якубовский вместе с женой Тamarой Богушевич, уроженкой Клецка, по заданию генерального комиссара был направлен для встреч с татарами, проживавшими в Барановичах, Новогрудке, Клецке, Слониме, Ляховичах и Ивье для пропаганды идей союза и подбора помощников для его организации. В НАРБ содержатся документы, свидетельствующие о том, что во время основания СТМ его руководители неоднократно добивались от оккупационных властей право иметь при себе оружие. Так, татарские молодежные лидеры Хусейн Якубовский и Адам Александрович требовали, чтобы им были выданы свидетельства на право ношения оружия, которое они уже получили, будучи в Берлине на совещании. Оружие им было необходимо, как поясняется в документе, из-за того, что они, находясь в Барановичах, занимались организацией союза и в других регионах и вынуждены перемещаться железной дорогой или пешком, что могло быть опасным²⁴.

Заседание, где было официально объявлено об учреждении СТМ, прошло в литовском городе Олита 19 мая 1944 года²⁵. На нем вместе с представителями германской оккупационной власти присутствовали и молодежные татарские лидеры²⁶. Муфтий татар-мусульман, выступая с приветственной речью, отмечал следующее:

Благодаря повседневной помощи Национал-социалистической Германии, сегодня торжественно открывается новая фаза в истории движения татарской молодежи, открытием Мусульманского Союза Молодежи «Бирлик» на территории Беларуси и Литвы. Организация этого союза воодушевляет у нас энтузиазм и способствует достижению высших целей идти вперед и подниматься выше!

Наша молодежь выходит на арену своего народа с именем Мусульманско-татарского союза молодежи «Бирлик» (соединение). Этот «Бирлик» является символом объединения не только молодежи, но и всего нашего народа для достижения светлого, более красивого и счастливого будущего. Цель – воссоединившийся народ, личная национально-народная культура и сильная личность. [...]

И то, что мы увидим – это будет отражением нашей огромной воспитательной работы, результатом деятельности Мусульман-

²³ НАРБ – ф. 385, оп. 2, д. 5, л. 7.

²⁴ НАРБ – ф. 385, оп. 2, д. 5, л. 2, 76.

²⁵ Олита – официальное название литовского города Алитус до 1917 года, который входил в Виленский округ. В феврале 1944 года Виленский округ был включен в ГОБ.

²⁶ А. Каваленя, *op. cit.*, с. 170.

ского Союза Молодежи. С большой заинтересованностью мы будем наблюдать за вашими действиями, и Германская власть оценит ваши сплоченные ряды и будет ожидать ваших результатов, того, чему вы научитесь²⁷.

На одном из собраний татарской молодежи в Минске начальник штаба союза в ГОБ Якубовский высказывался более радикально: «Воинствующий татарский народ должен объединиться для строительства Новой Европы»²⁸.

Через несколько дней после официального объявления о создании СТМ, а именно 13 мая 1944 года, руководителем молодежного отдела ГОБ Шульцем было утверждено Положение о Союзе, где были прописаны его организационные моменты и структура (подробнее проект Положения приводился выше по тексту). Шестого июня данный документ был подписан и генеральным комиссаром ГОБ²⁹.

Кроме работы с молодежью, организация вербовала молодых татар в «помощники противовоздушной обороны» – «флакхильферы» («Flakhelfer», официальное название Luftwaffenhelfer – помощники военно-воздушных сил). Решение о военной подготовке в Германии молодого поколения (сначала только мужского пола) и использование его для усиления германских военно-воздушных сил было принято в начале 1944 года. В «флакхильферы» набиралась молодежь в возрасте от пятнадцати до двадцати лет, которая еще не подлежала призыву в армию. Безусловно, в рядах «флакхильферав» абсолютное большинство составляла немецкая молодежь, однако через некоторое время из-за значительных потерь гитлеровской армии, как уже отмечалось, и с целью компенсации людских ресурсов в ней германское военно-политическое руководство приняло решение присоединять к немецкой молодежи и представителей других национальностей, в том числе с оккупированных Германией регионов. Позже все «добровольные помощники» были подчинены ведомству Генрих Гимmlера, то есть их перевели в состав СС³⁰.

²⁷ НАРБ – ф. 385, оп. 2, д. 5, л. 13–14. В архиве есть документ на немецком языке этой речи и перевод на русский. Автор статьи использует русский перевод из архива.

²⁸ А. Каваленя, *op. cit.*, с. 171. В тексте источника цитата представлена на белорусском языке, перевод на русский язык С. Грибовой.

²⁹ НАРБ – ф. 385, оп. 2, д. 5, л. 85, 96.

³⁰ С. Чуев, *Татарский коллаборационизм в Великой Отечественной войне* [Электронный ресурс], <http://www.tatar-history.narod.ru/kolabr.htm> [27.02.2019].

С победой советской армии над Германией СТМ прекратил свою деятельность, просуществовав около двух месяцев. Разумеется, что за такой короткий срок реальной деятельности он так и не развернул.

К положительной стороне деятельности муфтията нужно отнести спасение караимов от уничтожения, запланированного германскими властями. Муфтият по приказу гестапо с целью сравнения расовых черт евреев и караимов проводил так называемое «исследование рас», в результате чего была представлена информация о тюркском происхождении караимов, что спасло их от уничтожения³¹.

Можно отметить, что к муфтияту в Вильнюсе имели отношение татарские эмигрантские круги в Крыму. Брат муфтия Шинкевича Мустафа Шинкевич участвовал в общественно-политическом движении в Крыму в 1917–1920 годах. В 1917 году в Симферополе был создан Союз литовских татар, который он возглавил.

В тридцатые годы Мустафа был арестован НКВД и вместе с семьей выслан на север, где и умер. Его сын Эдыгей Шинкевич сбежал через Кавказ в Иран, где обратился в польское посольство. По дороге в Польшу в 1935 году он установил близкие контакты с лидером политической эмиграции крымских татар в Турции Джафаром Сейдаметовым.

После прибытия в Польшу жил в Вильне, где начал учиться в Школе политических наук при Институте исследований Восточной Европы, которому, выделялись финансовые средства Восточным отделом Министерства иностранных дел Польши и Экспазитурой № 2 II Отдела генерального штаба Польской Армии для развития идей «прометеизма»³². Политику «прометеизма» проводило польское государство (особенно активно с 1926 года) для нейтрализации СССР, как сильного соседа, путем расчленения его на отдельные государственные образования из нерусских народов, в том числе, безусловно, и татарско-мусульманских, под протекторатом Польши³³. Данные об-

³¹ S. Chazbijewicz, *Jakuba Szynkiewicza postać tragiczna*, „Przegląd Tatarski” 2011, nr 2, s. 10.

³² *Zbiór dokumentów ppłk. Edmunda Charaszkiwicza*, oprac., wstęp i przypisy A. Grzywacz, M. Kwiecień, G. Mazur, Kraków: Księgarnia Akademicka, 2000, s. 81.

³³ S. Chazbijewicz, *Ewolucja ideologii polskich muzułmanów w latach 1934–1939*, в: *Татары-мусульмане на землях Беларусі, Літвы і Польшчы. Матэрыялы Першай міжнароднай навукова-практычнай канфэрэнцыі, прысвеченай да 600-годдзя татарскага асідніцтва на землях Беларуска-Літоўскай дзяржавы, распачатага пры Вітаўце Вялікім, Мінск, 26–27 сакавіка 1993 года*, ч. 3, рэдкал. І. Александровіч і інш., Мінск: Арыгінал-макет: Алі Скрыцкі, 1995, с. 453, 465.

стоятельства способствовали развитию в среде польской татарской элиты идеологии панисламизма, пантюркизма и татарского национализма (под контролем польского государства)³⁴.

Эдыгей Шинкевич в Вильнюсе организовал Кружок татарской молодежи, а позднее Центральную раду кружков татарской молодежи. Свою деятельность он направлял на установление близких контактов с крымскими татарами и с крымской политической эмиграцией в Турции. Кстати, в целях политики «прометеизма», которую проводила Польша, государственным бюджетом на 1939–1940 годы было предусмотрено ежемесячное финансирование татарских национальных кругов в Крыму, Идель-Урале и Туркестане, находившихся в эмиграции (Турции, Франции и Польши). Общая сумма финансирования на отмеченный год, которая касалась политического направления деятельности, составляла 9.600 злотых в месяц³⁵.

В 1938 году у Эдыгея Шинкевича существовал проект создания из эмигрантской татарской молодежи в Польше и молодежи из числа польских татар организации «голубых рубашек», вроде «коричневых рубашек», которая бы придерживалась национал-социалистической идеологии. Однако данный проект не был реализован³⁶. В 1939 году Эдыгей Шинкевич эвакуировался вместе с сотрудниками турецкого посольства в Турцию.

В 1942 году племянник муфтия Шинкевича Эдыгей (псевдоним Кырымаль) прибыл в Вильнюс как представитель Красного Полумесяца по делам советских военнопленных из числа крымских татар при германском штабе сухопутных войск. Он имел задание пропагандировать среди местных татар организацию и деятельность татарских комитетов и самоуправления в Крыму под протекторатом Германии. Однако, поддержки среди местных татар он не нашел³⁷. Надо отметить, что Кырымаль был активным деятелем во время германской оккупации в Крыму. В январе 1943 года, когда в Германии был создан официальный Крымскотатарский национальный центр (единственное национальное представительство крымскотатарского народа), стал одним из его руководителей. Кырымаль был в очень

³⁴ Ibidem.

³⁵ *Zbiór dokumentów ppłk. Edmunda Charaszkiewicza...*, op. cit., s. 85.

³⁶ S. Chazbijewicz, *Ewolucja ideologii...*, op. cit., c. 462.

³⁷ J. Tyszkiewicz, op. cit., s. 146.

тесных отношениях с Великим муфтием Иерусалима Аль-Хусейни³⁸. После войны Кырымаль жил в Мюнхене в Германии, где занимался наукой. Умер в 1980 году.

В июне 1944 года муфтий Шинкевич вместе со своими единомышленниками получил разрешение от оккупационных властей на выезд с семьей в Вену. А также он смог вывезти еще около ста человек других национальностей. После окончания войны он переехал в Египет, откуда в 1952 году отправился в Соединенные Штаты Америки, где и жил до своей смерти в 1966 году³⁹. Судьба главы СТМ в ГОБ Хусейна Якубовского сложилась более трагично. В конце 1944 года он был арестован органами НКВД, отправлен в ссылку, умер в 1989 году. Адам Шегидевич из Барановичей, который был сотрудником штаба союза в ГОБ, арестованный органами НКВД в 1944 году, умер при невыясненных обстоятельствах в том же году⁴⁰.

Нет точных данных о количестве татар, которые бы по идеологическим мотивам сотрудничали с оккупационным режимом. Однако, можно утверждать, что массовой коллаборации среди татарского населения Беларуси не наблюдалось, идеи сотрудничества с врагом не были популярными в татарской среде, так как не существовало реальной основы, на которой они могли бы базироваться.

Во-первых, отсутствовала государственно-национальная идея, которая могла бы объединить татарское население, вокруг которой их можно было бы сплотить, проводить агитацию, вдохновлять на определенные действия. Воевать за «Новую Европу» и «Великую Германию» в ней татарское население вряд ли бы пошло – это было слишком абстрактное понятие. Такая идея для татарской молодежи не была близкой и понятной. Надежных связей с крымскими татарами у татар,

³⁸ О. В. Романько, *Мусульманские легионы Третьего Рейха. Мусульманские добровольные формирования в германских вооруженных силах (1939–1945 гг.)*, Симферополь: Таврический национальный университет им. В. И. Вернадского, 2000, с. 64.

³⁹ G. Czerwiński, *Sprawozdania z podróży muftiego Jakuba Szyrkiewicza. Źródła, otówienie, interpretacja*, Białystok: Książnia Podlaska, 2013, с. 19.

⁴⁰ Х. М. Александрович, *Вторая мировая война и ассимиляция белорусско-польских татар (к 60-летию окончания войны)*, в: *Народы СССР в годы Великой Отечественной войны 1941–1945 гг. Материалы XI международной научно-практической конференции, Минск, 30–31 мая 2005 г.*, ред. И. Б. Канапачкий и др., Минск: Промпечать, 2006, с. 67.

проживающих на территории БССР не было, поэтому и о стремлении к объединению с ними тоже разговор вести нельзя. Характерным в этом смысле является пример, когда в конце зимы – весной 1944 года в Узде и окрестных деревнях дислоцировался батальон эсэсовца Оскара Дэрливангера, в котором служили представители ряда народов СССР, в том числе крымские татары, карачаевцы, однако не засвидетельствовано ни одного факта сотрудничества с ними узденских татар⁴¹. Можно также обратить внимание на то, что ивьевские татары игнорировали факт пребывания в Юратишках, что около Ивья, батальонов Первого Восточно-мусульманского полка СС, который был сформирован из военнопленных красноармейцев среднеазиатских национальностей. Первый батальон в составе шестисот человек был переправлен сюда с территории центральной Польши 14 марта 1944 года с целью укрепления Юратишковского гарнизона для борьбы с партизанами⁴². Интересно отметить тот факт, что около сорока человек данного батальона под руководством капитана Тураева в конце марта 1944 года перешли на сторону партизан, в состав партизанской бригады Анатолия Григорьевича Морозова «Неуловимые», действовавшей в этом регионе⁴³. 14 июня 1944 года полк был отправлен на фронт.

Во-вторых, надо иметь в виду, что татары были в большей степени заняты своими повседневными исконными занятиями (что им было необходимо для того, чтобы выжить в условиях военного лихолетья): огородничеством и кожевенным делом, которые требовали много времени и усилий. Большая часть татар не интересовалась политическими проблемами.

Необходимо также отметить и относительную немногочисленность татарской общины на землях современной Беларуси, что, в свою очередь, также не способствовало созданию и развертыванию реальной деятельности СТМ. Можно обратить внимание на то, что организация молодежного татарского союза – это проявление амбиций только отдельных мусульманских деятелей, оторванных фактически от реальной жизни, националистические идеи которых формирова-

⁴¹ Л. М. Лыч, *op. cit.*, с. 30–31.

⁴² *Памяць: гісторыка-дакументальная хроніка Іўеўскага раёна, рэдкал.* Г. К. Кісялеў і інш., Мінск: Белта, 2002, с. 163–164.

⁴³ Из разговора с Валентином Антоновичем Врублевским (1931 года рождения), жителем городского поселка Юратишки, 12 августа 2015 года.

лись еще в межвоенный период под влиянием польской политики «прометеизма». Также нужно учитывать попытки германских властей использовать татарско-мусульманское население в своих пропагандистских целях.

С другой стороны, территория Беларуси была ареной борьбы за власть представителей коллаборационистских кругов из числа поляков и белорусов, поэтому татары, даже при желании, вряд ли смогли бы с ними конкурировать. Тем более, что можно отметить раскол в татарской среде, так как некоторые представители татарской общины участвовали в белорусском националистическом движении.

Таким образом, учитывая вышеперечисленные факторы, можно отметить, что массовой коллаборации с Германией во время войны в татарской среде не наблюдалось, а попытки мобилизовать татарское население на сотрудничество по идеологическим мотивам с немецким режимом отдельных мусульманских лидеров во главе с муфтием Шинкевичем не принесло реальных результатов.

Mieste HOTOPP-RIECKE

Stephan THEILIG

Institute for Caucasia, Tatarica and Turkestan Studies
Germany

YAZMA MIRAS / WRITTEN HERITAGE: THE IMAGE OF THE POLISH-LITHUANIAN TATARS AS A TRANSFERRED STEREOTYPE IN GERMAN LITERATURE

Abstract: If we look at the subject of Islam and Eastern Europe in the context of the literatures of our countries, we encounter two paradoxes. On the one hand, there are two long-distance literatures that conveyed via translation narratives about Islam of the East into German literature. This is the Russian and Tatar literature. On the other hand, there are the near-distance literatures, e.g. the Polish and Lithuanian literature, as well as in earlier times the German literature of the Baltics and Silesia. The following paradox seems worth investigating in this literary paradigm: while Tatar literature would have been able to mirror a real picture of Tatar Islam, German literature has instead used almost exclusively narratives from Russian literature, often with a corresponding pejorative connotation.

On the other hand, texts dealing with autochthonous Islam in Poland-Lithuania are very rarely translated into the German language. Nevertheless, there is literature in German in this context. However, it is not written by Polish-Lithuanian Tatar, but written by German authors about them.

In this article, we will concentrate on the following topics: the culture translations in texts from long-distance literatures of the Russians, short-distance literature translations from Polish and Lithuanian literature into German and the literatures originally written in German, e.g. Silesia, East Prussia and in today's Germany concerning Tatars of Poland-Lithuania. The

text highlights these phenomena as an overview and is not complete and comprehensive, but representative enough to indicate what the subject of transferred Tatar stereotypes is all about.

Keywords: Tatars, written heritage, German literature, Polish literature, Russian literature, stereotype, imagology.

Introduction

In the Polish, Russian and Ukrainian language areas, negative associations with Tatars are still present in cultural memory¹. This often seems to be only intertextual or flamboyant, as in the remarks of Polish Minister of Foreign Affairs Włodzimierz Cimoszewicz in May 2008, when he equated the Kaczyński brothers with the horror from the East: “Kaczyńscy są jak Tatarzy – najechali na Polskę” [The Kaczyńskis raided Poland like the Tatars]².

Stereotypes about Tatars can be discovered in the context of the analysis of Russian images and the Russian image of the Germans in times of military confrontation with eastern neighbors as well as in German-nationalistic journalism in the run-up to these wars. The anthology *The Picture of Russia in the Third Reich*³ deals with pejorative Tatar images as a matrix or predecessor, or as a reinforcement or component of a racist image of Russia. In the context one can read: “Rub the Russian and you will see the Tatar underneath” and “Mongolian-Asian instincts”⁴, from the “Tatar-Mongolian permanent threat”⁵, the “Tatar yoke”⁶ or

¹ In the vernacular of the Poles and Ukrainians there is an appropriate saying: “Desert as in the Tatar”, it is said in Poland, where no cruel treatment and an arbitrary and thirsty government knows a worse expression than Tatar. They feared the Tatars, of whom it is said, “Beware, if the Tatar flees!” and: “A horse without a bridle, the Tatars in Podolia and pills in the womb do not go away without harm” and therefore there is the saying: “I strive for it, as after the favor of the Tatar Khan” and also the deep wish: “Let something bad happen... On the Tatars!?” See: O. F. von Reinsberg-Düringsfeld, *Internationale Titulaturen*, Leipzig: Hermann Fries, 1863, pp. 46–47.

² <https://wiadomosci.onet.pl/kraj/cimoszewicz-kaczynscy-sa-jak-tatarzy-najechali-na-polske/t9ejj> [20.07.2019].

³ *Das Rußlandbild im Dritten Reich*, ed. H.-E., Köln: Böhlau, 1994. There the preface and the article of the editor *The Russia-image in schools of the Third Reich*, pp. 225–255.

⁴ M. Weißbecker, “If Germans lived here...”. *Persistence and change in the Russian image of Hitler and the NSDAP*, in: *Das Rußlandbild im Dritten Reich...*, op. cit., p. 27.

⁵ G. Camphausen, *Das Rußlandbild in der deutschen Geschichtswissenschaft 1933 bis 1945*, in: *Das Rußlandbild im Dritten Reich...*, op. cit., p. 273.

⁶ H.-E. Volkmann, *Das Rußlandbild in der Schule des Dritten Reiches*, in: *Das Rußlandbild im Dritten Reich...*, op. cit., p. 252.

“Lenin-Ulyanov, the half-Mongol from Russian and Tatar blood”⁷. The negative stereotypes about Tatars are an integral part of the aggressive-chauvinist image of Russia in the Third Reich. But this has its precursors already in the beginnings of German travel reports and their reception, as well as in the rise of German nationalism in the 19th century. In this time, a Slavic image as well as Siberian image with “Tatar components” of different negative weightings coined: the more eastern, the more negative⁸.

As part of the Eastern Europe image, Göckenjan, Wakounig and Tokarzewska’s work on the Tatar image in early travelogues⁹. Referring to the Polish image of the Germans and the Russian image of Poland, the Tatar image in 1831 was mentioned in the book *The Polish. A character painting from the third decennary of our century* by Harro Harring and in *Historical stereotype research: methodical considerations and empirical findings* by Hans Henning Hahn¹⁰ at the end of 20th century.

The early Tatar image is described by historians including Klopprogge, Connell and Schmieder as a synonym of the Mongol image. Klopprogge examines the years from 1221 to 1245, Connell – from 1240 to 1340 and

⁷ K. Meier, *Sowjetrußland im Urteil der evangelischen Kirche (1917–1945)*, in: *Das Rußlandbild im Dritten Reich...*, op. cit., p. 317.

⁸ See: S. Schütz, *Anmerkungen zum Russlandbild Victor Hehns*, in: *Triangulum. Germanistisches Jahrbuch für Estland, Lettland, Litauen. Sonderheft Literatur in baltischen Bezügen*, ed. L. Lukas, T. Taterka, J. Undusk, Riga–Bonn: Baltisches German, pp. 244–260; A. Moser, *Land der unbegrenzten Unmöglichkeiten. Das Schweizer Russland- und Russenbild vor der Oktoberrevolution*, Zürich: CHRONOS, 2006, p. 214; T. Jürgens, *Unser täglich Sibirien gib uns heute. Imaginäre Geographie als deutsche Popkultur*, “Osteuropa” 2007, no. 57, pp. 202–214. Concerning travelogues as a fundament of Tatar images see: M. Hotopp-Riecke, *Iconographie der Angst. Deutsche Tatarenbilder im Wandel: Barbaren, Alliierte, Migranten*, Berlin: Verlag Freie Universität, Dissertationsschrift, 2011.

⁹ H. Göckenjan, *Legende oder Wirklichkeit? Nachrichten über das östliche Europa im Werk des arabischen Reisenden Abū Hāmid al Andalusī al-Garnātī (1080–1170)*, in: *Erkundung und Beschreibung der Welt. Zur Poetik der Reise- und Länderberichte*, ed. G. Giesemann, X. Ertzdorff, Amsterdam–New York: Editions Rodopi, 2003, pp. 233–265; M. Tokarzewska, *Ein Bild des ‘wilden Ostens’. Vier Sibirienberichte aus der Zeit um 1900*, in: *Bilder des Ostens in der deutschen Literatur*, ed. U. Wergin, K. Sauerland, Würzburg: Königshausen & Neumann, 2009, pp. 137–156; M. Wakounig, *Das Bild der Türken und Tataren bei Johannes Schiltberger*, “Prace Historyczne. Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego” 1992, no. 102, pp. 117–124.

¹⁰ H. Harring, *Der Pole. Ein Charakter-Gemälde aus dem dritten Decenium unseres Jahrhunderts*, Bayreuth: Grau’sche Buchhandlung, 1831; J. Stüben, *Deutsche Polen-Bilder. Aspekte ethnischer Imagotype und Stereotype in der Literatur*, in: *Historische Stereotypenforschung. Methodische Überlegungen und empirische Befunde*, ed. H. H. Hahn, Oldenburg: Universität Oldenburg, 1995, pp. 41–89.

Felicitas Schmieder takes a look at the period from 13th to 15th century. The synonymous use of concepts ‘Mongol’ and ‘Tatar’ of the 13th century seen as a transitional stage ready to be accepted¹¹. Other authors associate the Tatar image with the tradition of the Russian one as the images of Eastern steppe federations such as the Scythians, Huns, Hungarians, Sarmatians and Avars, i.e. in the work of historian Johannes Gießauf *Barbarians – Monsters – God’s scourges* or in the article *Russians and Tatars, Slaves, Sarmatians and Scythians. A dispute from the 18th century* by the slavist Norbert Franz¹².

The cultural translations in texts from long-distance literatures

The Tatar image of the Russians and their individual components, as well as other peoples, was transferred into German-language literature by means of translated literature and direct contacts between Germans and Russians. The Russian saying “An unexpected (unwanted) guest is worse than a Tatar”¹³ is one of many examples of such an image. In recent years, a new version has been added: “An unexpected guest is better than a Tatar”¹⁴. This radical version of the previously pejorative bon mot shows the direction of national stereotypes in the post-socialist Russian society. Open racism and anti-Muslim tendencies have become part of the public (however not very common) opinion in the Russian Federation¹⁵.

Several phrases refer to Mamai Khan, the legendary generals of the battles of Kulikovo and Kalka River, two significant identification points for the national consciousness of the Russians: “What is this? Here it looks, as if

¹¹ A. Klopprogge, *Ursprung und Ausprägung des abendländischen Mongolenbildes im 13. Jahrhundert. Ein Versuch zur Ideengeschichte des Mittelalters*, Wiesbaden: Harrassowitz, 1993, there chapter 6.5.: *Die Tataren als Völker der Endzeit* [The Tatars as peoples of the end times], pp. 168–175; F. Schmieder, *Das Eigene, das Fremde und das Andere: Fremd- und Selbstbilder – Faszination und Distanzierung*, in: *Lebenswelten. Quellen zur Geschichte der Menschen in ihrer Zeit*, ed. G. Fouquet, U. Mayer, Stuttgart: Altea-ropa, 2001, pp. 222–241; Ch. W. Connell, *Western views of the Tartars 1240–1340*, New Brunswick: Rutgers University, 1970.

