

Artur Konopacki

PRZECZYTAĆ KITABY TATARÓW...

Uważni czytelnicy „Przeglądu Tatarskiego” z pewnością zauważą, o czym informował już periodyk, iż w ramach grantu badawczego, otrzymanego z Narodowego Programu Rozwoju Humanistyki 2012, trwają prace nad transliteracją tefsiru, czyli najstarszego przekładu Koranu na język polski. W skład międzynarodowego, interdyscyplinarnego zespołu badaczy, pracującego pod kierunkiem prof. Czesława Łapicza (UMK Toruń), wchodzi: sławiści, poloniści, arabiści, orientaliści oraz historycy z Polski, Litwy i Białorusi. Ze względu na to, że nie wszyscy z nich radzą sobie z odczytywaniem rękopiśmiennych zabytków, z inicjatywy kierownika grantu zorganizowano dodatkowe warsztaty szkoleniowe, które odbyły się w dniach 8–12 lipca w Toruniu.

Tam też od poniedziałku do piątku pod fachowym okiem profesora odbywała się nauka czytania tatarskich rękopisów. W skład zespołu doskonalącego swe umiejętności weszły trzy osoby, przy czym dr Anetta Luto-Kamińska nigdy nie miała do czynienia z alfabetem arabskim, dr Joanna Kulwicka-Kamińska, przygotowując swoją rozprawę habi-

litacyjną, zapoznała się wprawdzie z alfabetem arabskim, ale nie transliterowała rękopisów tatarskich. Natomiast dr Artur Konopacki dawno temu poznawał alfabet arabski, najpierw pod okiem dziadka Jusufa Konopackiego, a następnie na lekcjach religii prowadzonych przez imama Stefana Jasińskiego. Niestety, niestosowanie w praktyce łacińskiej maksymy *repetitio est mater studiorum* zaowocowało zapomnieniem tej umiejętności. Zatem trzyosobowy zespół postanowił podnieść swoje kompetencje, aby móc uczestniczyć w transliteracji badanych tefsirów.

W tym miejscu warto zauważyć, że nawet znajomość alfabetu arabskiego i podstawowych elementów czytania oraz rozróżniania tego, co to *fatha*, *kasra*, czy *sukun*, nie daje umiejętności rozpoznawania sensu tatarskich tekstów. Są to bowiem odległe chronologicznie zabytki, pisane ręcznie i zawierające litery nieobecne w oryginalnym alfabecie arabskim. Przykładem mogą być litery oznaczające c bądź 3 czy przejęte z alfabetów tureckiego i perskiego litery na oznaczenie p, č, ž i inne. Stąd też, przystępując do nauki czytania tekstów pisanych przez Tatarów, należało się również zapoznać z tymi znakami.

Pierwszego dnia prof. Łapicz pokazał nam próbki różnych rękopisów, z czego najłatwiejszym – na pierwszy rzut oka – wydał się tekst kitabu Milkamanowicza. Rozpoczęliśmy czytanie – a dokładniej rozszyfrowywanie liter, składanie w sylaby i... w końcu czytanie pojedynczych wyrazów. Uff... Wcale nie szło to łatwo, szczególnie że trzeba było przyzwyczaić się do rękopisu i do rozpoznania, jak kopista zapisywał poszczególne litery. Po powiększeniu sobie tekstów do formatu A4 poszło nam nieco lepiej. Dzięki treningowi z dnia na dzień czytaliśmy już coraz sprawniej i ku naszemu zaskoczeniu odkrywaliśmy zdanie po zdaniu zapisane w kitabie – księdze do tej pory dla nas zamkniętej. Okazało się ponadto, że do czytania oraz rozumienia rękopisów Tatarów Wielkiego Księstwa Litewskiego niezbędna jest nie tylko znajomość alfabetu arabskiego, ale także znajomość przynajmniej podstawowych elementów języka białoruskiego, aby wiedzieć, co znaczy – na przykład – w kitabie Milkamanowicza, że w dniu Sądu Ostatecznego „sabaki bendo brachali”.

Oczywiście, dla piszącego te słowa historyka niezbyt zrozumiał był zachwyt wspaniałych koleżanek polonistek nad odkrywanymi formami dawnego języka polskiego, które tak często występują w tekstach tatarskich. Dla każdego z nas było to bowiem odkrywanie czegoś swojego, nowego i na pierwszy rzut oka tajemniczego.

Profesor słuchając, jak czytamy (a często nam się wydawało, że „tam tak jest”), pilnował z należytą starannością każdej samogłoski i spółgłoski, zwracając uwagę, jak ważne ma to znaczenie dla właściwego odczytu i sporządzenia poprawnej transliteracji. Należy także wspomnieć, iż nie byliśmy pierwszymi uczniami (niech tam: studentami!) profesora Czesława Łapicza, których uczył czytać kitabowe teksty. Kilka lat temu naukę pobierał Adas Jakubauskas, Tatar z Wilna, który – jak wspominał profesor – z wielkim wzruszeniem odkrywał treści chamaitu swojej Babci. Można by tu dostrzec paralelę między naszymi toruńskimi spotkaniami a pracą, jaką wykonywała dwójka filomatów wileńskich, przekładając Koran na język polski, aby „Tatarowie sami



Koran rękopiśmienny, prawdopodobnie z X wieku hidżry. Zbiory prywatne.



Koran rękopiśmienny, prawdopodobnie z XII wieku hidżry. Zbiory prywatne.

siebie mogli rozumieć”. I aby nie było, jak pisał Franciszek Mickiewicz: „Arabskie modlitwy odmawiając, wcale ich nie rozumieją. W tym języku do nabożeństwa pisanych ksiąg używają – jakową pracą zajmują się starcy, albo mołnowie, czyli duchowni, ale i ci tylko kopiści ksiąg pradziadowskich, nie znają, co piszą”.

Tak pracowicie minął nam ten niespełna tydzień przy nauce czytania rękopisów w murach *Collegium Maius* i w gościnnym Toruniu, u wielce gościnnych Torunian, nawet jeśli mieszkają w Złotorii...

Artur Konopacki ◀

Aleksander Miśkiewicz

TATARZY POWRÓCILI DO GORZOWA WLKP.

Tegoroczny obóz młodzieży tatarskiej, w odróżnieniu od dwóch poprzednich, tym razem ominął Podlasie. Zorganizowany został w Gorzowie Wielkopolskim. Zatem Tatarzy powrócili tam, ale na krótko, bo tylko tydzień – od 12 do 19 sierpnia br. – tyle właśnie trwało spotkanie młodzieży tatarskiej z Polski, Białorusi i Krymu. Jego uczestnicy zamieszkali w Bursie Studium Medycznego i realizowali program dydaktyczny mający na celu bliższe poznanie się przy zajęciach kulturalno-oświatowych, kulinarnych i wycieczkach autokarowych, nie tylko w okolicie Gorzowa.

Organizując obóz w mieście nad Wartą, Związek Tatarów Rzeczypospolitej Polskiej pragnął nawiązać do tradycji osadnictwa tatarskiego po drugiej wojnie światowej, kiedy to liczna grupa Tatarów polskich, opuściwszy rodzinne strony nowogródzkie, w ramach tzw. repatriacji, znalazła się w Gorzowie Wlkp. Tam za swoje miejsce zamieszkania obrała dzielnicę Janice, którą ze względu na jej pagórkowaty krajobraz nazwali po swojemu: „Górki”. Oczywiście pierwszego dnia obozu jego uczestnicy powędrowali na owe „Górki”, ale Tatarów już nie zastali, bowiem już wcześniej opuścili je, przenosząc się do centrum miasta. Część wyjechała na Podlasie, głównie do Białegostoku, gdzie integrowała się z dawien dawna zamieszkałymi tam pobratymcami.

Przebywając w Gorzowie młodzi Tatarzy spotkali się z dyrekcją i pracownikami Wojewódzkiej i Miejskiej Biblioteki Publicznej im. Zbigniewa Herberta, która w Dziale Regionalnym kierowanym przez mgr Grażynę Kostkiewicz-Górską, gromadzi wszystkie ukazujące się obecnie w kraju wydawnictwa poświęcone dziejom i kulturze Tatarów polskich, od folderów po poważne prace naukowe. Podczas spotkania obejrzano dwa filmy nawiązujące do przeszłości Tatarów w Polsce, w tym jeden dotyczył ich pobytu w Gorzowie. Obok tego w Dniu Wojska Polskiego, 15 sierpnia, Tatarzy złożyli wiązanek kwiatów pod pomnikiem Marszałka Józefa Piłsudskiego.

Biorąc pod uwagę uczestników obozu przybyłych z zagranicy, szczególnie młodzież z Krymu, organizowano też wyjazdy autokarowe do kilku miast położonych w Wielkopolsce i na Pomorzu Zachodnim. W Poznaniu zapoznano się ze Starówką, w Kórniku zwiedzono miejscowy zamek, pełen orientalnych pamiątek, zaś w Puszczykowie odwiedzono Dom- Muzeum Arkadego Fiedlera. W Szczecinie w skupieniu chodzono po komnatach książęcych w Zamku Książąt Pomorskich, podziwiano galerię malarstwa polskiego i obcego w Muzeum Narodowym na Wałach Chrobrego. W Dziale Morskim ciekawość nie tylko chłopaków, wzbudziły modele żaglowców i statków pływających niegdyś pod polską banderą.



Tatarska wycieczka na Tatarskich Górkach w Gorzowie Wlkp.



Tatarskie pokolenia: od lewej Aleksander Miśkiewicz, Selim Mucharski, Selim Kryczyński.

Na tych samych Wałach Chrobrego, po budynku Urzędu Województwa Zachodniopomorskiego, który liczy sobie już ponad 100 lat, oprowadzała jego pracownica, mgr inż. Kamila Hołdy z synem Markiem, z rodu Szczęsnowiczów i Woronowiczów, wnuczka przedwojennego imama Miasta Stołecznego Warszawy Alego Ismaila Woronowicza. Wielokrotnie pisaliśmy o nim na łamach „Przeglądu Tatarskiego”. Ona także pilotowała nasz autokar do dzielnicy Niebuszewo, gdzie zwiedziliśmy Muzeum Motoryzacji, znajdujące się w dawnej zajezdni tramwajowej, wypełnione starymi tramwajami, autobusami, samochodami i motocyklami. Po wypiciu kawy i zjedzeniu smacznego sernika, żegnani przez naszą sympatyczną przewodniczką, wyruszyliśmy w drogę powrotną do Gorzowa.

Następnego dnia ponownie pojechaliśmy do Szczecina, tym razem z krótkim postojem w Stargardzie Szczecińskim, gdzie na tamtejszym cmentarzu z pierwszej i drugiej wojny światowej, odmówiliśmy modlitwę przy pomniku żołnierzy rosyjskich wyznania muzułmańskiego zmarłych w niewoli niemieckiej. Ostatni dzień obozu spędziliśmy zwiedzając szczecińskie Stare Miasto i robiąc zakupy w Galerii „Galaxi”.

Należy podkreślić, że przez cały okres pobytu w Gorzowie Wlkp. o nasze wyżywienie dbała Elżbieta Włodarczyk, kierowniczka stołówki w miejscowych zakładach „Stylon”. Pomagała

jej córka Kasia, a także kuzynka Dżanneta Bogdanowicz. Robiły wszystko, aby ani jeden kęs wieprzowiny nie dostał się do naszych żołądków, za to na śniadanie podawano wyborną szynkę wołową lub kielbasę cielęcą-indyczą, była też cielęcina na obiad, sporo warzyw i owoców. Również tradycyjne kołduny, lepione w ramach konkursu przez uczestników obozu, też i przez chłopaków. Ostatniego dnia Elżbieta zafundowała nam przepyszny tort owocowy. Żał było się rozstawać, gdyż Gorzów nad Wartą przypadł nam do serc. Tym szczególnie, którzy byli w nim po raz pierwszy i nie tylko z zagranicy.

Podczas obozu odwiedził nas Selim Kryczyński, najmłodszy z synów przedwojennego prokuratora Sądu Najwyższego w Warszawie, Olgierda Najman-Mirzy Kryczyńskiego, ówczesnego prezesa Związku Kulturalno-Oświatowego Tatarów Rzeczypospolitej Polskiej. Wspomniany Selim Kryczyński, dziś na już na emeryturze, wcześniej był dyrektorem Biblioteki Pedagogicznej w Gorzowie, jest zasłużonym działaczem tamtejszego Regionu „Solidarności”.

Wybaczą mi, że piszę o nich na końcu, ale zaznaczyć należy, że wiele wysiłku włożyli w opiekę nad uczestnikami obozu: jego kierowniczką Lilla Świerblewska, siostra wspomnianej wyżej Elżbiety, małżeństwo Anna i Krzysztof Mucharscy, Tatiana Andracka i piszący te słowa. Wspomagała ich Arzy Osmanowa, która opiekowała się grupką młodzieży z Krymu. Warto dodać, że Lilla Świerblewska jest gorzowianką, choć obecnie, po wyjściu za mąż, mieszka w Białymstoku. Wspomniane małżeństwo także pochodzi z Ziemi Zachodnich, Anna z Trzcianki Lubuskiej, a Krzysztof Mucharski z Gorzowa, dziś mieszkają w Białymstoku, natomiast Tatiana jest rodowitą grodnianką, po wyjściu za mąż zamieszkała w Sokółce i uczy w tamtejszej szkole podstawowej. Piszący te słowa to Szczeciniak, od wielu lat zagubiony w Białymstoku. Wspomniana Arzy studiowała w Polsce, zna nasz język, lubi poezję Adama Mickiewicza, bowiem zna „Sonety krymskie” nie tylko w języku polskim, jest nauczycielką, mieszka i pracuje w Bakczyszeraju. Z obozu była, podobnie jak jej podopieczni, bardzo zadowolona.

Kiedy znów spotkamy się w Gorzowie?

Aleksander Miśkiewicz ◀
Fot. Krzysztof Mucharski ◀

Halina Szahidewicz

„DZIEŃ Tatarski” W SUPRAŚLU

Na początku roku 2013 Ela Radecka, prowadząca restaurację „Prysmaki Tatarskie” w Domu Kultury w Supraślu, zapytała, czy pomogłabym zorganizować w drugiej połowie sierpnia „Dzień Tatarski”. Propozycja padła ze strony Adama Jakucia, dyrektora Centrum Kultury i Rekreacji w Supraślu. Znałam go już ze współpracy z białostocką telewizją i chętnie zgodziłam się na dalsze kontakty w nowej roli.

Na spotkaniu z panem dyrektorem dowiedziałam się, że planuje organizację „Dnia Tatarskiego”, w tym pokaz strzelania z łuku, wystawę o polskich Tatarach, ich historii i współczesności oraz występ zespołu „Buńczuk”. Z zespołu musiał



Wystawa zainteresowała Annę Mucharską z córką Emilią i synem Selimem.

jednak zrezygnować, gdyż jego członkowie i opiekunowie rozjechali się na wakacje. Zgodziła się za to wystąpić Tatarka krymska – pieśniarka, kompozytorka, muzyk – nauczyciel akademicki Urjana Kenzikajewa, przebywająca na wakacjach w Krakowie.

Byłam trochę przerażona, bowiem uczestniczyłam w otwarciu wystaw „wypasionych”, zajmujących powierzchnię dużych obiektów, jak: Zamek Książąt Pomorskich w Szczecinie, Muzeum Etnograficzne w Opolu, Spichlerz w Gdańsku, Muzeum Wsi w Szreniawie, Muzeum Miedzi w Legnicy, czy Muzeum Historyczne w Białymstoku. W Supraślu natomiast zobaczyłam salę o powierzchni około 80 metrów kw. – gdzie więc to wszystko zrealizować? Tematyka przecież miała być obszerna!

Mówiąc szczerze dyrektor zaimponował mi swoją pasją i dlatego się zgodziłam. Odwiedziliśmy wspólnie Muzeum Sokólskie, Dom Kultury Muzułmańskiej w Białymstoku, przejrzelśmy też zbiory prywatne. Uzgodnił eksponaty, które mogą zostać wypożyczone, a po które zgłoszą się pracownicy Centrum dwa dni przed otwarciem wystawy. Poinformował na koniec, że wyjeżdża na dwa tygodnie na wczasy i przyjedzie w dniu otwarcia. Do przygotowania wystawy wyznaczył pracownice, które miały wiele innych zajęć. Sama dostałam również zadania: ustalenie rozmieszczenia eksponatów, napisanie kilku zdań o wystawie, a w dniu otwarcia oprowadzenie, objaśnienie i odpowiadanie na pytania zwiedzających.

W umówionym dniu stanęliśmy we cztery na środku sali ze stertą eksponatów. Powiedziałam: „To będzie wystawa historii w pigułce”. Uzgodniłyśmy: to zawiesimy tu, a to tam, to natomiast damy do gablot (były „aż” trzy), a to umieścimy na podłodze, tamto na stolikach, wykorzystamy również parapet okienny – i rozstaliśmy się. Na rozmieszczenie i przygotowanie objaśnień – podpisów do eksponatów pozostały dwa dni.

Jestem pełna podziwu dla pracowników. Spisali się na medal, choć byli pełni obaw, czy osiągnęli zamierzony w planach cel. 17 sierpnia o godzinie 15.00 Adam Jakuc, wracający z wczasów, zabrał mnie do Supraśla. Na miejscu w napięciu czekaliśmy na jego wrażenia. Wszedł na salę, rozejrzał się i rzekł: „Właśnie o to mi chodziło”. Westchnienie ulgi, uśmiechy na twarzach i pędem do zajęć, bo turyści zaczęli się już schodzić. W ogrodzie przygotowane zostały ławki dla publiczności, stoliki na potrawy tatarskie, wydawnictwa o Tatarach, warsztaty robienia kartoflaników, sprzedaż drobnych pamiątek i namiot z pianinem na występ pieśniarki oraz teren wydzielony na pokazy łuczniczków na koniach.

O godzinie 17.00 cały plac wypełnił się widzami, wśród których byli Tatarzy z Białegostoku i Sokółki, mieszkańcy Supraśla, wczasowicze i turyści. Dyrektor centrum przywitał przybyłych i przekazał pałeczkę pracownicy, która zapoznała wszystkich z programem. Wjechali łucznicy i prawie godzinę harcowali wywołując entuzjazm i podziw widzów. Potem uczyli chętnych strzelania z łuku, co okazało się nie



Maria Radecka z zaciekawieniem przeglądała księgę.

takie proste. O 18.00 gości zaproszono do sali wystawienniczej, gdzie Adam Jakuc wyjaśnił cel organizacji Dnia Tatarskiego, następnie udzielił mi głosu.

Przypomniałam krótko historię osadnictwa i objaśniłam, czego dotyczą eksponaty, czyli 23 plansze obrazujące osadnictwo Tatarów od wieku XIII po dzień dzisiejszy, obrazy meczetów na Litwie i w Koronie pędzla Tatarki Elwiry Waliszewskiej z domu Sobolewskiej, portrety imamów białostockich, makieta meczetu bohonickiego, strój muftiego, dywaniki modlitewne z podstawką, koranem i tespichem (odpowiednik różańca), strój kobiety z pielgrzymki, stoliki z charakterystycznymi serwetami, a na nich wydawnictwa i kronika Koła Młodzieży Tatarskiej, zaś w gablotach przedmioty osobiste – datawary, modlitewniki przepisane przez imama Luta Muchłę i dziadka Sybita, męskie i damskie haftowane nakrycia głowy, zdjęcia ze spotkań, stare gazety z 1926 i 1927 r., manekin w stroju Tatar z tarczą i łukiem, zabytkowy muhir z wyszytą szahadą z 1945 r., a też materiały ze spotkania z papieżem Janem Pawłem II i księciem Karolem. W sali restauracyjnej wystawiono kolorowe plansze z życia współczesnego rodzin, dzieci, młodzieży i pokazującą ce działalność charytatywną.

O godzinie 19.00 rozpoczął się koncert Urjany. Przepięknie wykonała pieśni Tatarów krymskich w języku tatarskim, rosyjskim i polskim oraz piosenki francuskie z repertuaru Edith Piaf.

Dlaczego tak szczegółowo opisuję to wydarzenie i zaudzam czytelnika? Ano dlatego, aby uświadomić, że jeżeli się chce i ma się dobrą wolę, to przy małym nakładzie finansowym, na małej przestrzeni można cudownie pokazać historię współżyjącego narodu, jego kulturę, codzienność, bardziej i mniej wzniosłe chwile, a także umiejętność współtętnienia w zgodzie, powodującą wzajemne ubogacanie się, tworzenie z różnorodności jedności, wzajemną edukację i poszanowanie inności przy zachowaniu własnej tożsamości.

Bo obce jest to, czego nie znamy! Był to poza tym przykład dobrej organizacji czasu, precyzyjnego przygotowania i wykonania pracy. Ta „pigulka” przypomniata jeden z elementów pięknego kalejdoskopu różnych kultur Podlasia – Tatarów.

Halina Szahidewicz ◀
Fot. Krzysztof Mucharski ◀

Stefan Korycki

Z WIZYTĄ NA BIAŁORUSI

Już tradycyjnie Lilla Asanowicz z Sokółki, członek Zarządu Muzułmańskiej Gminy Wyznaniowej Bohoniki, zorganizowała wyjazd 17-osobowej grupy polskich muzułmanów na Białoruś. Wyjazd z Białegostoku nastąpił 24 sierpnia 2013 r. około godziny piątej rano. Po trzech godzinach przekroczyliśmy granicę polsko-białorską w Kuźnicy. Przed południem naszego czasu dojechaliśmy do miasteczka Horodyszcze, gdzie przed II wojną światową zamieszkiwało bardzo dużo rodzin tatarskich, które po roku 1945 wyemigrowały do Polski. Odwiedziliśmy tam zabytkowy mizar zlokalizowany na wzgórzu, położonym nad małowidną rzeką Serwecz. Jest on nieogrodzony, porośnięty kilkudziesięcioletnimi drzewami, tylko w niewielkiej najnowszej części odchwaszczony – w sumie widok smutny, wywołujący refleksje. Uporządkowaliśmy groby członków swoich rodzin, złożyliśmy kwiaty, modliliśmy się za dusze zmarłych i pochowanych tam muzułmanów.

Następnym etapem naszej wycieczki były Łowczyce koło Nowogródka, gdzie obejrzelśmy odnowiony meczet i położony wokół niego mizar z grobem Świętego Kuntusia. Legendę o Świętym Kuntusiu opowiedziała barwnie mieszkanka Nowogródka, członek zarządu tamtejszej gminy muzułmańskiej. Później w meczecie uczestniczyliśmy w krótkim nabożeństwie i modliliśmy się również za dusze zmarłych, pochowanych na łowczyckim mizarze. Po posiłku pojechaliśmy do Nowogródka, gdzie zwiedziliśmy zabytkowy meczet, aktualnie znajdujący się w remoncie.

Tego dnia ostatnim punktem wycieczki było około dwudziestotysięczne miasto Iwje, w którym zamieszkuje blisko 1000 muzułmanów, głównie pochodzenia tatarskiego. W centrum miasta powitał naszą grupę imam Adam Radecki, który wskazał nam miejsce zakwaterowania. Po krótkim odpoczynku wszyscy zebraliśmy się na kolacji, wspólnym grillu z mieszkańcami Iwja. Odkonano spotkanie z rodzinami i znajomymi – rozmowom nie było końca.

Nazajutrz zwiedziliśmy centrum Iwja, gdzie zbudowano obelisk upamiętniający cztery kultury i religie praktykowane

we mieście: katolicką, prawosławną, muzułmańską i żydowską. Następnie w meczecie odbyło się spotkanie z imamem Radeckim, który opowiedział o historii tej świątyni, jej zabytkowym wyposażeniu, o zamierzeniach inwestycyjnych i rozwoju. Po krótkiej modlitwie udaliśmy się pieszo na zabytkowy mizar. Tam odwiedziliśmy groby rodzinne i znajomych, modliliśmy się za dusze zmarłych i pochowanych na tym mizarze.

Kolejnym punktem programu było wspólne z mieszkańcami Iwja obejrzenie występów artystycznych zespołu folklorystycznego w wyremontowanym Domu Parafialnym. Zespół zaprezentował się w białoruskich strojach ludowych i przedstawił ciekawy repertuar tamtejszych pieśni narodowych. Występ bardzo podobał się uczestnikom naszej wycieczki oraz wszystkim przybyłym mieszkańcom Iwja. Po atrakcjach artystycznych podziękowaliśmy serdecznie imamowi Radeckiemu za bardzo miłe przyjęcie naszej grupy, zaprosiliśmy też Tatarów Iwja do złożenia rewizyty w Polsce, w Bohonikach. Zaproszenie zostało przyjęte, mamy nadzieję



Nowogródzki meczet w trakcie remontu.



Uczestnicy wycieczki odwiedzili mogiłę Ewliji Kontusia na łowczyckim mizarze.

ję, że w przyszłym roku będziemy gościć u siebie pobratymców Białorusi.

W południe miejscowego czasu wyruszyliśmy w drogę powrotną do Polski, by po kilku godzinach jazdy zatrzymać się przy mizarze w Skidlu. Mizar ten został ogrodzony w 2012 roku przy dużej pomocy fizycznej i materialnej Tatarów z Polski. Jest ładnie utrzymany, powycinane są zbędne drzewa i krzewy. Uporządkowaliśmy groby rodzinne, złożyliśmy kwiaty i modliliśmy się za dusze pochowanych tam zmarłych.

Na tym ostatnim postoju na ziemi białoruskiej rozpaliliśmy grilla i zjedliśmy obiad, po czym ruszyliśmy w kierunku granicy. Przekroczyliśmy ją bardzo sprawnie, w ciągu 60 minut, dzięki kierowcy autobusu, którym był Pan Jakub Radkiewicz z Białegostoku. Uczestnicy wycieczki stwierdzili, iż

wyjazd był bardzo udany, część osób po raz pierwszy zwiedziła te niektóre z białoruskich meczetów i mizarów i odwiedziła groby rodzinne sprzed kilkudziesięciu lat.

Lilli Asanowicz z Sokółki serdecznie dziękujemy za organizację wycieczki i za opiekę nad jej uczestnikami, którymi byli: Lilla i Maciej Asanowiczowie, Dżenetta i Jakub Miśkiewiczowie, Zofia Konopacka, Ewa i Adam Muchlowie, Helena Jasińska, Ali Baranowski, Mirosława i Stefan Koryccy, Tamara Orzechowicz, Grzegorz Bohdanowicz, Danuta Kuczyńska, Aminia Aleksandrowicz, Krzysztof Mucharski i Jakub Radkiewicz.

Stefan Korycki ◀
Fot. Krzysztof Mucharski ◀

Halina Szahidewicz

TATARSKIE BAJANIE W „FAMIE”

We wrześniu ubiegłego roku w białostockiej kawiarni „Fama” Musa Czachorowski czytał tatarskie bajki. Słuchali ich wówczas chętnie „dzieci” do lat osiemdziesięciu. Musiało się to czytanie podobać, bo i w tym roku, 29 września, „Fama” ponownie zaprosiła nas na słuchanie bajek. Okazją do tego stał się Festiwal „Inny Wymiar”, stanowiący białostocką część projektu „Wschód Kultury”. Tym razem bajki były przeznaczone raczej dla osób dojrzałych, z podkładem muzyki elektronicznej przygotowanym przez Mateusza Wysockiego. Dochodził do tego jeszcze animowany obraz. W sumie wrażenie niesamowite.

Prezentowane bajki zostały nagrane na płytę CD, zatytułowaną „Mniej niż 40 opowieści”, zrealizowaną w ramach stypendium artystycznego Prezydenta Miasta Białegostoku. Mariusz Wysocki stworzył do nich oryginalną muzykę, a Musa się rozczytał. Wszyscy lubimy czytać i słuchać bajek. Toczy się w nich walka dobra ze złem i ostatecznie dobro zawsze zwycięża. Żeby tylko w życiu także tak było! Kilkanaście egzemplarzy płyty rozeszło się błyskawicznie.

Wśród przybyłych na ten interesujący spektakl słowno-muzyczno-obrazowy byli m.in. Lejla Majewska, Klara

Janglajew, Aleksander Miśkiewicz oraz Anna i Krzysztof Mucharscy.

Halina Szahidewicz ◀
Fot. Krzysztof Mucharski ◀



Spektakl łączył słowo, muzykę i obraz.

Bartosz Nowicki

DAWNO, DAWNO TEMU – CZYLI BAJKI NIE DLA DZIECI

Musa Czachorowski to członek Muzułmańskiego Związku Religijnego, dziennikarz, publicysta, ale przede wszystkim działacz społeczności tatarskiej, tłumacz i poeta. Fischerle, Mateusz Wysocki, jest natomiast młodym twórcą muzyki elektronicznej, chętnie przemierzającym się pomiędzy takimi estetykami jak dub techno, mikro-elektronika czy ambient.

Jeśli na pierwszy rzut oka trudno znaleźć między nimi jakieś pokrewieństwo, lub wyobrazić sobie współpracę poety z producentem techno, można sięgnąć po najbardziej niezwykle wydawnictwo AD 2013 w Polsce, czyli ich wspólny materiał – nagranie zatytułowane „Mniej niż 40 opowieści”, które wydała niedawno Oficyna Biedota.

Kanwą współpracy między Czachorowskim i Wysockim są bajki. Bajki nie były jakie, bo wyszperane przez Musę. Pomimo że ta kategoria literacka przeznaczona jest przede wszystkim dla dzieci, to wyselekcjonowane przez niego opowieści dla dzieci akurat w żaden sposób nie nadają. Tematykę utworów zdradza już wspaniała okładka stworzona przez Ewę Hryniuk, która zwiastuje dramatyczne wydarzenia w powieściach, będących barwnym połączeniem pitawala z mitologią. „Mniej niż 40 opowieści”, pomimo poszanowania dla konwencji bajkowej i jej charakterystycznych elementów, jak alegoryczność, morał, magiczny nastrój oraz personifikacja, pozbawione są szczęśliwego zakończenia. Ich treść wypełnia podstęp, zdrada, kłamstwo i zazdrość, czyli ludzkie namiętności, które w efekcie prowadzą do wstrząsających zbrodni.

Przed wysłuchaniem tej płyty można było w ciemno zakładać, że dub techno pasuje do tych mrocznych opowieści jak pieśń do oka. A jednak czeka nas duże zaskoczenie, bo Wysocki doskonale wpisał się w stylistykę magicznego realizmu, nie rezygnując przy tym ze swojego upodobania do elektronicznego brzmienia. Nie daje się również zepchnąć do roli typowego ilustratora. Podkłady Fischerle nie dość, że doskonale wpisują się jako tło bajek, to jeszcze świetnie dynamizują ich akcję i jak przystało na słuchowisko akcentują dziejące się wydarzenia. Wysocki używa szerokiego spektrum dźwiękowej ilustracji od mikrotonalnych trzasków i sprzężeń w stylu Raster Noton, po quasi jazzową synkopę („Zły język”) głębokie dubowe przestrzenie zatopione w białym szumie, ambientowe pasaże i przytłumione stopy rodem z dub techno. Dołącza do tego orientalne wstawki imitujące tatarskie instrumenty („Tulpar”), choć największe wrażenie wywarły na mnie fragmenty dźwięków imitujących baśniową rzeczywistość (trzask ogniska, naciąganie sprężyny, ostrzenie kosi). Są one zarejestrowane w sposób bardzo przestrzenny, dając wrażenie otaczających słuchacza dźwięków, nabierają dzięki temu niesłychanie sugestywnej mocy, jeszcze bardziej wciągając w treść opowieści.



Bajki z muzyką nagrane zostały na płytę CD.

Do zanurzenia się w tych magicznych opowieściach zachęca też ciepły, delikatny głos czytającego bajki Musy Czachorowskiego. A całe nagranie jest intrygującą ekspozycją tatarskiej kultury, która rozpościera tutaj przed nami fragmenty swojej mitologii, magicznego realizmu, barwnego języka i bogatego nazewnictwa. Daję słowo, że wszystkim dorosłym dzieciom, które skuszą się na uważne przesłuchanie „Mniej niż 40 opowieści” czeka naprawdę pasjonująca i wywołująca niejednokrotnie gęsią skórę przygoda.

Bartosz Nowicki ◀

Fot. Krzysztof Mucharski ◀

Płyta CD „Mniej niż 40 opowieści”
zrealizowana została w ramach
stypendium artystycznego
Prezydenta Miasta Białegostoku.



Musa Czachorowski bał do ekspresyjnej muzyki Mateusza Wysockiego.

Anna Kosińska

W „TATARSKIEJ KUCHNI U ALIKA”

Kuchnia u Alika to nowe miejsce na kulinarniej mapie Suwałk. Mimo krótkiego okresu funkcjonowania (od czerwca 2013 r.) cieszy się dużą popularnością i zyskała już wielu sympatyków, a nawet koneserów tatarskich przysmaków. Wszystko to dzięki właścicielom tego smakowitego miejsca, Emilii i Aleksandrowi Popławskim, którzy z pasją do gotowania i otwartością do ludzi stworzyli ten gościnny zakątek. Lokal zyskuje coraz bardziej na popularności, nie tylko ze względu na smakowitą kuchnię i życzliwych właścicieli, ale także dzięki licznym inicjatywom, takim jak np. warsztaty kulinarne, spotkania czy prezentacje związane z kulturą i tradycją tatarską.

Kolejne już warsztaty kulinarne pod nazwą „Poznajcie z nami czebureki” odbyły się 25 października. Ich uczestnicy poznali sztukę przyrządzania czebureków oraz mogli osobiście uczestniczyć w całym procesie kulinarnym i przygotować je samodzielnie. Potem wspólnie przyrządzone przysmaki można było oczywiście skosztować przy dźwiękach tatarskiej muzyki, słuchając tatarskich opowieści. W trakcie, Emilia i Alik, pomysłodawcy „smakowitych spotkań”, opowiadają o historii, tradycji i kulturze tatarskiej, zaś ich goście z ciekawością poznają i otwierają się dzięki nim na nowe – dźwięki, obyczaje i doznania smakowe...

Do tej pory w „Tatarskiej Kuchni u Alika” odbyło się już kilka spotkań tematycznych z kulturą i przysmakami tatarskimi, min. w lipcu warsztaty kulinarne zorganizowane z ruchem Slow Food Vigrensis „Podążajcie za ślimakami u polskich Tatarów”, podczas których uczestnicy nauczyli się robić jecz poczmaki. Odbyły się również „Warsztaty kuchni i kultury tatarskiej” – niezwykle wieczór „tatarskiego smakowania” nie tylko tradycyjnych potraw, ale też kultury tatarskiej: tańca i pieśni tatarskich. Gościem specjalnym spotkania była bowiem Zilya Ibatullina – kucharka, pieśniarka

i tancerka z południowego Uralu (Tatarstan), pracownica tamtejszego Parku Narodowego Szulgan-Tasz. We wrześniu zorganizowano „Weekend z kotłunami w kuchni u Alika” oraz konkurs z nagrodami. Duże zaangażowanie i aktywność „Tatarskiej Kuchni u Alika” sprawiło, że pojawili się ludzie, otwarci na nowe działania i kulturę tatarską, którzy zawiązali wspólnie nową inicjatywę i postanowili założyć Stowarzyszenie „Tatarski Horyzont”. Kolejne przedsięwzięcie świadczy tylko o tym, że niedługo usłyszymy o nowych działaniach związanych z kulturą tatarską.

Informacje o wszystkich spotkaniach i nowych inicjatywach znajdziecie Państwo na profilu facebooka „Tatarskiej Kuchni u Alika”.

Tekst i zdjęcie: Anna Kosińska ◀



Emilia Korlak-Popławska pokazała sposób zawijania czebureków.

27 września 2013 roku na ślubnym kobiercu stanęli

Monika Milkamanowicz i Tomasz Szczęsnowicz

Długich lat wspólnego pożycia w zdrowiu,
miłości, szczęściu, przyjaźni, zrozumieniu i poszanowaniu

życzy Młodej Parze

Halina Szahidewicz

Monisiu i Tomku,
dziękuję za piękny czterowiersz umieszczony na zaproszeniu:

*A kiedy już przyjdzie ta chwila,
W której choć dwoje – jednym się staniemy:
z dala od codzienności, problemów i zgiełku,
Bądźcie wtedy tam, gdzie i my będziemy.*



Z okazji 70. rocznicy urodzin
niestrudzonego bojownika
o prawa Narodu Krymskotatarskiego

Czcigodnego

Mustafy Dżemilewa

najserdeczniejsze życzenia zdrowia,
wszelkiej pomyślności i sukcesów
w realizacji podejmowanych przedsięwzięć
przesyła Szanownemu Jubilatowi

polska społeczność tatarska

Niech Wszchemogący
ma Cię w swej opiece!

Tomasz Miśkiewicz

Mufti Rzeczypospolitej Polskiej
Przewodniczący Najwyższego Kolegium
Muzułmańskiego Związku Religijnego w RP

Jan Adamowicz

Prezes Rady Centralnej
Związku Tatarów Rzeczypospolitej Polskiej

WYDZIAŁ WSCHODNI **SOLIDARNI W WALCE**
Solidarity of the Eastern Office Represented at the „Główny Jeleń”
Przewodniczący Urzędu „Główny Jeleń”
Przewodniczący Urzędu „Główny Jeleń”

Polska, 13 listopada 2013 roku

Mustafa Dżemilew
Symferopol
Krym

Drogi Przyjacielu!

Z okazji 70. rocznicy urodzin przypadających na dzień 13 listopada, pragniemy złożyć Tobie najlepsze życzenia zdrowia, pomyślności i wytrwania w walce o prawa Narodu Tatarów Krymskich. Wiedz, że w Polsce miałeś i masz wielu przyjaciół, którzy w trudnych momentach gotowi są przyjść z poparciem i pomocą.

Połączyła nas wspólna walka z totalitarnym reżimem sowieckim – niestety, walka ta nie zakończyła się do dnia dzisiejszego. Sowiecki imperializm przemienił się w imperializm Rosyjski, który zagraża jak i Tatarom Krymskim, tak i Polakom, oraz całej Europie Zachodniej.

Bądźmy modlić się za Ciebie, byś jak najdłużej stał na straży pokoju na Krymie. Gdyż Twoja polityka, prowadzona przez ponad 20 lat – jest najlepszą gwarancją stabilności na półwyspie Krymskim.

Niech Cię Bóg błogosławi!