¹² J. Gießauf, *Barbaren – Monster – Gottesgeißeln: Steppennomaden im europäischen Spiegel der Spätantike und des Mittelalters*, Graz: Grazer Universitätsverlag, 2006; F. Genthe, *Der Husar des Großen Königs*, Berlin: Scherl, 1928, pp. 251–260.

¹³ Нежданный / незванный гость хуже татарина.

¹⁴ Нежданный гость лучше татарина.

¹⁵ Что за чушь? Какая-то татарская грамота!

Mamai have invaded!”¹⁶ or “He is absolutely abrupt as it was Mamai”¹⁷. The last saying, though, contains some admiration for the imaginative daring, the bravery of the Tatar/Tatar army commander, but it remains in the canon of negative stereotypes as a rule.

Short-distance literature translations from Polish literature into German

Influences of Polish and Russian historiography and literature on the Tatar image in German-language literature are found repeatedly through literary translations over the centuries, reinforced with industrial book production from the 19th century. Many influential authors contributed to the Tatar image in Polish literature, and even later Nobel Prize winner Sienkiewicz drew on his works mainly from this popular subject of the contrasts between the Polish Occident and the Oriental-Tatar steppe. This continued until the 21st century: The bestseller *Mazurka* by American James A. Michener, which was translated as *The Roman of Poland*, also deals with the never-ending dispute between the East and the West and is full of clichés¹⁸.

Another reference to the ambivalent relationship with the Tatars can be found in the works by Kazimierz Brodziński, a Polish Romantic poet. For him, “literature [...] was a mirror of nationality” and “love of the fatherland was preceded by the love of art”¹⁹. According to Aleksander Brückner, Brodziński renounced negative representations in “garish colors in which Hajdamaks and Tatars, such as wild animals, appear in the poetry”. Also, the main work of the Polish romanticist Antoni Malczewski deals with the “struggle on the borders of Christianity with the Tatar hereditary enemies”. Similarly, the confrontation with the Crimean Tatars and Cossacks as well as the reference to Sarmatism is a major element in the works of Polish poets Juliusz Słowacki, Zygmunt Krasiński or Wincenty Pol. The books of one of the most famous novelists, Henryk Sienkiewicz, became bestsellers in Ger-

¹⁶ Что это такое! Словно Мамай прошёл!

¹⁷ Он абсолютно беспардонный! Просто Мамай какой-то! This phrase is applied to uncouth, rude, impolite people.

¹⁸ Title in original “Poland”. It shows the history of Poland as a novel from Mongol Invasion 1241 until Solidarność 1981. The original Polish title is “Polska” published in 2006.

¹⁹ Ibidem, p. 323.

man versions in Germany including novels *Tatar imprisonment* and *Deluge*, which are full of Polish nationalism and anti-Tatar stereotypes²⁰.

When Sienkiewicz lets his hero pathetically say “Praise ye fame, thou great holy past! Praise and glory, you sacrifice blood, you fertilizer of the future!” it seems hardly different from Treitschke’s dictum of 1862 – “A spell is blowing over the soil fertilized by the noblest German blood in the fight for the German name and the purest possessions of humanity” – Frithjof Benjamin Schenk rightly states in the volume *Deutsche Erinnerungsorte* [German places of memory]²¹. The omission of the Tatar component of the Grunwald/Tannenberg myth and thus an update of the exclusion of Tatars from this complex of European identity history is symptomatic in the works of the German nationalist Treitschke as well as of the Polish nationalist Sienkiewicz. The fact that this ignorance is now broken up in the 21st century is due to the Tatars themselves: the erection of the monument for the fallen Tatars of the Grunwald battle (in Lithuania 2010²²) as well as the Tatar defenders of the Republic of Poland (in Gdansk 2010²³) and their reception in media and the scientific world contribute to an extension of the Grunwald/Tannenberg discourse to the unimportant Tatar component. The Grunwald specialist Sven Ekdahl also mentioned the “sore points in relations between the nations” with reference to the Tatars and questioned them at the last Grunwald conference in Malbork in 2010²⁴.

The aforementioned *Mazurka* by James A. Michener has been the best-seller since 1970. This anti-Tatar book written in mild-romantic style, first published in English, has now been sold for over a decade in Poland and for

²⁰ H. Sienkiewicz, *Sintflut*, Berlin: Globus, 1916. Around 1909 all novels came out as paperback editions in several editions.

²¹ F. B. Schenk, *Tannenberg/Grunwald*, in: *Deutsche Erinnerungsorte*, ed. E. François, H. Schulze, München: Beck, 2001, pp. 438–454.

²² M. Hotopp-Riecke, *Paradigmenwechsel. Tataren als Alliierte in der Schlacht von Tannenberg 1410*, <http://tamga.files.wordpress.com/2010/07/paradigmenwechsel-tataren-als-alliierte-in-grunwaldschlacht.pdf> [20.06.2019].

²³ In the presence of Mustafa Dzhemilev, the President of Poland Komorowski and other guests from Tatarstan, the Crimea, the chairmen of the Tatar communities of Poland, Lithuania, Belarus and the Muftis of Poland and Lithuania, the monument was inaugurated.

²⁴ Prof. Dr. Sven Ekdahl (Prussian Secret State Archives, Berlin) at the conference “Grunwald–Tanneberg–Žalgiris 1410–2010. History – tradition – politics”, 20–24 September 2010, as part of the UNESCO Year of the Rapprochement of Cultures. Many thanks to Prof. Ekdahl for sending the manuscript of the lecture.

three decades in Germany. Michener presents Tatars as barbaric almost immortal nomadic warriors, with “unpredictable and destructive power” that even Genghis Khan, “the scourge of God” could not conquer for a long time. But finally, everyone headed for Poland: “Sixty thousand lance-and-dagger-armed, wiry, pugnacious horsemen with drooping whiskers that burst out of the steppe like a stream of fire” conquered Kiev and devastated Poland²⁵. Her greatest weapon was the “hunger for prey, which they hoped to make and their lustful desire for women”. The novel is advertised as the national epic “from the invasion of the Tatars in the 13th century to the quarrels over Lech Wałęsa”, as “captivating history of a country in the maelstrom of history”. Almost 800 pages here are the thread of Sienkiewicz and other Polish authors recorded and issued as prose-written history lessons about the uncivilized hordes.

During the period of Bloc Confrontation almost no information from the Polish literature about Tatars came into German literature. The Polish-Tatar writer Jerzy Edigey (1912–1983), who emphasized his Tatar heritage with his self-chosen artist name, but did not – at least in German – comment on this issue. He wrote over 30 (often historical) crime and adventure narratives, many of which were translated into German and published in 1971 in East German publishing houses.

**The literatures originally written in the German language
(in Silesia, East Prussia and in today’s Germany concerning
Tatars of Poland and Lithuania)**

*Lipka Tatars in the mirror of original German-speaking authors in the
19th century*

It is hardly surprising that warlike conflicts lead to literary conflicts. War is generally regarded as the most emotional and traumatic experience in human existence. With the settlement and the subsequent immigration of Tatar families to Lithuania, the settlements close to the border also become the focus of German-language chroniclers. But even before that, in the course of the “Tatar and Mongol storms” in the 13th century, early reports and descriptions already contain clearly traditional forms and norms of religious as well as cultural building and differences. The Battle of Legnica 1241 is such an example, if you refer to the tradition in the *Kölner Königs-Chronik*:

²⁵ J. R. Michener, *Mazurka. Der Roman Polens*, München: Droemer, 1984, p. 55.

This year, we heard of a fatal calamity that came upon the Christian people, the invasion of the Tatars, whose cruelty makes our ears ring and our hearts shake. [...] The Tatars rage against all, they spare no state and no monastic order. [...] Of the origin, customs and way of life of these barbarians, we were told a great deal of unbelievable and completely inhumane things, about which we do not want to write here until we have learned the pure truth²⁶.

The German writer Theodor Mundt (1808–1861) also knew about the alleged horrors of the Battle of Legnica. Regardless of his interest e.g. in the diplomatic, and also cultural relations of Frederick II to the Khans of the Crimea in the 18th century, he describes in his essay on Prince Pückler in the *Deutsches Taschenbuch* (1837) the terrible battle of the Tatars “as a horror picture of the devastation and at the same time makes the contrast between the dark Middle Ages and the mature now”²⁷.

The Battle of Grunwald/Tannenberg (1410), which was later meaningfully charged in German-language literature, is also documented by a chronicler. The Dominican monk Simon Grunau, born near Elbing in 1470, in his *Cronica und beschreibung allerlustlichsten, nützlichsten und waren Historien des namkundigen Landes zu Prewssen* published in 1526, directly addresses the Lipka Tatars and reports about them. However, connections with stereotypes of the “savage”, the “heathen” and the “barbarian” often appear here as well.

Although his chronicle was often criticized in the later centuries, important authors such as the Prussian historian and cartographer Christoph Hartknoch (1644–1687), the historian Johannes Voigt (1786–1863), and above all the most important historian of Prussia Max Toeppen (1822–1893) used it too. However, the early historiography of the Teutonic Order and the later Duchy of Prussia never assumed a comparatively outstanding position in German historiography. The territory was not part of the Holy Roman Empire and was of little interest. In addition, in Protestant Prussia the German Order of Knights and its related history (including its neighbors) was considered critical and rather incidental until 19th century. But then Heinrich von Treitschke, already mentioned, transformed it into “his” Prussian tradition as the embodiment of the German “mission in the East” and as evidence of a “role of

²⁶ *Chronica regia Coloniensis*, p. 280.

²⁷ T. Mundt, *Fürst Pückler. Ein Lebensbild*, in: *Deutsches Taschenbuch auf das Jahr 1837*, ed. K. Büchner, Berlin: Duncker & Humblot, 1836, pp. 1–63.

German culture". The Order's state was for him the "strong harbor dam, boldly built out from the German shore into the wild sea of the eastern peoples", the defeat of the Order also at the same time against the Tatars a defeat of the West against the barbarian East. The Order represented "Traits of the German nature [...] the aggressive power and the authoritative ruthless hardness"²⁸.

Coming back to the descriptions of the Lipka Tatars, the travel descriptions emerging from the 16th century turn out to be an interesting cultural-historical and ethnological approach, for the most part beyond the usual political-functional stereotyping. In this connection, the descriptions of Baron Sigismund von Herberstein in 1557²⁹ already anticipate the first features of ethnological interests in the 18th century and first attempts to hide the medieval religious discrepancy like the reflections of Frederick II in connection with the settlement of Muslim Lipka Tatars in West Prussia. He officially supported religious tolerance due to his strong beliefs and ideas. In a letter from Frederick to the great French philosopher Voltaire in 1775 we can read:

You [Voltaire] have preached tolerance, according to Bayle, undoubtedly you are one of the wise men who has done the most good of humanity. But even though you have enlightened the whole world, they were averse to their light, whose use depends on superstition; and they are the ones who still rule over the nations.

Well, as a faithful disciple of the Patriarch of Ferney, I am currently negotiating with a thousand Mohammedan families to whom I want to give homes and mosques in West Prussia. So there will be the prescribed foot washings here, and without being indignant you will hear hilli and halla singing. This was the only sect that was missing in this country³⁰.

On the other hand, the descriptions and explanations in the context of the creation of special Lipka-Tatar riding units at the end of the 18th century in New East Prussia are quite different. The later published sequence of plans,

²⁸ H. von Treitschke, *Das deutsche Ordensland Preußen. Mit einer Einleitung von Walter Bußmann*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1955, p. 22.

²⁹ S. von Herberstein, *Moscovia der Hauptstat in Reissen, durch Herrn Sigmunden Freyherrn zu Herberstain, Neyperg vnd Guetenhag Obristen Erbcamrer...*, Wien: Michael Zimmermann, 1557 (digital under: <https://gdz.sub.uni-goettingen.de/id/PPN339971460>).

³⁰ *Letter of Friedrich to Voltaire, 13th August 1775*, in: *Voltaire – Friedrich der Große: Briefwechsel*, ed. H. Pleschinski, Munich: dtv, 2004, p. 587.

negotiations and the progress of the project, suggest a completely different way of dealing with the new Muslim inhabitants of New East Prussia³¹.

An equally balanced image of the Tatars from the immediate neighborhood, however, is only rudimentary: in the four partly autobiographical soldiers novels *Der Vater*, *Von Bosniaken und Towarczys*, *Der Husar des großen Königs* and *Und setzet ihr nicht das Leben ein*³². These first ones mention Tatar soldiers of the Prussian army. In the novel *Der Vater. Roman eines Königs* from 1937 “Turkish” soldiers are mentioned³³. It is still unclear whether they were Ottoman “Turks” or Lipka, Crimean or Volga Tatars from the Baltic troops.

In the book by Dufner-Greif on the *Bosniaken und Towarczys* as well as in Genthe’s *Der Husar des Großen Königs*, the Crimean and Lipka Tatars are remembered as comradely combatant soldiers, not without interspersed condescending remarks and all kinds of ethnic-national distortions³⁴.

Also regional passages such as the description of *Bachtschisarái, der Hauptstadt des Chanats* can be found³⁵. The confidential discussions of the German Captain with his “friend and brother”, the Khan of the Crimea and his dealings with his sister are amusing. They are written already quite in the “Groschen-Roman” style: “The princess shook hands with the friend with firm pressure”³⁶. Although very free in describing the Tatar customs and Prussian-Crimean Tatar relations, after all, they are fictional texts, but these publications transported a rather friendly, relaxed to adventurous image of the (Crimean) Tatars.

Striking is the period of publication of these military “Honor and Battle” novels: Genthe (1928), Logan-Logejus (1934), Dufner-Greif (1936)

³¹ See: J. D. Dziengel, *Geschichte des königlichen Zweiten Ulanen-Regiments*, Potsdam: Riegel, 1858; S. Theilig, *Türken, Mohren und Tataren: Muslimische (Lebens-)Welten in Brandenburg-Preußen im 18. Jahrhundert*, Berlin: Frank & Timme, 2013.

³² F. Genthe, *Der Husar des Großen Königs*, Berlin: Scherl, 1928; M. Dufner-Greif, *Von Bosniaken und Towarczys. Das Leben ihres Generals Heinrich Johann Freiherr von Günther (1736–1803)*, Berlin: Hans von Hugo und Schlotheim, 1936; J. Klepper, *Der Vater. Roman eines Königs*, München: dtv, 1981 (1937); J. F. A. Logan-Logejus, *Und setzet ihr nicht das Leben ein. Meine Erlebnisse als Reiteroffizier unter dem Großen König in den Jahren 1741–1759*, Breslau: Korn, 1934. The latter evidently represents an adapted version of the *Selbstbiographie des Husarenobersten von Lojewsky oder: meine militärische Laufbahn im Dienste Friedrich des Einzigen* (Leipzig 1843, 2 volumes).

³³ J. Klepper, op. cit., p. 418.

³⁴ Thus, the Tatars are also called “Lithuanian lancers” or “Bachmat”.

³⁵ F. Genthe, op. cit., pp. 153–154.

³⁶ Ibidem, p. 168.

and Klepper (1937). On the one hand relaxed soldier style of the texts compared to other strictly nationalist-“völkisch” publications is mentioned. On the other hand, the suspicion that the Tatars should be introduced in advance for a certain number of clients as future anti-Bolshevik fighters. Information in this direction can be found in these works as well. Thus, it is said in Dufner-Greif that a soldier through his war experience is a piece of elementary wisdom “much more connected with blood and soil rather than those book stories” and Heinrich Günther, the legendary first chief of the Prussian Bosniak regiment, as man in which the “idea of the last value of the man as a nationalist militant” rises³⁷.

The heritage of East Prussia and Silesia: legends and memories

A vast amount of literature on the former German East, on life and culture in East Prussia, Pomerania and Silesia has been and will be published. In this – in the best sense of the word – memorial literature, the Tatars are often to be found as the unwelcome others. In family biographies like *Stürme fegten über ihr Land. Geschichte einer Familie aus Ostpreußen*³⁸, in various legends and tales of Tatar stones, graves, tombs and hills and not least in fiction of great literary authors born in East Prussia such as Siegfried Lenz passages that are relevant for this investigation are found.

Not only fiction and poetry were published after 1945 as a memorial literature to the old homeland. Also academics from the former eastern provinces of Germany now – in the FRG – write about history and expulsion from their perspective: authors like Will-Erich Peuckert did both: think about German intellectual history in the West and publish old legends about the “Tatern”³⁹.

Probably the most widespread and long-narrated narrative are those around the Battle of Legnica and the Tatar raid of 1241 should be the most important and nationally widespread core of the myths of the Festivals of Ears of Wahlstatt and the legend of the Štramberk Ears.

³⁷ Ibidem, pp. 9, 30.

³⁸ E. Bohn, *Stürme fegten über ihr Land. Geschichte einer Familie aus Ostpreußen*, Aachen: Karin Fischer, 2005, p. 12.

³⁹ “Die Tatern” in W.-E. Peuckert, *Die Tatern*, in: *Schlesische Sagen*, München: Bechtermünz, Eugen Diederichs, 1998, pp. 19–23; “Versunkene Schätze” in W.-E. Peuckert, *Versunkene Schätze*, in: *Schlesische Sagen*, Eltville (Hessen): Bechtermünz, 1998, pp. 312–323.

Several other similar Tatar sagas have been detectable since the 17th century. Dozens of books from the 17th to the 20th century published these legends in several editions⁴⁰. They are often – as shown in the example above – tied to toponyms of the region. It is possible to find similar or congruent descriptions of different localities, such as the legend of the Stramberger ears (Štramberske usi)⁴¹: on May 8, 1241 (Ascension Day), the Christians of the city allegedly defeated the Tatar-Mongol army. To commemorate the victims of the Tatars whose ears are said to have been cut off, the “Stramberger Ears” have been baked since that time. Stramberg Mayor Pavel Podolsky said in 2006:

When the town of Stramberg defended itself against the Tatars in 1241, it was helped by a storm. The Tatars were routed. All that remained were the bags with the ears that the Tatars cut off from their opponents. And in memory of these events this sweet pastry has been baked in Stramberg since that time⁴².

The Hedwig saga and thus also the constructed Yaroslav saga and the various legends about the murder of the “Tatar Empress” of Neumarkt lifts probably on the historical background of the murder of a Kievan princess in 1240. Then, in December 1240 Michael Vsevolodovič, The Prince of Kiev and Černigov ran away before the Mongol armies first to hide at Prince Daniel’s of Halicz, then at the Principality’s of Mazovia and finally at the Principality’s of Wrocław. There then his entourage was murdered together with his granddaughter (i.e. niece) because of the transported wealth. According to Mosbachs 13th-century Mosbach Hypatius chronicle, Vsevolodovič was bitterly disappointed and turned back to Konrad of Mazovia.

If you follow the leading Czech historian of the 19th century, František Palacký, there is another interpretation – based on events around the bat-

⁴⁰ In addition to the Hedwig legend and various entries in world chronicles and encyclopaedias, Johann George Thomas lists 19 titles to literature from 1597 to 1811 in his handbook of the literary history of Silesia alone. See: J. G. Thomas, *Handbuch der Literaturgeschichte von Schlesien*, Hirschberg: C. W. I. Krahn, 1824, pp. 44–46; C. F. Velde, *Die Tatarenschlacht. Eine Erzählung aus dem Jahre 1241*, in: *Sämmtliche Schriften*, ed. C. F. Velde, Dresden–Leipzig: Arnoldsche Buchhandlung, Dritter Bd., 1830, pp. 189–196.

⁴¹ See: W.-E. Peuckert, *Schwarzer Adler unterm Silbermond*, Hamburg: Goverts, 1940, p. 72.

⁴² Podolsky has now had the Stramberger ears protected as the first regional specialty from the Czech Republic by copyright throughout European Union.

tle of Olomouc – on offer. According to the (dated by him) Köninghofer's manuscript from the 13th and the (original) Dalimil manuscript from the 14th century, the death of Gengisides before Olmütz 1241 is the background of the legend of the murdered "Tatar princess". Whatever historically witnessed event, the legends surrounding the murder of Neumarkt or the series of legends about the Battle of Legnica, they are a reflection of the insecurity and fear of those times and Christian end-time expectation.

Also Siegfried Lenz, born in 1926 in Lyck (Ełk) and raised with the Tatar sagas of his homeland, deals with the Tatars in his work. In the novel *Liebesgeschichte* [Love story] he lets the protagonist "old Guschke", a swift, voluptuous woman with a Tatar look, look down on the lumberjack. Lenz elaborates on the Tatar legends in the novel *Heimatmuseum* of 1978⁴³.

In the legends of the Tatar invasions, which – angrily if not found silver treasures – led the local population into captivity, massacred and burned down villages, Lenz relies on the sources of the Teutonic Knights, obviously, only those who fit into this picture. He processed nothing from the temporary alliances of Crusaders with Lipka and Crimean Tatar associations⁴⁴.

Similar representations can be found starting with John Mehlis in 1597 and in the 19th and 20th century with Richard Kühnau in *Mittelschlesische Sagen geschichtlicher Art*⁴⁵, in *Sagenbuch des Preußischen Staats*⁴⁶ and in *Sagenschatz des Königreichs Sachsen*⁴⁷, with Johann Georg Theodor Grässe and Joseph Klapper in the *Tatarensage der Schlesier*⁴⁸, Gerhard Neumann in *Auftürkischen Spuren in Altpreußen*⁴⁹, in various publications by Erich Pohl⁵⁰, with Max Töppen in *Aberglauben aus Masuren*. According

⁴³ S. Lenz, *Heimatmuseum*, Hamburg: Hoffmann & Campe, 1978, pp. 40–43. See also: M. Westerwinter, *Siegfried Lenz' Heimatmuseum – Das Museum existiert im Kopf oder der Versuch einer 'Erinnerungszerstörung'*, in: *Museen erzählen. Sammeln, Ordnen und Repräsentieren in literarischen Texten des 20. Jahrhunderts*, ed. M. Westerwinter, Bielefeld: transcript, 2008, pp. 33–73.

⁴⁴ S. Lenz, op. cit., p. 300.

⁴⁵ R. Kühnau, *Mittelschlesische Sagen geschichtlicher Art*, Breslau: Ostdeutsche Verlagsanstalt, 1929, p. 469.

⁴⁶ J. G. T. Grässe, *Sagenbuch des Preußischen Staats*, op. cit.

⁴⁷ J. G. T. Grässe, *Der Ursprung...*, op. cit.

⁴⁸ J. Klapper, op. cit., pp. 160–196.

⁴⁹ G. Neumann, *Auftürkischen Spuren in Altpreußen*, in: *Altpreußische Geschlechterkunde*, Hamburg: Verein für Familienforschung in Ost- und Westpreußen, 1963, pp. 229–233.

⁵⁰ E. Pohl, *Der Tatarenstein bei Neidenburg*, in: *Die Volkssagen Ostpreußens*, Königsberg–Hildesheim: Olms-Verlag, 1943.

to Czapliński, the topos of Legnica and the various Tatar legends are firmly established as the canons of Silesian memorial sites and were also decisive in the formation of a regional Silesian identity⁵¹.

But in the other former German provinces the memory of the Tatar invasions was also a constituent element: “In the historical memory of the Masurian population, the terrible years of the Tatar invasion played a major role”⁵². These years would then have experienced demonization and “finally formed an integral part in the anti-Polish canon of the 19th and 20th centuries”. The Poles “were in the course of time equated with the Tatars and thus stood for the danger from the East” – writes Kossert in his work *Masuren. Ostpreussens vergessener Süden*⁵³.

In the process, the initial Polish view of the neighbors as “barbarians from the East” only changed over the centuries from the Polish to the German population, until the latter finally subsumed Poles, Russians and Tatars as barbarians, argues Günter Stökl, because the concept of “Asiatic Russia” was first developed in Poland, Livonia and Sweden. In contrast, the humanists saw the Scythians of antiquity in the Russians, and the momentum of this enemy was distinguished from the Muscovites as well as the Turks and Tatars⁵⁴.

The image of the Tatars in the Silesian, Saxon and Prussian legends is therefore a late image of the Mongol troops in 1241 in Silesia and Moravia and the so-called Tatar invasions of 1656–1957. To a lesser extent, other events such as the service of the first Tatar Ulans in the ranks of the Saxon army (legend of the devilish officer Sybillsky⁵⁵) are reflected. As the articles in newspapers of the East Prussian Landsmannschaft have already shown, the tradition of this narrative continues.