Za środowiska patriotyczne w Polsce –

Janina Jadwiga Chmielewska
Piotr Hlebowicz
Selim Chazbijewicz
Musa Czachorowski

WYDZIAŁ WSCHODNI **SOLIDARNI W WALCE**
Solidarity of the Eastern Office Represented at the „Główny Jeleń”
Przewodniczący Urzędu „Główny Jeleń”
Przewodniczący Urzędu „Główny Jeleń”

Lehistan, 13 noyabr 2013 senesi

Mustafa Cemilew
Aqmescit
Qırım

Ürmetli Dostum!

13 noyabr kunü Sen 70 yılq yubileyiñni qarşılaycañ. Şu sebepten bız Seni can-yurekten hayırlap, sağıqlıq ve selametliknen beraber halqıñnıñ aq-uquqları içün alıp barğan küreşinde çıdam tilemege isteymiz. Unutma, Lehistañda Saña ağır daqqada yardım etmege azır olğan coq dostların bar.

Bizni sovet totalitar rejimge qarşı alıp barğan küreş birleştirdi – amma yazıq ki, bu küreş daa soñuna yetmedi. Sovet imperalizmı yerine Rusiye imperalizmı keldi. Bu imperalizm qırımtatarlar, lehler ve atta bütün Garbiy Avropa içün büyük telükedir.

Seniñ Qırımda tıñlıq içün yapqan areketleriñ ileride de muvafaqıyetli olsun, dep toqtamay dua etecekmiiz. Çünki 20 yıl devamında omürge keçirgen siyasetiñ Yarımadañda stabillik qorumaq içün bugünde pek emiyettidir.

Alla Sana yardımcı olsun!

Poloniya patriotları adından –

Janina Jadwiga Chmielewska
Piotr Hlebowicz
Selim Chazbijewicz
Musa Czachorowski

TATARSKA MOGIŁA

Oto kolejna stara fotografia... Ktoś napisał na niej: po lewej stronie 1930, zaś w prawym górnym rogu – grób tatarski. Na zdjęciu czternastu chłopców w szkolnych mundurkach (oprócz jednego) z charakterystycznym obszyciem kołnierzy i mankietów oraz w czapkach z oznakami. Wśród nich wsparty o nagrobek nauczyciel, niewykluczone, że tatarskiego pochodzenia.

Na nagrobku, poniżej półksiężyca z gwiazdą, znajduje się napis w języku arabskim, pod nim po polsku:

**Tu spoczywa
Adam Ibragimow Radkiewicz
zm. 15 XI 1915 R. Lat 70**

Prawdopodobnie jest to mizar w Święcianach. Nauczyciel, Tatar, przywiózł tam swych podopiecz-



nych na wycieczkę. Kim był ten człowiek? Do jakiej szkoły, najpewniej w Wilnie, uczęszczali owi chłopcy? Kim był wreszcie Adam Ibragimow Radkiewicz? Może ktoś z naszych Czytelników zna odpowiedź na choćby jedno z powyższych pytań. Wdzięczni będziemy za każdą informację.

Redakcja ◀

ROBB+MAGGazin DOLNOŚLĄSKI MAGAZYN SPOŁECZNO-KULTURALNY

- DOLNY ŚLĄSK - REGION POGRANICZA •
- BOGACTWO KULTUROWE • TYGIEL ETNICZNY •
- TOLERANCJA I SZACUNEK • WSPÓŁPRACA PONAD PODZIAŁAMI •
- EKUMENIA • INFORMACJA O WYDARZENIACH KULTURALNYCH •



Adres redakcji: „ROBB+MAGGazin” Robert Błaszak, ul. J. A. Komeńskiego 32,
rblaszak@interia.pl, tel. +48 601 912 644, ISSN 2300-7230

Radek Przedpeński

JAK STRZAŁA NAD STEPEM

WIELKI STEP JAKO PRZEWARTOŚCIOWANIE POTRANSFORMACYJNEJ KULTURY POLSKIEJ. W STRONĘ TOPOLOGII Tatarskiego Momentu

*Jastrzęb leci tuż nad ziemią wiośląc miarowo i spokojnie
skrzydłami i nagle zatrzymuje się w powietrzu,
jakby się zamyślił nad marnością życia – po czym gwałtownie
porusza skrzydłami i jak strzała mknie nad stepem;
trudno zrozumieć po co on lata i czego szuka¹.*

Anton Czechow

Step: historia pewnej podróży, 1888 r.

Ubiegłego lata Muzeum Sztuki Nowoczesnej w Warszawie zorganizowało wystawę pt. „Nowa Sztuka Narodowa”. W białym sześcianie sal wystawienniczych umieszczono obiekty przekazane przez artystów związanych z narodowo-patriotycznym nurtem polskiej prawicy. Kuratorzy wystawy, związani z kolei z lewicującym światem polskiej sztuki współczesnej, postanowili wyżyć się ironii tudzież jakiegokolwiek negatywnego ładunku emocjonalnego wobec swych gości i ich dzieł, ale mimo wszystko jednak dokonali zabiegu Baudrillardowskiej *muzeumifikacji*², t.j. wytwarzania i jednocześnie zacierania tradycji dla potrzeb współczesności. Nic dziwnego w takim razie, iż jedna z artystek postrzegła obcowanie z przestrzenią galerii jako doświadczenie wiwisekcji na stole sekcyjnym³. Kuratorzy wystawy nie kryli fascynacji dziełami nurtu narodowo-patriotycznego, a w szczególności ich mocy poruszania odbiorców, uzasadniając swoje uznanie dla tej sztuki poprzez odwołanie do najnowszych trendów w sztuce współczesnej. Zaproszeni na wystawę postępowi konserwatyści skupieni wokół krakowskiego kwartalnika PRESSJE z kolei postanowili odeprzeć tę próbę zawłaszczenia sztuki narodowo-patriotycznej za pomocą deklarowanego *heterointelektualizmu*, tj. transfuzji pomysłów pomiędzy przeciwstawnymi ugrupowaniami politycznymi, umożliwiającego stworzenie tautologicznej koncepcji *konserwatywnej awangardy*⁴. Warszawska wystawa uwydatniła pewien znaczący rys polskiego po-transformacyjnego krajobrazu. Według literaturoznawcy Przemysława Czaplińskiego polska po-nowoczesność nie przypuszcza już zdecydowanego ataku na tradycję, ale właśnie karmi się pasożytniczo przeszłością i przyszłością, które wytwarza z resztek w obiegu zamkniętym kapitalistycznej cyrkulacji towarów:

Dla batalii toczonych współcześnie charakterystyczna wydaje się więc raczej taktyka absorbowania, nie zaś zwalczania przeciwnika. W rezultacie przedstawiciele obu stron tak dalece się ze sobą przemierzali i tak dalece zatracili wyrazistość, że nikt już nie może odwoływać się do czystych wyznaczników tożsamościowych⁵.

Zarówno kuratorzy, jak i zaproszeni artyści uczestniczą w Baumanowskiej *płynnej nowoczesności*⁶, a może właśnie dlatego, operują logiką wykluczeń. W ten sposób powielają to, co Marina Gržinić określa jako gest powtórzenia leżący u podstaw globalnego kapitalizmu, który podtrzymuje jego hierarchie, nieustannie ponawiając podział na centrum i peryferia⁷. Polska powieli ten akt konstytutywnego powtórzenia z uwagi na swoje uwikłanie w globalny kapitalizm, ale także ze względu na podwójne dziedzictwo: prowadzenia aktywnej polityki polonizacyjnej na terytoriach kresowych⁸, aby z kolei doświadczyć wewnętrznej kolonizacji przez mocarstwa zaborcze w dziewiętnastym wieku. Warszawska wystawa nie oparła się temu bakcylovi mnożenia podziałów na linii centrum – peryferia. Iście Conradowska podróż kuratorów ku Innemu wśród Swoich uruchomiła postawę neokolonialną, ale przede wszystkim ujawniła dojmującą wewnętrzną autokolonizację polskiej kultury.

Czy możliwa jest zatem ucieczka od hierarchicznych struktur późnego kapitalizmu, a także przeciwdziałanie wzrostowi postaw neokolonialnych w Polsce – w kraju, gdzie legenda opozycji Lech Wałęsa wyraża chęć zastosowania wobec homoseksualistów sankcji bliskich pomysłom getta ławkowego z lat 30.?

Istnieje wielu polskich artystów i badaczy akademickich, którzy dokonali radykalnego przewartościowania polskiej kultury doby potransformacyjnej podejmując tym samym próbę wykucia projektu powszechnej emancypacji na terytorium neoliberalnej nowoczesności.

Literaturoznawca Przemysław Czapliński sytuuje sarmatyzm – hybrydyczną, zorientalizowaną formację kulturową polskiej szlachty pomiędzy szesnastym a osiemnastym wiekiem – w epicentrum tektonicznych tarć pomiędzy polską nowoczesnością a tradycją⁹. Rozumiem projekt Czaplińskiego jako wyraz *alternowoczesności*¹⁰ Antonio Negriego i Michaela Hardta, która wykracza poza dialektyczną sprzecz-

¹ A. Czechow, *Step: historia pewnej podróży*, tłum. K. Truchanowski, Warszawa 1955, s. 14.

² J. Baudrillard, *Simulations*, tłum. P. Foss, P. Patton, P. Beitchman, New York 1983, s. 12-23.

³ J. Kapela, *Cichocki, Ronduda: Walczymy o lepsze pomniki papieskie*, „Dziennik Opinii Krytyka Polityczna”, <http://www.krytykapolityczna.pl/Serwiskulturalny/CichockiRondudaWalczymyolepszepomnikipapieskie/menuid-431.html> [dostęp 26 czerwca 2013].

⁴ Ł. Gazur, J. Moroz, D. Wildstein, Ł. Białkowski, P. Rojek, *Nowa sztuka narodowa: nowoczesna sztuka prawicowa. Dyskusja (Cz. 1.)*, „Muzeum Sztuki Nowoczesnej”, <http://vimeo.com/46848573> [dostęp 26 czerwca 2013].

⁵ P. Czapliński, *Resztki nowoczesności: dwa studia o literaturze i życiu*, Kraków 2011, s. 18.

⁶ Z. Bauman, *Liquid modernity*, Cambridge 2000.

⁷ M. Gržinić, „Decoloniality of time and space”, *Reartikulacja*, nr. 10-13, <http://www.reartikulacja.org/?p=1427> [dostęp 26 czerwca 2013].

⁸ Idę tu za poglądami Daniela Beauvois wyrażonymi m.in. w (nie)ślawnej już publikacji *Trójkąt ukraiński. Szlachta, carat i lud na Wołyniu, Podolu i Kijowszczyźnie 1713–1914*, tłum. K. Rutkowski, Lublin 2005.

⁹ Zob. P. Czapliński, *Resztki nowoczesności...*

¹⁰ A. Negri, M. Hardt, *Commonwealth*, Cambridge 2009, s. 104

ność pomiędzy nowoczesnością i anty-nowoczesnością poprzez swoją logikę pęknięcia i jednoczesnej transformacji. Czapliński w sposób twórczy przekształca ich ideę wspólnotowości rozumianą jako wytwarzanie wspólnych praktyk społecznych w oparciu o wyzyskanie potencjału ludzkich ciał w dobie biopolityki. Taka perspektywa wnosi powiew świeżości do problematyki studiów wschodnioeuropejskich. Nie sposób odmówić temu poznańskiemu kulturoznawcy fantazji w szarżowaniu lancą sarmackiego dziedzictwa, z całą jego dwuznacznością.

Kiedy w szesnastym wieku Korona Polska zawiera unię personalną z Litwą, wektor kultury zwraca się z wolna ku Wschodowi, w kierunku Imperium Osmańskiego i Chanatu Krymskiego¹¹. Od końca XIV wieku Litwini prowadzili politykę osadzania Lipków na swych ziemiach. Włączenie Tatarów do nurtu życia polskiego stanowiło kluczowy moment rozwoju trajektorii polskiej kultury u progu nowoczesności. Gdy na Zachodzie powstawały pierwsze banki i kształtowała się kapitalistyczna etyka gospodarskiej skrętności, Polska zaczęła wyraźnie odstawać od tego paradygmatu. Sarmatyzm – łączący przekonanie o stepowym pochodzeniu szlachty polskiej z hybrydycznym zorientalizowanym stylem życia – stał się obiektem druzgocącej krytyki ze strony myślicieli oświeceniowych jako uosobienie cywilizacyjnego zacofania. Ideologia sarmatyzmu stanowiła jednak wczesną formę artykulacji polskiej tożsamości, która z jednej strony odnosiła się wyłącznie do stanu szlacheckiego, tym samym wykluczając chłopstwo i stan mieszczański, ale z drugiej włączała w ramach stanu szlacheckiego różne wyznania i mniejszości etniczne.

Polski socjolog Jan Sowa postrzega sarmacką Rzeczpospolitą jako bezdenną otchłań; próżnię zamaskowaną sztafżem wybujałej mitomanii, a w istocie będącą zacofanym gospodarczo tworem prowadzącym ekstensywną gospodarkę czerpiącą zysk z kolonialnej eksploatacji terenów wschodnich, a także chłopów¹². Taka polityka była według Sowy prowadzona przez szlachtę, oddzieloną od pozostałych grup społecznych niedostępnym murem. Inne podejście reprezentuje wspomniany już wcześniej Czapliński, który, inaczej niż Sowa, nie próbuje dociec prawdy o sarmatyzmie historycznym, ale stwierdza obecność sarmackiej formacji kulturowej we współczesnej kulturze polskiej w kształcie bliskim de-leuziańsko-bergsonowskiej idei trwania (*durée*). Czapliński widzi sarmatyzm jako heterogeniczny, wirtualny element, który wywiera wpływ na teraźniejszość, ale jest równocześnie z niej wypychany przez nieubłagany marsz linearnego czasu¹³. W ocenie Czaplińskiego wartość do ocalenia spośród złomowiska sarmatyzmu jest jego postrzeganie „jako taktyk[i] wchłaniania rozmaitych obcości, wchodzenia w nimi w erotyczny kontakt”¹⁴, które czyni z tej formacji kulturowej figurę posthumanizmu. Powyższy zabieg, sformułowany nawiasem mówiąc przez Czaplińskiego w kategoriach bliskich sufickiej koncepcji Bożej Miłości Ibn ‘Arabiego, zdecydowanie przypomina taktykę Negriego i Hardta polegającą na wytwarzaniu wspólnoty poprzez pęknięcie i transformację. Przykładem takiego alternowoczesnego podejścia jest według

badaczy filozofia brazylijskiego antropologa Eduardo Viveiros de Castro, który przywołuje tradycyjne wierzenia Indian amazońskich nie, żeby zawłaszczyć lub wskrzesić ich ontologiczną treść, ale żeby ocalić ich sposób postrzegania rzeczywistości, pewną modalność tej kultury, która toruje drogę dla etyki transformacji w post-antropocentrycznym, po-ludzkim świecie¹⁵.

Podobne koncepcje rozwinęła Maria Janion w znanym dziele *Niesamowita Słowiańszczyzna*, w którym zwraca uwagę na porowatość nieodłącznie towarzyszącą idei przedmurza (chrześcijaństwa) stanowiącej ważny element ideologii sarmackiej. To przedmurze może być postrzegane w kategoriach półprzepuszczalnej błony, a nie szczelnego muru. Nie rozgranicza ono, nie parceluje terytorium, ale otwiera się ku topologii pogranicza. Sarmatyzm wskazuje zatem „na możliwość alternatywnego myślenia o naszym miejscu w Europie. Bynajmniej nie musi ono być określane za pomocą przeprowadzania nieprzekraczalnej linii granicznej między Wschodem a Zachodem”¹⁶. Niestety Janion nie dotrzymuje obietnicy tej alternatywnej epistemologii, ponieważ w swoim dorobku literackim czerpie niemalże wyłącznie z dorobku polskiego romantyzmu z jego frenetycznym zachłyśnięciem się kulturą ludową Słowian, równocześnie zamykając swoją interpretację się w kręgu duchów i zjaw widzianych przez pryzmat ortodoksyjnej Freudowskiej psychoanalizy jako fantazmatyczne przejawy tłumionych treści libidynalnych. Poszukiwania Janion są zbieżne z beuysowską fascynacją Eurazją jako trzecią drogą, pomiędzy komunizmem i kapitalizmem, postulowaną przestrzenią wspólnoty i upodmiotowienia. Joseph Beuys to legendarna postać niemieckiej sceny artystycznej lat 70. Artysta wielokrotnie przytaczał historię swojego rzekomego ocalenia przez Tatarów w latach 40., kiedy to był pilotem Luftwaffe, a jego samolot został zestrzelony przez alianców nad Krymem, dla uzasadnienia swojej artystycznej genealogii jako performer¹⁷.

Zarówno Janion, jak i Beuys wpadli jednak w pułapkę wszechobecnej fetyszyzacji obiektów w koczowniczej, nomadycznej przestrzeni. Beuysowska obsesja na punkcie filcu, sani, tłuszczu oraz drewna ma swój odpowiednik w janionowskiej metodologii sprowadzającej płynne wydarzenia kultury do stałych, ściśle określonych punktów Freudowskiej mapy. Janion postrzega ponadto Słowiańszczyznę w kategoriach esencjalnych. Zamiast dialektycznie przeciwstawiać Słowian – Innym, badaczka mogłaby zwrócić się w kierunku polityki wzajemnych powiązań, idąc za przykładem polsko-irańskiego kolektywu artystycznego eksplorującego problematykę Eurazji o wiele mówiącej nazwie Slavs and Tatars, tj. Słowianie i Tatarzy. Artyści operują logiką powiązań w miejsce retoryki binarnych opozycji, wychodząc poza problematykę poszczególnych jednostek ku topografii euro-azjatyckiej przestrzeni kulturowej nacechowaną pewną powolnością stosunku do nowoczesności ujmowaną tu w kategoriach pozytywnych i upodmiotowujących.

Podobne rozważania można znaleźć też u szeregu polskich autorek i autorów. Witold Michałowski, pisarz pochodzenia tatarskiego, dokonuje na przykład istotnego przewartościowania zachodnio-centrycznego terminu

¹¹ Zob. A. Zamojski, *The Polish Way: a Thousand-year History of the Poles and Their Culture*, London 1987; B. Biedrońska-Stota, *Sarmatyzm. Sen o potęgę*, Kraków 2010.

¹² Zob. J. Sowa, *Fantomowe ciało króla*, Kraków 2011.

¹³ Zob. P. Czapliński, *Resztki nowoczesności...*

¹⁴ Tamże, s. 139.

¹⁵ A. Negri, M. Hardt, *Commonwealth...*, s. 123-4.

¹⁶ M. Janion, *Niesamowita Słowiańszczyzna. Fantazmaty literatury*, Kraków 2006, s. 179.

¹⁷ Zob. C. Tisdall, *Joseph Beuys*, London 1979.