These literary Tatar images have been questioned, analyzed and in worked on mixed multilingual teams with pupils and students in the youth workshops, seminars and educational programs of the Institute for Caucasica, Tatarica and Turkestan Studies as well as the Brandenburg-Prussia

⁵¹ *Schlesische Erinnerungsorte: Gedächtnis und Identität einer mitteleuropäischen Region*, ed. M. Czapliński, H.-J. Hahn, T. Weger, Görlitz: Neisse-Verlag, 2005, pp. 55–60.

⁵² A. Kossert, *Masuren: Ostpreussens vergessener Süden*, Berlin: Siedler, 2001, p. 77.

⁵³ *Ibidem*, p. 77.

⁵⁴ G. Stökl, *Des Aufsatzes von Ekkehard Klug*, “Jahrbücher für Geschichte Osteuropas” 1988, vol. 36, p. 623.

⁵⁵ J. G. T. Grässe, *Martin Pumphut in der Lausitz und der General Sybillski*, in: *Der Sagenschatz des Königreichs Sachsen*, Dresden: Verlag von G. Schöfeld's Buchhandlung, 1855, pp. 539–542.

Museum in Germany and other European countries⁵⁶. The literatures mentioned and highlighted in this article form a solid basis for this and, using the example of the Tatars, can show that the devaluation and stigmatization of the “stranger” has been used in all our national literatures and, unfortunately, is still present and growing. But in cooperation with the Academy of Sciences of Tatarstan, e.g. in the project “Yazma Miras”⁵⁷ we set up these outdated views of contemporary joint activities for a better understanding of history, cooperation and tolerance in Europe.

⁵⁶ The Tatar stereotypes surrounding the folklore of Small Poland (such as Hejnał, Lajkonik) and Masuria (Tatar stone, Tatar trail, etc.) still carry negative images in the 21st century. See: M. Hotopp-Riecke, *Lajkonik und Hejnał. Negative Tatarenklischees in der Folklore Kleinpolens*, “Altbash” 2009, no. 5, pp. 21–25.

⁵⁷ ‘Yazma Miras’ means ‘Written Heritage’ in Volga-Tatar language and is a cooperation of the Marjani Institute for History of the Academy of Sciences of the Republic of Tatarstan with the Institute for Caucasia, Tatarica- and Turkestan-Studies (ICATAT) and the Brandenburg-Prussia Museum in Germany, duration since 2014.

III.
MUSLIM WORLD IN THE EAST SLAVONIC
LITERATURES AND CULTURES

Anna GIUST

Institute for Russian and Eurasian Studies

Uppsala University

Sweden

ORIENTAL INSPIRATIONS IN RUSSIAN OPERA AT THE TIME OF CATHERINE THE GREAT

Abstract: During the reign of Catherine the Great (1762–1796) the problem of the Turkish threat over Europe had become an excuse for negotiations aiming at stabilizing the geopolitical balance between the European countries. This preoccupation was present in the diplomatic discourse, where after its ‘decline’, the Ottoman Empire was evaluated as a fake giant, incapable of representing a serious military menace.

However, the presence of ‘The Turk’ in the mind of Western audiences is attested by the diffusion of Oriental themes in different works of art. In the field of musical theatre, these can be found, among others, in such operatic performances as the opéra comique *La rencontre imprévue, ou Les pèlerins de la Mecque* by Christoph Willibald Gluck (1763), and Mozart’s *Singspiel Die Entführung aus dem Serail* (1782).

In Russia, the response to the Eastern Question was the ‘Greek project’ – a series of geopolitical plans that the Empress developed with her counsellors Aleksandr Bezborodko and Grigory Potyomkin, which foresaw the occupation of the Ottoman Empire, and its subsequent passing over to the rule of Catherine’s grandson Konstantin Pavlovich. According to those plans, in 1781 Catherine signed a secret alliance with the Austrian emperor Joseph II, which was to be confirmed by the subsequent journey of her son Pavel Petrovich to the Habsburg Court.

While creating secret coalitions at international level, Catherine undertook a propagandistic campaign putting an emphasis on her policy. Musical

theatre was involved in such initiatives, according to the traditional role of opera as a vehicle for the so-called ‘scenario of power’ (Wortman).

The following paper addresses the impact of the ‘Greek project’ on the Russian culture by examining some cases taken from the opera theatre, in which early oriental inspirations emerge. References to the East are understood in terms of subject, provenance of the characters, collocation of the action and the consequent *colour locale* evoked with set costumes and music. Four Russian titles will be considered in various ways: *Fevej* and *Načal’noe upravlenie Olega* [The Beginnings of the Reign of Oleg] on librettos by Catherine II, *Tomyris, reine des Massagets* [Tomyris, queen of the Massageteans] by Louis Dancourt, and *Zel’mira i Smelon* by Pavel Potyomkin. Apart from these, two Italian works will be addressed briefly: the cantata *Atene edificata* by Domenico Cimarosa and the opera *Alessandro e Timoteo* by Giuseppe Sarti.

Keywords: Russian opera, Eastern question, Greek project, Music orientalism.

During the reign of Catherine the Great (1762–1796) the Turkish threat over Europe became an excuse for negotiations aiming at stabilizing the geopolitical balance between the European countries. This preoccupation was present in the diplomatic discourse, where after its ‘decline’, the Ottoman Empire was evaluated as a fake giant, incapable of representing a serious military menace¹.

However, the presence of ‘The Turk’ in the mind of Western audiences is attested by the diffusion of Oriental themes in different works of art. In the field of musical theatre, these can be found, among others, in such operatic performances as the opéra comique *La rencontre imprévue, ou Les pèlerins de la Mecque* by Christoph Willibald Gluck (1763), and Mozart’s *Singspiel Die Entführung aus dem Serail* (1782)².

In Russia, the response to the ‘Eastern question’ was the ‘Greek project’ – a series of geopolitical plans that foresaw the occupation of the Ottoman

¹ See, for instance, K. A. Jr. Roeder, *Kaunitz, Joseph II and the Turkish War*, “The Slavonic and East-European Review” 1974, vol. 54, no. 4, pp. 538–556.

² The numerous sources for the subject of Mozart’s *Entführung* are discussed in W. Daniel Wilson, *Turks on the Eighteenth-Century Operatic Stage and European Political, Military and Cultural History*, “Eighteenth-Century Life” 1985, no. 9, pp. 79–92. On the ‘Turkishness’ of Mozart’s music see W. Osthoff, *Comicità alla turca, musica classica, opera nazionale: osservazioni sulla ‘Entführung aus dem Serail’*, in: *Opera & Libretto*, ed. by G. Folena, M. T. Muraro and G. Morelli, vol. 2, Firenze: Olshki, 1993, pp. 157–174.

Empire and the restoration of the Byzantine Empire, which according to the plans of the Russian rulers was to be subsequently governed by Catherine II's grandson Konstantin Pavlovich. The political background related to this project – which will be detailed further in the present paper – exerted its influence on many aspects of the Russian culture. In spite of this, yet in 2005 the historian Andrey Zorin underlined the fact that “research into the question [had] usually been confined to the sphere of diplomacy and court politics, paying almost no attention to its cultural dimension”³, in spite of the very important role played by the project in the intellectual life of Russia.

The present paper addresses the impact of the Greek project on the Russian culture by examining some cases taken from the opera theatre, in which early oriental inspirations can be noted. References to the East will be understood in terms of subjects, provenance of the characters, collocation of the action and the consequent *colour locale* evoked by means of set costumes and music. Four Russian titles will be considered in various ways: *Fevej* and *Načal'noe upravlenie Olega* [The Beginnings of the Reign of Oleg] on librettos by Catherine II, *Tomyris, reine des Massagets* [Tomyris, queen of the Massageteans] by Louis Dancourt and *Zel'mira i Smelon* by Pavel Sergejevich Potjomkin. Aside from these, a quick look will be addressed to two Italian works: the cantata *Atene edificata* by Domenico Cimarosa and the opera *Alessandro e Timoteo* by Giuseppe Sarti.

While being conceived in different contexts and by different authors, these operas show elements ascribable to the political trend inaugurated by Catherine II in her campaigns against Turkey, notably at the moment when Russian foreign-policy was shifting from the “Northern System” supported by Nikita Panin to the “Eastern System” fostered on initiative of Potjomkin and Bezborodko⁴. These examples will also serve as a further demonstration of the essential role opera had in the Russian culture as a mean of propaganda of the ruling class, representing the point of view of the Russian Crown on the stage.

³ A. Zorin, *Eden in Taurus: Catherine II's Journey to Crimea in 1787. Political and Cultural Intentions*, in: *Unravelling Civilisation: European Travel and Travel Writing*, ed. by H. Schulz-Forberg, Bruxelles: Peter Lang, 2005, p. 225.

⁴ This deviation took place in the mid-1770s, and followed the conclusion of the first Russo-Turkish war with the Treaty of Küçük-Kaynarca (1774). Subsequently, it was confirmed by the dismissal, in May 1781, of the minister of foreign affairs Nikita Panin, whose position was covered by Prince Bezborodko.

The Empress developed the 'Greek project' together with her counsellor Aleksandr Andreyevich Bezborodko (1747–1799) and her former favourite and secret husband Grigory Aleksandrovich Potyomkin (1739–1791). According to their plans, the Ottoman Empire was to be replaced by the establishment of a new empire in the East, the identity of which was ascribed alternatively to a restored Byzantine Empire and to ancient Greece. The throne of the new empire was to go to Catherine's grandson Konstantin Pavlovich (1779–1831) – Pavel Petrovich's son – on the only condition that he and his descendants would forever abandon all claims to the Russian crown⁵. In such way, two state entities were to co-exist, ruled by two Russian brothers – Alexander and Constantine. The creation of a further, allegedly independent state – Dacia, incorporating Moldavia, Wallachia and Bessarabia, – was also envisaged. Dacia would act as a buffer state between Russia and Austria, which the Empress was trying to involve in the dismantling of the Ottoman Empire. Potyomkin himself strived for ruling the territory.

The idea never assumed the form of a public formulation, but it was fully expressed by Catherine in a memorandum addressed to the Austrian emperor Joseph II on 10 September 1782⁶. The letter followed a secret alliance Catherine signed in 1781 with Joseph II, which was to be confirmed by the journey of her son Pavel Petrovich to the Habsburg Court. A few months after the alliance was contracted (in the form of letters between the two sovereigns), the Grand Duke was received in Vienna – the main stopover of his European grand tour – with the staging of Gluck's operas *Iphigénie en Tauride* and *Alceste*. Both these works are based on subjects connected with ancient Greece. For the reception of the grand duke they were associated to the staging of his *La rencontre imprévue, où Les pèlerins de la Mecque* based on a libretto by the French playwright Louis Hurtaut D'Ancourt (also spelled as Dancourt, 1725–1801), the plot of which takes place in the capital city of modern Egypt. During their second stay in Vienna, Pavel Petrovich and his spouse

⁵ A. Zorin, op. cit., p. 226.

⁶ The text of Catherine's letter to Joseph II can be found in *Joseph II. und Katharina von Russland, Ihr Briefwechsel*, ed. by A. R. von Arneth, Wien: Wilhelm Braumüller, 1869, pp. 153–155. The correspondence between the Empress and Potyomkin is collected in *Ekaterina II i G.A. Potëmkin. Ličnaâ perepiska (1769–1791)*, ed. by V. S. Lopatin, Moskva: RAN, 1997.

Mariya Fedorovna were invited to the premiere of Mozart's *Entführung aus dem Serail* on October 16th 1782, in which the composer represented the 'Turkish music' by including a 'batterie turque' as a loose approximation of the janissary band. This association suggests an understanding of the staged repertoire as a 'message' addressed to the grand duke, who opposed the alliance between Russia and Austria, because this was detrimental to the interests of the Prussian King Friedrich the Great, for whom he nurtured an inextinguishable esteem. Even though the couple's journey officially had no political aims, the idea of recalling the Eastern question and rivalry between Russia and Turkey for the dominance on the territories at the north of the Black Sea, sounded like an invitation from the part of the Austrian Court to the unmovable Grand Duke to reconsider his positions. In this sense, the same political circumstance possibly inspired the commission of Mozart's *Entführung*, which was initially foreseen as part of the festivities planned at Viennese National Singspiel for the visit of the Russian couple scheduled for mid-September, and was only consequently postponed until the following year. Even clearer is the reference to ancient Greece in the operas that were actually performed on that occasion: Gluck's *Iphigenie en Tauride* and *Alceste*. As it was observed by Andrey Zorin, during those years the figure of Iphigenia was to become part of the Russian collective imagination and was associated with the Crimean Peninsula, which in turn possessed the double function of representing Christian Byzantium – the cradle of the Russian christening – and classical Hellas⁷.

Similarly to the Viennese case, in Parma, Catherine's son and his spouse were greeted with the staging of an opera based on a Greek subject, *Alessandro e Timoteo*. The libretto was written by Count Carlo Castone Della Torre di Rezzonico (1742–1796), and the music was commissioned to the Italian composer Giuseppe Sarti (1729–1802), who was to be called upon at the St Petersburg Court in 1784. The urge to establish a link with the Greek musical culture is expressed by the librettist himself in a preface to the libretto printed in 1782, where he theorizes the use of Greek modes that the ancient Greek poet Timotheus of Miletus used to arouse passions in Alexander the

⁷ As it was noted by the historian, in 1784 *Iphigenia in Tauris* was to be an image exploited by the court poet V. Petrov in the ode *On the capture of Crimea* (A. Zorin, op. cit., pp. 230–231).

Great⁸. As we shall see, references to the affinity between ancient Greek tragedy and operas will be observed in the aesthetic choices Sarti was to apply in another opera of his, *Alessandro e Timoteo*, almost a decade later⁹.

Apart from creating secret coalitions at an international level, within her country the Empress undertook a propagandistic campaign putting an emphasis on the expansion of her Empire. That argument was used as a main criterion of identification of the country, where according to the historian Richard Wortman,

Imperial patriotism with a Great Russian coloration was a theme of late eighteenth-century history and literature. Catherine the Great, the only Russian ruler since Riurik to have no Russian parent, extolled the glory of the Great Russian elite, who had achieved the conquest of empire¹⁰.

The emphasis on conquests was part of the image of Russia that Catherine kept constructing during her reign as a means of self-legitimation. In particular, the Russian expansion toward the South was accompanied by a series of propagandistic initiatives and emphatic statements of Russia's equivalence with ancient Empires. According to Wortman, "Russia's expansion to the south was glorified not merely in terms of national greatness of interest, but as a recreation of Hellenic antiquity"¹¹. Zorin highlighted the

⁸ C. C. Della Torre di Rezzonico, *Alessandro e Timoteo. Dramma per musica da rappresentarsi nel R. D. Teatro di Corte nella primavera dell'anno 1782*, Parma [1782], p. VIII. In an article advertising the forthcoming premiere, the local press wrote: "The ancient Greek modes will be presented with all the modern knowledge, and will be joined, as in those distant times, with poetry and dance. Thus it can be said that this drama can be defined as an effort of the music and of Italian arts to approach that of the Greeks, and also to acquire confidence in those marvels reportedly done by Timotheus in the epoch of Alexander". "[...] i Modi dell'antica Grecia si udiranno rivestiti di tutto il moderno sapere, e congiunti, come furono un tempo, alla Poesia, ed alla Danza, talché potrà dirsi questo Dramma uno sforzo della Musica, e dell'Arti italiane per agguagliare i Greci, ed acquistar fede a portenti, che si narrano operati da Timoteo nel secolo d'Alessandro" ("Gazzetta di Parma", 29 March 1782).

⁹ Moreover, it was after being highly impressed by Sarti's opera in Parma, that the Grand Duke Pavel Petrovich suggested to his mother to offer Sarti a position as director of the imperial chapel in St Petersburg in order to replace Giovanni Paisiello, who was to leave Russia in 1783.

¹⁰ R. S. Wortman, *Scenarios of Power: Myth and Ceremony in Russian Monarchy. From Peter the Great to the Abdication of Nicholas 2*, Princeton: Princeton University Press, 2006, p. 66.

¹¹ *Ibidem*, p. 68.

“sort of equal-sign [that] was put between Constantinople and Athens”, and the “mixture of Byzantine and antique themes, in particular in the whole iconography of the project, including the ceremonies on the occasion of Constantine’s birth and the programme for his education”¹². In accordance with that policy, the birth of Konstantin Pavlovich was celebrated with the forging of a new coin showing the image of the Saint Sophia Cathedral on the reverse, and Greek poetry was recited in original on special events dedicated to his birth. In order to prepare the Grand Duke to become the emperor of the restored Byzantine Empire, he was raised by a Greek nanny, and his first servant and childhood friends were Greek.

This propagandistic campaign was to permeate various fields of the Russian public life. In architecture, buildings were erected in memory of the military triumphs: among these, many examples figure in the park of the residence of Tsarskoye Selo, whose landscape seems to be conceived as a celebration of Catherine’s success over the Ottoman Porte: the Tower Ruin by Yury Fel’ten (the court architect that succeeded to Francesco Bartolomeo Rastrelli since 1762), the Kagul Obelisk dedicated to marshal Rumyantsev by Antonio Rinaldi in the years 1771–1772 to commemorate the Russian victory over the Turks gained near the river that carries that name; the Chesme Column, built between 1774 and 1778 on Rinaldi’s project, which commemorates the naval victory of the Russian army led by admiral Aleksey Orlov in the Aegean Sea during the Russo-Turkish war of 1768–1774. The St Sophia Cathedral [Sofijskij Voznesenskij Sobor] was designed by Cameron as a small-scale replica of Hagia Sophia in Constantinople. Anthony Cross defines it as the first example of Byzantinism in Russian architecture¹³. In St Petersburg, it finds a correspondent in the colossal Pella Palace [Pellinskij Dvorec] on the bank of the Neva river, which was named after the birthplace of Alexander the Great.

Apart from the aforementioned initiatives, the annexation of the Southern territories was celebrated with a six-month journey, during which in the first half of 1787 the tsarina dramatized the military and cultural successes

¹² A. Zorin, op. cit., p. 227.

¹³ A. Cross, *By the Banks of the Neva: Chapters from the Lives and Careers of the British in Eighteenth-Century Russia*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996, p. 292. See also P. Angelini, *Caterina ii e la cultura dell’antico, Dal mito al progetto*, in: *La cultura architettonica dei maestri italiani e ticinesi nella Russia neoclassica*, ed. by N. Navone and L. Tedeschi, vol. 1, Mendrisio: Mendrisio Academy Press, 2004, pp. 43–59.

of her reign in the territories gained with the help of general Grigory Potyomkin. In the synthesis offered by Wortman, a

spectacle of happiness and transformation was presented to an audience of court dignitaries and foreign envoys – of Britain, France and Austria.

On the way to and from the new territories, Catherine participated in numerous staged demonstrations of mutual fealty between herself and the Russian nobility¹⁴.

Among the Russian and foreign ministers that accompanied the Empress, the most distinguished guest was the Austrian Emperor, who travelled incognito under the name of Count Falkenstein. As highlighted by Zorin in his article, all details of the journey were worked out with extreme care and carried a symbolic value. Among the range of associations of the journey that guided this demonstration, Zorin highlights the “theme of the Scythians”, the superposition of the images of Christian Byzantium and classical Hellas, and the role of the Crimean city of Kherson as a substitute for Constantinople as the capital of the new empire, while that was still impossible to be achieved¹⁵.

Some of those points were to be theoretically considered in operas that were produced with the aim of enriching the celebration. It was probably during Catherine’s absence from St Petersburg that the court composer Domenico Cimarosa (1749–1801, active in St Petersburg from 1787 to 1791) set to music the cantata *Atene edificata* [The Foundation of Athens], on a libretto by the official librettist of the Empress, Ferdinando Moretti (?–1807), which he completed in 1788. By evoking the foundation of Athens, the work metaphorically celebrates the foundation of Kherson, the city on the river Dnepr that Potyomkin built in 1778 on Catherine’s order, which was named after the ancient Greek colony of Chersonesos, on the Crimean Peninsula¹⁶. In the cantata, the main male character is Cecrope, the mythical founder and first king of Athens, as well as a culture hero who taught the Athenians to reading and write, but it also refers to such civic institutions as monogamous marriage and ceremonial burial. As Yamada highlights, Potyomkin was called “the Cyclops” because he had lost an eye in a fight with the Orlov

¹⁴ R. S. Wortman, *op. cit.*, p. 70.

¹⁵ A. Zorin, *op. cit.*

¹⁶ See D. Cimarosa, *Atene edificata*, musical revision C. and F. Quattrocchi, Bologna: Bongiovanni, 2009.

brothers¹⁷. The female protagonist Aglaurus with Cecrops pray the Gods for the prosperity of their kingdom and are granted their protection by Minerva and Mars, under whom it is easy to recognize the figures of Potyomkin and Catherine. The legitimation is provided by the Oracle:

Popoli questa impresa è gradita al Ciel
d'Atene i muri seguite ad inalzar
Chiara sia questa sopra ogn'altra città.
Minerva e Marte v'avran soggiorno
De' più grandi Eroi sia questo suol fecondo
e in Guerra e in pace darà legge al mondo¹⁸.

Similar celebrations followed the Empress along her journey. As a stopover of the itinerary, Catherine paid a visit to count Nikolay Petrovich Sheremetev (1751–1809), the descendant of a distinguished dynasty of functionaries of the Russian Empire, and a gentleman-of-the-bedchamber of the Empress. Sheremetev received the delegation in Kuskovo, one of his estates in the surroundings of Moscow. In the same period the Count, who led an outstanding private company consisting of serf-singers, was staging a Russian opera based on a libretto written by the Empress herself, and titled *Fevej*. It is highly probable that he offered his guest the staging of exactly that work, which can be understood as an allegory of the imperialist tendencies of Catherine's rule¹⁹. The opera is based on a moral fairy tale, which the Empress had turned into an operatic libretto²⁰. In the story the protagonist, Prince Fevej, son of the Tsar of Siberia, asks for permission to travel all over the world. Tsar and

¹⁷ T. Yamada, *Domenico Cimarosa in Russia*, in: *Atene edificata. Coro dei guerrieri*, CD booklet, Bologna 2008, p. 21.

¹⁸ "Peoples, this enterprize doth Heaven please / Of Athens the walls continue to raise. / Let Athens be clear above all other cities. / Minerva and Mars shall here have their seat / Of the greatest of Heroes let this fertile ground be / And give law to the world in war and in peace". [F. Moretti], *Atene edificata*, in: *Atene edificata [CD booklet]...*, op. cit., p. 31. The English translation is quoted from the same source.

¹⁹ We have no evidence of the precise dates when the opera was staged by the Sheremetev theatre, but according to Elizarova, costumes from Kuskovo were later brought to Moscow, and then to Ostankino, where the opera was planned for staging. N. A. Elizarova, *Teatry Šeremetevykh*, Moskva: Izdanie Ostankinskogo dvorca-muzeâ, 1944, p. 142; L. A. Lepskaa, *Repertuar krepostnogo teatra Šeremetevykh. Katalog pes*, Moskva: GCTM im. A. A. Bahrušina, 1996, pp. 90–91.

²⁰ Catherine was not the sole author of the text, the verses of the vocal numbers being composed largely or entirely by her private secretary, Aleksandr Khrapovitsky. The song texts are arranged from materials in Chulkov's collection.

Tsaritsa beg their counsellor Reshemysl to convince the young prince to abandon the idea of the journey: he suggests that the Tsar does not permit him to travel abroad until he has shown himself to be obedient, firm in heart, bold and generous, magnanimous and modest. Confronted by various tests and challenges, Fevey acquits himself with distinction and, in so doing, reflects his father's own tolerance, wisdom and restraint. It was suggested that Catherine conceived the tale and the opera as an instruction for her son and heir to the throne, Pavel Petrovich²¹. Still, the first staging of this opera dates back to 1786 (19 April, at the St Petersburg Kamenny Theatre, and at the Hermitage Theatre three days later)²². At this time Pavel Petrovich had already had his grand tour (1781–1782), so it is hardly possible that the message of the opera was addressed to him. Rather, it was more probably addressed to Paul's children, the grand dukes Alexander and Constantine who, as it was said, were at the centre of Catherine's plans for the future of her reign. They were among the audience at the St Petersburg premiere, while their father is not mentioned by any coeval recollections. Suggesting a derivative interpretation to all details of *Fevej* is likely beyond the scope of the present study due to the unavailability of relevant sources. However, it is possible to discuss some moments of that play in the light of the contemporary political situation, notably the Russo-Turkish war of 1787–1792, and the events that had preceded the conflict. Particularly significant is the name of the tsar's counsellor, 'barin Reshemysl', which corresponds to the nickname that Catherine had given to Prince Potyomkin, who, as has already been mentioned, was among her nearest persons and political counsellors in the Greek project.

The opera was staged with great opulence. An exceptionally effective moment in the staging was the chorus of the third act, where a Kalmyk delegation enters the Tsar's palace to make offers to him²³. Here is how the

²¹ According to the musicologist Nadezhda Elizarova "в ней дается мудрое назидание царевичу Павлу слушаться матери, во всем покоряться ее воле и не мечтать попусту о заграничной поездке" (N. A. Elizarova, op. cit., p. 140).