„Eurazja”¹⁸. Przewrotnie umieszczając Polskę w kontekście „Azjopy”, autor zwraca uwagę na związki Polski z Wielkim Stepem. Paralele, który Michałowski rysuje pomiędzy Polską i Europą Wschodnią z jednej strony a Azją Środkową z drugiej, pobrzmiewają także w *Dzienniku pisanym później* pióra Andrzeja Stasiuka¹⁹. W tej pogłębionej refleksji o Polsce widzianej z oddali, Stasiuk dostrzega isticie stepowy charakter licheńskiego sanktuarium, które leży w samym sercu skreolizowanej azjatycko-katolickiej formacji kulturowej. Altaistka Anna Parzymies z kolei twierdzi, że etnonim „Polanie” nie pochodzi wcale od słowiańskiego słowa „pole”, jak zwykło się powszechnie twierdzić, ale od chińskiego zapożyczenia w językach altajskich oznaczającego zarówno plemię, region, strefę, jak i skraj²⁰. Wspólnym mianownikiem powyższych projektów jest ich przywołanie koncepcji zmiennej, nieosiadłej, koczowniczej przestrzeni Wielkiego Stepu. Podążając tym tropem można sformułować podobny projekt przewartościowania polskiej kultury poprzez reinterpretację sarmatyzmu jako kreatywną obecność stepu – m.in. poprzez zapożyczenia językowe, geny, styl życia, demokrację oparta na sejmie konnym szlachty²¹ – w skrócie, napływ nomadycznej modalności tatarskiej. Wiele opracowań tematu obfituje zresztą w strukturalne analogie sarmacko-tatarsko-tureckie. Najczęściej są one jednak rozpatrywane w kategoriach hybrydyczności oraz stylistycznego synkretyzmu.

U historyka Neila Aschersona spotykamy się na przykład z taką, nieco orientalizującą obserwacją: „Polski szlachcic-sarmata był figurą zaskakującą i niepowtarzalną. Krótko mówiąc, **wyglądał jak** [wytluszczenie moje – RP] Turek lub Tatar [tłumaczenie moje – RP]”²². Uważam, że można jednak spokojnie wyjść poza taką statyczną, osiadłą i bezpieczną, acz nieproduktywną, wizualną semiotykę w celu oddania dynamiki tej sarmackiej wiktarii stepu, jej jedyne w swoim rodzaju tatarskiego momentu – rozumianego jako modalność, epistemologia, sposób przeżywania i doświadczania świata, afirmacja ruchu i mobilności w miejsce triangulacji punktów stałych. Interpretacja powyższa wybiega daleko od ujęcia Jana Sowy, który widzi w sarmatyzmie apologię transcendentalnej pustki ubranej w cesarskie szaty Lacanowskiej psychoanalizy²³. W tym, czym badacz ten bezproduktywnie i autorytarnie widzi tylko negatywność, a w szczególności biopolityczną władzę nad poddanymi Żydami i chłopami rozpościerającą się z nieprzeniknionej fortecy szlacheckiego stanu, można zobaczyć przecież również pewne niejednorodne zbiorowisko, przepuszczalną błonę.

O tej ostatniej koncepcji świadczą choćby pisma Waleriana Nekandy Trepki – drobnego szlachetki, który obsesyjnie, niczym współczesny *paparazzo*, dokumentował/fabulował liczne przypadki społecznej mobilności i nieustannego ruchu pomiędzy stanami²⁴. Thomas DaCosta Kaufmann, znany historyk sztuki zajmujący się problematyką Europy Wschodniej, widzi w sercu kulturowej formacji sarmatyzmu emblematyczną postać husarza-kawalerzysty,

skrzydlatego jeźdźca²⁵. Ta barokowa w swym charakterze alegoria jest post-ludzką syntezą zwierzęcia, człowieka i technologii, która wyznacza wektor absolutnego ruchu, nieustannej mobilności godzący w niezmiennie konstruktory tożsamości. Koń – jaki jest, każdy widzi²⁶ – nie wymaga i nie ima się żadnej definicji, wodzi nas za to ku otwartej przestrzeni podlegającej coraz to nowym zmianom wywoływanym przez siły o różnych intensywnościach. Taka nomadyczna modalność uderza w tatarskich *kitabach*. We wstępie świetnego opracowanie jednej z tych ksiąg, pióra Henryka Jankowskiego i Czesława Łapicza, czytamy:

*Księgi te zwane kitabami, nie miały zazwyczaj tytułów, a pisano je niegdyś pismem arabskim po polsku i białorusku, dodając liczne fragmenty arabskie, rzadziej staroturckie i tureckie z literatury muzułmańskiej. Zawierają one wątki kanonicznej literatury muzułmańskiej, słowiańskie tłumaczenia i adaptacje literatury obrzędowej i podaniowej, a także zaczerpnięte z piśmiennictwa chrześcijańskiego*²⁷.

Mamy tu do czynienia z księgą nieznanego autora, bez tytułu, bez daty; nie z gotowym dziełem, ale zapisem niekończącego się procesu do- i nad-pisywania. Przestrzenia, gdzie język polski i białoruski ulegają transformacji poprzez ich arabską transliterację, a muzułmańskie podania przeszczepione są na grunt wschodnioeuropejski. Ta wielorakość nie jest jednak chaosem, a manifestacją afektu, energii, której wektor zwrócony jest ku Jedni, ku jedyne punktowni, Mekce. W oku cyklonu zmian, w sercu absolutnego ruchu leży cisza. Warto w tym miejscu nadmienić, iż amerykańska badaczka sztuki Laura Marks w swojej książce poświęconej prekursorskiemu charakterowi estetyki islamskiej interpretuje qibłę jako linię łączącą i godzącą nieskończoność z jednością²⁸. Styl nomadyczny można też znaleźć w barokowych sylwach, a także heterogenicznej prozie i poezji epoki obfitujących w językowe i stylistyczne zapożyczenia. Kultura polskiego baroku spotyka się z niezastużonym lekceważeniem jako synonim zachwiania decorum oraz wybujałego pustostowia. Takie spojrzenie na barok prowadzi jednak do celowego zatarcia tej śmiałej tradycji immanencji, afirmacji płynności, a także szorstkiego tembru cielesności.

Jakie korzyści płyną z alternowoczesnej reinterpretacji sarmatyzmu jako twórczej obecności stepu?

Wychodząc na step wychodzimy poza sztywne ramy janionowskiej psychoanalizy podążając w kierunku nowego paradygmatu interpretacyjnego – krytyki umiejscowionej, wcielonej, immanentnej; krytyki, która podkreśla performatywne konstruowanie chwili, nie szukając przy tym za wszelką cenę odniesień do gotowych kodów kultury – jednym słowem: krytyki mknącej niczym czechowowska strzała ponad stepem. Chodzi mianowicie o to, co francuscy myśliciele Gilles Deleuze i Félix Guattari w swym sławnym eseju pt. „1227 – Traité de nomadologie: la machine de guerre” [1227 – Traktat o nomadologii: machina wojenna],

¹⁸ W. Michałowski, *Altajskie tropy*, Poznań 2010, s. 6-26.

¹⁹ Zob. A. Stasiuk, *Dziennik pisanym później*, Wotowiec 2010.

²⁰ A. Parzymies, „Altaizmy w języku polskim”, *Orient w kulturze polskiej. Materiały z sesji jubileuszowej z okazji 25-lecia Muzeum Azji i Pacyfiku w Warszawie*, 15-16 października 1998, Warszawa 2000, s. 163.

²¹ Zob. N. Ascherson, *Black Sea. The Birthplace of Civilisation and Barbarism*, New York 2007, s. 232-3.

²² Tamże, s. 233.

²³ J. Sowa, *Fantomowe ciało króla...*

²⁴ W. N. Trepka, *Liber generationis plebeorum (Liber chamorum)*, Wrocław 1963.

²⁵ T. DaCosta Kaufmann, „Definition and self-definition in Polish culture and art”, w: J. Ostrowski, *Land of the Winged Horsemen. Art in Poland 1572-1764*, Alexandria, Virginia 1999, s. 15-18.

²⁶ Tę obrosła już legendą definicję zawiera staropolska encyklopedia *Nowe Ateny*, albo *Akademia wszelkiej scyencyi pełna* B. Chmielowskiego, zob. A. Borowski, *Słownik sarmatyzmu. Idee, pojęcia, symbole*, Kraków 2001, s. 88.

²⁷ H. Jankowski, C. Łapicz, *Klucz do raj. Księga Tatarów litewsko-polskich z XVIII wieku*, Toruń 2000, obwoluta zewnętrzna.

²⁸ Zob. L. U. Marks, *Enfoldment and Infinity. An Islamic Genealogy of New Media Art*, Cambridge, Massachusetts 2010.

wchodzącym w skład słynnego *Mille Plateaux*²⁹ [Tysiąc płaskowyżów], nazywają *gładką przestrzeń* interpretując w nietuzinkowy sposób XIII-wieczny *Pax Mongolica*. Tę gładką przestrzeń wytwarzają koczownicy, gdziekolwiek by nie przebywali. Przetwarzają oni przestrzeń pod swoimi stopami za pomocą krótkotrwałych efemerycznych konstrukcji-jurt, mających znaczenie tylko tu i teraz. Taka gładka przestrzeń wyznacza niecierpliwy wektor ruchu, a nie marszrutę przebiegającą wzdłuż wyznaczonych wcześniej punktów; powołuje do życia ruchomą topologię opartą raczej na relacjach afektowych, dźwiękowych i dotykowych, niż wizualnych. Deleuzowska nomadologia pozostaje niestety interpretacją niszową w polskim świecie akademickim, co może zresztą świadczyć o tłumieniu poczucia wschodniości jako formie obrony przed tradycją kulturowej hybrydyzacji w czasach, gdy Polska ulega czotobitnej okcydentalizacji, czy też – mówiąc dokładniej – amerykanizacji.

Co ciekawe, niektórzy polscy artyści stoją w tym względzie w awangardzie zmian, przeczuwając potencjał drzemący w stepie jako punkt wyjścia projektu przewartościowania późnej nowoczesności w rodzimym wydaniu. Warto w tym miejscu przytoczyć kilka przykładów takich produktywnych transformacji.

Tatarskie wierszowanie Musy Czachowskiego rozwija swoją przestrzeń poza dualistyczną logiką snu i jawy, tkając pole immanencji, gdzie prawdy duchowe ujawniają się na konkretnej, jednostkowej, powszedniej płaszczyźnie. Dobrze ją oddaje spostrzeżenie wyżej wspomnianej amerykańskiej badaczki Laury Marks odnośnie estetyki islamskiej oglądanej przez pryzmat meczetu Szejka Lotfalloha w Isfahanie i charakterystycznego ornamentu przypominającego ogon pawia wypełniającego od środka jego kopułę „wszechświat nie jest dwoisty, ale sfaldowany, dlatego też duch różni się od materii tylko stopniem intensywności”³⁰ [tłumaczenie moje – RP]. W *Rubajatach stepowych* poeta łączy barokową estetykę afektu i niejednorodności z perską formą rubajatu oraz wątkami wyrostłymi na osnowie nomadycznej tatarskiej przestrzeni³¹.

Podobne podejście można znaleźć w performatywnym stylu prozy Andrzeja Stasiuka, która stopniowo odchodzi od eksploracji pohabsburskiej, bałkańskiej przestrzeni ulegając biegunowi przyciągania Wschodu. W opowiadaniu „Jadąc do Stambułu” stanowiącym zbeletryzowany zapis podróży do Bułgarii i europejskiej części Turcji, autor powraca do spuścizny sarmatyzmu budując impresjonistyczny tok narracyjny na bazie kulturowych truizmów³². Właściwe przewartościowanie dokonuje się tu za pomocą rytmu i tembru, które oddają nomadyczną modalność tatarską. Stasiuk zresztą wprost wyraża ideę polsko-tatarskiego powinowactwa: „Trochę atawistyczna była ta jazda. Trochę jakby w głąb i w przeszłość, i w podświadomość. W końcu dobrze mieć poczucie, że w jakimś sensie jest się trochę Turkiem i nawet trochę Tatarem”³³. Autor wyrzuca do lamusa historyczną prawdę o sarmatyzmie, ale jednocześnie wskrzesza sarmatyzm rozumiany jako pewien sposób przeżywania świata, filozofia wielu głosów, ruch wielu prędkości.

W ubiegłym roku ukazał się album zespołu Kapela ze wsi Warszawa pt. „Nord”, nagrany we współpracy ze szwedzkim zespołem Hedningarna eksplorującym kulturę Samów oraz indiańską szamanę z Kanady, Sandy Scofield. Szczególnie godny uwagi jest utwór „Step-owy”, który podsumowuje najnowszą muzyczną trajektorię zespołu, jego przejście od słowiańskich śpiewów polifonicznych ku bezkresnym horyzontom północy, w geście podobnym do słynnej współpracy pomiędzy tuwańskim zespołem Hun-Huur-Tuu i bułgarskim chórem Angelite.

Z kolei spektakl teatralny pt. „Muzykanty Wielkiego Pola” z 2009 roku w reżyserii Cezarego Studniaka, który odbył się w ramach wrocławskiego Festiwalu Piosenki Aktorskiej, zgłębia wzajemne powiązania pomiędzy współczesną polską kulturą a tradycjami pogańskimi, jej związki z tytułowym „Wielkim Polem”. Spektakl ten z niemałą dezynwolturą przetwarza Mickiewiczowskie *Dziady*. Taka kreatywna transformacja tego starostowiańskiego obrządku otwiera widza na różnorodne inne światy zamieszkujące wiele płaszczyzn wzajemnie do siebie mrugających. Nie jest to natomiast inscenizacja wiwisekcji polskich przywar na kozetce u psychoanalityka, ale afirmacja wielości i ruchu materii.

Nowoczesna żydowska muzyka gitarzysty Raphaela Rogińskiego porzuca tradycję amerykańskich zespołów żydowskich, które postrzegają siebie jako *bale kulturniks*, czyli „właściciele”, czy też „mistrzowie kultury jidysz”. Artysta tworzy muzykę za pomocą techniki, którą określa jako „muzykologia miejsc”. Inspiracja dla struktur tonalnych i tembru muzyki Rogińskiego pochodzi z medytacji, wyobrażenia sobie żydowskich miejsc wymazanych przez historię, możliwej dzięki głębokiemu afektowi doświadczanego przez artystę poprzez poczucie przynależności do żydowskiej diaspory. W afekcie wielość diaspory, jak również różnorodność i wielowarstwowość świata, jest doświadczana jako manifestacja Jedni. Dlatego też nie dziwi, że ostatni projekt artysty twórczo przetwarza wczesne afroamerykańskie pieśni religijne nasiąknięte też wpływami indiańskimi.

Powyższe przykłady wyrażają pewną geopolitykę, politykę miejsca, politykę lokalności rzucającą wyzwanie współczesnej kulturze globalnej zogniskowanej wokół Atlantyku. Przywodzą one na myśl czechowską nowelę *Step* z 1888 roku kreślącą paradygmat podróży, zarówno wewnętrznej, jak i zewnętrznej; podróży ku nieznanemu horyzontowi przemian; podróży pełnej namiętnej afirmacji życia. Powyższe przykłady rzeczywiście „jak strzała mkną nad stepem”³⁴.

Radek Przedpełski ◀

Institut Rusycystyki i Sławistyki,
Wydział Językoznawstwa,
Literaturoznawstwa i Kulturoznawstwa,
Trinity College Dublin.

Tłumaczenie i edycja tekstu
referatu wygłoszonego na konferencji
IARCEES w Dublinie, 16 marca 2013 r.

²⁹ Zob. G. Deleuze, F. Guattari, *A Thousand Plateaus*, tłum. B. Massumi, New York, London 2004.

³⁰ L. U. Marks, *Enfoldment and Infinity...*, s. 271.

³¹ M. Czachowski, *Rubajaty stepowe*, Wrocław 2009.

³² Zob. A. Stasiuk, „Jadąc do Stambułu”, w: K. Raabe, M. Sznajderman, *Odesa transfer. Reportaże z nad Morza Czarnego*, Wołowiec 2009.

³³ Tamże, s. 72.

³⁴ A. Czechow, *Step: historia pewnej podróży...*, s. 14.

Ida Schabieńska

ZABYTKI PIŚMIENNICTWA Tatarskiego. CHAMAİL

W czwartym numerze „Przeglądu Tatarskiego” z 2009 roku Magdalena Lewicka zamieściła artykuł pt. „Tatarskie hramotki i daławary”. W bardzo interesujący sposób opisywała w nim główne rodzaje zabytków piśmiennictwa tatarskiego takie jak: tefsiry, kitaby, chamaïły, tedźwidy, sufry, daławary, hramotki, itp. Autorka wspomnianego opracowania przedstawiła krótką charakterystykę każdego z nich i tym samym przybliżyła ogólnie całe zagadnienie. W niniejszym artykule pragnę skupić się na jednym, wybranym zabytku piśmiennictwa tatarskiego, a mianowicie *chamaïle*. Zainteresował mnie przede wszystkim z punktu widzenia językoznawczego, gdyż niezwykle ciekawym i niespotykanym zjawiskiem jest obserwowanie tekstu, w którym na przemian występują języki takie jak: arabski, polski oraz białoruski. Jest to tym bardziej interesujące, że do zapisu wszystkich wymienionych wyżej języków używany jest alfabet arabski, ponadto zdarza się również, że w chamaïłach występują zapożyczenia ze słów i zwrotów tureckich. Te wszystkie aspekty sprawiają, że aby przystąpić do gruntownych badań nad tatarskimi modlitewnikami potrzebna jest albo bardzo wszechstronna językoznawcza wiedza badacza, albo cały zespół badawczy składający się z naukowców zajmujących się różnymi dziedzinami, od arabistyki przez turkologię po sławistykę i historię.

Do tej pory większość badań skupiała się na kitabach i dlatego to ten gatunek rękopisów jest dziś znany zdecydowanie najlepiej. Znacznie mniej wiemy o chamaïłach (modlitewnikach), czyli drugim po kitabach podstawowym rodzaju ksiąg. W niniejszym artykule opisuję chamaïły, ich poszczególne rodzaje oraz cechy charakterystyczne.

Z języka arabskiego *chamaïl* (*hamā il*) oznacza, to co nosi się przy sobie. Na Bliskim i Środkowym Wschodzie nazwa ta odnosi się do pisanych talizmanów, które mają za zadanie chronić osobę, która takowy amulet nosi¹. Bliskowschodnie ochronne pisane talizmany czasem przybierały formę małego formatu książeczek, które razem z powodzeniem pełniły mogły funkcję modlitewników. I to właśnie ta praktyczna funkcja zdecydowanie zdominowała chamaïły polsko-litewskich Tatarów². Zazwyczaj są one właśnie modlitewnikami, a czasem również zawierają w sobie informacje o charakterze pozareligijnym. Natomiast w funkcji talizmanów o znaczeniu magiczno-ochronnym pojawiają się sporadycznie, np. w czasie praktyk magiczno-leczniczych związanych z leczeniem chorych psychicznie lub w zastępstwie zwojów z modlitwami, daławarów, układanych przy zmarłym.

Chamaïły Tatarów polsko-litewskich są kontynuacją podobnych modlitewników, pochodzenia najczęściej turkistańskiego, przywiezionych przez tatarskich imigrantów z dawnej ojczyzny lub importowanych w następnych latach i używanych przez nich co najmniej do drugiej połowy XVI wieku, czyli do czasów kiedy to już powszechnie zatarli

znajomość ojczyźnego języka³. W czasach późniejszych, czyli w wieku XVII częstym pierwowzorem tatarskich chamaïłków stawały się rękopisy przywożone z Turcji Osmańskiej. A od końca XIX wieku na ich zawartość niewielki wpływ mogły mieć także druki importowane z Kazania.

Chamaïły polsko-białoruskie są zróżnicowane pod względem zawartości. Kryczyński wyróżnił między innymi tego rodzaju chamaïły:

1. Zwykłe (osobiste) – podręczne modlitewniki używane na co dzień. Taki rodzaj modlitewnika posiada niemalże każdy polski muzułmanin. Obecnie Tatarzy często korzystają z chamaïłu napisanego alfabetem łacińskim przez imama Mustafę Stefana Jasińskiego w roku 1986. Te modlitewniki przeznaczone są przede wszystkim dla tych Tatarów, którzy nie znają alfabetu arabskiego. Owe chamaïły rozpoczynają się ogólną charakterystyką islamu i jego wyznawców, następnie zapisane jest czym dla muzułmanina powinien być Koran oraz przypomniane są podstawowe filary islamu. Dokładnie opisany jest również proces ablucji oraz wymogi dotyczące prawidłowej muzułmańskiej modlitwy. Te wszystkie informacje napisane są w języku polskim. Następnie pojawiają się najważniejsze modlitwy na różne okazje. Naturalnie zapisane są w języku arabskim, czyli tak jak każdy muzułmanin powinien je odmawiać, z tą tylko różnicą, że w tych konkretnych chamaïłach zastosowana jest transkrypcja, aby tak jak już wspomniałam wcześniej ułatwić modlitwę tym Tatarom, którzy nie znają alfabetu arabskiego.

Mollińskie (małnińskie) – zawierające szczegółowy opis codziennych oraz świątecznych modlitw, a ponadto innych obrzędów, takich jak ślub, czy pogrzeb. Przeznaczone przede wszystkim na potrzeby imamów lub muezzinów. W chamaïłach tych, oprócz modlitw, można również odnaleźć np. kalendarz⁴. Analizując takowy można zwrócić uwagę na to, jak duże znaczenie przypisywano liczbom i literom alfabetu arabskiego⁵.

³ J. Szynkiewicz, *Literatura religijna Tatarów litewskich i jej pochodzenie*, Rocznik Tatarski 1935 nr 2, s. 141.

⁴ Muzułmanie do obliczania i wyznaczania swoich świąt posługują się kalendarzami opartymi na fazach księżyca, a za początek ery islamu uważają hidżrę, czyli rok 622 ery chrześcijańskiej. Rok oparty na fazach księżyca jest krótszy od słonecznego. Rok księżycowy ma 354 dni, słoneczny natomiast 365. Początek roku i każdego miesiąca muzułmańskiego liczy się więc od pojawienia się młodego księżyca po raz pierwszy po nowiu. W chamaïłach znajdują się różnego rodzaju formuły, które pozwalają na obliczenie i dokładne wyznaczenie pierwszych piątków oraz świąt. Kalendarz ten nie jest nadto skomplikowany, a w chamaïłach często bywa nazywany „Kalendarzem wiecznym”. Taki kalendarz składa się z ośmiu części, tzw. hufr. Każdej hufrze przypisana jest litera alfabetu arabskiego. I tak w kolejności są następujące litery: alif, h, ğ, z, d, b, w, d (powtórzone). Dla każdej hufr (litery) stworzona jest odpowiednia tabela, w której czcionką arabską zapisano objaśnienia po białorusku lub po polsku. W kolumnach pionowych z prawej wymieniono miesiące odpowiadające kalendarzowi muzułmańskiemu, a w następnych kolumnach: w jaki dzień powinny się zaczynać. Lata kolejno liczy się hufram: jeśli jedna się kończy, zaczyna się od następnej i tak aż do zamknięcia cyklu ośmiu hufr. Następnie znowu rozpoczyna się liczenie od hufr alif. S. Chazbijewicz, *Kalendarz muzułmański*, [w:] *Kalendarz muzułmański 2013/1424*, pod. red., J. Konopackiego, Sokółka 2003.

⁵ Są to niewątpliwie wpływy hurfizmu (nurtu mistycznego) Nurt ten

¹ Funkcjonalnie na Bliskim Wschodzie odpowiada to tatarskim hramotkom i nuskom.

² A. Drozd, *Chamaïl Sobolewskiego*, Rocznik Tatarów Polskich 1, 1993, s. 48.

Fałdżejskie – w nich znajdowały się formuły związane z wrózeniem i magią, wskazówki tabele oraz barwne tablice astrologiczne, służące *fałdżom* (wróżbiarzom) do odpowiednich obliczeń⁶.

Jeszcze inną zawartość miały chamaity, które były przeznaczone dla *siufkaczy*, czyli osób zajmujących się znachorstwem, praktykami magiczno-leczniczymi. W takich chamaitech znajdowały się stosowne formuły i wskazówki⁷. Taki zabieg *siufkania* miał pomóc na przykład w rozkocharniu w sobie płci przeciwnej. Aby tego dokonać, według rad zawartych w chamaile należało dmuchnąć na trzy garści piasku i odmówić wybrany werset z Koranu, a na koniec wypaść ów piasek ukochanej osobie na głowę⁸.

W chamaitech Tatarów polsko-litewskich zachowały się również teksty magiczno-ochronne służące do określania dni *chorych*, *zdrowych*, *dobrych*, czy *złych*, a także wiele modlitw, które miały pełnić rolę talizmanów chroniących przed różnego rodzaju nieszczęściami. W takich tekstach często znajdowały się też określenia znaków horoskopu, czy senniki.

Zasadniczo islam zakazuje wszelkich praktyk magicznych. Uważa to za przejaw politeizmu, a wielobóstwo nazywa najcięższym z grzechów. Wszak magia nie jest niczym innym jak wiarą w siły nadprzyrodzone, które można opanować dzięki zaklęciom i odpowiednio wykonywanym czynnościom, a islam mówi wyraźnie, że poza jedynym Bogiem nie istnieją siły nadprzyrodzone. W Koranie napisane jest tak: *Zaprawdę oni wiedzieli, że ci, którzy ją (magię) kupią, nie będą mieli udziału w życiu przyszłym*⁹. W wierze muzułmańskiej wróżbitów, jasnovidów, astrologów traktuje się tak samo jak magów. Nazywa się ich niewiernymi, gdyż uważają, że posiadli wiedzę o tym co niewidzialne, a taka wiedza dostępna jest tylko Bogu. W Koranie jest napisane: *Nikt nie zna tego, co ukryte w niebiosach i na ziemi, z wyjątkiem Boga!*¹⁰. Jednak wiara w moc magicznych talizmanów, amuletów, czy zaklęć nie jest wyłącznie domeną polskich muzułmanów.

Pomimo wszystkich zakazów dotyczących magii zawartych w Koranie muzułmanie przypisują różnego rodzaju amuletom i talizmanom moc magiczną, przynoszenie szczęścia, ochronę przed nieszczęściami, chorobami itp. Wyznawcy islamu, w całym świecie arabskim, noszą cytaty z Koranu, które mają za zadanie obronić ich np. przed mocą złych duchów. Zazwyczaj wiara w owe talizmany to pozostałość jeszcze po czasach przedislamskich. Najpowszechniejsza jest tzw. *ręka Fatimy*, czyli arabska *hamsa*. Uważana jest za najskuteczniejszy amulet ochronny przeciwko złym urokom. Popularne są również *magiczne kwadraty* z wypisanymi na nich liczbami, służą one jako amulety ochronne i miłosne. Jeszcze z czasów pogańskich pochodzi powszechna w islamie wiara w magiczne właściwości ludzkich włosów, które



Tatarska niuska. Zbiory prywatne.

mogą być wykorzystane do rzucania uroków¹¹. Należy tu zaznaczyć, że w wierze chrześcijańskiej, gdzie również magia oraz wiara we wszelkiego rodzaju amulety jest surowo zakazana występuje mnóstwo wierzeń i obrzędów ludowych, które się o magię i wiarę w siły nadprzyrodzone opierają. W Polsce np. bardzo popularne są *przesądy*. Można wymienić je w nieskończoność. Według nich nie powinno witać się przez próg bo przynosi to nieszczęście, oraz np. „odpuścić w niemalowane”, aby „nie zapeszyć”. Występuje również wiara w złe zaklęcia i uroki. Dlatego często różnorakie magiczne praktyki tatarskie, nie różnią się wiele od praktyk ich chrześcijańskich sąsiadów.

Oprócz wiedzy religijnej oraz magicznej w niektórych chamaitech występowały jeszcze informacje jak najbardziej praktyczne zupełnie nie związane z życiem religijnym. Takim przykładem może być rozwinięta tabliczka mnożenia do dwudziestu. Przydawać się mogła przy przeliczaniu surf, czy na przykład przy odmawianiu modlitwy Ja-Sin¹².

Chamaity fałdżejów i siufkarzy, a niekiedy także mollińskie, oprócz treści je charakteryzujących obejmowały także w mniejszym lub większym stopniu treści modlitewników osobistych, zwłaszcza codzienne praktyki modlitewne.

wywodził się od mistyków sufickich, ale stanowił już nowy odtam myśli filozofii muzułmańskiej. Za jego twórcę uważa się Fadlulaha ibn Ali Astrabada. Najbardziej znanym przedstawicielem tegoż ruchu był turecki poeta Imadeddin Nasimi. Ta doktryna rozwijała się przed wszystkim a Azerbejdżanie i Turcji. Do środowiska Tatarów polsko-litewskich ta myśl przeniknąć mogła poprzez kontakty z państwem tureckim. S. Chazbijewicz, *Elementy sufizmu w tradycji i obrzędowości Tatarów polskich*, [w:] *Tatarzy – Historia i kultura. Sesja naukowa. Szreniawa 26-27 czerwca 2009*, pod. red. S. Chazbijewicza, Szreniawa 2009.

⁶ Niestety z tego rodzaju chamaitem nigdy nie zetknęłam się osobiście.
⁷ S. Kryczyński, *Tatarzy litewscy. Próba monografii historyczno-etnograficznej*, Rocznik Tatarski 1938 t. 3, s. 220.

⁸ M. Aleksandrowicz, *Legends, znachorstwo, wróżby i gęsta ludu muzułmańskiego w Polsce*, Rocznik Tatarski, t. II, 1935, s. 375.

⁹ Koran, tłum. J. Bielawski, (2:102).

¹⁰ Tamże, (27:65).

¹¹ *Cultic Trends in Popular Islam*, [dostęp: 18.09.2013]

¹² Muzułmanie przypisywali surze Ja-Sin szczególnie duże znaczenie podczas modlitwy w intencji zmarłych. W tradycji tatarskiej, specjalnie na tę okoliczność sporządzany był rejestr. Obejmował on wielokrotne odmawianie sury Ja-Sin za poszczególne osoby w odpowiedniej kolejności. A. Konopacki, *Życie religijne Tatarów na ziemiach wielkiego Księstwa Litewskiego w XVI-XIX w.*, Warszawa 2010, s. 149.

Można spotkać się również z chamaitami o treści mieszanej, zawierającymi elementy charakterystyczne dla kilku wyżej wymienionych grup. Zjawisko takie jednak nie było przypadkowe jak mogło by się wydawać, ale często wiązało się z tym, iż właściciel danego chamaitu pełnił jednocześnie różne funkcje w swojej lokalnej społeczności tatarskiej. Ciekawym przykładem jest tutaj chamait molliński ze wsi Orda, napisany w końcu XIX wieku, będący właściwie połączeniem kitabu i chamaitu. Zawiera on oprócz typowego zestawu obrzędów, także szereg rozdziałów charakterystycznych dla kitabów i zapewne przepisanych bezpośrednio z nich¹³.

Jeśli chodzi o układ treści chamaitów wydaje się on być chociaż w części usystematyzowany. Pewne teksty związane z praktyką modlitewną w poszczególnych chamaitach znajdują się zazwyczaj w tych samych miejscach i podobnej kolejności. Są to mianowicie teksty rozpoczynające chamait i dotyczące modlitw na cmentarzu, recytacji 36 sury Koranu, obowiązkowych ablucji i pięciokrotnej modlitwy dziennej¹⁴.

Tatarskie modlitewniki nie są ujednolicone pod względem objętości i formatu. Najpopularniejszy format modlitewników to ok. 10x16 cm. Niekiedy spotkać można chamaity o nieco mniejszym formacie ok. 8x10 cm¹⁵. Zróżnicowanie cechuje się objętość rękopisów. Większość z nich zawiera od 100 do 150 kart. Czasem zdarzają się także egzemplarze posiadające więcej niż 300 kart¹⁶.

Do sporządzania chamaitów oraz kopiowania innych tatarskich ksiąg religijnych używano specjalnego atramentu. Przygotowywano go z naturalnych składników: z kory olchy i dębu oraz z galasówek. Produkty te kruszono, zalewano niewielką ilością wody i gotowano. Następnie całą

substancję dokładnie cedzono. W ten sposób pozyskiwano atrament. Był bardzo odporny na działanie czynników zewnętrznych oraz nie rozmazywał się nawet pod wpływem wody¹⁷.

Chamait jako jeden z gatunków polsko-tatarskiego piśmiennictwa religijnego zasługuje na uwagę z wielu powodów. Po pierwsze występują w nim najstarsze i najodleglejsze geograficznie elementy językowe związane z kręgiem kultury tatarskiej na ziemiach dawnej Rzeczypospolitej. Ponadto chamaity stanowią dziś podstawowe źródło wiedzy o praktykach religijnych stosowanych w ciągu minionych wieków przez Tatarów. Chamaity, ale też kitaby, czy Koran odegrały też ogromną rolę z historycznego punktu widzenia. Otóż końcowe, wolne karty tych rękopisów pełniły w rodzinach tatarskich funkcję pewnego rodzaju rodzinnych kronik. To tam zapisywano wydarzenia godne zapamiętania, takie jak: dzień narodzin nowych członków rodziny, daty śmierci. Czasem zapisywano tam notatki o pożyczonych sumach pieniędzy. Biorąc pod uwagę fakt, że Tatarzy nie tworzyli piśmiennictwa pamiętnikarskiego, te krótkie wzmianki stały się jedynym, przekazywanym z pokolenia na pokolenie, świadectwem pamięci o przodkach.

Spośród wszystkich tatarskich ksiąg chamait był i nadal pozostaje gatunkiem najbardziej rozpowszechnionym, gdyż stanowił przedmiot niemal codziennego użytku i pomagał utrzymać więź z religią przodków, a co za tym idzie zachować tożsamość etniczną. Niestety, w przypadku większości zabytków tatarskiego piśmiennictwa religijnego bliższe ustalenie pochodzenia i losów konkretnego rękopisu jest bardzo utrudnione, a nieraz nawet niemożliwe. Stosunkowo niewiele wiadomo też o osobach samych kopistów, którzy zazwyczaj pozostają anonimowi.

Ida Schabieńska ◀

¹³ A. Drozd, *Chamait...*, dz. cyt., s. 50.

¹⁴ Tamże, s. 50-51.

¹⁵ A. Drozd, M. Dziekan, T. Majda, *Piśmiennictwo i muhiry Tatarów polsko-litewskich*, Warszawa 2000, s. 14.

¹⁶ Tamże.

¹⁷ Tamże, s. 151.

Selim Chazbijewicz

TATARZY W ARMII PRUSKIEJ

Tytuł ten może wydawać się nieco fantastyczny. Tatarzy w armii pruskiej? Kiedy? Jacy? Jak to było możliwe? A jednak: byli to Tatarzy polsko-litewscy. Oddziały z nich złożone tworzone były w armii Królestwa Prus na przełomie XVIII i XIX stulecia i na początku wieku XIX. Wcześniej, w połowie XVIII stulecia służyli Tatarzy w armii saskiej.

Nowożytnie zetknięcie się Niemców, konkretnie Prusaków, z Tatarami miało miejsce w roku 1656, kiedy to Chanat Krymski pospieszył na pomoc tonącej w czasie szwedzkiego „potopu” Rzeczypospolitej. Wtedy to niewielki oddział tatarski najechał Prusy w odwecie za próbę zdrady politycznej księcia pruskiego, będącego formalnie wasalem polskiego króla. Książę, jako margrabia brandenburski, miał prawo razem z innymi książętami, elektorami, wybierać cesarza Świętego Cesarstwa Rzymskiego Narodu Niemieckiego. Dlatego popularnie nazywany był elektorem, a jego księstwo – Prusami elektorskimi. W roku 1656 wspomniani Tatarzy brali udział w bitwie pod Prostkami w pobliżu Ełku. Oprócz nich walczyli tam również Szwedzi, Polacy, Litwini

oraz Niemcy: Brandenburczycy i Prusacy. Siłami polskimi dowodził hetman polny litewski Wincenty Gosiewski, zaś stroną przeciwną – generał margrabia Jerzy Fryderyk Waldeck i książę Bogusław Radziwiłł. Opisał to z właściwym sobie aroganckim, ksenofobicznym i wręcz rasistowskim podejściem Henryk Sienkiewicz w drugim tomie „Potopu”.

Nie jestem entuzjastą Sienkiewicza. Uważam, że narobił w polskiej mentalności wiele zła, spływając zarówno historię, jak i wynaturzając pojęcie patriotyzmu. Był, jak pisał Witold Gombrowicz, „drugorzędnym pisarzem trzeciorzędnym”. Ten fragment polskiej, ale i niemieckiej historii dobrze opisał również jeden z historyków olsztyńskich. W tym czasie tenże tatarski oddział z Krymu zrobił rajd po Prusach, od Ełku poprzez Gotdąp aż do Nidzicy, siejąc zniszczenie, paląc, gwałcąc i biorąc w niewolę. Zmusił tym samym księcia elektora do zmiany opcji i opowiedzenia się po stronie polskiego króla Jana Kazimierza. Profesor Zbigniew Chojnowski, wybitny znawca lokalnej tradycji i literatury mazurskiej, pokazywał mi pewną mazurską pieśń śpiewaną jesz-

cze w XIX stuleciu, w której to matka straszy niegrzeczne dziecko Tatarami.

Należy zaznaczyć, że w drugiej połowie XVII stulecia zaczęły się rozwijać stosunki dyplomatyczne pomiędzy Chanatem Krymskim a Księstwem Pruskim. Poselstwa tatarskie przebywały w Królewcu w latach 1659, 1670, 1671, 1677, zaś w roku 1679 poseł tatarski bawił w Berlinie. Pod koniec tego wieku ówczesni władcy Prus, doceniając bitność tatarskiego żołnierza, poczęli organizować i zaciągać pod swoje znaki Tatarów oraz Bośniaków. W ich jednostkach służyli też Albańczycy, Turcy, a nawet Polacy. Początek organizacji tego typu regimentów nastąpił podczas wojny siedmioletniej 1756-1763, którą Prusy w koalicji z Anglią i księstwem Hanoweru toczyły z koalicją Austrii, Rosji, Francji, Szwecji i Saksonii. Oddziały te wyposażone były w lance, szable i broń krótką. Ich uniformy, wzorowane na bośniackich, były podobne do umundurowania jazdy tzw. polskiego autoramentu. Najogólniej oddawały niemieckie wyobrażenie o wschodzie. Żołnierze nosili na głowach kołpaki podobne do turbanów tureckich lub czapek lekkiej jazdy polskiej. Do dzisiaj zachowała się w Mrągowie tzw. strażnica bośniacka, pozostałość po tychże kawaleryjskich, pruskich formacjach. Pierwsze oddziały tatarskie zorganizowano w pruskiej armii już w roku 1675.