²² A subsequent staging on 24 August 1786 is attested by a letter of Catherine to Potemkin, in which she reports to have seen the opera the day before writing. *Ekaterina II i G.A. Potëmkin. Ličnââ perepiska...*, op. cit., Letter No. 782 (pages not numbered), 24 August 1786. On the opera and its stagings see also G. Seaman, *Catherine the Great and Musical Enlightenment*, "New Zealand Slavonic Journal" 2003, pp. 129–136.

²³ The Kalmyk were members of the Mongolian Oirats people who derived their name from a Turkish word. They lived in the Russian Empire, where they had created a Khanate in the territory of the Northern Caucasus.

French envoy Valentin Estherházy de Galantha describes the event in a letter to his wife:

Hier, j'y ai été encore à un opéra russe dont la musique est toute des anciens airs du pays. Au loin, on fait des accompagnements ; il y en a de fort jolis, mais d'autres fort baroques. L'Impératrice en a fait graver la partition et je tâcherai d'en avoir un exemplaire, car il ne se vend pas. Les paroles sont de Sa Majesté. Le spectacle est superbe. La scène se passe en Russie dans l'ancien temps. Tous les costumes sont de la plus grand magnificence, faits d'étoffes turques de ce temps-là et comme on les portait alors. Il y a une ambassade de Kalmouks qui chantent et dansent à la manière tartare, des Kamtschadales vêtus à la manière du pays et dansant aussi les danses du nord de l'Asie, enfin une ambassade chinoise qui amène au prince, fils du Tzar, la princesse qui lui est destinée²⁴.

An exotic ballet closed the scene in national customs. According to Estherházy's recollections,

On y voit tous les peuples différents qui composent l'empire, chacun avec ses habillements. Je n'ai jamais vu un spectacle plus varié et plus magnifique ; il y avait plus de cinq cent personnes sur le théâtre et quoique les petits Grands-ducs et les quatre petites Grandes-duchesses y fussent, avec leurs gouverneurs et leurs gouvernants, nous n'étions pas cinquante spectateurs, tant l'Impératrice est difficile pour ceux qu'elle admet dans ses Ermitages²⁵.

Estherházy's letter refers to the staging of *Fevėj* he attended in St Petersburg in 1791. However, the evidence attested at the archives of the Sheremetev family testifies to the grandness of the event and the attempt to create, in Kuskovo, a production whose visual aspect was tinged with national overtones. According to the musicologist Nadezhda Elizarova, who reconstructed the activity of the Sheremetev theatres from archival sources,

Постановка оперы отличалась большой красочностью. Было стремление создать национальный спектакль. Массовые сцены были многолюдными и феерическими благодаря исключительному богатству костюмов и декораций. Гардероб к этой пьесе был очень богат и разнообразен. В нем среди русских боярских нарядов кафтанами, душегрейками, мишурными бисерными повязками и кокошниками были также многочисленные турецкие янычар-

²⁴ V. Estherházy, *Lettres du comte Valentin Esterhazy à sa femme, 1784–1792*, ed. by E. Daudet, Paris: Plon, 1907, p. 318, 11 October 1791.

²⁵ *Ibidem*, pp. 318–319.

ские платья из оранжевой крашенины с желтыми шароварами и голубыми крашенинными кушаками, с чалмами, украшенными цветными перьями. Имелся большой ассортимент костюмов, названных почему-то «римскими платьями», они были из дорогой роскошной парчи, украшены позументом и мишурой; особенно много костюмов было «польских», сшитых из пестрых дорогих тканей, обложенных черной меховой опушкой. Сам царь был в золотой роскошной глазетовой шубе и мантии²⁶.

The visit of the Kalmyk delegation can be put in connection with the annexation of the Crimean Khanate of 1784. The Kalmyks, who were to be assimilated to the Cossacks of the Don no later than 1798, in the opera are represented as eager to be part of the Russian intentions in reference to the northern coast of the Black Sea. We can sense the staged visit of all the delegations in the All-Russian perspective, with peoples of the geographical peripheries willing to be subject to the Great-Russian control.

As for the music, this episode is considered one of the first examples of Orientalism in Russian opera. It gave a pretext to the court composer Vasily Pashkevich (1742–1797) to couple music Orientalism with folkloric tunes, which he included in the score on the basis of the libretto. Catherine herself, in a letter to Grimm, had announced that the opera was “tout composé d’airs et chansons et motifs russes”²⁷. The result is a productive allegory representing the Great-Russian imperialistic ideology: an aesthetic function that was to be exploited in the next century by Mikhail Glinka in his opera *Ruslan and Lyudmila* (1842), whose plan for the final scene included a similar scene: a ballet representing the national entities comprised within the Empire²⁸.

Some days after the performance of the Hermitage, which the French envoy was allowed to attend, the diplomat was invited to visit the St Peter and Paul Fortress in St Petersburg, where he could admire some decorations à la *turque* that had been imported during the military campaign in the South, and had been put to cover the tombs of the Russian rulers of the past, in a sort of allegory establishing a relationship that put emphasis on the Russian rights over the former Greek territories, now belonging to the Turks, but deemed to be given ‘back’ to this envisaged ‘Oriental’ Empire.

²⁶ N. A. Elizarova, op. cit., p. 142.

²⁷ Ibidem, p. 141.

²⁸ At this regard see M. Frolova-Walker, *Glinka's Three Attempts at Russianness*, in: *Russian Music and Nationalism, From Glinka to Stalin*, New Haven and London: Yale University Press, 2007, pp. 74–139.

The superposition of Turkish and Greek elements recalls similar features that characterize the performance of another opera by Catherine II: the 'historical representation' *The Early Reign of Oleg*. This was a dramatic play with music composed by Carlo Canobbio (1741–1822), Vasily Pashkevich and Giuseppe Sarti. This latter was asked to compose the music while he was at service of Prince Potyomkin in the newly conquered southern territories; after that the music composed by Cimarosa did not fulfil Catherine's expectations²⁹. *Oleg* is a celebration of pre-Petrine Russia, in line with the discovery of national values that characterized the second part of her rule. In the plot, after the death of Rurik his son Igor rules under the regency of his uncle Oleg. The play rapidly represents the foundation of Moscow by Oleg (Act I), his journey to Kiev (Act II); the wedding of prince Igor and princess Prekrasa (Act III); Oleg's campaign against Constantinople (Act IV); his victory, and the celebrations organized by the Greek Emperor Leo in his honour. In the final scene, Oleg hangs the shield of Igor in the hippodrome, so that it can be admired by his descendants, and Emperor Leo declares him a wise and courageous ruler. Indeed, the performance extolled Russian military power – the recent victories in the Turkish War, and the preparation of the invasion of Constantinople. The performance premiered on 15 October 1790 at the Hermitage theatre, in the presence of a very selected audience, and with an extraordinary pompous staging. As well as in the case with *Fevéj*, Estherházy attended the performance, and in a letter to his wife testified the full comprehension of the value of the Empress's work and its propagandistic aim:

Je n'ai pas pu juger des détails de la pièce: mais, on est sûr qu'elle est pleine d'esprit, de grands principes d'administration, mis dans la bouche d'Oleg pour l'instruction de son pupille, et je conçois l'enthousiasme qu'elle produit sur des spectateurs qui savent quel est l'auteur de l'ouvrage³⁰.

Musically, the opera is built on episodes composed by Canobbio and Pashkevich that include direct quotes from the repertoire of popular tunes collected in coeval anthologies. This was the typical way composers tried

²⁹ Catherine's letters to Potyomkin reveal details on the commission, including negative comments on the composer in charge. An independent piece, a *Coro dei guerrieri* [Chorus of warriors], is in all likelihood what remains of the music that Cimarosa had composed for the Empress's play. See T. Yamada, op. cit., pp. 18-27.

³⁰ V. Estherházy, op. cit., p. 337, 28 October 1791.

to embody the growing need for national character in coeval music theatre (*Fevaj* was not an isolated case). Differently, the apex of the performance is represented by a play in the play, in which Sarti composed the music according to the ancient Greek modes. This choice, which recalls the aesthetics of the already mentioned *Alessandro e Timoteo*, is conceived as a ‘historically informed’ performance of Euripides’s *Alcestis*, the performance which, as a play within the play, is offered to Oleg by the defeated emperor Leo. At the same time, this combination lays on the coeval belief that Russian folksong derived from the music of the ancient Greeks. This relationship, theorised at that time in early pioneer musicological works by scholars near to the Crown, is nowadays discredited, but during Catherine’s rule served as a theoretical pillar supporting the idea of kinship between the Russian and the ancient Greek people³¹.

In the same period, probably as a consequence of Catherine’s journey to Crimea, Count Nikolay Sheremetev was to exploit such propagandistic themes in an opera he commissioned in 1790 to Gluck’s poet Louis Hurtaut Dancourt (1725–1801) – the librettist of the above-mentioned *Rencontre imprévue* – through his French correspondent and agent for all theatrical matters in Paris, Marie François Hivart (1745–1815), an employee of the Opéra who had been his cello teacher in the early 1770s in the French capital city³². Here is how Monsieur Hivart announced to him that the libretto of the commissioned opera was ready (27 March 1791), revealing to the modern historian the desire to celebrate the Empress:

Это произведение, являющееся по своему характеру работой серьезной и политической, нельзя сравнивать с комической оперой «Самнитские браки».

Есть от чего воспламениться таланту композитора, которому г. гр. поручил написать музыку на эту поэму. Вам остается судить,

³¹ On the music representing the ideal identification of Russian and Greek values, see A. Giust, *Gli inizi del governo di Oleg di Caterina II: Sarti, Canobbio e Paškevič al servizio di un’idea*, “Studi musicali”, 2016, no. 1, pp. 39–66; L. V. Kirillina, *Sarti, Evripid i Tretij Rim*, “Naučnyj vestnik Moskovskoj gosudarstvennoj konservatorii” 2012, III/1, pp. 12–41; B. Brover-Lubovsky, *The “Greek Project” of Catherine the Great and Giuseppe Sarti*, “Journal of Musicological Research” 2013, no. 32/1, pp. 28–61.

³² On the collaboration between Hivart and count Sheremetev for the provision of musical goods that served the count’s desire to manage a theatrical activity, I have recently submitted an article to be included in a special issue on mobility towards Russia in the ‘long 19th century’. See A. Giust, *Networks of Russian Music Theatre around 1800: Grand Tours, Diplomacy, and Patronage*, *Nineteenth-Century Music Review* (forthcoming).

насколько автор оперы г. Данкур держался истины и выполнил Ваши желания увековечить славные и памятные деяние, которые характеризуют царствование Екатерины II, особенно те из них, которые имеют отношение к нашему моменту и делают честь ее редкой доблести и добродетели³³.

According to the short description offered by Nikolay Petrovich's collaborator, *Tomyris, reine des Massagets* [Tomyris, queen of the Massageteans] – as was the title – is a big three-act opera, composed to the precise instructions received from the Count:

Четыре главных действующих лица оперы следующие: ея императорское величество – под видом царицы Томирис, его императорское высочество великий князь и великая княгиня под именами Федора и Пентазили, г. гр. под именем губернатора Барнес³⁴.

The work is scarcely documented, and no evidence demonstrates it was never produced on the stage, since the archives of the Sheremetev estates do not include relevant sources³⁵. However, another celebration based on a 'Turkish' subject was to be composed a few years later, becoming one of the most interesting achievements of these theatres, and once more reflecting the actuality of the Eastern Question on the opera stage. On 22 July 1795, the drama *Zel'mira i Smelon, ili Vzâtie Izmaila* [Zelmira and Smelon, or The capture of Izmail] was staged in Ostankino, where the Sheremetevs had their most outstanding theatre building. The libretto was commissioned to Pavel Sergeevich Potyomkin (1743–1796), a statesman, soldier, writer, and a cousin of Grigory Aleksandrovich. The music by Osip Antonovich Kozlovsky (1757–1831) is nowadays lost, but the author possibly conceived it in the spirit of the celebre polonaise *Grom pobedy, razdavajsâ!*, the hymn he composed on the occasion of the farewell-party organized by Grigory Potyomkin for Catherine at the Tauride Palace in St Petersburg a few months before the death of the former favourite. The libretto evokes the taking of Izmail, stating the eagerness of the defeated enemy to submit to the government of a ruler who showed himself courageous and powerful in battle, but also reliable, piteous and enlightened towards the new subjects.

³³ Hivart's letter to Sheremetev, 24 March 1791. N. A. Elizarova, op. cit., p. 145. The first mention dates from 14 December 1790.

³⁴ Ibidem, p. 145.

³⁵ The identity of the composer is not known, nor are primary sources about this work.

The action is set in Izmail, the city-fortress that the Russian army commander Aleksandr Suvorov stormed in 1790, and which was so strategic for the outcome of the Russo-Turkish war. In the plot Zel'mira is the daughter of Osman, a captain of the army that defends the city. She is in love with the Russian leader Smelon, who is a highly esteemed friend of Osman in private life, but an adversary on the battlefield. After begging Osman to surrender to the Russians for the sake of the population living in Izmail, Smelon takes the city, and with his exemplar bravery and pity leads the proud opponent to recognize the superiority of the conquerors. In the final scene, the characters express their position toward the new ruler, which recalls the recognition offered by subjects in *Fevėj* (the Kalmyk delegations) and *Oleg* (Emperor Leo). As typical of Catherine's populism, the choice of embracing the new rulers comes initially from the low people, in a bottom up progression. Moreover, similarly to the case of *The Founding of Athens*, the supremacy is legitimated by the recognition of excellence in terms of good government. Zel'mira's confidant Fatima acknowledges the Russian enlightened customs:

Если верить разным слухам,
Мы не можем пострадать,
Коль в России нельзя Евнухам
Жон в серали запирать³⁶.

As well as Fatima, Chaush eagerly accepts a life in the new Russian country:

Как хотят в Стамбуле судят,
Им там ловко рассуждать;
А меня уж не принудят
Против Русских воевать.
А когда женою ссудят,
Рад и век там проживать³⁷.

So does the chief of the city, Mukhafis, who exhorts his fellow-countrymen to celebrate the "Brave Russians" ("Khrabry Rossy"). The opera ends with a dance and a chorus where the Turks are finally brought together with the Russians.

What emerges from this quick survey is that the 'Greek project' was more prolific in the cultural dimension than it was on the political level, even though it exerted a strong influence on the balance between European

³⁶ [P. S. Potëmkin], *Zel'mira i Smelon, ili Vzätie Izmaila. Liričeskaâ drama*, St Petersburg 1795, p. 56.

³⁷ *Ibidem*, p. 57.

countries, sometimes modifying traditional alliances. Music offered an interesting contribution to support the cultural line dictated by the Crown. Stage works were conceived in different contexts; but they demonstrate common features from the point of view of the allegorical message. Apparently distant people involved in Catherine's plans due to their military, diplomatic or cultural functions, shared the Empress's interests, and despite their different professionalization equally participated to the creation of a system of cultural structures and symbolic texts that can be ascribed to the myth of Potyomkin's villages.

The titles considered in the present essay once more attest to the function of opera as a vehicle for the 'scenario of power'. This was traditionally carried out by Italian performances throughout Europe, but in Russia, the opera had assumed a more explicit political connotation with direct references to coeval political events, from the time of the earliest opera performances, in the 1730s³⁸. For several reasons, the present paper does not include a complete study of the aforementioned scores, so that the number of considered works is maybe too limited to allow for building a systematic theory of the musical strategies employed to fulfil this objective. Still, they demonstrate that Catherine's interest in discovery of national values made her develop such a tradition also in the Russian opera. The impression is that in this phase of the history of Russian culture, music theatre was faithfully serving the Crown in the frame of an early nationalism with a strong loyalist connotation. Anticipating Romanticism, the opera was displaying both national and imperialistic features.

³⁸ This is true, for instance, for the opera that was produced for the coronation of empress Elizabeth Petrovna (1742), *La clemenza di Tito* by Hasse-Dall'Oglio. See my *Cercando l'opera russa: La formazione di una coscienza nazionale nel repertorio operistico del Settecento*, Milan 2014 (notably pp. 41–68).

Wanda SUPA

Faculty of Philology
University of Białystok
Poland

PORTRETY MUZUŁMANÓW WE WSPÓŁCZESNEJ PROZIE ROSYJSKIEJ

Portraits of Muslims in Contemporary Russian Prose

Abstract: Due to its geographic location and foreign policy, Russia's contacts with Islamic adherents date back to old times and have been subject to varying fluctuations throughout history. It is enough to mention historical facts like Tatar invasions, wars with Turks in the nineteenth century, conquest of the Caucasus, joining the Caucasus republics to the USSR after the revolution, military intervention in Afghanistan and Chechnya, the influx of Muslims from the former Soviet republics to Russia to find a better life.

In official works after the revolution, the ideas of equality and fraternity were promoted among all the Soviet nations. The concepts of heroes were subordinated to the ideas of class struggle, regardless of their nationality or confession. In 20s and 30s of the 20th century, we meet the representatives of traditional Muslim nations, most often as supporters of revolution and post-revolutionary changes or as enemies, ancestors of today's Taliban.

The fight with schemes began only in the second half of the 1980s when the "reconstruction" wave published works depicting the tragedy of displacement of the so-called "small nations" including the Chechens, the Crimean Tatars and others. In the novel *Golden Cloud Slept* [*Nočevala tučka zolotaâ*] by A. Pristavkin and *Decade* [*Dekada*] by S. Lipkin they treat the representatives of these nations as victims of Soviet totalitarianism.

The next stage of increased interest in Muslims in Russian literature triggered wars with Afghanistan and later two Chechen wars. Although the authors of books on these wars (S. Alexievich, *Boys in Zinc* [*Cinkovye małčiki*]; O. Yermakov, *Afghan Tales* [*Afganskie rasskazy*]; V. Makanin, *Asan* [*Asan*]; Z. Prilepin, *The Pathologies* [*Patologii*]) firstly depict the condition of the Russian army, symbolizing the condition of the whole Soviet and post-Soviet society and the mentality and behavior of the soldier in the war completely unnecessary and absurd, but for obvious reasons they also create an image of the enemy.

Afghan and Chechen Mujahideen are seen by the opposite side as brave and courageous men, but at the same time cruel, cunning, and awakening fear. Under conditions of war they must be absolutely destroyed to survive. On the other hand, the civilian population as a victim of war, although representing a foreign, incomprehensible culture and often supporting partisans arouses compassion for the soldiers. The negative attitude of modern Russian society (Islamophobia and migrantophobia) to Caucasian traders on Russian bazaars fully reflects the novel of V. Rasputin, *Daughter of Ivan and Ivan's mother* [*Doč' Ivana, mat' Ivana*].

Keywords: Russian prose, war in Chechnya, Muslims, Caucasus, USSR.

Ze względu na położenie geograficzne i uprawianą przez rosyjskich władców w różnych epokach politykę kontakty mieszkańców Rosji ze światem muzułmańskiego Wschodu od czasów dawnych po najnowsze są aktywne i specyficzne, głównie z tego powodu, iż aktywizowały się najczęściej w sytuacjach konfliktów zbrojnych. Wystarczy przypomnieć najazdy plemion mongolskich na Ruś Kijowską, następnie prowadzone przez Rosję wojny z Turcją, podbój Kaukazu, przyłączenie olbrzymiego wieloetnicznego terytorium republik środkowoazjatyckich po rewolucji październikowej i ich funkcjonowanie w ramach Związku Radzieckiego. Upadek ZSRR poprzedziła wojna w Afganistanie (1979–1989), a w latach dziewięćdziesiątych XX i na początku XXI wieku na fali walk o autonomię i reislamizację odnowiły się dawne konflikty etniczne zarówno w byłych republikach środkowoazjatyckich, jak i na Kaukazie, czego owocem były między innymi dwie wojny czeczeńskie (1994–1996 i 1999–2009) oraz lokalne pogromy Rosjan i ich masowy *exodus* do ojczyzny. Obecnie w samej Rosji istnieją duże skupiska muzułmanów, głównie w republikach autonomicznych, wchodzących w skład Federacji. Statystyki podają, że w FR mieszka około dwudziestu milionów muzułmanów, ale najczęściej żyją oni nie wspólnie z Rosjanami, lecz obok nich.

Poczynając od literatury staroruskiej – *Słowo o ruinie ziemi ruskiej* [Слово о погибели русской земли], *Opowieść o tym, jak Batu-Chan zburzył miasto Riazan* [Повесть о разорении Рязани Батыем] – Azjatów ukazywano jako ludzi walecznych, dzikich, okrutnych i niebezpiecznych, ale nie ze względu na orientację religijną, lecz zagrożenia, jakie ze sobą niosły ich najazdy i podboje. Dopiero w XIX wieku wybitni pisarze rosyjscy – Aleksander Puszkina, Michaił Lermontow, Lew Tołstoj i inni – pisząc o kolonizacji Północnego Kaukazu podjęli próby zrozumienia przedstawicieli innej, obcej kultury, wykazując, z jednej strony, zainteresowanie Koranem jako podstawą religii podbijanych narodów, a z drugiej – ich zwyczajami i mentalnością, nie unikając przy tym egzotyki. Dokonania klasyków w zakresie tematyzowania wycinków dramatycznej historii kaukaskich mużulmanów do dziś wywierają istotny wpływ na konkretyzację wątków islamskich, obserwowaną w dziełach pisarzy kolejnych pokoleń.

Po rewolucji październikowej ludność mużulmańska była traktowana w ZSRR tak samo jak chrześcijanie czy wyznawcy judaizmu – władza radziecka zwalczała każdą formę religii. Islam w ZSRR okazał się jednak dość żywotny, nie tylko przetrwał w wierzeniach, lecz także zachował funkcje regulatora stosunków społecznych¹. Jednocześnie ludność Północnego Kaukazu i republik środkowoazjatyckich została poddana wielotorowemu procesowi sowietyzacji i europeizacji (w rosyjsko-bolszewickim rozumieniu), której najważniejszymi wektorami były walka klasowa, prowadząca do likwidacji najbogatszych warstw społeczeństwa, wciągnięcie szerokich mas biedoty w realizację planu budowy nowego ładu społecznego i wychowanie nowego radzieckiego człowieka. Sowietyzacja republik islamskich przebiegała pod hasłami likwidacji ich wielowiekowego zacofania, szerzenia oświaty i postępu, uprzemysłowienia, otwarcia przed ludnością tych ziem nowych możliwości. W ślad za państwową propagandą literatura oficjalna na przestrzeni dziesięcioleci lansowała idee równości między wszystkimi radzieckimi narodami, stosując schematyczny podział na zwolenników porewolucyjnych przemian oraz wrogów nowego ustroju. Wielu pisarzy rosyjskich brało bezpośredni udział w wojnie domowej na terytorium tradycyjnie islamskim, bądź w realizacji kolejnych etapów planów rozwoju (plany pięcioletnie). Na przykład jeden z „klasyków” li-

¹ Zob. A. Малашенко, *Каким нам видится ислам*, «Россия в глобальной политике» 2006, № 5, www.globalaffairs.ru/number/n_7419 [19.12.2018].

teratury radzieckiej Dmitrij Furmanow, który walczył na Turkiestańskim Froncie i likwidował antyrewolucyjne (wywołane przez „syte kazachskie chłopstwo”) powstanie w Ałma-Acie, w eksperymentalnej fabularno-publicystycznej powieści *Bunt* [Мятеж, 1925], wykorzystującej fakty biograficzne i nasyconej rewolucyjną retoryką, zapoznawał czytelnika z sytuacją demograficzną i ekonomiczną regionu, opisywał zwyczaje i zachowanie miejscowej ludności, to jest barwne ubiory, egzotyczne nakrycia głowy, krzykliwość. Z narracji przebija troska bohatera-narratora (tożsamego z pisarzem) o to, że w wiejskich komitetach wśród przedstawicieli nowej władzy zamiast biednych chłopów zasiadają „bogaci panowie kirgiscy”, którzy najczęściej tylko udają sympatyków rewolucji, a w rzeczywistości marzą o powrocie starego. Powstańcy-basmacze² zostali ukazani w utworze jako siła żywiołowa, okrutna i prymitywna³, zagrażająca wcielaniu w życie idei sprawiedliwości społecznej, zasługująca jedynie na unicestwienie. Podobne przesłanie ideowe zostało wpisane w wiersz Władimira Ługowskiego *Basmacz* [Басмач, 1932] i wiele innych, mniej znanych utworów literatury radzieckiej.

Z kolei w publikacjach o porewolucyjnych przemianach dominantą portretów muzułmanów był ich stosunek do przedsięwzięć państwowych, uczestnictwo w nich bądź sabotaż. Pisarzy radzieckich, z wyżej zasygnalizowanych powodów, nie zawsze interesowała narodowość bohaterów (rząd ZSRR w republikach islamskich prowadził politykę antynarodową) i w jeszcze mniejszym stopniu ich stosunek do religii. Można znaleźć wiele postaci epizodycznych ze świata tradycyjnie muzułmańskiego, uczestniczących w budowie nowych linii kolejowych, kanałów, mających nawadniać pustynie, czy zakładów przemysłowych, słowem – przekształcających w radzieckim duchu rzeczywistość. Na przykład Bruno Jasiński w powieści produkcyjnej *Człowiek zmienia skórę* [Человек меняет кожу, 1933] ukazuje „braterską współpracę Rosjan i Tadżyków – ludzi nowego Wschodu”, wspólnie budujących kanał. Opiewano tworzenie nowego i li-

² Zob. А. Пылев, *Басмачество в Средней Азии: этнополитический срез (взгляд из 21 века)*, Бишкек: Кыргызско-Российский славянский университет, 2006.

³ W utworze czytamy: „в Фергане поймали Фарфункеля (jednego z rewolucjonistów – W.S.) басмачи, долго пытали, потом пристрелили, а труп закинули в волны реки”. Д. Фурманов, *Мятеж*, <https://www.rulit.me/books/myatezh-read-109901-23.html> [19.12.2018].

kwidację wszystkiego, co nie przystawało do aktualnej ideologii⁴. Procesy przemian często niszczyły miejscową tradycję, narzucały inny tryb życia (choćby przez zmuszanie plemion koczowniczych do osiadłości), ale fakty te przedmiotem literackiej refleksji stały się znacznie później. Również uczestniczący zarówno w walkach z basmaczami, jak i w wielu przedsięwzięciach ekonomicznych i kulturalnych w republikach środkowoazjatyckich Paweł Łuknicki w swoich utworach literackich (na przykład w powieści *Nisso* [Ниссо], napisanej przed wojną, wydanej w 1946 roku) oraz publikacjach naukowych⁵ problematyzował wprowadzanie w życie socjalistycznych zasad, zwłaszcza w sferze praw kobiet (zwalczanie wielożeństwa, handlu dziećmi), oraz na polu likwidacji analfabetyzmu, szerzenia oświaty i postępu technicznego.

Rzetelny bilans radzieckich działań na terytorium republik środkowoazjatyckich oraz na Kaukazie czeka jeszcze zarówno na opracowanie naukowe (i to w wielu dziedzinach), jak i na syntezy literackie, ale powszechnie wiadomo, iż mnóstwo przedsięwzięć (na przykład próby nawodnienia pustyń) przyniosło ostatecznie rezultaty odmienne od oczekiwanych. Wielkim problemem stało się też zanieczyszczenie środowiska naturalnego w pobliżu poligonów doświadczalnych, w tym skażenie radioaktywne i nadmierna eksploatacja zasobów naturalnych. Oczywiście, nie stworzono również w Azji obiecywanego raju na ziemi. Spośród wypowiedzi literatów na interesujący nas temat bardzo trafna i adekwatna do całego radzieckiego obszaru Azji wydaje się wypowiedź Ludmiły Ulickiej o Krymie, który do drugiej wojny światowej był internacjonalistycznym krajem, zamieszkałym przez Rosjan, Ukraińców, Tatarów, Greków, Ormian i przedstawicieli innych narodów. Po wojnie z woli Stalina sytuacja zmieniła się radykalnie:

Советские люди после войны уничтожили воду, виноградники
– особое дарование советской власти – все превращать в лозунги и
небытийный материал⁶.

⁴ W powieści Jasieńskiego czytamy: „Город шагнул вперед и старая базарная Азия, подобрав свои лотки, шмыгнула за Дюшанбинку”. Б. Ясенский, *Человек меняет кожу*, w: *idem, Избранные произведения в 2-х томах*, т. 2, Москва: Государственное издательство художественной литературы, 1957, s. 187.

⁵ П. Н. Лукницкий, *Таджикистан*, Москва: Молодая гвардия, 1951.

⁶ Л. Улицкая, *Субботнее интервью*, беседа с М. Кулакова, <https://www.svoboda.org/a/24188014.html> [19.12.2018].

Traktowanie świata muzułmańskiego zgodnie z wytyczonymi przez radzieckich ideologów od kultury założeniami przetrwało w zasadzie aż do czasów pierestrojki, chociaż pewne odstępstwa od schematów miały miejsce i wcześniej, na przykład w twórczości znawcy kultury regionu, tłumacza eposów – kałmyckiego *Dżangar* [Жаңһар] oraz kirgiskiego *Manas* [Манас], poety i prozaika Siemiona Lipkina, autora powieści *Dekada* [Декада, 1983 na Zachodzie, 1989 w ZSRR], czy pisarzy „dwukulturowych” (to jest piszących głównie o własnym narodzie, ale zakorzenionych też w literaturze rosyjskiej), na przykład Abchaza Fazila Iskandera czy Kirgiza Czyngiza Ajtmatowa, którzy dostrzegali niszczenie miejscowej kultury i występowali w jej obronie. Generalnie rzecz ujmując należy stwierdzić, iż analogicznie jak i w ramach innych nurtów tematycznych literatury rosyjskiej, z utworami zwalczającymi schematy w obrazowaniu radzieckich muzułmanów publiczność literacka ZSRR mogła się zapoznać dopiero pod koniec lat osiemdziesiątych minionego stulecia, na fali gorbaczowowskiej „przebudowy”. Między innymi opublikowano wtedy powieści, których autorzy podjęli próby naświetlenia tragedii tak zwanych małych narodów, podczas drugiej wojny światowej „profilaktycznie” wysiedlonych z miejsc ich zamieszkania na Syberię i do Kazachstanu, aby zapobiec ich ewentualnej kolaboracji z Niemcami. Chodzi o Czeczenów, Czerkiesów, Inguszy i Tatarów krymskich. Jedną z pierwszych zapowiedzi przemian (obok wspomnianej wyżej *Dekady*) była osnuta na materiale autobiograficznym powieść Anatolija Pristawkina *Nocowała ongi chmurka złota* [Ночевала тучка золотая, 1987], poświęcona *exodusowi* Czeczenów. Wychowankowie domu dziecka, ewakuowanego z Rosji centralnej na terytorium „oczyszczonej” z rdzennych mieszkańców Czeczenii stali się świadkami rozpaczliwego buntu górali, którzy organizowali zasadzki na żołnierzy Armii Czerwonej oraz przybywających z Rosji na ich ziemię osadników. Ofiarami działań czeczeńskich powstańców padały też niewinne sieroty. W tekst utworu zostało wpisane przesłanie, że chociaż okrucieństwo Czeczenów zasługuje na potępienie, oni sami również są ofiarą nieludzkiego systemu politycznego. Ponadto autor wyeksponował zjawisko przyjaźni między wychowankami domu dziecka – Rosjaninem i Czeczenem w krańcowo ekstremalnych warunkach egzystencji. W historycznoliterackim aspekcie istotny jest fakt, że powieść Pristawkina przedstawia w konwencji realistycznego prawdopodobieństwa fakty, będące jedną z przyczyn wrogości i nienawiści Czeczenów oraz innych narodów kaukaskich do Rosjan, jaka uzewnętrzniła się w latach dziewięćdziesiątych XX wieku i do czasów współczesnych raczej się potęguje, niż zanika.

Z perspektywy minionych dziesięcioleci problem krzywdy małych narodów, konkretnie Tatarów krymskich, poruszyła też Ludmiła Ulicka w epizodzie powieści *Medea i jej dzieci* [*Medea u ee demu*, 1996], w której ukazała sytuację potomka wysiedlonych właścicieli domu, należącego w powieściowym „teraz” do tytułowej bohaterki. Po śmierci Stalina, gdy nastąpiła częściowa rehabilitacja deportowanych, ci co przeżyli oraz ich dzieci zazwyczaj nie mieli do czego wracać. Sprawa ta nie została rozwiązana w zasadzie do dzisiaj, gdyż poszkodowanym nie zwrócono mienia, ani nie wypłacono rekompensat. Tylko nieliczni przedstawiciele radzieckiego społeczeństwa czują się odpowiedzialni za krzywdę „małych narodów”. Bohaterka powieści *Medea Sinopli*, która w testamencie zapisuje dom potomkowi jego dawnych właścicieli, stanowi chlubny wyjątek.

W czasach stosunkowo niedawnych kolejny etap wzmożonego zainteresowania światem muzułmańskim związany był z wojną w Afganistanie. Podjęte przez ZSRR działania zbrojne – oficjalnie uzasadniane hasłami „spełnienia misji cywilizacyjnej”, „niesienia pomocy bratniemu narodowi afgańskiemu” i „obrony południowych granic ojczyzny” – odsłoniły największe słabości ZSRR jako państwa totalitarnego, które w ciągu dziesięcioleci kształtowało świadomość swoich obywateli poprzez nachalną propagandę, bazującą, z jednej strony, na fałszu, z drugiej zaś – na utrzymywaniu w tajemnicy faktów niewygodnych, nie wpisujących się w projektowany obraz. Piszący o tej wojnie prozaicy – laureatka nagrody Nobla z 2015 roku Swietłana Aleksijewicz (*Synkowi chłopcy* [*Цинковые мальчики*, 1989])⁷, Oleg Jermakow (*Opowiadania afgańskie* [*Афганские рассказы*, 1989]), Edward Pustynin (powieść *Afgańczyk* [*Афганец*, 1991]) i inni – w swoich utworach najwięcej uwagi poświęcają sytuacji radzieckich żołnierzy, rzuconych na obce, nieznane im i wrogie terytorium, ukazują indywidualne akty ich „przejrzania”, to jest odkrywania trudnych do zaakceptowania prawd o własnym kraju i rządzie. Stąd też najważniejszą w nich kwestią stało się zobrazowanie „kraчу radzieckich bogów” i kielkowania procesu wielkiego przewartościowy-

⁷ Urodzona w 1948 roku Aleksijewicz to pisarka narodowości białorusko-ukraińskiej, która większą część życia spędziła na Białorusi, ale nie posługuje się językiem białoruskim, lecz rosyjskim. W wypowiedziach publicystycznych deklaruowała swoją przynależność do narodu białoruskiego, rosyjskiego bądź ukraińskiego. Podkreśla swój związek z kulturą rosyjską. W jej twórczości dominują dociekania na temat: czym był system radziecki dla wszystkich narodów ZSRR i jaką spuściznę ten system pozostawił. Charakter dorobku literackiego i dziennikarskiego Aleksijewicz kwalifikuje ją na przedstawicielkę dwóch literatur: rosyjskiej i białoruskiej.

wania. Siłą rzeczy w utworach o wojnie afgańskiej został naszkicowany też obraz wroga, to jest walczących z regularnym wojskiem uzbrojonych mudżahedinów – uczestników świętej wojny przeciwko niewiernym (w żargonie żołnierskim – „duchów”) i w jeszcze większym stopniu niosącej na swych barkach ciężar wojny partyzanckiej ludności cywilnej, zamieszkującej górskie auly. Radzieccy żołnierze rzadko miewają bezpośredni kontakt z żywym wrogiem, najczęściej widzą tylko trupy i rannych oraz efekty swoich działań w postaci zniszczonych ludzkich siedzib.

W kontekście omawianego w niniejszym artykule tematu najbardziej interesującą zarówno ze względów artystycznych, jak i poznawczych pozostaje utwór Aleksijewicz zatytułowany *Cynkowi chłopcy*. Pisarka w ślad za białoruskim pisarzem Alesiem Adamowiczem uprawia tak zwaną prozę „magnetofonową”⁸, czyli tworzy swoje teksty z nagranych wywiadów, przeprowadzonych z uczestnikami bądź świadkami wydarzeń, które prezentuje. Jej książki robią wrażenie nie poddanych literackiej obróbce bezpośrednich wypowiedzi bohaterów, będących jedynym źródłem informacji zarówno o nich samych, jak i o przedstawianym wycinku świata. Obecność autora w takich tekstach przejawia się tylko w doborze wypowiedzi, układzie kompozycyjnym, tytułach poszczególnych części, mottach, będących często cytatami z arcydzieł literatury światowej oraz w rzadkich uogólniających komentarzach. Rozmówcy autorki w *Cynkowych chłopcach* to biorący udział w wojnie afgańskiej żołnierze i oficerowie oraz krewni i znajomi poległych. Wśród postaci przedstawionych w utworze nie ma Afgańczyków, ale informacje na ich temat występują w prawie każdej jednostce kompozycyjnej tekstu, jaką jest przytoczony wywiad. Za kluczowe w próbie określenia stosunku radzieckich żołnierzy do wroga można uznać słowa: „видеть друг в друге людей нам было нельзя: не смогли бы убивать”⁹. Zabijanie wroga to warunek przeżycia, toteż żołnierze zabijali nie tylko uzbrojonych partyzantów, ale bojąc się zasadzek przed wejściem do domostw wrzucali granaty, których ofiarami często padały kobiety i dzieci. Wojna stwarzała niezliczone okazje do konfrontacji wyniesionych ze szkoły i służby wojskowej aksjomatów ideologicznych. „Braterska pomoc” przekształciła się w konieczność bezwzględnego zabijania wszystkiego, co się rusza. Nienawiść Afgańczyków do „wyzwolicielei”, narzucających im własne zasady, przejawiała się nie tylko

⁸ O specyfice tej prozy zob. W. Supa, *Struktura językowa „Cynkowych chłopców” S. Aleksijewicz, „Białostocki Przegląd Kresowy”* 1994, t. 1, s. 115–124.

⁹ С. Алексиевич, *Цинковые мальчики*, Москва: Молодая гвардия, 1989.

w zabijaniu, ale też w torturowaniu, zadawaniu śmierci powolnej, przездzonej nieludzkimi cierpieniami: jeńcom odcinano wszystkie kończyny, rozpruwano brzuchy i wyłupiano oczy, co musiało rodzić chęć odwetu i aktywizowało (jak zresztą na każdej wojnie) najgorsze ludzkie instynkty, a po demobilizacji olbrzymie problemy psychiczne.

Tylko niektórzy bohaterowie utworu dostrzegają, że Afgańczycy są ludźmi podobnymi do nich samych i próbują na nich spojrzeć, podobnie jak wcześniej bohaterowie Lermontowa czy Tołstoja (na utworach tych pisarzy zostali przecież wychowani), z perspektywy „obcego”. Jeden z respondentów mówi:

Начну с того, что я там стрелял, и в то же время уважаю этот народ. Я даже его люблю. Мне нравятся его песни, его молитвы, спокойные и бесконечные, как горы. Но вот – я буду говорить только о себе – искренне верил, что юрта хуже пятиэтажного дома, что без унитаза нет культуры. И мы завалим их унитазами, и построим каменные дома. Научим водить трактор. Но крестьяне не хотели брать землю, которую им давали, потому что она принадлежит Аллаху, человек не может ее ни дать, ни взять. Как из космоса смотрели на нас проломленные черепа мечетей¹⁰.

Słowa te odzwierciedlają rozpowszechnione w społeczeństwie radzieckim przekonanie o wyższości radzieckiego świata nad całą resztą. Chodzi zarówno o możliwości dostępu do nowoczesnej techniki⁶ jak i organizację społeczeństwa, życia obywateli, o tym, że można uszczęśliwiać siłą. Jednocześnie pośrednio określają przyczyny silnych w Azji Środkowej i na Kaukazie dążeń separatystycznych, dyktowanych potrzebą obrony własnej tożsamości narodowej, religii, tradycyjnych wartości. Wielu wypowiadających się na stronicach utworu żołnierzy dostrzega bezsens wojny, w której uczestniczy i tragizm własnej sytuacji, ale poza sferą ich zainteresowań pozostaje sytuacja polityczna w Afganistanie w przeddzień radzieckiej interwencji zbrojnej, czyli wojna domowa z konfliktem religijnym w tle, oraz przyczyny nienawiści Afgańczyków do nich podczas interwencji. Przypomnijmy, że nienawiść ta jest zakorzeniona historycznie – część basmaczy pod koniec wojny domowej uciekła przed bolszewikami właśnie do Afganistanu, stając się protoplastami dzisiejszych talibów. Ponadto sytuacja w republikach środkowoazjatyckich kazała widzieć w agresorze to, co najbardziej niebezpieczne, co godziło w wielowiekowe mechanizmy

¹⁰ Ibidem.

afgańskiej, czy szerzej – muzułmańskiej egzystencji. Chodzi o nacjonalizację własności prywatnej, ateizację, czy też równouprawnienie kobiet. Wychowani w duchu ateizmu radzieccy uczestnicy wojny nie dostrzegają znaczenia, jakie posiadają dla Afgańczyków wartości religijne. Jak wiadomo, mudżahedini dążyli do ustanowienia państwa opartego na prawie muzułmańskim, ale nawet ich afgańscy przeciwnicy nie chcieli modelu państwa, wzorowanego na radzieckim.

Poczucie bezsilności i absurdu pośród wykreowanych bohaterów królują też w utworach przedstawiających obie wojny w Czeczenii. Wojny te to w zasadzie wojny domowe, gdyż Czeczeni byli obywatelami ZSRR, ich starsze i średnie pokolenie zna język rosyjski i rosyjską rzeczywistość, część wojskowych kończyła radzieckie uczelnie i służyła w Armii Czerwonej. Wśród Czeczenów nastąpił rozłam, najbardziej dostrzegalny na początku konfliktu – część z nich pozostała lojalna wobec władzy federalnej i nawet walczyła po stronie wojsk federalnych. Według niektórych rosyjskich krytyków¹¹, najbardziej uniwersalne i przekonujące prawdy o konflikcie rosyjsko-czeczeńskim zostały wpisane w tekst niedawno zmarłego „klasyka współczesnej literatury rosyjskiej” Władimira Makanina – w powieść *Asan* [Асан, 2008]. W odróżnieniu od Zachara Prilepina czy Aleksandra Babczenki¹², Makanin znał wojenną rzeczywistość tylko z cudzych relacji, stąd rozbieżności w przedstawianiu konkretów¹³, ale w jego utworze realistyczne prawdopodobieństwo oraz różne formy umowne, zwłaszcza symbole i mity, zostały podporządkowane strategii wykreowania „matematycznego modelu” wojennej rzeczywistości. W panoramie wojny „niemrawej i cichej”, lecz dla uczestników z obu stron i czeczeńskiej ludności cywilnej równie okrutnej, jak wszystkie poprzednie, przewija się cała galeria oficerów średniego szczebla, generałów (włącznie z Dżoharem Dudajewem, który w 1991 roku ogłosił niepodległość republiki i został jej pierwszym prezydentem, a po wkroczeniu rosyjskich komandosów ogłosił *dżihad* przeciwko Rosji i dowodził walką partyzancką), szeregowych żołnierzy, matek, poszukują-

¹¹ Ф. Нодель, «Асан» и его критики. Заметки словесника, «Литература» 2009, № 12, http://lit.lseptember.ru/view_article.php?ID=200901216 [19.12.2018].

¹² А. Babczenko należy do tych, którzy autorowi *Asana* zarzucali niezajomość wojennych realiów. Zob. А. Babczenko, Фэнтэзи о войне на тему «Чечня», «Новая газета» 2008, № 90, <https://www.novayagazeta.ru/articles/2008/12/04/35612-fentezi-o-voynе-na-temu-chechnya> [19.12.2018].

¹³ Zob. А. Латынина, *Притча в военном камуфляже*, «Новый мир» 2008, № 12, с. 163–170.

cych zaginionych synów, czeczeńskich bojowników, starszyny rodowej. Nawiązując do przedislamskich mitów Makanin stworzył postać boga wojny i zarazem mitycznego wodza – tytułowego Asana. Suma przypisanych mu cech czyni z niego – zawsze okrutnego i bezwzględnego wobec ludzi – upersonifikowanie wrogości, zemsty, nienawiści i chciwości¹⁴. Wojny współczesne nie sprzyjają narodzinom wybitnych wodzów, jak Aleksander Macedoński czy Napoleon. Chociaż znający historię regionu bohaterowie słyszą złowieszczy zew Asana, domagającego się ludzkiej krwi i pieniędzy, bogiem tej wojny w świecie powieści Makanina stał się major Aleksander Żylin (nazwisko wskazuje na literacki dialog z klasyką, przedstawiającą konflikty na Kaukazie, konkretnie z *Kaukaskim jeńcem* Lwa Tołstoja), który zrozumiał mechanizmy wojny czeczeńskiej i przekształcił „wszechobecny chaos w kontrolowaną korupcję”. Żylin handluje ropą (z której powodu konflikt się rozpoczął), sprzedając „nadwyżki” czeczeńskim partyzantom. Jest człowiekiem, do którego w trudnych sytuacjach, takich jak poszukiwania i wykup przebywających w niewoli żołnierzy i dziennikarzy, zapobieżenie niepotrzebnemu rozlewowi krwi czy wykupienie ciał zabitych zwracają się i swoi, i obcy, i który bezustannie balansuje między dobrem a złem. Opowiadając o wojennej działalności i okolicznościach śmierci Żyлина Makanin pokazał wszechobecną korupcję, prowadzącą do demoralizacji wojskowych po obu stronach barykady i rozgałęzioną komercjalizację wojny, która zarówno dla Rosjan (zwłaszcza z wyższego dowództwa), jak i dla Czeczenów przekształciła się w potężny i przynoszący olbrzymie dochody biznes. Podstawową „walutą” handlu jest broń, benzyna i ludzkie życie. Nasuwa się wniosek, iż motorem konfliktu rosyjsko-czeczeńskiego nie był ani rosyjski wielkomocarstwowy patriotyzm, ani wolnościowe porywy Czeczenów, lecz głównie interesy komercyjne, które decydowały o „gorączkowych atakach, dziwnych odstępstwach i tymczasowych porozumieniach”¹⁵.

Na stronicach omawianej powieści spotykamy wśród postaci drugoplanowych bądź epizodycznych szereg portretów Czeczenów, reprezentu-

¹⁴ Por.: Е. Белеванцева, «Асан» Владимира Маканина, «Татьянин день. Молодежный интернет-журнал МГУ», www.taday.ru/text/145858.html [19.12.2018].

¹⁵ „Коммерческие мотивы были главным двигателем хода этой войны, всех её лихорадочных наступлений, странных отходов и временных соглашений”. К. Анкудинов, Владимир Маканин, «Асан». *Операция без наркоза*, «Литературная Россия» 2009, № 4, <https://litrossia.ru/item/3280-oldarchive> [19.12.2018].

jących różne warstwy społeczne i orientacje polityczne. Główny bohater utworu robi między innymi interesy z czeczeńskimi chłopami, którzy pomimo tego, że ciężko pracują, żyją bardzo biednie i żeby przeżyć, zmuszeni są do lawirowania między wojskami federalnymi a partyzantami. W wersji Makanina są oni najczęściej fizycznie ułomni i niezbyt rozzagarnięci¹⁶. Nawet przedstawiciele czeczeńskiej starszyny, która zgodnie z miejscową tradycją jest otaczana wielkim szacunkiem i wywiera istotny wpływ na podejmowane przez mieszkańców wioski decyzje, w koncepcji Makanina budzą co najwyżej współczucie, gdyż seniorzy zostali ukazani w sytuacji, kiedy poniżają się przed Żylinem – żeby osiągnąć cel (wykup ciała) – żebrzą o pomoc. Nie lepiej prezentują się głodni, obdarci, brudni i byle jak uzbrojeni partyzanci, którzy wprawdzie modlą się do Allaha, ale nie przestrzegają wobec wroga uniwersalnych zasad moralnych, są podstępni i okrutni. Partyzantcy przywódcy, na przykład Ahmed z gór [Горный Ахмед] i inni anonimowi oficerowie, według autora, są jednakowo straszni, odrażający. Z kolei Dudajew (postać historyczna), we wspomnieniach Żyлина jawi się jako sprytny polityk, umiejętnie wykorzystujący okoliczności (gniew swojego narodu) dla własnych ambicji. Rzecz znamienita, iż to właśnie Dudajew podpowiada skromnemu i niepozornemu Żylinowi, by wykorzystał okazję stwarzaną przez stanowisko zaopatrzeniowca w wojsku dla wzbogacenia się. Oczywiście, takie nieheroiczne portrety Czechenów nie mogą podobać się odbiorcom, reprezentującym ten naród. Jak zauważyła czeczeńska badaczka literatury rosyjskiej Lidia Dowletkirejewa, Makanin powiela ideologiczne schematy, rozprzestrzeniające negatywny wizerunek całego narodu¹⁷. Zauważmy jednak, że i portrety uczestniczących w tej wojnie Rosjan w wersji Makanina też z heroizmem mają niewiele wspólnego – wojna kaleczy ludzi fizycznie i psychicznie bez względu na narodowość.

Również w powieści Prilepina *Patologie* [Патологии, 2005], w której autor skupił się na odzwierciedleniu emocji towarzyszących służbie wojskowej w warunkach wojny (dominuje strach przed śmiercią i próby zagłuszenia go alkoholem) Czecheni są traktowani przedmiotowo, jako ci, którzy mogą za-

¹⁶ Przypomnijmy, że „pokraczność” i prymitywizm Azjatów, zwłaszcza Kazachów, dostrzegali też polscy autorzy zesłańczych wspomnień. Zob. T. Sucharski, *Przestrzeń śmierci – przestrzeń przetrwania. Obrazy środkowoazjatyckich republik sowieckich w polskiej literaturze zesłańczej i łagrowej*, w: *Wchód muzułmański w literaturze polskiej. Idee i obrazy*, red. G. Czerwiński, A. Konopacki, Białystok: Alter Studio, 2016, s. 242 i nast.