Wielkim zwolennikiem tworzenia tatarskich oddziałów w armii pruskiej, wręcz osadnictwa Tatarów w Prusach, był ówczesny namiestnik Królewca i prezydent izby wyższej sądu pruskiego Fryderyk Leopold Reichsfreiherr von Schrötter, który wręcz sugerował, że Tatarzy, bardzo dobrze zintegrowani ze swoim otoczeniem, mogą być swego rodzaju pośrednikami pomiędzy władzą pruską a polskimi poddanymi. Nie doszło wszakże do tego na większą skalę, chociaż istniało tatarskie osadnictwo w Suwalskiem oraz pomiędzy Suwałkami a Gołdapią, o czym świadczą do dziś pewne nazwy geograficzne. Było ono jednak pochodnym osadnictwa tatarskiego w Wielkim Księstwie Litewskim, nie zaś w Prusach. Równolegle tatarskie oddziały wojskowe organizowano w Królestwie Saksonii. Powstały one w czasach saskich, w okresie polsko-saskiej unii personalnej, panowania królów z dynastii Wettynów, Augusta II Mocnego i Augusta III. Już w roku 1717 August II utworzył w armii saskiej tatarski pułk kawalerii liczący osiem chorągwi pod dowództwem rotmistrza Aleksandra Ułana. Ten tatarski ród, dzisiaj już wymarły, dał nazwę rodzajowi lekkiej kawalerii uzbrojonej w lance, szable i krótką broń palną. Byli to ułani. Słowo *uła*n (z akcentem na ostatnią sylabę) znaczy w języku tatarskim: *chłopak, chwata, junak, młodzieniec*. Potem dowódcami tego pułku byli pułkownicy Czymbaj Murza Rudnicki i Józef Bielak. Pułk uczestniczył we wspomnianej wojnie siedmioletniej. Podobno tatarskie pułki kawaleryjskie, które pozostawały w saskiej służbie, furkotem proporczyków płoszyły konie pruskiej jazdy.

Ułani powstałi również w kawalerii polskiej i pruskiej. Już na początku XIX stulecia w armii rosyjskiej utworzono dwa pułki ułańskie złożone z Tatarów litewskich. W Prusach natomiast jednostki składające się z Tatarów oraz innych wschodnich nacji stacjonowały w takich miastach i osadach, jak Gorzów Wlkp. (Landsberg), Ośno Lubuskie (Drossen), Starostwo Drahimskie (Draheim), Drezdenko (Driesen) oraz Züllichau (Sulechów). Zachęcano także żołnierzy i oficerów tatarskich, szlachtę, do osadnictwa, deklarując swobodę wyznania, a nawet sprowadzenie na koszt państwa pruskiego duchownego mużulmańskiego – imama oraz budowę świątyń – meczetów na koszt państwa. De-

kret królewski wyznaczał mu 3 włóki ziemi na utrzymanie (włoka to około 20 ha). Islam bowiem władcy Prus uznali za religię dość bliską protestantom. Pierwszy meczet zbudowano w Poczdamie w roku 1731 dla tatarskich żołnierzy, którzy przybyli do Prus jako prezent od księcia Kurlandii. Edykt o religijnej tolerancji – także w odniesieniu do islamu – wydał w roku 1740 Fryderyk II król Prus. Dzięki takiej polityce w pruskiej armii służyło parę tysięcy Tatarów nie tylko polsko-litewskich, ale i przybyszów z terenów Rosji, a nawet z niepodległego jeszcze wtedy Krymu.

Z tego okresu pozostały w języku niemieckim słowa pochodzenia tatarskiego, jak np. *tschime* (buty do konnej jazdy, po tatarsku *čizme* – po polsku *ciżmy*), *kołpak* od tatarskiego *kołpak* (okrągłe nakrycie głowy, bez daszka, obszyte futrem, słowo funkcjonujące również w języku polskim), *schaabracke* (od tatarskiego *čaprak* – część rzędu końskiego, w polskim – *czaprak*), *scharawade* (rodzaj butów z wysokimi cholewami), *tschapka* (polskie *czapka*, słowo pochodzenia tatarskiego) itp. Na terenie Saksonii zachowały się pojedyncze groby polskich i innych Tatarów służących w saskiej armii, np. grób Mustafy Sulkiwicz z 1762 roku oraz Tatara krymskiego Jusufa ibn (syna) Mustafy koło Klein Beucha.

Po ostatnim rozbiórze Polski, 18 września 1795 roku wspomniany nadprezydent Schötter donosił królowi Prus o werbunku Tatarów do Tatarenpulku oraz o rozmowach, które w tej sprawie prowadził z byłym pułkownikiem wojsk polskich, Tatarem Januszem Tuhan Murzą Baranowskim. Już 20 listopada 1795 roku król pruski Fryderyk Wilhelm II rozkazem gabinetowym ustanowił w swojej armii lekkonny pułk tatarski, mianując jego dowódcą Janusza Tuhan Murzę Baranowskiego. Pułk składał się z 5 szwadronów w liczbie łącznej 250 towarzyszy i 250 szeregowych. Towarzyszem w chorągwiach (oddziałach) tzw. narodowego autoramentu w dawnej kawalerii był szlachcic, który służył z poczetem, czyli dwoma lub trzema służącymi, z których jeden był do posług, drugi zaś służył jako szeregowy żołnierz. Trzeci też był żołnierzem, dodatkowo np. opiekował się końmi. Taki mały oddział – poczet – utrzymywany był i dowodzony przez towarzysza. Towarzysze służyli i walczyli w pierwszym szeregu. Najwidoczniej pruskie zasady tworzenia pułku tatarskiego opierały się o dawne zasady narodowego autoramentu polskiego. Towarzysze uzbrojeni byli w lance, szable i karabiny. W większości była to drobna szlachta tatarska osiadła w Zapuszczy, jak nazywano tereny pomiędzy Miariampolem w dzisiejszej Litwie, Suwałkami a Gołdapią. Mundur pozostał polski, dodano tylko pruskie odznaki.

Oficerowie i towarzysze pułkowi nosili granatowe mundury z czerwonymi wyłogami u oficerów obszyte (szamrowane) złotem, z białymi rabatami (wyłogami czyli szerokimi klapami). Oficerowie dodatkowo byli przepasani białą chustą z frędzlami (kutasami) mieli białe kamizelki, czarne jedwabne halsztuki (białe trójkątne chusty wiązane na szyi), kremowe spodnie, czerwone czapki obszyte barankowym futerkiem koloru szarego z białą kitą, a u oficerów dodatkowo z frędzlą oraz długie czarne kawalerijskie buty. Dodatkowo oficerowie mieli epolety na obu ramionach i czarno-złote potépée (czyli węzeł zakończony frędzlami umocowany u rękolejści). Towarzysze mieli epolety na lewym ramieniu i portépée czerwone z jedwabiu. Szeregowi nie mieli epoletów, halsztuk był skórzany z białą obszywką. Barwy proporczyków na lancach były zależne od szwadronu, np. czarno-czerwono-żółte. Głowy były

ogolone, żołnierze i oficerowie nosili wąsy. W tym pułku służyło aż jedenastu oficerów z rodu Tuhan-Baranowskich. Dowódcą był, jak już pisałem, Janusz Tuhan Murza Baranowski, podpułkownikiem Jakub Tuhan Murza Baranowski, zaś wśród towarzyszy byli m.in. Mustafa i dwaj Zachariasze Tuhan Murza Baranowsy. Urodzili się i wychowali w Augustowskiem, na wschód od samego Augustowa, w okolicy Winksznupia (współcześnie to Litwa) gdzie istniało wtedy spore tatarskie osadnictwo.

Jesienią 1799 wyszedł królewski rozkaz przemianowania pułku Bośniaków na pułk „towarzyski” wobec czego i jednostkę tatarską przemianowano na batalion, z którego tylko jeden szwadron składał się z Tatarów polsko-litewskich. W roku 1806 także i on został rozformowany. Tak skończyła się służba tatarska w armii pruskiej. Warto przy okazji wspomnieć o zasłużonym rodzie tatarskim Baranowskich przydomku Tuhan Murza i herbu własnego Tuhan. Ród ten miał jeszcze inną gałąź pieczętującą się herbem Grzymała. Z czasem podzielił się na trzy części. Jedna przyjęła prawosławie. Z niej wywodził się wybitny rosyjski ekonomista Mi-

chail Tuhan Baranowski, przeciwnik Lenina, żyjący na przełomie XIX i XX stulecia. Część rodziny przyjęła katolicyzm, część natomiast została przy religii przodków. Dziś już wymarli. Ostatnim z nich był Stefan Tuhan Mirza Baranowski, były pułkownik wojsk carskich, w okresie międzywojennym redaktor miesięcznika *Życie Tatarskie* wydawanego w Wilnie w latach 1932–1939, historyk wojskowości, dziennikarz, pisarz. Zmarł podobno w roku 1946 w jakimś przytułku koło Kwidzyna. Ale to przypuszczenia. Autor tego tekstu byłby wdzięczny za jakieś informacje na ten temat, gdyby któryś z czytelników je posiadał.^{1,2}

Selim Chazbijewicz ◀

¹ S. [taniśław] K. [ryczyński], Tatarzy litewscy w armii Fryderyka Wilhelma II, *Rocznik Tatarski*, tom II, Zamość 1935, s. 419–420.

² Mierte Hotopp-Riecke, M.A.: *Polscy Tatarzy w Prusach. Przyczynek do dziejów wojskowości i historii mentalności* [Polnische Tataren in Preußen. Eine Skizze zu Zeugnissen in Militär- und Geistesgeschichte]. In: Igielska Barbara (Hrsg.): *Tatarzy Polscy. Historia i kultura Tatarów w Polsce* [Die Tataren Polens. Geschichte und Kultur der Tataren in Polen], Zamek Książąt Pomorskich w Szczecinie, Szczecin 2009, s. 15–18.

Aleksandr Dejnega

WIERNOŚĆ OJCZYŹNIE I SŁUŻBIE

Kilka lat temu w materiale, udostępnionym przez przez Archiwum Państwowe Republiki Dagestan, przeczytałem informację o Bahaudynie Churszytowie. Był on pisarzem, analitykiem wojskowym, szefem oddziału kontrwywiadu Sztabu Generalnego polskiej armii. Od razu przypomniałem sobie o pisarzu Magomedzie Churszytowie: czyżby byli krewnymi? Okazało się, że to rzeczywiście krewni, a nawet bracia. Nic więcej o nim nie wiedziałem. Wpadła mi jednak w ręce książka znanego dziennikarza i pisarza z Kałmucji Andreja Cobdajewa „Los jeńca wojennego”. Przez wiele lat zajmował się on poszukiwaniem miejsc pochówku żołnierzy urodzonych w Kałmucji i Dagestanie, poległych podczas dwudziestowiecznych wojen. Dzięki temu, przeglądając jego książkę, znalazłem nazwisko Churszytów. Przeczytawszy o nim, pomyślałem, że także inne osoby będą zainteresowane historią tego człowieka. Poniżej zamieszczamy urywki z książki Cobdajewa.

Do wybuchu II wojny światowej polski wywiad wojskowy był jednym z najlepszych w zachodniej Europie. Dysponował świetnymi możliwościami agenturalnymi i był w stanie zdobyć praktycznie jakiekolwiek wiadomości o działaniach rządowych każdego państwa. Dwa dni przed rozpoczęciem wojny w północno-zachodniej Francji utworzono polski rząd emigracyjny, którego siedzibę przeniesiono później do Wielkiej Brytanii. Razem z nim zabrano archiwum wywiadu wojskowego. Po zajęciu Polski dowództwo Wehrmachtu i Armii Czerwonej mogło jedynie skonstatować fakt, że Polska dokładnie znała datę wybuchu wojny i do niej się przygotowywała.

W początkowym okresie Wielkiej Wojny Ojczyźnianej na terytorium Związku Radzieckiego z internowanych tam polskich żołnierzy rozpoczęto formowanie armii pod dowództwem generała dywizji Władysława Andersa. Wcześniej był on jeńcem Armii Czerwonej i przebywał w więzieniu na Łubiance, gdzie starano się zwerbować go na służbę dla Związku Radzieckiego. Zwolniony po inwazji Niemiec na

ZSRR, rozpoczął poszukiwanie Polaków przebywających w radzieckich łagrach. Ostatecznie, w 1942 roku uzyskał zgodę na wyprowadzenie około 60 tysięcy mężczyzn i 100 tysięcy kobiet i dzieci przez Iran do Palestyny.

Tam polska armia przeszła intensywne przygotowanie i z końcem 1943 roku była gotowa do walki. Przydzieleni do brytyjskiej 8 Armii w północnych Włoszech, Polacy wyróżnili się walecznością i odwagą. Polski II Korpus wziął udział w morderczych zmaganiach pod Monte Cassino i za cenę znacznych strat 18 maja 1944 roku zajęł klasztor. Ale cofnijmy się nieco. To polski wywiad wojskowy, rezydujący w Londynie, bez nacisku wywiadu brytyjskiego w roku 1942 przedstawił wywiadowi radzieckiemu plan przemieszczenia korpusu generała Andersa przez Iran i Palestynę do Włoch, oraz to, że kraje Bliskiego Wschodu nie będą czynić Polakom przeszkód.

Stalin, przeczytawszy tajną informację polskiego wywiadu, nagle wstał, zapalił fajkę.

– Skąd ci Polscy wszystko wiedzą? Aby wiedzieć, że nie będzie przeszkód, trzeba mieć agentury w rządach tych państw, zwłaszcza na Bliskim Wschodzie. I kim jest ów B. Churszytów, podpisujący ten raport, z nietypowym polskim nazwiskiem?

– Bahaudzin Churszytów, były pułkownik armii carskiej, szef [biura azjatyckiego] Oddziału II Kontrwywiadu Wojskowego Sztabu Generalnego Wojska Polskiego, urodzony w Dagestanie. Nic więcej o nim nie wiadomo. Oto informacja o jego krewnych. Czekam na wasze polecenia – pułkownik Krugłow położył dokumenty o B. Churszytowie na stole i na moment napotkał przerażające spojrzenie Stalina.

– Rozumiecie, co mówicie, pułkowniku? Na ile trzeba być mądrzejszym od Polaków, aby na czele całego oddziału wywiadu wojskowego postawić muzulmanina! – Stalin nerwowo zaczął chodzić po gabinecie. – Trzeba być politykiem, wywiadowcą, posiadać głęboki analityczny umysł!

Ten były carski pułkownik osiągnął na Zachodzie taką pozycję i wyniki, wy zaś, obecnie, nawet nie widzicie, co dzieje się pod bokiem. – Stalin ponownie zapalił fajkę i już spokojnym głosem kontynuował: – Krewnych nie ruszać. Oni nie mają z tym nic wspólnego.

Tobie, mój czytelniku, abyś mógł pojąć skalę działania i znaczenie B. Churszytowa dla Polski, przytoczę fragmenty z raportu analitycznego kapitana służby bezpieczeństwa Sztabu Generalnego PRL (1956 r.): „Churszytow Bahauddin – lat 45, z pochodzenia Awar, urodzony we wsi Sogratl, rejon gunibski Republiki Dagestan. Pochodzi ze stanu szlacheckiego. Do rewolucji [październikowej 1917 roku] uzyskał wyższe wykształcenie. W roku 1920 ewakuował się z białymi do Turcji. Był monarchista. Od roku 1928 mieszkał w Warszawie. Był wojskowym przedstawicielem Ludowej Partii Górali Kaukazu, członkiem jej Komitetu Centralnego. Służył w Wojsku Polskim w stopniu pułkownika. Szef biura azjatyckiego Oddziału II Kontrwywiadu Wojskowego Sztabu Generalnego Wojska Polskiego.

Na początku II wojny światowej dokumenty Oddziału II wywieziono do Lwowa. Akt personalnych B. Churszytowa wśród dokumentów nie wykryto. Najprawdopodobniej zostały wywiezione do Anglii. B. Churszytow posługuje się kilkoma językami obcymi, był jednym z uznanych przedstawicieli Kaukazu w Zachodniej Europie. Jego sieć agenturalna obejmowała terytorium Kaukazu, Turcji, Iranu”.

Nawet w Moskwie, zgłębiając jego osobowość w rosyjskich i zagranicznych archiwach, można zrozumieć jego znaczenie i wartość dla wojskowego wywiadu burżuazyjnej Polski. W roku 1920 B. Churszytow, pożegnawszy się z bliskimi, ostatni raz spojrzął na swoją wieś Sogratl, zaciął konia nahajką i pojechał z towarzyszącym mu szwadronem do miejscowości Salta. Jako szczerzy mużulmanin wykonał namaz w meczecie. Po pożegnaniu się z mułłą Uzun-Chadżim Sattyńskim, B. Churszytow i jego jeźdźcy ruszyli w drogę, kierując się na Gergebil-Lewaszi-Bajnask.

B. Churszytow wyemigrował do Turcji i zamieszkiwał w Stambule do roku 1923. W latach 1923-24 uczył się na wyższych kursach wojskowych w Paryżu. Był w jednej grupie z Władysławem Andersem, późniejszym generałem dywizji, dowódcą polskiego korpusu we Włoszech, oraz z Wiszniewskim, późniejszym generałem dywizji Wojska Polskiego [?]. Być może, ich wpływ, przyjaźń lub cokolwiek innego, spowodował, że B. Churszytow w roku 1928 przyjechał do Warszawy jako wojskowy przedstawiciel Ludowej Partii Górali Kaukazu, kierując całym nielegalnym wywiadem na Kaukazie i Bliskim Wschodzie, zaś w roku 1932 w stopniu pułkownika dowodził oddziałem kontrwywiadu wojskowego Sztabu Generalnego Polski.

Pomińmy jego profesjonalną działalność, bowiem jest ona przed nami ukryta, utajniona. Powróćmy do końcówki roku 1943, do armii generała W. Andersa i wojennych losów jego korpusu w północnych Włoszech. Do tego czasu korpus ponosił znaczne straty w składzie osobowym podczas walk z przeciwnikiem. Brakowało specjalistów wojskowych oraz kadry oficerskiej. Na prośbę W. Andersa burżuazyjny rząd polski w Londynie skierowało do korpusu ponad pół setki oficerów, wśród nich dziesięciu wyższych oficerów kontrwywiadu. Jednym z nich był B. Churszytow.

W północnych Włoszech, kilkadziesiąt kilometrów od polskiego korpusu W. Andersa, działał przeciwko włoskim partyzantom Legion Północnokaukaski walczący po stronie Werhmachtu. Składał się z radzieckich jeńców wojennych rodem z północnego Kaukazu.



Bahauddin Churszytow (Chursz), pierwszy z lewej. Około roku 1918.

– Bahauddin – zaczął W. Anders – 15 kilometrów od nas, za przełęczą, znajduje się 108 pułk dagestański Legionu Północnokaukaskiego. Chciałbym, abyś podjął działania zmierzające do neutralizacji tej formacji. Wystarczy, że przeciwko nam walczą wyborowe dywizje niemieckie i włoskie. Swoją drogą, tutejsi pokojowi wieśniacy skarżą się, że ci górale zarżnęli wszystkie owce w okolicy. Mówi się, że każdego wieczoru przyrządzają narodowe danie, chinkat.

Churszytow uśmiechnął się... Kiedy został sam, przed oczami stanęło mu dzieciństwo, młodość. Jak tam rodzice? Czy żyją jeszcze? Matka, zapewne, jak i dawniej chodzi z dzbankami do górskiej rzeki po wodę, a ojciec zbiera chrust i kiziak. Jak tam braciszek i siostrzyczka? Z pewnością wyrosli. Minęło przecież ponad 20 lat, jak wyjechał z białą armią i nie był w domu. I żadnej wiadomości, żadnego listu.