¹⁷ Л. Довлеткиреева, *Чего хочет «Асан»*, «Вайнах» 2009, № 3, с. 60.

bić, w związku z czym należy unieszkodliwiać zarówno tych, którzy trzymają broń w ręku, jak i tych, którzy tylko mogą okazać się niebezpieczni. Podczas „czyszczenia” domów (aresztowań zastanych w nich mężczyzn), czy odpierraniu ataków bojówkarzy żołnierze wbrew rozkazom dobijają rannych oraz poddających się do niewoli. Wrogość rzutuje również na postrzeganie kobiet. Czeczenki, które ustawiły stragany w pobliżu koszar są przez głównego bohatera powieści postrzegane jako: „śniade, przysadziste”, „pewne siebie, syte, wąsate” i – „ani jednej ładnej twarzy”¹⁸. Z kolei Aleksander Prochanow, autor powieści o pierwszych tragicznych dla Rosjan dniach wojny *Czeczeński bluz* [*Чеченский блюз*, 1998], wprawdzie kreuje obok postaci ułomnych urodziwego długowłosego Ismaila, jednego z bojówkarskich przywódców, ale eksponuje przede wszystkim podstępność i wiarołomność Czeczenów.

Pomimo tego, iż oficjalnie wojna w Czeczenii zakończyła się w 2009 roku poruszane przez rosyjskich pisarzy w wymienionych wyżej utworach problemy nie odeszły w przeszłość:

Republika Czeczenii, po okupionych dwiema wojnami próbach uzyskania niepodległości, poddana została antydemokratycznym reformom, w wyniku których jej system polityczny uległ autorytaryzacji¹⁹.

Również w innych republikach autonomicznych procesy suwerenizacji i demokratyzacji uległy deformacjom. Wiadomo, że nadal na terenie Kaukazu prowadzone są operacje antyterrorystyczne, a liderzy separatystów przejmują ideologię islamskich fundamentalistów i szukają wsparcia w tak zwanym Państwie Islamskim, co rzutuje na eskalację niechęci Rosjan w stosunku do wszystkich przedstawicieli „kaukaskiej powierzchowności”. Wśród Rosjan, którzy z różnych względów w okresie radzieckim wybrali na miejsce zamieszkania republiki islamskie żywa jest pamięć eskalacji wrogości po rozpadzie ZSRR. Współcześni pisarze rosyjscy w swoich utworach odnotowują, że ani Rosji carskiej w XIX wieku, ani Rosji Radzieckiej nie udało się być gwarantem pokoju wśród skonfliktowanych narodów muzułmańskich, ani wzbudzić sympatii miejscowej ludności do zwierzchniej władzy i reprezentującej ją narodowości. Niektórzy spośród autorów piszących o relacjach między Rosjanami a rdzenną ludnością republik azjatyckich, jak

¹⁸ Z. Prilepin, *Patologie*, przeł. M. Buchalik, Wołowiec: Czarne, 2010, s. 111.

¹⁹ J. Olędzka, *Region Kaukazu Północnego w lustrze polskiego reportażu („Matrioszka w hidżabie” Iwony Kaliszewskiej i Macieja Falkowskiego)*, w: *Wschód muzułmański w literaturze polskiej...*, op. cit, s. 268.

na przykład Piotr Aleszkowski, podkreślając od dawna zakorzenioną niechęć. W powieści Aleszkowskiego pod tytułem *Ryba. Historia jednej migracji* [*Рыба. История одной миграции*, 2006] została przedstawiona sytuacja rosyjskich geologów, prowadzących badania naukowe w Tadżykistanie:

Таджики смотрели на русский геологический сброд нашей улицы, как на наметенный ветром песок, как на готовые сорваться клубки перекасти-поля. Они терпели нас, как терпят ненастье. Русские платили таджикам ответной нелюбовью. Таджики казались нашим богачами и баями – у них была своя земля²⁰.

Wprawdzie w relacji doświadczonej przez los bohaterki zostały odnotowane wyjątki – nakreślony został portret życzliwego dla Rosjan Archora Dżurajewa czy rodziny miejscowego mułły, ale na początku lat dziewięćdziesiątych jedynym wyjściem dla większości z nich stała się ucieczka z Tadżykistanu i budowanie życia od nowa. Podobnie sytuacja wyglądała w innych republikach. Muzułmanie nie mogli zaakceptować z powodów religijnych słabości Rosjan i w ogóle niemuzułmanów do alkoholu, swobodnego zachowania kobiet w miejscach publicznych, obojętności wobec ich zwyczajów, zwłaszcza obrzezania chłopców.

Na nowy etap w historii postrzegania muzulmanów przez Rosjan istotny wpływ mają również akty terrorystyczne na terenie Rosji, napływ do dużych miast rosyjskich ludności z Kaukazu i byłych radzieckich republik azjatyckich w poszukiwaniu lepszego życia. Rosyjscy islamoznawcy utrzymują, że obecnie w masowej wyobraźni ich rodaków funkcjonuje kilka stereotypów muzulmanina:

Это агрессивные, безжалостные, презирающие русского обывателя фигуры: либо бородач с автоматом, либо террорист в маске, либо жуликоватый делец или приехавший на заработки и нещадно эксплуатируемый, убогий мусульманин в тюбетейке, который не вызывает ни неприязни, ни сострадания²¹.

Muzułmańscy „podejrzeni biznesmeni” [жуликоватые дельцы], występujący w roli pracodawców dla Rosjan, czasami ratują ludność prowincji przed bytowym marazmem, co odnotował na przykład Roman Sienczyn

²⁰ П. Алешковский, *Рыба. История одной миграции*, <https://litlife.club/br/?%20b=101861> [19.12.2018].

²¹ А. Малашенко, op. cit.

w powieści *Jeltyższewowie* [Елтышевы, 2011], wspominając o Azjatach, którzy posadzili na polach zlikwidowanego kolchozu kartofle i zatrudnili przy ich uprawie miejscową ludność, ale takie fakty w niewielkim stopniu zmieniają ogólnie nastawienie do przybyszy. Biznesmenów tych wyróżnia ich nie tylko wygląd zewnętrzny, ale i zachowanie – pewność siebie, mająca swe źródło w zasobach finansowych, gdyż posiadają oni więcej pieniędzy niż Rosjanie, co w skorumpowanym kraju otwiera przed nimi duże możliwości. Lapidarnie skomentował to zjawisko, będące główną przyczyną bytowej islamofobii²², jeden z największych pisarskich autorytetów drugiej połowy XX wieku Walentin Rasputin:

Рынки наших городов, сибирских в особенности, оккупированы кавказцами и китайцами. Китайцев больше, но кавказцы агрессивнее и ведут себя как хозяева, не считаясь ни с обычаями нашими, ни с законами²³.

I właśnie wspomnianej wyżej agresywności i bezczelności muzułmańskich imigrantów Rasputin poświęcił swoją ostatnią powieść *Córka Iwana, matka Iwana* [Дочь Ивана, мать Ивана, 2003]. Jest to utwór kontrowersyjny, gdyż napisany z jawnie nacjonalistycznej pozycji, ale w sposób reprezentatywny, z faktograficzną dokładnością odzwierciedlający pewien etap stosunków rosyjsko-muzułmańskich w szybko zmieniającej się postsowieckiej rzeczywistości. Kanwą powieści stało się wydarzenie autentyczne, o którym szeroko pisała prasa, przenosząc fakt jednostkowej ludzkiej tragedii na płaszczyznę polityczną²⁴, a mianowicie akt gwałtu, dokonany przez handlującego na irkuckim bazarze Azera na nastoletniej Rosjance. Okoliczności gwałtu ze szczególnym okrucieństwem, zachowanie rodziny przestępcy, gotowej przekupić pracowników policji i sądu oraz zastraszać rodzinę ofiary, nie dawały nadziei na sprawiedliwy wyrok. W tej sytuacji zrozpaczona matka zgwałconej szesnastolatki zdecydowała się na samosąd – zastrzeliła gwałciiciela w budynku prokuratury. Dla Rosjan stała się ona bohaterką na-

²² С. Чупринин, *Русская литература сегодня*, knigosite.org./library/read/77000 [19.12.2018].

²³ В. Распутин, *Без деревни мы осиротели*, «Аргументы и факты» 2006, № 16, <http://www.aif.ru/archive/1659316> [19.12.2018].

²⁴ В. Дятлов, «И тогда мама взяла обрез...». *Самосуд и отношение к «чужакам» в общественном мнении российской провинции 1990-х годов*, в: *Творчество Валентина Распутина. Ответы и вопросы*, ред. И. Плеханова, Иркутск: Издательство ИГУ, 2014, s. 321 i nast.

rodową, broniącą nie tylko czci córki, lecz i honoru całego narodu. Gazety powtarzały przejęte przez Rasputina określenie: „мужественная русская женщина, отстаивающая честь нации”, „выросшая до масштабов образа народного заступника и героя”²⁵.

Portrety muzułmanów występują też w rosyjskiej prozie postmodernistycznej. Na przykład Dmitrij Lipskierow w powieści *Teoria obsikującego się chłopca* [*Теория описавшегося мальчика*, 2013] odniósł się do zbiorowej islamofobii w konwencji groteski, wyśmiewając przypisywanie muzułmanom wszystkiego, co najgorsze. Pisarz przedstawił historię afgańskiego chłopca, który wiele wycierpiał podczas wojny (rosyjskie służby wywiadowcze zmusiły go, by patrzył na tortury i śmierć dziadka, jedyne go krewnego, jakiego miał), ale rosyjski lekarz wojskowy ocalał go przed śmiercią i adoptował, wychował jak własnego syna. Po pewnym czasie życie w Rosji znowu stało się dla bohatera udręką – autor odnotowuje zbiorową psychozę, przejawiającą się w podejrzliwości sąsiadów i przypadkowych ludzi, donoszących organom ścigania o swoich wątpliwościach. Sam wygląd wystarczy, by mężczyźni o „kaukaskiej powierzchowności” podejrzewano o zamachy, kontrolowano i urządzano w mieszkaniach rewizje. *Status quo* utrwala współczesny język potoczny, przenoszony na stronicie literatury: oprócz powszechnie stosowanego określenia zachowujących tradycje swojego narodu muzułmanów jako „obcy” [чужаки] Lipskierow przytacza też zwroty nacechowane wyraźniejszą pejoratywną aksjologią: „czarni” [черные] i wulgarne „czarnodupcy” [черножопые]. Przyczyny fobii w wyrafinowanej grze z czytelnikiem pisarz zhiperbolizował maksymalnie, przypisując swojemu bohaterowi nadprzyrodzone zdolności, w tym umiejętność kontroli świadomości innych osób i przekształcania materii, aż do zniszczenia całej kuli ziemskiej włącznie.

Oczywiście, „islamski tekst”²⁶ we współczesnej literaturze rosyjskiej nie ogranicza się do Kaukazu i byłych republik azjatyckich, ani do literatury spod znaku głównego nurtu. Rozszerza się również i na utwory spod znaku kultury masowej. Popularnością cieszy się na przykład antyutopia-ostrzeżenie Jeleny Czudinowej *Meczeta Paryskiej Matki Boskiej* [*Мечеть Парижской Богородицы*, 2005], w której autorka ukazała mahometańską

²⁵ А. Игнатъева, «...Стоять за Россию...» (О повести В. Г. Распутина «Дочь Ивана, Мать Ивана»), w: *Творчество Валентина Распутина...*, op. cit., s. 364.

²⁶ Termin ten jest stosowany przez badaczy wątków islamskich w literaturze rosyjskiej. Zob. П. Алексеев, *Ислам в русской литературе: рождение гипертекста*, «Мир науки, культуры, образования» 2007, № 2, s. 68–71.

Europę w 2048 roku. W wyobraźni autorki elitę „Euroarabii” stanowią muzułmanie o arabskich korzeniach, podczas gdy niemuzułmanie nie mają w takiej Europie żadnych praw, są poniżani i prześladowani. Katolicy-tradycjonaliści podejmują z muzułmańską władzą walkę, ale ich sprzeciw ma wymiar wyłącznie moralny. Wątki muzułmańskie w kontekście problemów z imigrantami i konfliktu cywilizacji wykorzystuje również proza detektywistyczno-szpiegowska – dla przykładu wymieńmy powieści Lwa Puczkowa *Operacja „Mudżahedin”* [*Операция «Маджахед»*, 2004], czy też *Pasierbowie dżihadu* [*Пасынки джихада*, 2005].

Analiza rosyjskich utworów literackich, w których występują portrety muzułmanów utwierdza w przekonaniu, że na przestrzeni wieku w ich postrzeganiu niewiele się zmieniło (wyjątek stanowią mieszkający w Rosji Tatarzy), to znaczy w stosunku Rosjan do nich dominuje wrogość i strach, niekiedy zawiść. Bardziej wielostronny i obiektywny obraz proponuje postępową publicystyka, zwłaszcza w sytuacji opisywanych bezpośrednich kontaktów Rosjan z muzułmanami na ich terytorium²⁷. W okresie radzieckim wiele konfliktów ze światem muzułmańskim tliło się w ukryciu, natomiast w przyszłości mogą one ulec silnemu zaostrzeniu, co literatura XXI wieku już sygnalizuje.

²⁷ G. Czerwiński, *Dwóch (mimowolnych) uczestników zdarzeń i ich „reportażowe” świadectwa o Czeczenii: Arkadij Babczenko i Nikołaj Mamulaszwili*, w: *Wschód muzułmański w ujęciu interdyscyplinarnym. Ludzie – teksty – historia*, red. G. Czerwiński i A. Konopacki, Białystok: Alter Studio, 2017, s. 277 i nast.

Bartosz GOŁĄBEK

Institute of Eastern Slavonic Studies
Jagiellonian University in Cracow
Poland

**Z DOMU ALLACHA DO ŚWIATA STALINA.
ROZWAŻANIA NA MARGINESIE BESTSELLEROWEJ
POWIEŚCI „ZULEJKA OTWIERA OCZY” GUZEL YACHINA**

**From the House of Allah to the Stalin's World. Some Remarks on
Bestseller Novel "Zuleikha Opens Her Eyes" by Guzel Yakhina**

Abstract: The paper identifies the problem of breaking ties with the Muslim tradition in the USSR reflected in the award-winning contemporary Russian novel of 2015. The text is the literary debut of the screenwriter Guzel Yakhina. Yakhina's work is one of the next moving literary comments to the Stalinist repressions of the 1930s. Here though, for the first time, the perspective of a woman from a traditional Muslim environment is clearly shown. The main purpose of the paper is to draw attention to motives of the cultural and heroic transformation of the main character. The author of the novel refers to the past of her Tatar family, and in particular to her grandmother's experience from the period of dekulakization campaign of Soviet village in the 1930s. To give to the narrative the Tatar flavour, Yakhina introduced many original Tatar words into the text, adding a special glossary at the end of the novel. The main motif of the book is the story of Zuleyka Valieva, a young Tatar woman who, as a result of unfortunate circumstances, starting with the murder of her husband Murtaza, gets into the convoy of displaced people led by commandant Ignatov. Her tragic situation is complemented by a surprising pregnancy and then uncomfortable childbirth among strangers in

the place of resettlement. The most interesting context, in the opinion of the author of this analysis, is to draw attention and to show the spiritual and religious transformation of Zuleyka, facing new life circumstances.

A woman from a conservative Muslim home, living with a traditional family immersed in Muslim customs, facing tragic experiences on the way to the place of resettlement begins to revise her religious beliefs. Zuleyka is saved from a sinking barge by her persecutor Ignatov, and in a settlement on Angara river she gives a birth to a child of her dead husband. Here also she becomes more independent, interacts with the co-inhabitants of Semrog, grows up and becomes aware of her situation

The momentum of her transformation is the passionate, forbidden and subconsciously rejected love for commandant Ignatov. Zuleyka gradually gets rid of her religious commitments and habits. She moves away from Allah, she prays less and less, and the circumstances of her life i.e. lack of inhibitions and independence begin to undermine the foundations of her religious beliefs and customs. We understand that Zuleyka is a symbolic character representing small Muslim nations of the Stalinist USSR. The background of her specific religious conversion and intellectual maturity is the Soviet state ideology and Joseph Stalin himself.

Keywords: Muslims, Tatars, GULAG, Stalin, dekulakization.

Debiut literacki Guzel Jachiny, rosyjskiej scenarzystki tatarskiego pochodzenia, po raz kolejny przywołał trudne, ale, jak się okazuje, niezwykle pociągające współczesnego czytelnika w Rosji wątki związane z latami stalinowskiego terroru.

Guzel Jachina urodziła się w 1977 roku w inteligenckiej rodzinie w Kazaniu, gdzie ukończyła szkołę artystyczną, a następnie studia w zakresie języków obcych. Od 1999 roku zawodową karierę rozwija w Moskwie, gdzie pracuje w branży reklamowej i PR. Swój pierwszy utwór literacki – opowiadanie *Motylek* [Мотылек] – ogłosiła w czasopiśmie „Neva” w 2014 roku¹. Rok później na łamach czasopisma „Oktiabr” opublikowała tekst pod tytułem *Karabin* [Винтовка]². W maju 2015 roku ukazały się także w periodyku „Sibirskie ogni” pierwsze fragmenty powieści *Zulejka otwiera oczy* [Зулейха открывает глаза], będącej przedmiotem niniejszych rozważań.

¹ Г. Яхина, *Мотылек*, «Нева» 2014, № 2, s. 126–147.

² Г. Яхина, *Винтовка*, «Октябрь» 2015, № 5, <http://magazines.russ.ru/october/2015/5/2ya.html> [20.12.2018].

Drogę Jachiny do literackiej popularności uitorował kontakt z obdarzoną znakomitą intuicją w wyszukiwaniu talentów literackich, wysoko cenioną na rosyjskim rynku wydawniczym znawczynią współczesnej literatury rosyjskiej Jeleną Szubina, która prowadzi w wydawnictwie AST specjalną redakcję, której wydawnictwa sygnowane są jej nazwiskiem, będącym dla dystrybutorów i odbiorców uznaną marką³. Wydana w 2015 roku pod egidą Szubiny debiutancka powieść Jachiny zyskała bardzo przychylne recenzje krytyków, a umiejętnie prowadzona akcja promocyjna i dystrybucja zaskarbiły dla niej uznanie licznej rzeszy czytelników. Autorka stała się w Rosji literackim odkryciem roku, otrzymując prestiżowe nagrody: „Książka Roku”, „Bilet do Gwiazd” festiwalu Aksionow-Fest w Kazaniu, „Jasna Polana”⁴. Powieść, jak zaznaczała w swych publicznych wypowiedziach Jachina, jest efektem przeżytych rozmów z babcią, która przeszła tragedię sowieckiego rozkułaczania i kolektywizacji lat trzydziestych XX wieku. Pisarka podkreśliła także, że jest to forma przeprosin za to, że wcześniej nie interesowała się tym epizodem losów swojej tatarskiej rodziny⁵.

Rosyjscy krytycy literaccy zgodnie docenili kunszt pisarki. Paweł Basiński, felietonista działu „Kultura” w dzienniku „Rossijskaja Gazeta”, z nieskrywaną satysfakcją odnotował pojawienie się na literackiej scenie

³ Dzięki rekomendacji Jeleny Szubiny swe teksty wydawali uznani w Rosji i na świecie współcześni rosyjscy literaci, między innymi Dmitrij Bykow, Tatiana Tołstoj, Ludmiła Ulicka, Zachar Prilepin, Michaił Szyszkin, Roman Sienczin. O filozofii pracy swej redakcji Szubina mówiła obszernie między innymi na 92. Spotkaniu Wschodnim w Instytucie Filologii Wschodniosłowiańskiej Uniwersytetu Jagiellońskiego 28 maja 2015 roku. Zob. <http://ast.ru/izdatelstvo/shubina/> [20.12.2018]; http://www.ifw.filg.uj.edu.pl/spotkania-wschodnie/archiwum-spotkan/-/journal_content/56_INSTAN-CE_7wwZ/1717115/89663204 [20.12.2018].

⁴ Obok tych splendorów Jachina stała się też finalistką innych prestiżowych nagród literackich, takich jak „Bołszaja kniga” (2015), „Russkij Bukkier” (2015) i „NOS” (2015), które wzmocniły jej popularność. Prawa do opublikowania powieści w przekładzie zostały sprzedane między innymi do Bułgarii, Czech, Estonii, Finlandii, Francji, Iranu, Izraela, Niemiec, Litwy, Holandii, Hiszpanii, Włoch, Uzbekistanu. Prawa do wydania książki w języku angielskim posiada OneWorld, a w języku arabskim Arab Scientific Publishers – dane za agencją literacką Elkost (www.elkost.com). Popularność wydania rosyjskiego przełożyła się również na czytelników francuskich – nagroda magazynu „Transfuge” dla najlepszej powieści rosyjskiej wydanej we Francji w 2017 roku. Polska edycja ukazała się nakładem oficyny „Noir sur Blanc” w sierpniu 2017 roku w przekładzie Henryka Chłystowskiego.

⁵ Zob. wypowiedź w trakcie panelu dyskusyjnego na festiwalu „Książki Rosji” w czerwcu 2015 roku, <https://godliteratury.ru/events/kak-kot-unichtozhil-roman> [20.12.2018].

nowego nazwiska, które zdawałoby się wchodzi do przestrzeni tematycznej wypełnionej już po brzegi świadectwami Aleksandra Sołżenicyna, Warłama Szalamowa, Anatolija Pristawkina, Gieorgija Władimowa, czy nieco mniej popularnych tekstów o stalinowskich represjach, które ujrzały światło dzienne jeszcze na długo przed upadkiem ZSRR – Siergieja Załygina, Borysa Możajewa, Wasilija Biełowa⁶.

W powieści Jachiny mamy nagromadzonych kilka modnych dziś, ale i ważnych markerów, należących do współczesnego procesu literackiego, które wynoszą ten tekst na czoło dzisiejszych rosyjskich przekazów na temat stalinowskiej opresji⁷. Należą do nich niewątpliwie, obok tematu kolektywizacji i deportacji, skoncentrowanie akcji na bohaterce – kobiecie, a przy tym, w sposób nieoczywisty, biorąc pod uwagę współczesne odczytanie, reprezentantce mniejszości narodowej – Tatarce, zakorzenionej w kulturze konserwatywnego islamu. Istotną rolę w wysokiej ocenie literackiego kunsztu Jachiny odgrywa także poetyka tekstu – zwarta, filmowa narracja, a także silnie eksponowany wątek liryczny – fatalna miłość do swego oprawcy.

Mamy tu do czynienia z bohaterką kobietą, która od czasów tekstów Lidii Czukowskiej oraz autobiograficznego przekazu Jewgienii Ginzburg⁸, nie pojawiała się w tak wyrazistym portrecie, jaki zaprezentowała Jachina. W przypadku Czukowskiej i Ginzburg opisywane są kobiety związane z cywilizacją sowieckiego miasta, Rosjanki, zaangażowane i wierzące w modernizację, realizowaną przez stalinowskie państwo. U Jachiny główną bohaterką jest prosta dziewczyna z tatarskiej wsi, doświadczona przez życie muzulmanka, oddana swemu mężowi i swoście rozumianej misji, którą jest służba w domu. Zulejkę Walijewą poznajemy jako kobietę funkcjonującą w rutynowej codzienności tatarskiego domostwa, w którym najistotniejszą rolę pełni mężczyzna – mąż. Jak się dowiadujemy, Murtaza jest o wiele starszy od swojej trzydziestoletniej małżonki, którą przyprowadził do domu w 1915 roku. Z małżeństwem, w nieszczęśliwy sposób bezdzietnym, co wynika z kolejnych, stopniowo odsłanianych przez autorkę, epizodów,

⁶ П. Басинский, *Невероятное. Очевидное*, «Российская газета» 2015, № 6681, от 5 мая, <https://rg.ru/2015/05/25/basinsky.html> [20.12.2018].

⁷ Jednym z podobnych przykładów jest wydana w 2014 roku powieść Zachara Prilepina *Обитель* (polskie wydanie pod tytułem *Klasztor* ukazało się w 2016 roku nakładem oficyny „Czwarta Strona” w przekładzie Ewy Rojewskiej-Olejarczuk).

⁸ Chodzi o teksty: *Sofia Pietrowna. Powieść o terrorze 1937 roku* [*Софья Петровна*] Czukowskiej z 1939 roku oraz *Stroma ściana* [*Крутой маршрут*] Ginzburg z 1967 roku.

zamieszkuje matka Murtazy, zwana przez główną bohaterkę Wiedźmą. Na podstawie fragmentarycznych wspomnień świekry Zulejki można ustalić, że akcja dzieje się w 1930 roku. Bohaterka jest prowadzona przez życie bezwiednie, kolejne jej doświadczenia spływają na nią przygodnie. Los nie pozwala jej na realizację w macierzyństwie – cztery córki bohaterki umierają w okresie niemowlęcym, co staje się powodem nienawiści i ostracyzmu ze strony teściowej. W trakcie sprzeczki z komendantem ginie Murtaza, później życie traci także jej teściowa. Zulejka prowadzi życie pełne cierpienia i strachu, w głodzie i zimnie.

Filmowa narracja obecna w pierwszej części powieści powoduje, że bohaterkę postrzegamy jako bezwolną, ale pogodzoną ze swoim losem kobietę-dziecko. Ze względu na swój niewielki wzrost, od razu po przyjęciu do domu Murtazy, kobieta nocuje na kufrach, które zwykle jest miejscem przeznaczonym dla dzieci⁹. Swoiste upokorzenie, którego doświadcza bohaterka, może być pochodną specyfiki kulturowej biednego tatarskiego gospodarstwa wiejskiego tamtej epoki. Z dużą dozą prawdopodobieństwa można założyć, że impulsy emancypacyjne dotyczące muzułmańskich, w tym tatarskich kobiet, zainicjowane rewolucyjnymi zmianami u schyłku imperium Romanowów nierychło docierały na prowincję i na wieś. Dżadydyści, intensywnie promujący zmiany w obyczajowości i realizujący plan westernizacji kultury i obyczajowości islamu, formułowali swoje postulaty w elitarnych środowiskach muzułmańskich od początku XX stulecia, krytykując złą sytuację kobiet w tatarskich rodzinach¹⁰. Znacząca część społeczności tatarskiej jeszcze w latach dwudziestych i trzydziestych XX wieku trwała w obyczajowych realiach minionych epok. Władze bolszewickie, a później działalność Stalina w sposób zasadniczy ingerowały w tradycje i tożsamość narodów ZSRR.

W żadnej z epizodycznych scen powieści nie odnotowujemy wyraźnej wskazówki odnośnie tego kontekstu. Wrażenie naturalności sytuacji, w jakiej przyszło funkcjonować tytułowej bohaterce, zdaje się potęgować ujawniana w wielu kluczowych momentach akcji jej własna perspektywa postrzegania świata. Refleksja czytelnicza pozwala jednak na uświadomienie sobie charakteru życiowego upokorzenia, które w wielu punktach niekoniecznie musi mieć związek z jej kulturowym zapleczem – dowiadujemy

⁹ G. Jachina, *Zulejka otwiera oczy*, przeł. H. Chłystowski, Warszawa: Noir sur Blanc, 2017, s. 26.

¹⁰ Ч. Х. Муслихова, *Движение за эмансипацию женщин в татарском обществе (конец XIX – начало XX века)*, „Вестник ЧелГУ” 2011, № 34, s. 35–39.

się na przykład, że bohaterka nigdy nie opuszczała swojej wsi i gospodarstwa. Wiemy także, że jest niedożywiona – kiełbasę z koniny, której słodki zapach rozciąga się po pomieszczeniu, gdy spożywa ją Murtaza, Zulejka „jadła w ubiegłym roku”¹¹ i musi zadowolić się w tym momencie jedynie zapachem, usłużnie częstując przy tym mężczyznę świeżym chlebem. Ostatecznie z wielką satysfakcją i łączywością zje potajemnie niedojedzony przez pana domu, przeżuty i upuszczony w gniewnej euforii kawałeczek tego niedostępnego dla niej przysmaku. Tak rozrysowane sceny mogą wywoływać w czytelniku bardzo silne emocje. Obraz usidlonej w swej codziennej rutynie kobiety to, jak się zdaje, wyrazista dominanta pierwszej części powieści, punkt wyjścia do wielkiej osobowościowej przemiany, wyniszczanej przez otoczenie, Tatarski. Głównym uczuciem, które może wywołać w odbiorcy jakość życia Zulejki, jest żal. Emocje te będą kluczowe w odczytaniu kolejnych etapów duchowego rozwoju surowo i bezwzględnie doświadczanej przez życie kobiety. Ten stan rzeczy będzie także konfrontowany z jej moralnym poniżeniem i wewnętrznym wzrostem w trakcie wyczerpującego etapowego transportu do miejsca przeznaczenia i ostatecznego osiedlenia w specjalnej osadzie dla rozkułaczonych, w zakolu Angary.

Autorka bardzo starannie kreśli portret głównej bohaterki jako oddanej, ufnej, bezkrytycznej i w pełni zależnej od najbliższych tatarskiej żony. Muzułmańskie wyznanie kobiety jest ujawnione jedynie w codziennych zachowaniach, które objawiają się przede wszystkim w realizacji kulturowego kodu domostwa – planu dnia męża i teściowej oraz w dość skąpym, naiwnym formacie zrutynizowanych i bezwiednie powtarzanych zwyczajowych westchnień do Boga: „O Allachu”, „jeśli Allah pozwoli”, „na Allacha”, „Allachu Wszchemogący we wszystkim wola Twoja”, „Wola Twoja Najwyższy”¹². Te zaś, wplecione są w rytm narracji i nie zawsze jest jasne, na ile wygłaszane są one przez bohaterkę, a na ile czyni to narrator w jej imieniu. Bóg jest obecny w jej życiu, ale wszystko wskazuje na to, że Zulejka Walijska tej obecności nie rozumie. W tle muzulmańskiego kultu funkcjonuje w najlepsze praktyczna, codzienna demonologia – poznajemy za pośrednic-

¹¹ G. Jachina, *Zulejka...*, op. cit., s. 55.

¹² Fragmenty, w których dominują te formuły należą przede wszystkim do narracji prowadzonej od bohaterki, głównie w pierwszej części powieści (strony: 11, 12, 18, 29, 33, 34, 42, 57, 59 i kolejne). W obliczu nowych wyzwań i trudów zesłanej Tatarski, wraz z jej zmianami psychologicznymi, wezwania do Boga stopniowo znikają, symbolizując utratę wiary.

twem jej rozmyślań ducha opłotków – *basu kapka ijase*; *biczurę* mieszkającą w sieni, ducha cmentarza – *zirat ijase*. Zulejka kłania się tym duchom, służy im i oczekuje od nich realnego wsparcia, jak choćby w przypadku demona cmentarza, który winien zaopiekować się grobami córeczek i odpędzać od nich psotne leśne duchy – *szurale*¹³. Jachina przyznaje w wywiadach, że w ten sposób chciała jak najlepiej oddać koloryt tatarskiej wsi, o której dowiadywała się od swojej babci¹⁴, a wykorzystane oryginalne tatarskie słownictwo ma ten przekaz wzmacniać. Wyobrazenie bohaterki powieści o świecie zamknięte jest zatem w klasycznym układzie dwuwiary, nakładania się religijności instytucjonalnej, nowszej, związanej najczęściej z mono-teistycznym obrazem świata na dawne archetypowe wierzenia w sprawcze duchy. Te przekonania pozostaną w świadomości bohaterki nawet w obliczu jej głębokiej osobowościowej przemiany w miejscu przesiedlenia, a *szurale*, *albasty*, *su-anasy* będą się jednak, jak sądzi, zachowywać inaczej niż te z okolic rodzinnego Jułbasza, a może nawet nie ma ich wcale na krańcu świata, do którego rzucił ją los.

Wydaje się, że tak postawiona kwestia wiary ma swój określony cel, którym jest ukazanie specyfiki wewnętrznego przebudzenia sumienia i światopoglądu bohaterki, za którym postępuje także i intelektualna stymulacja religijna – refleksja o Bogu, jego wszechobecnej sile, na istnienie której nie ma dowodów w słabo zakorzenionej świadomości religijnej bohaterki. Zulejka, zgodnie z założeniem autorki powieści, stopniowo „otwiera oczy”, z wolna zaczyna poznawać i interpretować relacje międzyludzkie, od których, jak się domyślamy, była izolowana, przechodzi przez kolejne próby stalinowskiego systemu represji i pognębnienia człowieka, ale wbrew pozorom każda z nowych sytuacji, na którą napotyka, wzmacnia ją i rozwija.

Pierwsza próba, bezpośrednio po śmierci męża, to nocleg w meczecie, który został zajęty przez sowieckich konwojentów jako miejsce postoju w drodze na zsyłkę dla grupy rozkułaczanych chłopów. Dochodzi tu do drastycznego przełomu. Zulejka nocuje w męskiej części meczetu, strefie zakazanej dla kobiet, bo w części żeńskiej stłoczono już kołchozowe owce. „Mężczyźni niechętnie wpuszczali kobiety do meczetu, a i to tylko w wielkie święta: Uraz i Kurban”¹⁵ – przypomina narrator. Zulejka zwykle tylko

¹³ G. Jachina, *Zulejka...*, op. cit., s. 25.

¹⁴ Zob. wywiad dla agencji prasowej RIA: *Гузель Яхина: для меня не было выбора, о чем писать*, <https://ria.ru/20160301/1382525469.html> [20.12.2018].

¹⁵ G. Jachina, *Zulejka...*, op. cit., s. 4.

wsluchiwała się w relacje swego męża z wizyty w meczecie, ale nigdy w nim wcześniej nie była. Paradoksalnie doświadczyła tego dzięki barbarzyńskiej decyzji konwojentów, którzy zamienili świątynię w oborę dla zwierząt i noclegownię. Tej nocy Zulejka jest także świadkiem niewyobrażalnych dla niej zdarzeń, którymi są publiczne, niczym nieskrępowane erotyczne uniesienia Ignatowa i konwojentki Anastasji. Zwieńczeniem tych zachowań jest przypadkowy tragiczny zgon mułły, opiekuna meczetu – skalanego nierządem i bandytyzmem. Zulejce długi czas będzie towarzyszyć kulturowo zakorzeniony w jej świadomości wstyd przed obcym mężczyzną, a jego intensywność będzie ulegać stopniowaniu: wydarzenia z transportu, ciąża, niepojęty dla niej samej intymny związek z Ignatowem. Od uświadomienia sobie grzechu aż po samo jego sedno (miłość do oprawcy męża), ujawniające się w postaci majaków sennych, w których pojawiała się jej teściowa – Wiedźma, łącząc ją w brutalny sposób („... zapomniałaś o prawach szariatu ... Fehisze! Kurwa! Kurwa!”¹⁶), i wielkie, związane z emocjonalnymi przeżyciami, obciążenie psychologiczne. Zanim jednak dojdzie do tego mentalnego rozdwojenia jaźni, bohaterka jeszcze wielokrotnie będzie odwoływać się do sprawczej siły Boga, ale w mniejszym stopniu do Jego troski o jej los. Nie będą to modlitwy, a raczej nieświadomione pretensje adresowane do Niego. Taki obraz transformacji religijnej kreśli autorka w kilku kluczowych miejscach fabuły. Druga próba i pierwszy moment religijnego zwątpienia to dojmujący obraz tonącej w Angarze barki, którą Ignatow transportował przesiedleńców. Scena pogrążania się w otchłań morderczej Angary ciężarnej Zulejki – wszystko to z modlitwą do Boga na ustach – staje się symboliczna. To swoiste oczyszczenie. Bohaterka przetrwa to kolejne traumatyczne wydarzenie z pogranicza życia i śmierci. Trudno jej jednak będzie stwierdzić, czy modlitwa zostaje wysłuchana, bo przecież, choć kobieta zostaje uratowana, to przez swego oprawcę Ignatowa. Czy zatem to Bóg kieruje jej losem? Wydarzenie to skłoni straumatyzowaną Tatarkę do refleksji na temat życia i śmierci, ale także umocowania Wszechmogącego wobec tych dwóch skrajnych kategorii. Wewnętrzne podsumowanie przemyśleń napotkamy w dalszych partiach tekstu, kiedy coraz dojrzała Zulejka w swych rozważaniach zaczyna racjonalizować i rozpatrywać wolę Najwyższego nie szukając u Niego ratunku, ale stawiając pytania o sens ocalonego życia:

¹⁶ Ibidem, s. 318–319.

Jeśli Allach jeszcze raz ześle śmierć dziecka, wytrzyma. Wola Najwyższego bywa niekiedy dziwna, niepojęta dla ludzkiego umysłu. Opatrzność zostawiła ją przy życiu jako jedyną spośród wszystkich towarzyszy na barce śmierci. Co więcej, posłała jej na ratunek zabójcę męża, wyniosłego i groźnego czerwonego ordyńca Ignatowa. Może los chce jednak żeby żyła?¹⁷

Zulejka zagłębia się w myślach, ale w obliczu braku domowych autorytetów (męża, teściowej czy matki) jej religijność podlega erozji. Obnażona publicznie głowa, odsłonięte warkocze, dotykane przez „obcego doktora” w trakcie procedur medycznych, załatwianie potrzeb fizjologicznych na oczach postronnych, bezlitośnie wystawione na pokaz ciężowe kształty – to wszystko okazuje się kwestią przyzwyczajenia. Kolejny przełom to narodziny dziecka i doznanie macierzyństwa – niestety, w ekstremalnych warunkach zesłania. Pojawiają się pierwsze myśli o tym, że Najwyższy być może zapomniał o „trzydzieścioru głodnych, oberwanych ludziach w głuszy syberyjskiego matecznika... zgubił ich w bezkresnych przestrzeniach tajgi”¹⁸. Bohaterka coraz wyraźniej uświadamia sobie także, że robi wiele rzeczy, które w jej poprzednim życiu byłyby niedopuszczalne, wstydlive i nie do przyjęcia. Po wielkim głodzie, który dotknie osadę Siemrąk nabiera przekonania, że Bóg i tak nie słyszy błagań ludzkich, Jego spojrzenie nie sięga do tej głuszy. Tatarka czuła się, jakby osierociała, jednak pogodziła się z tym i przyzwyczała do nowego stanu świadomości. Dotychczasowe reguły były naruszane, prawidła zmieniały się w swoje przeciwieństwa:

Mimo to pod jej stopami nie otwierała się otchłań, karząca błyskawica nie spadała z niebios, biesy matecznika nie chwytaly jej w swe lepkie pajęczyny. Także ludzie nie zauważali owych grzechów, nie widzieli ich, zbyt byli zajęci czym innym¹⁹.

Poczucie bezpieczeństwa Zulejka odnajduje w niebywalej sytuacji – spokój spływa na nią kiedy wpatruje się w portret „mądrego wąsatego męża”, któremu „jest rada”, bo przymrużone „po ojcowsku oczy patrzą na nią życzliwie, jakby uspokajały i chroniły przed rozgniewanym do ostateczności Ignatowem”²⁰. I tak po raz kolejny na karty rosyjskiej powieści

¹⁷ Ibidem, s. 225.

¹⁸ Ibidem, s. 260.

¹⁹ Ibidem, s. 306.

²⁰ Ibidem, s. 170.

wprowadzony zostaje „dobry Stalin”²¹, główny kreator systemu i sprawca tragedii narodów, doceniany jednak przez pokorny lud, niewierzący w jego złe zamiary. To celowy zabieg autorki, która skrupulatnie pomija na kartach powieści nazwisko przywódcy sowieckiego państwa i inżyniera narodowościowych transformacji. Wyobrażenie o dobrym, troskliwym, opiekuńczym Stalinie to znany motyw, szczególnie jaskrawo wyeksponowany u Lidii Czukowskiej. Sofia Pietrowna, tytułowa bohaterka powieści Czukowskiej, zaangażowana komunistka, trwa w naiwnym przekonaniu, że wszelkie nadużycia miejscowej władzy, represje i areszty osób z jej najbliższego otoczenia w neuralgicznym okresie „wielkiej czystki” to pomyłka, a przy tym realizowane są bez wiedzy Stalina.

Kwestię osobowościowej przemiany Zulejki dopełnia jej żarliwy romans z oprawcą, dozorcą i konwojentem, ale jednocześnie zbawcą, Iwanem Ignatowem. To najwyższy stopień przeniknięcia do zakazanego świata, zdrada wszystkich ideałów, które Zulejka pamiętała i przechowywała w pamięci ze swego minionego, konserwatywnego życia. Kreacja dokonana przez Jachinę to zabieg zaiste filmowy, ale interpretacyjnie nieoczywisty. Erotyczna i emocjonalna fascynacja Zulejki Ignatowem, przywodząca skojarzenia z „syndromem sztokholmskim”, jest naturalna i szczególnie symboliczna zarazem. Zakazana, przypadkowa, miłość z funkcjonariuszem sowieckim może być odczytana jako zwycięstwo żywiołu i siły totalitarnego państwa nad kobiecą duszą Rosji – dokładnie w takim wymiarze, w jakim konstatuje to zjawisko w swym słynnym, krytycznym wobec Wasilija Rozanowa, eseju z 1914 roku zatytułowanym *O nieprzewyciężonej babskości duszy rosyjskiej* [O „вечно-бабьем” в русской душе] Nikołaj Bierdiajew. Czerwony punkcik papierosa Ignatowa, który Zulejka obserwuje w mroku z oddali swego domu jest jak latarnia morska wskazująca właściwą drogę. Ignatow dewastuje wewnętrzne życie kobiety, w sposób naturalny swą siłą i specyficzną opiekuńczością kusi, sprowadza na złą drogę życia poza mahometańską obyczajowością i normami. Postać Tatarki-Zulejki w szerokim symbolicznym sensie reprezentuje poddawane ideologicznym modyfikacjom nieeuropejskie narody ZSRR – azjatyckie, centralnoazjatyckie i kaukaskie. W losach bohaterki powieści koncentrują się zabiegi sowieckiego państwa mające na celu poskromienie wszelkich przejawów etnicznej odrębności i religijnego

²¹ Taki tytuł (*Dobry Stalin* [Хороший Сталин]) nosi autobiograficzna, obrachunkowa powieść pisarza i publicysty, syna stalinowskiego dyplomaty Wiktora Jerofiejewa wydana w 2004 roku.

zaangażowania. Komendant Ignatow pełni tu zaś rolę rzuconego w wir historii chaotycznego żywiołu rewolucyjnego, który nie może zostać zatrzymany nawet przez najstraszniejsze okoliczności i wydarzenia.

Wydaje się, że omówione powyżej wątki, specyfika filmowego scenariusza i widowiskowe sceny – barwne i nasycone skrajnymi emocjami mocne obrazy – zdecydowały o tak spektakularnym sukcesie tej książki w Rosji. Po raz pierwszy bodajże rosyjska literatura poruszająca kwestię stalinowskich represji tak głęboko sięga do kategorii wiary i religijności. Tematyka religijna jest niewątpliwie jednym z najbardziej nośnych wątków powieści, który wzorem najlepszych prototypów realistycznej literatury rosyjskiej należy do świata wewnętrznego głównej bohaterki – Tatarki, która pełni funkcję medium ukazującego ideę przemiany. „Włożyłam w Zulejkę wszystko co wiem o tatarskiej kobiecie” – powiedziała w jednym z wywiadów Jachina, a Władysław Fliarkowski prowadzący wiadomości kulturalne w rosyjskiej TV Kultura²² przedstawił zaś tekst Jachiny jako napisany wedle kanonów sowieckiej literatury. W jego ocenie jest to opowieść o wyzwoleniu kobiety od domowego despotyzmu i religijnego zaczerpnięcia. Jeśli jest tak w rzeczywistości, to jest to trafiona stylizacja, a bliźniacze oceny w sprawie socrealistycznej poetyki tekstu były już formułowane w latach sześćdziesiątych wobec *Jednego dnia Iwana Denisowicza* [Один день Ивана Денисовича] Aleksandra Sołżenicyna.

Szczególne emocje w odbiorze tekstu buduje niewątpliwie omawiana wyżej filmowa metoda narracyjna, którą ze swadą prowadzi Jachina. Jej bohaterka odchodzi od wiary ojców i matek, oddala się od Boga, łamie coraz więcej obowiązujących kanonów, ale czyni to w autorefleksyjny, silnie uświadamiany sposób. Tak jak zamierzyła autorka powieści, Zulejka otwiera oczy w sposób metaforyczny, każdego przepełnionego lękiem i upokorzeniem dnia. Stopniowo poznaje świat, dostępuje tajemnic, o których nie wiedziała wcześniej i coraz intensywniej przeżywa myśl, że Boga nie ma, ale jest Stalin i jego plan zniszczenia narodów ZSRR.

²² Emisja programu TV Kultura, 12 grudnia 2015 roku.

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 Тардової¹. 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 Сидикбекова² 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:

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

² 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*³. 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*⁴ – 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 непереможного 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-

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

⁴ 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 році⁵, 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*⁶, у якій акцентувалася увага на гуманістичному звучанні твору та майстерності її автора.

У виданні творів Айтматова українською мовою 1964 року *Повісті гір і степів*⁷ (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 рік⁸ 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*⁹ Павло Сердюк викладає життєво-творчу біографію Айтматова, ґрунтовно зупиняючись на аналізі повістей, які увійшли до видання. Можна зауважити,

⁵ Idem, *Джаміля: повість*, пер. А. Осипчук, Київ: Дніпро, 1975.

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

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

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

⁹ 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*¹⁰ 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 році¹¹. У виданні були ті самі шість повістей, що і в книзі 1969 року. Але їх доповнювали, наприклад, Примітки¹², 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*¹³ 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.

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

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

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

¹³ 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 році¹⁴ 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*¹⁵. 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*¹⁶ 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*¹⁷ авторства перекладача Шумила

¹⁴ Ч. Айтматов, *Ранние журавли*, Київ: Радянська школа, 1984.

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

¹⁶ Idem, *Ранні журавлі: повісті*, пер. М. Шумила, Київ: Молодь, 1979.

¹⁷ 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 році¹⁸. 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...*¹⁹, 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*²⁰, 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 накладки 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 року²¹. З особливостей книги варто звернути увагу на те, що до тексту додавалися кольорові ілюстрації Олександра Діанова, по чотири на кожен роман.

¹⁸ 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.

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

²⁰ Ч. Айтматов, *Плаха: роман*, пер. В. Прокопенко, Київ: Дніпро, 1988.

²¹ 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 року²² 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 Шабліовського²³, 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 році²⁴).

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.

²² Idem, *Ранние журавли*, Київ: Радянська школа, 1984.

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

²⁴ 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*²⁵ в перекладі вже добре знаного нам Степанюка.

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

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

²⁶ *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 Аскарова²⁷. 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...*²⁸, 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.

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

²⁸ 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*²⁹. 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*³⁰.

А вже наступного року, 1976-го, в перекладі все того самого Степанюка виходить збірка творів Абилкасимової *Тюльпановий вогонь*³¹. 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 Айтматов³². 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*³³, 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*³⁴. Усього у збірці були твори двадцяти восьми молодих киргизьких поетів, із них дев'ять – це поетеси. Антологія молоді поезії формувалася за принципом «один

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

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

³¹ М. Абилкасимова, *Тюльпановий вогонь*, пер. Б. Степанюк, Київ: Молодь, 1976.

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

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

³⁴ 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 Токтогула³⁵. Зрештою, не тільки у перекладах, бо Степанюк був також упорядником збірки та автором передмови *Уславлений народом*³⁶, 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*³⁷. У кінці книги була подана коротка довідка про автора роману³⁸. Твір Касимбекова – це розлоге епічне полотно на шість частин, в якому висвітлюються події другої половини XIX століття (дія розпочинається від 1865 року).

³⁵ Токтогул, *Поезії: вибране*, пер. Б. Степанюка, Київ: Дніпро, 1977.

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

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

³⁸ *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 році³⁹. 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, року⁴⁰. Основному текстові передувало слово *Від упорядника* Бейшеналі Бейшеналієва⁴¹.

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

⁴⁰ *Киргизькі народні пісні: пісенник*, Київ: Музична Україна, 1980.

⁴¹ 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*⁴², а наступного року – перекладні *Киргизькі народні казки*⁴³, 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*⁴⁴ Джайлообека Бекніязова та *Сабир і дідусь*⁴⁵ 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*⁴⁶. 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 чий ретрансляції друкується у 1982 році роман Шукурбека Бейшеналієва *Випробування славою*⁴⁷. 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,

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

⁴³ *Киргизькі народні казки*, пер. П. Гордійчук, Київ: Веселка, 1979.

⁴⁴ Дж. Бекніязов, *Смугастий м'яч: оповідання*, Київ: Веселка, 1982.

⁴⁵ К. Джусупов, *Сабир і дідусь: повість*, Київ: Веселка, 1983.

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

⁴⁷ 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*⁴⁸, 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*⁴⁹.

У 1986 році вийшло дві книги киргизької поезії в перекладах Степанюка – збірка Уметалієва з безпретензійною назвою *Поезії*⁵⁰ та збірка Джусуєва *Золота чинара*⁵¹. У передмові до першої з них *На струнах комуза*⁵² 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*⁵³. Джусуєв перекладав киргизькою мовою твори Тараса Шевченка, Івана Франка, Лесі Українки, Павла Грабовського, збірку поезій Павла Тичини

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

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

⁵⁰ Т. Уметалієв, *Поезії*, пер. Б. Степанюк, Київ: видавництво, 1986.