Po kilku miesiącach, na początku kwietnia 1944 roku, na stronę polską przejdzie paru Dagestańców z bronią. Wszyscy byli jeńcami wojennymi, którzy wstąpili do legionu, aby przeżyć, a potem zbiec z orężem do partyzantów. Czterech z nich służyło w piechocie Armii Czerwonej, jeden był oficerem-czołgista. Jego B. Churszytow przesłuchiwał osobiście.

– Nazwisko, imię, stopień wojskowy, narodowość, skąd rodem?

– Szejechałow Abdula, starszy lejtnant kompanii czołgów, Awar, urodzony w Sogratl, w gunibskim rejonie Republiki Dagestan – odpowiedział czołgista.

– Maarulaw! (góral – tak zwracają się do siebie Awarzy podczas spotkania) – radośnie zawołał Churszytow. – Mój

ziomek, z jednej wsi. Toż i ja jestem Awarem z Sogratla. Nazywam się Churszyłow.

– Rodzina Churszyłowów jest znana w gunibskim rejonie Dagestanu, ale żeby tutaj, w północnych Włoszech, spotkać swojego krajana, jednego z wysokich oficerów polskiego korpusu! Miło i radośnie – ze wzruszeniem odpowiedział Szejchałow.

A. Szejchałow pozostał w polskim korpusie jako podwładny znakomitego krajana B. Churszyłowa i doczekał zwycięstwa razem z Polakami na granicy Włoch i Francji. Było wiele walk, starć wręcz z przeciwnikami; starszy lejtnant Szejchałow nie zhańbił honoru oficera Armii Czerwonej i górala. W roku 1945, po zwycięstwie, razem z wieloma radzieckimi jeńcami wojennymi, uczestnikami ruchu oporu przeszedł do strefy okupacyjnej Armii Radzieckiej z polskimi dokumentami poświadczającymi udział w walkach z Niemcami. I podczas pierwszego przesłuchania w obozie filtracyjnym te dokumenty zostały im zabrane i porwane na strzępy. Wszyscy obwiniali ich o jedno: pobyt w niemieckiej niewoli.

Abdula Szejchałow, wspominając w kręgu rodziny oraz przyjaciół wojenne lata i niemiecką niewolę, powtarzał: „Cóż ja mogłem zrobić, kiedy pocisk trafił prosto w mój czółg? Płonąc, kontuzjowany wydostałem się z wozu. Nie miałem nawet pistoletu, aby się zastrzelić, chyba tylko z palca... Los zrzucił inaczej: niewola, obóz. I staliśmy się dla ojczyzny drugorzędnymi obywatelami. Zaś moje bohaterstwo w tym, że żaden strach, nędza, poniżenie, głód, zniewagi nie zabiły we mnie duszy radzieckiego człowieka”.

Po wojnie, jesienią 1945 roku, licząca 112 tysięcy żołnierzy armia W. Andersa, przyprowadziła sojuszników o silny ból głowy. Rozpatrywano wariant wykorzystania armii w celu pełnienia służby garnizonowej w Niemczech, ale ostatecz-

nie zdecydowano się na jej rozformowanie. W. Anders, niemal wszyscy jego oficerowie i 14 tysięcy żołnierzy postanowili nie wracać do Polski i wraz z brytyjską 8 Armią udali się do Anglii.

Bahauddin Churszyłow zmarł na początku lat 60. w Londynie i pochowany został, z zachowaniem wszelkich muzułmańskich zasad, na polskim cmentarzu, wśród swoich polskich towarzyszy walki.

W pierwszym i ostatnim liście z tamtych lat B. Churszyłow napisał:

„Po otrzymaniu mojego listu macie pełne prawo wyrzec się mnie, wszakże wystarczy jakikolwiek list z zagranicy czy kontakt z cudzoziemcami, abyście stali się politycznie podejrzani. Przecież dla radzieckiego państwa jestem obcokrajowcem, białogwardzistą, oficerem polskiej armii. Chcę jednak, abyście zawsze wiedzieli, że przyjdzie taki czas, gdy żaden człowiek nie ośmieli się powiedzieć o mnie cokolwiek złego. Być może przeminą dziesięciolecia, a historycy lub dziennikarze opowiedzą o mnie wiele innych rzeczy – i zawsze będzie to coś pozytywnego. Ojczyzna dla mnie – to Sogratl, Gunib, Dagestan, Rosja. I nigdy im się nie sprzeniewierzyłem ani w wierze, ani w przysiędze. Byłem i zostałem rosyjskim oficerem. W polskiej armii, w stopniu pułkownika, zrobiłem wiele dla jej wewnętrznego i zewnętrznego bezpieczeństwa.

Nie obrażajcie się na mnie. Matka, ojciec, z pewnością dawno umarli. Modlę się za nich i za was, mój bracie i siostrzyczko, w meczecie w centrum Londynu. Mam do was jedyną prośbę: gdy dowiecie się o mojej śmierci i miejscu pochówku i będziecie mieli możliwość przyjazdu do Londynu, posypcie moją mogiłę ziemią z naszej wsi i rzućcie kilka ziaren fasoli. Do tej pory pamiętam smak fasolowej zupy z drobno pokrojonymi sogratlińskimi ziemniakami, którą matka gotowała nam w dzieciństwie. Ten smak, tę pamięć zabiorę ze sobą na tamten świat. Wasz Bahauddin. 2 lutego 1962 r. Londyn”.

Na początku lat 70. do Anglii przybyła z oficjalną wizytą wojskowa delegacja z Turcji. Do programu wizyty goście chcieli dodać jeden punkt: odwiedzić na polskim cmentarzu wojennym. Tam Turcy zatrzymali się tylko przy jednej mogile – B. Churszyłowa. Po złożeniu kwiatów i oddaniu wojskowych honorów, delegacja niepostrzeżenie wyszła, podobnie jak i przyszła. Jedynie agenci Scotland Yardu byli zaniepokojeni. Po uzyskaniu informacji o B. Churszyłowie poprzez swoją agenturę, Anglicy mogli wyłącznie skonstatować fakt, ile jeden człowiek, muzułmanin, uczynił dla bezpieczeństwa Polski i jej wywiadu wojskowego dziesiątki lat wcześniej, rozciągając swoją agenturę w rządach krajów Bliskiego Wschodu.

W tamtych też latach do meczetu w Arabii Saudyjskiej wszedł mężczyzna około czterdziestki, obywatel Wielkiej Brytanii. Zwrócił się do mułły z prośbą o przeczytanie Koranu dla ukojenia duszy rosyjskiego oficera, polskiego wywiadowcy, muzułmanina. Na pytanie mułły: „Kim dla niego jesteś?”, gość odpowiedział: „Jestem najbliższym krewnym”. Był to jego syn, Ahmad.

12.01.2012 r.

Aleksandr Dejnega ◀

(Tłum. z jęz. rosyjskiego: Musa Czachorowski)

Dagestańska Prawda.

Respublikanskaja oszczestwennopoliticeskaja gazieta, Wiernost' Rodinie i dołgu



Bahauddin Churszyłow (Chursz)
w mundurze podpułkownika Wojska Polskiego.

Mieczysław Bielski

GENERAŁ O TATARSKICH KORZENIACH. ALEKSANDER ROMANOWICZ (1871–1933)

SZKIC BIOGRAFICZNY, CZĘŚĆ TRZECIA

Po otrzymaniu wiadomości od podjazdów gen. Romanowicz zrezygnował z forsowania Dniepru, tym bardziej, że nie posiadał żadnego sprzętu przeprawowego, co czyniło całe przedsięwzięcie dość ryzykownym i „...skierował całą brygadę na południe, wjeżdżając wieczorem owacyjnie witany do Kijowa”¹. I jak się wydaje tego nie potrafił mu później darować dowódca 3 Armii gen. Śmigły-Rydz, który już 3 V 1920 r. otrzymał rozkaz natarcia na Kijów lecz sądząc, iż będzie silnie broniony przez wojska sowieckie, zamiast szybko wypadu rozpoczął przygotowania do oblężenia miasta. 8 V o zajęciu Kijowa przez Dywizjon 7 BJ meldował dowódcy 3 Armii płk Rybak. „...Dywizjon 7 BJ osiągnął 7 maja 1920 roku Kijów. Kijów wolny od nieprzyjaciela i własnych wojsk”². Meldunek dotarł do Śmigłego-Rydzia kiedy ciężka artyleria 3 Armii przygotowywała się do ostrzału miasta. Dopiero wówczas skierowano do Kijowa pododdziały 1 Brygady Piechoty Legionów ppłk. Stefana Dęba-Biernackiego, która opanowała mosty i utworzyła przyczółek na wschodnim brzegu Dniepru³. 9 V odbyła się przed gen. Śmigłym-Rydzem defilada. Świadek przemarszu Tadeusz Kutrzeba tak ją zapamiętał: „...Defilada wypadła znakomicie. Przed oczyma niepoliczonych tłumów przemaszerowały w świetnej postawie (...) ze starymi sztandarami z wyśmienicie grającymi orkiestrami, w których uwagę widzów przykuwał ozdobnie przepasany tambour- major oraz mały konik ciągnący na dwukółce duży bęben. „Pruskim krokiem” kroczyły pułki dywizji: podhalańskie, wielkopolskie, suwalski, artyleria ciężka, oddziały techniczne i ukraińska szósta dywizja”. Wśród uczestniczących nie zabrakło jednostek wchodzących w skład 7 BJ.

Nowe zadanie kierowało 7 BJ jeszcze tego samego dnia, w godzinach popołudniowych, na północ od Kijowa w celu zablokowania przejść dogodnych do przeprawy na Dnieprze, zabezpieczenia wszystkich promów i barek na zachodnim brzegu i zlikwidowania statków sowieckich patrolujących rzekę. Rozkaz dowódcy Grupy nakazywał obsadzenie i dozorowanie linii Dniepru od ujścia Prypeci do rz. Mszczun-ka k/ Nowych Piotrowic (włącznie). Odcinek obsadzony przez 7 BJ liczył około 70 km, a jak się wkrótce okazało, gen. Romanowiczowi pozostawiono tylko dwa pułki: 1 Pułk Szwoleżerów odjechał w rejon Mińska Litewskiego i został przydzielony do 2 Dywizji Piechoty Legionów, 3 Pułk Ułanów skierowano na południe, pod Wasilków, gdzie weźmie udział w walkach 1 Dywizji Piechoty Legionów. Wkrótce i sama 7 BJ (12 V) wyjdzie ze składu Grupy płk. Rybaka i zostanie podporządkowana dowódz-

twu 3 Armii. Żegnając brygadę płk Rybak tak ją ocenił „...z pełną junactwa inicjatywą, odwagą i uporczywością wpisała niejedną świetną kartę do dziejów jazdy polskiej. (...) 7 BJ przypadło w udziale piękne zadanie przedarcia się na tyły nieprzyjaciela i obsadzenia ważnych węzłów taktycznych (...) Forsowny, w ciężkich warunkach przeprowadzony, a znakomicie wykonany rajd na Malin oraz śmiałe zuchwałe niemal zajęcie oddziałami czołowymi Kijowa (...) pozostaną na zawsze świetnymi kartami w dziejach jazdy polskiej”⁴. Zapamiętajmy jak ocenił działania 7 BJ bezpośredni zwierzchnik, dowódca Grupy, której była podporządkowana. I tylko on, jak się okaże, zdobył się na w miarę uczciwą opinię. Ale czy tak spektakularny sukces nie będzie budził zawiści u innych dowódców? Czy Śmigły-Rydz mógł być zadowolony, że jego rozpoznanie działało gorzej niż patrol 7 BJ, które dostarczyły prawdziwych wiadomości o sytuacji w Kijowie?

Nowe zadanie dla 7 BJ było jednak z pewnością jeszcze trudniejsze. Siłami dwóch pułków ułańskich (17 Pułku Ułanów i Pułku Tatarskich Ułanów) nie sposób było je wykonać. Sytuacja stawała się tym groźniejsza, że od połowy maja zaczęły napływać informacje wywiadowcze o zbliżaniu się Armii Konnej Budionnego. Gen. Romanowicz zdawał sobie sprawę, że własnymi siłami nie będzie w stanie, ani przeszkodzić Armii Czerwonej w sforsowaniu Dniepru, ani powstrzymać jej dalszego marszu na zachód. Zwrócił się więc do dowództwa 3 Armii z prośbą o skrócenie frontu i wzmocnienie swoich sił oddziałami piechoty. Zanim nadeszła odpowiedź ze sztabu gen. Śmigłego-Rydzia 1 VI 1920 r. Rosjanie zdolali przerwać front 7 BJ pod Pieczkami. Rozgorzały zacięte walki o Wrotycze i Stracholesie, które tylko na chwilę zdolali powstrzymać natarcie Rosjan. Przewaga nieprzyjaciela była miazdząca i rosła z godziny na godzinę, a w dodatku nie strzelała własna artyleria z powodu braku amunicji. Ciężkie, pięciodniowe walki, tym razem już przy wsparciu piechoty (6 pp Leg.), toczono o Hornostajpol (Gornostojpol), który kilkakrotnie przechodził z rąk do rąk. Powoli wyczerpywały się siły 7 BJ. W zastraszającym tempie rosły straty i topniały stany osobowe pododdziałów. Tylko w pierwszym dniu walk 17 Pułk Ułanów stracił 7 oficerów i 64 szeregowców w zabitych i rannych⁵. 10 VI brygada zastąpiona przez oddziały piechoty wycofała się z frontu i skoncentrowała w rejonie Puszczy Wodicy pod Kijowem. Jednocześnie Armia Konna Budionnego przełamała front polski pod Samhorodkiem, co zagrażało tyłom 3 Armii i znacznie komplikowało odwrót spod Kijowa⁶.

¹ Machalski, *Ostatnia...*, op. cit., s. 47; Zamoyski, *The Battle...*, op. cit., s. 46.

² Płk Rybak wysłał ten radiotelegram do sztabów 3 i 4 Armii 8 maja o godz. 7. Patrz: *Szlakiem Ułanów Chrobrego...*, op. cit., s. 61.

³ Zamoyski, *The Battle...*, op. cit., s. 45-46.

⁴ Cytat za: Machalski, *Ostatnia...*, op. cit., s. 48-49.

⁵ Machalski, *Ostatnia...*, op. cit., s. 80.

⁶ *Szlakiem Ułanów Chrobrego...*, op. cit., s. 66-68.



Plakat z okresu wojny polsko-bolszewickiej.

Śmigły-Rydz poczynił przygotowania do obrony Kijowa sądząc, iż będzie bronił ze względów politycznych. Przecież tu zainstalował się rząd tworzącego się państwa ukraińskiego, spora ilość chorych i rannych polskich żołnierzy i całkiem niemała polonia. Miał dobre wiadomości o zamiarach nieprzyjaciela z przechwyconych radiogramów. Po pierwszych informacjach o wzroście zagrożenia ze strony nieprzyjaciela zdecydował się na skrócenie frontu z 200 do 40-50 km, co udało się wykonać bez specjalnych trudności i zgromadzić swoje siły w trójkącie rzek: Dniepr-Irpień-Strużna, jednocześnie domagając się od swego bezpośredniego przełożonego gen. Antoniego Listowskiego pisemnego rozkazu Naczelnego Wodza o opuszczeniu Kijowa. Dopiero nocą 10/11 VI na rozkaz Naczelnego Dowództwa WP (Nr 5803/III) rozpoczął odwrót w kierunku na Koresteń⁷. Po raz kolejny oddajmy głos uczestnikowi wydarzeń: „... Przez bolszewicki pierścień przebijamy się pod Borodziańską. Zacięta walka trwa dwa dni. Straty ciężkie, jednak nie napoleońskie. Odwrót ten był swego rodzaju majsterszty-

kiem sztuki wojennej: armia otoczona ze wszystkich stron, obladowana ogromnym taborem, pokonywa defensywnie przeciwnika i prawie nic ze swego majątku nie traci” odnotuje oficer 1 Brygady Legionów, znany poeta Władysław Broniewski⁸.

Podczas odwrotu 7 BJ skierowano na południowe skrzydło 3 Armii z zadaniem podjęcia współdziałania z 1 Dywizją Jazdy i ochrony szosy łączącej Kijów z Żytomierzem, zaś w razie niemożności przebicia się na tym kierunku miała ona w odwrocie ostaniać od południa 7 DP⁹. Wykonując to zadanie brygada pod Koczerewem natknęła się na 14 Dywizję Kawalerii wroga i po krótkiej walce była zmuszona zrezygnować z marszu na Żytomierz. Skierowała się więc na Radomyśl, na lewe skrzydło 7 DP gen. Eugeniusza Pogorzelskiego. Tu doszło do ciężkich walk z kawalerią sowiecką, która już zdołała zająć Żytomierz i teraz zamierzała odciąć drogi odwrotu 3 Armii na zachód. Walki pod Radomyślem, Starosielcami i Korostyszewem to wspinała karta w dziejach 7 BJ. Powstrzymując ataki 14 i 4 Dywizji Kawalerii sowieckiej umożliwiła ona pozostałym siłom 3 Armii wycofanie się „... na zachodni brzeg Teterewa i wydobywania się z coraz bardziej zacieśniających się kleszczy przeciwnika”¹⁰.

Cena jednak jaką przyszło za to zapłacić była ogromna. „... Upust sił był zbyt wielki. Dziesiętkowane oddziały stopniały do tego stopnia, że nie przedstawiały już prawie żadnej wartości bojowej. 7 BJ wycofała się wraz z 7 DP za rz. Uszę do wsi Mogilno pod Korosteniem. Tu z pozostałych resztek brygady

sformowano trzy szwadrony...”¹¹. Meldunek gen. Romanowicza mówi wręcz o niedobitkach i szacuje siły brygady na 130 szabel¹². Na rozkaz dowódcy 3 Armii wycofano ją do odwodu, gdzie została przeformowana, a jej resztki przydzielono do brygad piechoty wchodzących w skład 7 DP, gdzie miały pełnić służbę łącznikową¹³. Wkrótce jednak, kiedy 7 DP dotarła do linii polskiego frontu, zmieniono decyzję wycofując pododdziały 7 BJ w głąb kraju w celu reorganizacji.

⁸ W. Broniewski, *Pamiętniki 1918-1922*, Warszawa 1984, s.181; Machalski, *Generał...op. cit.* 9.

⁹ Szerzej o tej problematyce patrz: T. Machalski, *Ostłona odwrotu. VII Brygada Kawalerii w odwrocie spod Kijowa w 1920 r.*, *Przegląd Kawaleryjski*, t. XV z 1938 r., s. 3-32.

¹⁰ Machalski, *Ostatnia...op. cit.*, s. 87.

¹¹ *Ibidem*, s. 88.

¹² CAW, I.314.6.2., Meldunek dowództwa 7 BJ do 7 DP z 15 VI 1920 r.

¹³ Zgodnie z rozkazem dowódcy 7 DP 7 BJ została przeformowana: jeden szwadron bojowy z 3 szwadronu 17 pu – 56 szabel pod komendą por. Tadeusza Mieczkowskiego do dyspozycji dowódcy dywizji; jeden szwadron bojowy (z 17 pu) – 46 szabel rtm. Ryszarda Perkowskiego do 13 BP z 7 DP; jeden szwadron jazdy tatarskiej – 48 szabel – ppłk. Zenona Kryczyńskiego do 14 Brygady Piechoty 7 DP; szwadron kulomiotów (3 ckm.) por. Emila Macielińskiego do dyspozycji dowódcy 7 DP. CAW, I.314.6.2. Raport dowódcy 7 BJ z 16 VI 1920 r.