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

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

⁵³ 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*⁵⁴. 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*⁵⁵. Вагомості романові надавало те, що йому передувала коротенька передмова Айтматова *Епос Насирдіна Байтемірова*⁵⁶, 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*⁵⁷, 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-

⁵⁴ У. Абдукаїмов, *Битва: роман*, пер. П. Гордійчук, Київ: Дніпро, 1984.

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

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

⁵⁷ *Киргизьке радянське оповідання*, Київ: Дніпро, 1985.

тераторів Киргизії продовжило видання *Веселка Исик-Кулю*⁵⁸. Аскарров коротко повідомив про молодих киргизьких прозаїків у передмові *Витоки літературного процесу*⁵⁹. 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*⁶⁰ 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*⁶¹ 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*⁶². Саме Степанюк був упорядником антології з «українського» боку, з «киргизького» – добре знаний

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

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

⁶⁰ *Сучасна киргизька повість*, Київ: Дніпро, 1987.

⁶¹ О. Данікеєв, *Відчай: роман*, пер. П. Гордійчук, Київ: Дніпро, 1990.

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

українському читачеві Джусуєв. Автором передмови *Поезія відродженого краю*⁶³ став теж «штатний» автор такого жанру Аскарров. Назва майже дослівно повторювала назву передмови (*Поезія відродженого народу*) до збірки *Вітер з Ала-Тоо* (1971), але Аскарров 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.

⁶³ Т. Аскарров, *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*⁶⁴ (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*⁶⁵ Олександра Мацяя і *З вірою в людину*⁶⁶ 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*⁶⁷. 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 ґрунтового 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*.

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

⁶⁵ О. Й. Мацай, *Чингіз Айтматов*, Київ: Товариство «Знання» УРСР, 1979.

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

⁶⁷ 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*⁶⁸. 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*⁶⁹. 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*

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

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

Айтматов в українській критикі і літературознавстві, Вторая родина: Киргизия в творческой биографии Борислава Степанюка, Дорогой гнета и страданий: Повесть О. Досвитного «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 всесвіту¹.

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 Блакитного². 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

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

² 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 *Трамвай 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 зарубіжжям³.

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

³ 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»⁴ – 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

⁴ 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 природою⁵.

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*⁶, а в «Новій генерації» – *Лист із Персії*⁷.

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, розпродувалися⁸.

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 невід-

⁵ Ibidem, с. 56.

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

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

⁸ 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 режиму⁹.

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 мовою¹⁰.

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

⁹ Ibidem.

¹⁰ 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 розірвано¹¹.

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 чадра* – 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 чадра* 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-

¹¹ 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»¹²), показує засідання іранського парламенту – меджлісу, де знайомить читачів із найбільш активними депутатами («На двісті тридцять дев'ятому засіданні перського парламенту панують тиша і спокій»¹³), 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 урядові¹⁴.

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

¹² Ibidem, с. 70.

¹³ Ibidem, с. 86.

¹⁴ 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 рукописів¹⁵.

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 меджлису: газета агітувала за депутата, що не був бажаний для незаміє. Отже, настрої у п. редактора скептичний. Він скаржиться на цензурні утиски¹⁶.

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

¹⁵ Ibidem, с. 81.

¹⁶ 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»¹⁷, 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»¹⁸, син навчається у французькій школі, а донька допомагає матері вести хатне господарство. І хоча, як зауважує Олександр Мар'ямов,

¹⁷ О. Мар'ямов, *Шляхи під сонцем...*, оп. cit., с. 61.

¹⁸ 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»¹⁹.

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»²⁰, автор засуджує соціальну нерівність в країні, наголошуючи на безправності та тотальній бідності «переважної більшості всієї людності на неосяжних іранських просторах»²¹.

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-

¹⁹ Ibidem, с. 60.

²⁰ Ibidem, с. 104.

²¹ 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»²²; «Нейматулла все ще поливає кам'яний квадрат двору з басейну – хауду, – що посередині»²³. 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...²⁴

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»²⁵ і «нагромадивши емпіричні факти, розповівши про класові прошарки в Персії, не показав заперечення капіталізму на Сході

²² Ibidem, с. 59.

²³ Ibidem, с. 60.

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

²⁵ Ibidem, с. 17.

– робітника, чомусь його оминувши»²⁶. З 1929 року збірка репортажів *Іран без чадуро* 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.

²⁶ 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 іноземців¹.

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].

¹ 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»². Тому, як зазначає Костянтин Черемський, від смерті не слід тікати, а потрібно шукати із нею взаєморозуміння³.

Близьким за духом для іноземних студентів є і герой думи *Козак Голота*⁴. 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

² 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.

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

⁴ *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 герой-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, стійкості⁵. 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.

⁵ <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*⁶. 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].

⁶ <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»⁷.

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:

⁷ А. А. Айдын, *Методика исследования концепта «любовь» в русской и турецкой картинах мира (на материале произведений И. А. Бунина и Я. К. Бятылы)*, «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 козацкую покладаю⁸.

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*⁹. 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

⁸ Українські народні думи, op. cit., с. 147.

⁹ http://mawdoo3.com/شعر_عن_الشهيد [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 (вогонь), Aram (спокій) та інші.

Національного героя в образі молодої дівчини зображено і в курдській народній пісні *Zilan*¹⁰. 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

¹⁰ <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 16th 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, загадкаваасці 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 фольклора¹.

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 воином².

¹ *Записки янычара. Написаны Константином Михайловичем из Островицы*, вступление, перевод и комментарии А. И. Рогова, Москва: Наука, 1978, с. 27.

² 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 старопольскіх помнікаў, наўмысна, з патрыятычных пачуццяў, назваў Канстанціна Міхайловіча палякам, магчыма, спадзеючыся таксама, што менавіта такое прадстаўленне абудзіць цікавасць да твора сярод польскіх філолагаў³. 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

³ Ё. Жывановіч, *Предговор. Константин Михайлович из Островице*, в: Константин Михайлович из Островице, *Яничарове усомене 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 мову⁴.

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 помніка⁵. 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-

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

⁵ *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)*⁶. 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 твора⁷. 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,

⁶ Константин Михайлович из Островице, *Янычарове успомене...*, op. cit., с. 72.

⁷ 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*⁸. Жывановіч, каментуючы гэтую сціслую інфармацыю, разважае, што немагчыма вызначыць: “быў гэты рукапіс на сербскай, на рускай або украінскай мове”⁹. 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”¹⁰. 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 рэзідэнцый¹¹. 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

⁸ 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 jedynego egzemplarza Biblioteki Kórnickiej*, Wilno: Drukarnia Józefa Zawadzkiego, 1864, s. CLVII.

⁹ Ё. Жывановіч, *Предговор...*, *op. cit.*, с. XVIII.

¹⁰ *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.

¹¹ *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 кітабамі літоўскіх татараў, напісанымі “на беларуском языке арабским алфавитом”¹², якія хораша данеслі да нашага часу своеасабліваць тагачаснай гутарковай беларускай мовы¹³. 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 ўздаць 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 арабскі алфавіт, 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.

¹² *Записки янычара...*, *op. cit.*, с. 31.

¹³ 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 савешћу¹⁴.

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

¹⁴ 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 Міцкевіча¹⁵.

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 узяцца 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”¹⁶, 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

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

¹⁶ *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 злажыў 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 насланец, 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, аддайце 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 21st 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-

ональностей¹. 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 мечетей².

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

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

² 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 Каффа³ – главный город крымских колоний Генуэзской Республики – становится новым центром Римской церкви в Крыму⁴.
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 грехи⁵.
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 Каффе⁶;
- 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 Крым⁷.
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

³ Бывшее название города Феодосия.

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

⁵ K. Górski, *Polskie posiadłości na Krymie*, „Sprawy Morskie i Kolonialne”, t. 5, nr 4, s. 37–38.

⁶ *Католическая церковь в Крыму. Официальный сайт*, op. cit.

⁷ Ю. А. Бабинов, *Католические святыни Крыма*, w: *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 земле⁸.

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 миссионерам⁹.

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 кафедр¹⁰.

⁸ 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.

⁹ Ю. Карлова, *История доминиканцев в Крыму*, ч. 1–3, http://dominicanes-ua.blogspot.com/2014/12/blog-post_22.html [18.03.2019].

¹⁰ 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»¹¹.

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

¹¹ Ю. Карлова, *История доминиканцев в Крыму*, *op. cit.*

Францисканского ордена и поляки Доминиканского ордена из Конгрегации монахов-пегрегринов¹² – Конгрегации «братьев, странствующих ради Христа»¹³.

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.

¹² K. Górski, op. cit, s. 37.

¹³ 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 киевским¹⁴.

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.

¹⁴ 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 года¹⁵. 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 Мухолатке¹⁶.

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 уведомить¹⁷. В связи с этим во все города, центры, волости были направлены циркуляры с обязательным указанием о взятии на учет всех шляхтичей, жи-

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

¹⁶ Ю. Карлова, *История доминиканцев в Крыму*, op. cit.

¹⁷ 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 мятеже¹⁸.

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 Крым¹⁹.

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 сословие²⁰.

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 градоначальствам²¹.

¹⁸ ГА при СМ АРК, ф. 26, оп. 1, 2, д. 10 975.

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

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

²¹ *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 Саратов²².

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 правления²³, в котором в отдельные дела сформированы материалы о строительстве римско-католических церквей за разные годы²⁴. 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

²² 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.

²³ ГА при СМ АРК, ф. 27, оп.13, т. 1, т. 2.

²⁴ 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)²⁵;
 - 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

²⁵ 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: Александровка²⁶, Богемка²⁷, Булганак (Кроненталь)²⁸, Кучук-Бораш²⁹, Чехоград³⁰, Табор³¹.

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 камни³². 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-

²⁶ Село Александровка Перекопского уезда.

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

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

²⁹ 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.

³⁰ Село Чехоград, в настоящее время с. Новгородовка, Мелитопольского района, Запорожской области.

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

³² 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 протокола³³.

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)»*³⁴.

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*³⁵

³³ ГАС, ф. 79, оп.1, д. 576.

³⁴ ГАС, ф.79, оп.1, д. 576, л. 25.

³⁵ 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 Польше³⁶.

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%³⁷.

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 Крым³⁸. 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 России³⁹. 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:

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

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

³⁸ Ibidem.

³⁹ *Интерв'ю епископа 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, 1⁴⁰.

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 священниками⁴¹.

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

⁴¹ «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/ [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 WIEKU¹**

**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
20th Century**

Abstract: Tatars used to settle in the territory of the Grand Duchy of Lithuania from the early 14th 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 19th century, connected with a development of natural sciences, brought a new perspective as to how the humanity originated. This period not only witnessed aca-

¹ 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 polscy². 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.

² 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 czasopismach, 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 tatarska³. 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

³ 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*⁴. Postrzegane między ludźmi różnice w wyglądzie i obyczajowości uzasadniano najczęściej odmiennościami klimatycznymi⁵. 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)⁶. 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 człowieka⁷. 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)⁸. Coraz więcej zwolenników od momentu publikacji wyników badań Charlesa Darwina⁹ znajdowali ewolucjoniści. Długo jednak nie było zgody pomiędzy monogenistami, uważającymi, że gatu-

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

⁵ 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].

⁶ 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.

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

⁸ J. J. Virey, op. cit., s. 11, 229.

⁹ 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 czasie¹⁰, 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, mimice¹¹.

Tatarzy jako przedstawiciele rasy żółtej

Niezależnie jednak od toczonych sporów, we wszystkich klasyfikacjach wyróżniano rasę żółtą, często zwaną mongolską, rzadziej oliwkową¹². Przyписыwano 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 sławy¹³.

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

¹⁰ 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.

¹¹ Ch. Darwin, *O pochodzeniu człowieka...*, op. cit., s. 239–243.

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

¹³ J. J. Virey, op. cit., s. 200.

właśnie Tatarów uznawał za walecznych, czemu sprzyjać miał ich koczowniczy tryb życia hartujący ciało¹⁴. 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 rabunek¹⁵.

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”¹⁶. 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”¹⁷. 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 język¹⁸. 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

¹⁴ Ibidem, s. 212–213.

¹⁵ Ibidem, s. 214.

¹⁶ Ibidem, s. 215.

¹⁷ Ibidem, s. 213 i 215.

¹⁸ 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”¹⁹.

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 tureckich²⁰.

Ostatecznie wspomniany autor uznawał, że Tatarzy i Mongołowie to „dwie gałęzie jednego i tegoż samego szczepu”²¹. 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 1928–1939²². Tu też pod hasłem „Tatarzy” znaleźć można wyjaśnienie, że nazwa ta określa „szereg plemion mongolskiego, a głównie tureckiego pochodzenia”²³. 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.

¹⁹ *Encyklopedia powszechna*, t. 25, Warszawa: S. Orgelbrand, 1867, s. 23.

²⁰ *Ibidem*, s. 23–24.

²¹ *Ibidem*, t. 18, s. 788–789.

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

²³ *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 kaukaskich²⁴. 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 [...]²⁵.

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 ludzkich²⁶.

²⁴ Ibidem, s. 103.

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

²⁶ 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 Noego²⁷ 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 słowo²⁸.

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 [...]²⁹.

Pozytywiści 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

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

²⁸ Ibidem, s. 1.

²⁹ 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, Turków³⁰.

Brzeziński spośród ludów żółtych jedynie Turków, Estów i Węgrów uważał za te, które „przyjawszy oświatę wyższą, życiem swem zbliżyli się zupełnie do ludów białych”³¹. 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”³². 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 lat³³.

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-

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

³¹ Ibidem, s. 44–45.

³² Ibidem, s. 64.

³³ 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 Europy³⁴.

Tatarzy litewscy z perspektywy badań antropologicznych

Dopiero dzięki Julianowi Talko-Hryniewiczowi³⁵ możemy prześledzić, jak w pierwszej połowie XX wieku postrzegano Tatarów litewskich. Jego naukowe opracowanie³⁶ 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 łupieżców³⁷. 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-

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

³⁵ 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.

³⁶ 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.

³⁷ 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 Tatarów³⁸. 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 Słowianami³⁹. 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”⁴⁰.

Talko-Hryniewicz podzielił Tatarów na trzy grupy: syberyjską, kaukaską i europejską. W tej ostatniej wyróżnił Tatarów kazańskich, astrachańskich, krymskich oraz europejskich, czyli litewskich⁴¹. 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 geograficznej⁴². Zdaniem Zajączkowskiego nietrafna była nazwa „Muślimowie”, ponieważ nie wskazywała na pochodzenie, a jedynie na wyznawaną religię⁴³.

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-

³⁸ J. Talko-Hryniewicz, *Muślimowie...*, op. cit., Kraków 1924, s. 6.

³⁹ Ibidem, s. 6–7.

⁴⁰ Ibidem, s. 7.

⁴¹ Ibidem, s. 9–11.

⁴² S. Chazbijewicz, S. Moćkun, op. cit., s. 10–11.

⁴³ 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”⁴⁴. Powyższe informacje przytoczył on za opracowaniem Antoniego Krumana⁴⁵. 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 osób⁴⁶. 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)⁴⁷.

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

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

⁴⁶ J. Talko-Hryniewicz, *Mułsimowie...*, op. cit., Kraków 1907, s. 10.

⁴⁷ *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 Ukraińców⁴⁸.

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 osiedlenia⁴⁹. 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 sobą⁵⁰.

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 krajowców⁵¹.

⁴⁸ Ibidem, s. 66.

⁴⁹ Ibidem, s. 67.

⁵⁰ Ibidem.

⁵¹ 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 blondynów⁵². Był wyrazicielem opinii, że każda zbiorowość ludzka, a nie rasa, powstaje jedynie dzięki wspólnej kulturze⁵³.

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 nogajskiego⁵⁴.

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

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

⁵³ Ibidem, s. 6.

⁵⁴ 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 e⁵⁵.

* * *

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 znikome⁵⁶.

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

⁵⁶ 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 FISZA¹**

**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

¹ 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 Ukrainy². Jego relacja z podróży do Turcji napisana żywym językiem pełnym barwnych określeń, porównań, indywidualnych emocji, spełnia rygory romantycznego przekazu reporterskiego³. 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 przedmiotu⁴. 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-

² 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.

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

⁴ 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 Karaibów⁵. 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 gałęzie⁶. W jeszcze innym

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

⁶ 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 czarnej⁷.

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”⁸. 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”⁹.

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

⁷ 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*).

⁸ „Biblioteka Warszawska” 1843, t. 2, s. 187.

⁹ 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 odmienności¹⁰. Karol Libelt obawiał się, że podobne spekulacje mogą sprowadzić naukę na manowce¹¹. 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 społecznego¹². 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 zamierzchłej przeszłości¹³. 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 muszą¹⁴.

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

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

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

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

¹³ F. H. Duchński, op. cit., t. 2, s. 270.

¹⁴ 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”¹⁵. 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,

¹⁵ 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”¹⁶. 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”¹⁷. 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 naukowe¹⁸, 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,

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

¹⁷ Ibidem, s. 19.

¹⁸ 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 kawalkady¹⁹. 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 oczach²⁰”. 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”. Zwraçał uwagę na naturalną świeżość, dzikość, prostotę tego obrazu nie zepsutego polem cywilizacji, która niszczy różnorodność²¹. 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 podziw²².

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-

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

²⁰ Ibidem, s. 165.

²¹ Ibidem, s. 34–35.

²² Ibidem, s. 91.

gują na miano „rasy skamieniałej i sennej”²³ Przy charakterystyce kobiet tureckich używa także sformułowań „Turczynki krwi czystej” lub też „Turczynki rasowe”²⁴, 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”²⁵.

W naukowej myśli omawianego okresu Turków zaliczano do rasy białej lub żółtej²⁶. 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

²³ Ibidem, s. 169, 171.

²⁴ Ibidem, s. 179.

²⁵ Ibidem, s. 137.

²⁶ 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, dzikiego²⁷. Przyczyny tego stanu rzeczy upatrywał w trwałej właściwości Turków jako reprezentantów cywilizacji Wschodu. Inaczej niż Europejczycy, żyją oni teraźniejszością, 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”²⁸. 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 można²⁹.

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 kamieniami³⁰. W tym samym kontekście porównywał święto muzułmańskie Bajramu zamykające okres Ramadanu do chrześcijańskiego Wielkiego Postu i Wielkanocy. „Naród wschodni nawet bez świąt nosi się

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

²⁸ Ibidem, s. 181.

²⁹ Ibidem, s. 181–183.

³⁰ 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 naszych³¹.

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 wyznawali pokonanych, pozwalając na zachowanie narodowych odrębności: języka, wiary, obyczajów, pod warunkiem płacenia danin, haraczy³². 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 moralnych³³.

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 energii³⁴. 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 przeżuwiającego pokarm³⁵.

³¹ Ibidem, s. 152–154.

³² Ibidem, s. 180.

³³ Ibidem, s. 149–150.

³⁴ Ibidem, s. 130.

³⁵ 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 Wspañiałym 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?”³⁶. 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 Wschodu³⁷. 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 francusku³⁸.

Autor dostrzegwał 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-

³⁶ Ibidem, s. 157–159.

³⁷ Ibidem, s. 179.

³⁸ 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 postępowi³⁹. „Zasada republikancka”, choć nie-uświadamiana 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”⁴⁰. W oglądzie Fisz 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 Fisz 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

³⁹ Ibidem, s. 197–199.

⁴⁰ 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 Ankarze¹. Decyzją Rady Ministrów z 27 czerwca 1930 roku nastąpiło podniesienie poselstwa do rangi ambasady² (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 Bosforem³. 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”⁴. 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 RP⁵. 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”⁶. Zwyczaj ten przetrwał do początku lat dwudziestych XX wieku to znaczy do dymisji sułtana Mehmeda VI.

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

² Dz. U. MSZ RP, nr 5 z 10 X 193, s. 108.

³ 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].

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

⁵ 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.

⁶ 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 należał⁷. Nominacją tą minister spraw zagranicznych Józef Beck „wypełnił pośmiertnie wolę Piłsudskiego”⁸. 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 dydaktycznej⁹. 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.

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

⁸ M. Sokolnicki, *Polityka Piłsudskiego...*, op. cit., s. 22.

⁹ 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 zmian¹⁰.

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 Stambule¹¹. Zajmował je krótko, gdyż z dniem 31 października tego roku został z niego zwolniony zachowując stanowisko radcy ambasady w Turcji¹². 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 Londynie¹³. Dyplomata ten obowiązki objął 10 czerwca¹⁴ 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-

¹⁰ *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.

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

¹² 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.

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

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

bule¹⁵. Według Sokolnickiego była to nominacja chybiona, gdyż dublował 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 Stambule¹⁶. Jesienią tego roku został kuratorem firmy DAL Spółka Akcyjna w USA. W randze sekretarza ambasady we wrześniu 1941 roku został mianowany Adam Macieliński¹⁷. 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 Machalskim¹⁸.

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 Kontynentalną¹⁹. Po odwołaniu go do Londynu obowiązki w Stambule przejął, jako tytularny drugi sekretarz ambasady, przedwojenny wiceprokurator Sądu Apelacyjnego w Wilnie Jerzy Rabczewski²⁰ (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

¹⁵ 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.

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

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

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

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

²⁰ 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 życzliwość²¹. W jego miejsce w październiku 1944 roku mianowano porucznika Stanisława Patkowskiego posługującego się paszportem na nazwisko Stanisław Longin Prus²².

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 Werner²³, 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 współpracownikiem²⁴.

Z dniem 1 stycznia 1945 roku w stopniu attaché ambasady został mianowany Stanisław Szeremeth²⁵. Do Ankary przyjechał 16 lipca²⁶. 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 lipca²⁷ oraz 13 sierpnia²⁸. 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).

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

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

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

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

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

²⁶ 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.

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

²⁸ 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
Z siedzibą w Ankarze		
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
Z siedzibą w Stambule		
12.	Tadeusz Kunicki	radca ambasady
13.	Wiktor Zaleski	attaché prasowy
14.	Zygmunt Wyszyński	szyfrant
15.	Bożena Janowska	maszynistka
Z siedzibą w Yeniköy		
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 Polskiego²⁹. 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-

²⁹ 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 korzystać³⁰. 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 USD³¹.

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 konsulatu³².

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

Wyszczególnienie	Kwota (FRF)
Wydatki personalne	
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

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

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

³² 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
Razem	96.900

Uwaga: ^A 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 (£)
Wysokość przekazu dla ambasady	1.308,5,4
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
Razem	543,7,2
Dotacja budżetowa	
Razem	764,18,2

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 styczniowych³³. 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 Wschodzie³⁴.

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.

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

³⁴ 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 przychylnie³⁵. 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 Paryżu³⁶. Niemniej jednak zgodnie z protokołem dyplomatycznym szef tureckiego Ministerstwa Spraw Zagranicznych obiecał udzielić oficjalnej odpowiedzi³⁷, co nastąpiło 7 października³⁸.

Ważną rolę ambasada odegrała w czasie ewakuacji złota Banku Polskiego we wrześniu 1939 roku. Odpowiedzialność za lojalną postawę Ankary wziął na siebie Sokolnicki. Strona polska została zobowiązana do pokrycia kosztów transportu³⁹.

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 zaopatrzenia⁴⁰. Zdanie ambasadora podzielał attaché wojskowy przy Ambasadzie Rzeczypospolitej Polskiej w Ankarze podpułkownik dyplomowany Tadeusz Machalski⁴¹.

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

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

³⁶ M. Sokolnicki, *Dziennik...*, op. cit., s. 70.

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

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

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

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

⁴¹ 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”⁴². 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 wojskowym⁴³.

Jeszcze pod koniec czerwca, w razie zamknięcia granicy z Syrią, Turcy zezwolili na tranzyt drogą morską via Aleksandretta, Hajfa lub drogą lądową przez Irak⁴⁴. Natomiast według Sokolnickiego „jedynym wyjściem” było uzyskanie brytyjskich wiz wjazdowych do Palestyny oraz zapewnienie do niej bezpiecznej drogi⁴⁵. 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 tranzytowych⁴⁶. Pierwszy transport dotarł na Cypr 16 września 1940 roku. Ostatni zaś 11 listopada. Dzięki wysiłkom ambasady przez Turcję (Stambuł–Mersyna) trafiły tam 504 osoby⁴⁷.

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

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

⁴⁴ 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.

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

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

⁴⁷ J. Pietrzak, op. cit., s. 46–47.

Turcy także nie zgodzili się na wpuszczenie, nawet na czasowy pobyt, kilku tysięcy uchodźców cywilnych oraz rodzin żołnierzy⁴⁸. 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 katastrofalne⁴⁹.

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 handlu⁵⁰.

Warto wspomnieć, że drugą w hierarchii polską placówką w Turcji, podległą ambasadorowi Sokolnickiemu, był Konsulat Generalny Rzeczypospolitej Polskiej w Stambule⁵¹. 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).

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

⁴⁹ 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.

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

⁵¹ 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)⁵².

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 ambasady⁵³.

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.

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

⁵³ 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).