⁷ Kutrzeba, *Wyprawa...*, *op. cit.*, s. 180; S. Żochowski, *Monografia Generała Dywizji Tadeusza Kutrzeby*, Londyn 1979, s.191 in.; I. Kutiałow, *Operacyjno-taktyczne uroki kijewskiej operacji 1920 g., Wajna i Rewolucja*, III-IV/1935, s. 50-52.

19 VI 1920 r. odwołano z dowództwa 7 BJ gen. Romanowicza, przekazując ją w ręce gen. ppor. Stefana Suszyńskiego¹⁴. Raport, jaki wysłał gen. Suszyński dowódcy 3 Armii, przedstawiał katastrofalny stan brygady. Uważał ją za całkowicie zdeorganizowaną, pozbawioną środków komunikacyjnych, posiadającą konie „...wyczerpane i wycieńczone do ostatnich granic”. Informował o spaleniu kancelarii i archiwów pułkowych podczas odwrotu spod Kijowa, o brakach w sprzęcie, środkach ogniowych, umundurowaniu i zaopatrzeniu pododdziałów w prowiant i furaz. Jednocześnie donosił, że rtm. Witold Morawski, szef sztabu 7 BJ oraz inni oficerowie, których powołał do sztabu po objęciu dowództwa brygady, przystąpili energicznie do „...porządkowania spraw, zawikłanych doszczętnie przez oficerów, przydzielonych do sztabu brygady na okres zajęcia Kijowa”¹⁵. Gen. Suszyński¹⁶ dowodził brygadą zaledwie przez niecałe dwa miesiące, po czym przeniesiono go na dowódcę 8 BJ walczącej na Froncie Północnym z III Korpusem Kawalerii komkora Gaj-Chana. Z okresu dowodzenia przez gen. Suszyńskiego 7 BJ zachowała się opinia o gen. Romanowiczu. „O ile miałem możliwość poznać Generała Ppor. Romanowicza za czas mego dowództwa 7 Brygadą Jazdy – zrobił on na mnie bardzo dodatnie wrażenie jako człowiek sumienny, służbista, akuraty i doskonale obznajomiony ze sprawami wojskowymi”¹⁷. Niestety, jak się wkrótce okazało nie wszyscy przełożeni byli tego samego zdania.

Gen. Romanowicz pozostał w kwaterze sztabu 7 BJ do 9 VII 1920 r., kiedy to odkomenderowano go do Warszawy i Wilna z zadaniem uzupełnienia Pułku Tatarskich Ułanów końmi i żołnierzami ze szwadronu zapasowego do niedaw-

na stacjonującego w Wilnie. Dopiero w drodze dotarła do niego informacja, że Pułk Tatarskich Ułanów i szwadron zapasowy znajdują się w Płocku, gdzie ma miejsce jego reorganizacja. Wówczas w jego skład wchodziło 14 oficerów i 393 podoficerów oraz ułanów, którzy od 7 do 18 VIII dozorowali odcinek Wisły od Wyszogrodu do Dobrzynia. W dniach 18 i 19 VIII pułk wziął udział w obronie Płocka, który był atakowany przez III Korpus Konny Gaj-Chana. Z tych walk pułk wyszedł obronną ręką tracąc jednak 2 oficerów i 54 ułanów¹⁸. Niestety pod koniec sierpnia 1920 r. nadszedł rozkaz o rozformowaniu Pułku Tatarskich Ułanów i wcieleniu pozostałości do Szwadronu Zapasowego 13 Pułku Ułanów w Krośniewicach.

Już w Płocku gen. Romanowicz otrzymał telegram z Sekcji Jazdy MSWojsk. o przekazaniu jego osoby z dniem 31 VIII 1920 r. do dyspozycji Oddziału V MSWojsk. Został przydzielony do Centralnej Stacji Zbornej Oficerów w Warszawie¹⁹. Rozwiązanie Pułku Tatarskich Ułanów stało się dla oficerów i żołnierzy decyzją niezrozumiałą, krzywdzącą i w dodatku wydaną, być może, bez wiedzy Naczelnego Dowództwa WP. Okoliczności jej podjęcia do dziś budzą kontrowersje. Zaskoczyła samego Piłsudskiego, skoro po interwencji Komitetu Związku Tatarów Polski, Litwy, Białorusi i Ukrainy z prezesem Aleksandrem Achmatowiczem na czele oświadczył im, iż jest to nieporozumienie i wyraził zgodę na stworzenie Dywizjonu Muzułmańskiego. Ale jest to już historią na inne opowiadanie.

Podobnie zaskakującą decyzję Naczelne Dowództwo WP podjęto w sprawie gen. Romanowicza. Pewnym wyjaśnieniem zawirowań jego kariery w WP może być pismo gen. por. Śmigłego-Rydza, w owym czasie dowódcy Frontu Południowo-Wschodniego, do Sztabu Generalnego Naczelnego Dowództwa WP, które – jak się wydaje – nosiło się z zamiarem powierzenia gen. Romanowiczowi dowództwa Grupy wojsk na froncie. Oceniając przydatność gen. Romanowicza do służby Śmigły-Rydz pisał m.in.: „... Gen. Romanowicz prowadząc na Froncie Ukraińskim 7 Brygadę Jazdy od 25 IV do połowy czerwca nie okazał kwalifikacji na wyższego Dowódcę. Brak mu rutyny i wiedzy w kierownictwie Grupy z trzech rodzajów broni, jako Dowódcy Brygady Jazdy okazał mało werwy i szybkiej decyzji. Gen. Romanowicz nie posiada dostatecznego wpływu na korpus oficerski, tak że 7 Brygada Jazdy nie wytrzymuje trudniejszych sytuacji i rozleciała się bez znaczących krwawych strat w ten sposób, że zdolano z niej sformować tylko dwa pieszce i jeden konny szwadron. Uważam Gen. Romanowicza za niezdolnego do kierownictwa wyższych jednostek taktycznych. Nadaje się do przeniesienia w stan spoczynku”²⁰. Jest to opinia wyjątkowo niesprawiedliwa i krzywdząca. Pismo ma charakter donosu nieliczącego się z rzetelną analizą faktów ani z opiniami innych zwierzchników, np. gen. Suszyńskiego czy płk. Rybaka. Jeżeli Śmigły-Rydz zdołał, przy minimalnych stratach, wyprowadzić 3 Armię z Kijowa, nie dać się osaczyć i rozbić, to zawdzięczał to m.in. poświęceniu i uporczywym walkom 7 BJ oraz 7 DP pod Starosielcami i Horbulowem. Bitwa pod Starosielcami była jedną

¹⁴ CAW, ap gen. Romanowicza, *Karta kwalifikacyjna...op. cit.*, s. 2. Nie był jedynym oficerem odwołanym ze stanowiska. Znacznie wcześniej odszedł z dowództwa 1 DJ gen. Romer, zastąpiony przez gen. Aleksandra Karnickiego (7 V 1920 r.). Mianowano go Inspektorem Etapów na Ukrainie. Moim zdaniem nie był to awans. J. Romer, *Pamiętniki*, Lwów 1938, s. 232. Dowódcę 15 DP płk. Albina Jasińskiego odwołał osobiście Piłsudski 28 IV 1920 r., zastępując go gen. Władysławem Jungiem (za brak wsparcia 1 DJ jednostkami piechoty 27 IV 1920 r.). Dowódcę 30 BP płk. Tadeusza Gąteckiego, który doczekał się, prawie tak samo, krytycznej oceny ze strony Śmigłego-Rydza co gen. Romanowicz, oskarżono o to, że „...w okresie walk o Kijów z opóźnieniem przesyłał meldunki” do sztabu 15 DP i 3 Armii. Za podobne „grzechy” odwołano dowódcę 62 pułku piechoty 30 BP płk. Miszałowskiego. Aż 5 zarzutów postawiono gen. Janowi Sawickiemu dowódcy Grupy Operacyjnej Jazdy, za okres od 31 VII do 4 VIII 1920 r., (CAW, ap gen. Sawickiego...*op. cit.*, Pismo Dowódcy 2 Armii nr 4552/III z 5 VIII 1920 r.). 12 XI 1920 r. Generał stał w tej sprawie przed Najwyższą Wojskową Komisją Opiniującą w Warszawie. CAW, ap gen. Sawickiego..., *op. cit.*, Odpis pisma Najwyższej Wojskowej Komisji Opiniującej (L. dz.25/Pf.); M. Bielski, *Gen. bryg. Tadeusz Gątecki (1868-1941)* [w:] *Kronika Bydgoska*, R. XXXI, Bydgoszcz 2010, s.415-433.

¹⁵ CAW, I.314.6.2., Pismo Dowództwa 7 Brygady Jazdy Wielkopolskiej nr 1514/20 z 7 VII 1920 r, do Dowództwa 3 Armii do rąk własnych przez Oddział I.

¹⁶ Stefan Suszyński (1872-1941). Urodzony w majątku Bahrynów k/Orszy. Płk rosyjskiej kawalerii, gen. dyw. WP. Ukończył Szkołę Kawaleryjską w Twerze i Mikołajewską Szkołę Kawalerii w Petersburgu. W armii rosyjskiej, m.in. oficer Petersburskiego Pułku Ułanów (od korneta do dowódcy pułku). Dowodził też na wojnie 1 BJ. Od XII 1917 r. w I Korpusie Polskim, organizator i dowódca 2 Pułku Ułanów i dowódca 1 Pułku Ułanów. W latach 1919-1920 dowodził 5, 7 i 8 BJ; 1921-1927 komendant miasta Warszawy, przewodniczący Komisji Weryfikacyjnej Oficerów Kawalerii dla Korpusów Wschodnich i Sądu Honorowego dla Generałów. Gen. dyw. od 1924 r. Podczas zamachu majowego 1926 r. zdecydowanie opowiedział się po stronie rządowej. Od maja 1927 r. w stanie spoczynku. Zamieszkał w majątku Kondraciszki w powiecie lidzkim. Aresztowany w Wilnie (7 X 1939 r.) przez władze sowieckie był więziony w Białymstoku, Mińsku, Orszy, Wilnie i Witebsku. Skierowany do obozu pracy Dolinka k/ Karagandy, zmarł z wycieńczenia w szpitalu obozowym 23 XII 1941 r. CAW, ap nr 20077, KW 413104, MN t.102, gen. Stefana Suszyńskiego; M. Bielski, *Generałowie Odrodzonej Rzeczypospolitej*, t. II, Toruń 1996, s. 56-67; Suchcitz, *Generałowie...op. cit.*, s. 76.

¹⁷ CAW, ap gen. Romanowicza, *Karta kwalifikacyjna...op. cit.*, s. 2.

¹⁸ *Rodowody... op. cit.*, s. 240. W walkach o Płock wyróżnił się 3 szwadron Pułku Tatarskich Ułanów por. Iskandera Achmatowicza. *O walkach o Płock* patrz ponadto: Jedigar, *Zarys... op. cit.*, s. 42; I. Achmatowicz, *Obrona Płocka w 1920 r.*, „Rocznik Tatarski”, Wolno 1932, t. I, s. 241-246; Miśkiewicz, *Tatarzy...op. cit.*, s. 30-31.

¹⁹ CAW, ap gen. Romanowicza, Dziennik Personalny MSWojsk, nr 38; Dekret NW WP nr 2276 z 31 VIII 1920 r.

²⁰ CAW, ap gen. Romanowicza. Odpowiedź na pismo Nr.5291/V.pf.g/1. Dowódca Frontu Południowo-Wschodniego nr 161/I do Naczelnego Dowództwa (Sztab Generalny), Poczta polowa 57 z 14 VII 1920 r.



Plakat z okresu wojny polsko-bolszewickiej.

z najkrwawszych w dziejach 17 Pułku Ułanów wchodzącego przecież w skład 7 BJ²¹. Nie jest więc prawdą, że brygada dowodzona przez gen. Romanowicza nie ponosiła strat.

Powyższy tekst, w którym autor starał się przybliżyć dzieje 7 BJ, w okresie kiedy dowodził nią gen. Romanowicz, jest tego zaprzeczeniem. Bitwy stoczone przez brygadę wykazywały duży stopień zaangażowania i kosztowały немало ofiar, jak np. podczas walk wyżej opisanych, w starciu o Malin czy w boju pod Korostyszewem (14 VI 1920 r.), kiedy tylko Pułk Tatarskich Ułanów straci cały 4 szwadron. Po latach docenił to przeciwnik podkreślając, że „... 7 BJ (...) w dniach 12 i 13 VI działała aktywnie ponosząc duże straty, głównie 17 Pułk Ułanów i Pułk Jazdy Tatarskiej”²². A co do „werwy i szybkości decyzji”: czyż nie przeczy temu szybka i samodzielna decyzja o wkroczeniu pododdziałów 7 BJ do Kijowa? Niebagatelne też były jej zdobyczne

w „wyprawie kijowskiej” szacowane na 2 tysiące jeńców, 16 dział, 3 pociągi pancerne, 44 wagony z amunicją, nie licząc innego taboru kolejowego, karabinów maszynowych, broni strzeleckiej itp. Do tego należy doliczyć straty zadane nieprzyjacielowi. Tylko sowiecka 7 Dywizja Strzelców w walce o Malin utraciła 40% ze swego pierwotnego stanu²³. Nie można również winić gen. Romanowicza za to, że 7 BJ była jednostką zbyt słabą liczebnie i nie najlepiej wyposażoną, a otrzymywała do wykonania zadania ponad swoje siły.

Nie chcę przez to powiedzieć, iż w dowodzeniu gen. Romanowicza 7 BJ nie dostrzegam błędów. Z całą pewnością można do nich zaliczyć uwikłanie się w bitwę o Malin i przyjęcie walki w niedogodnym dla siebie terenie, co nieomal nie doprowadziło do rozbicia jednego z jej zgrupowań²⁴. Można to jednak tłumaczyć tym, że straty strony polskiej byłyby o wiele mniejsze, a efekty taktyczne boju o Malin większe, gdyby piechota z Grupy płk. Rybaka przybyła na czas, na co bardzo liczył gen. Romanowicz. Można też, co najwyżej, zgodzić się z uwagą, że niekiedy działał z dużą ostrożnością. Dowodzona przez niego brygada wojowała przeważnie spieszona, nawet tam gdzie nie było to konieczne, ale trudno to traktować jako błąd. To raczej wyraz być może przesadnej troski o podkomendnych. Znacznie więcej błędów można wytknąć innym dowódcom „wyprawy kijowskiej,” w tym samemu gen. Śmigłemu-Rydzowi oraz szefowi jego sztabu ppłk. Tadeuszowi Kutrzebie²⁵. Jednak właśnie niesprawiedliwa opinia dowódcy 3 Armii zaważyła na dalszej karierze gen. Romanowicza w WP. Być

może przekonanie Piłsudskiego, że „... pod Malinem, jedynym miejscem, gdzie się mnie mniej powiodło”²⁶, też miało swój wpływ na losy Generała, każąc szukać osoby odpowiedzialnej za rzekome niepowodzenie? Potwierdzeniem tej opinii byłby fragment wspomnień Janusza Radziwiłła, który relacjonując okoliczności w jakich Piłsudski, w kilka dni po śmierci rtm. Stanisława Radziwiłła, informując go o śmierci kuzyna stwierdził, że „...Stanisław (...) był wtenczas przydzielony do dywizji znajdującej się pod rozkazami dość nieudolnego generała (...) był szefem jego sztabu, z tym że on właściwie miał tę dywizję dowodzić”²⁷. Wypada też podkreślić, że pomiędzy Marszałkiem a jego adiutantem

²³ K. Krzeczunowicz, *Ostatnia kampania konna*, Londyn 1971, s. 31.; Davies, *Orzeł...op. cit.*, s. 108.

²⁴ J. Stachiewicz, *Działania zaczepne 3 Armii na Ukrainie*, Warszawa 1925, s. 68-69.

²⁵ Patrz: S. Żochowski, *Monografia...op. cit.*, s. 73-91; T. Machalski, *Generał Tadeusz Kutrzeba. Studium Krytyczne*, Londyn 1983, s. 7-12; Suchcitz, *Generałowie...op. cit.*, s. 80-81.

²⁶ Z listu Piłsudskiego do Aleksandry Szczerbińskiej, „Niepodległość”, Londyn 1951, t. 3.

²⁷ Wspomnienia Janusza Radziwiłła [w] J. Jaruzelski, *Książę Janusz (1880-1967)*, Warszawa 2001, s. 118.

²¹ *Szlakiem Ułanów Chrobrego...op. cit.*, s. 68.; Szerzej patrz: J. Straż-Majewski, *Bój pod Starosielcami*, *Przegląd Kawalerski* nr 12/1938 r., s. 723-740.

²² I. Kitakow, *Otprawka 25. Czapaiewskiej Dywizji na polskij front. Kijewskije Kanny, Wajna i Rewalucja*, nr 11-12/1932, s. 98.

panował stosunek „... wykraczający poza normy zwykłe”²⁸. Czy obarczał więc Naczelnny Wódz gen. Romanowicza odpowiedzialnością za śmierć rtm. Radziwiłła? Tak do końca nie da się tego wykluczyć. Incydent z „wejściem” 7 BJ do Kijowa, bez rozkazu, też z pewnością nie przysporzył mu sympatii zwierzchników i być może tu tkwi źródło kądzielowej uwagi Śmigłego-Rydza o gen. Romanowiczu, że „... nie posiada dostatecznego wpływu na korpus oficerski”²⁹.

Po pięciomiesięcznej bezczynności w Centralnej Stacji Zbiernej Oficerów przy Dowództwie Okręgu Generalnego w Warszawie skierował on do Naczelnego Dowództwa WP raport, w którym pisał m.in. „...Ze względu na to, że znajduję się przez dłuższy przeciąg czasu bez przydziału (...), jak również z powodu tego, że żadnych zarzutów przeciwko mnie dotychczas nie skierowano (...) upraszam o nadanie mi przydziału, gdyż będąc w wieku 49 lat i służąc w Jeździe 30 lat, czuję się dostatecznie w siłach nadal poświęcić się służbie”³⁰. Odpowiedzi nie otrzymał. Nic zapewne nie wiedział o piśmie gen. Śmigłego-Rydza, które dyskwalifikowało go jako dowódcę wielkiej jednostki. Jako uczestnika wojny z bolszewikami 26 I 1921 r. zatwierdzono go w stopniu generała podporucznika, ze starszeństwem od 1 IV 1920 r. i przeniesiono w stan spoczynku (1 IV 1921 r. Dekret NW WP nr 2588).

Prezydent Rzeczypospolitej Polskiej zatwierdził Romanowicza 26 X 1923 r. w stopniu generała brygady, ze starszeństwem od 1 VI 1919 r. Wiązało się to z przyznaniem generalskiej emerytury oraz przywilejów obowiązujących emerytowanych oficerów WP. Nie otrzymał jednak żadnych odznaczeń, pochwał czy podziękowań za zaangażowanie w tworzenie Pułku Tatarskich Ułanów i udział w wojnie polsko-bolszewickiej. To z pewnością bolało. Pomiedzy bajki należy włożyć, lansowaną przez niektórych historyków tezę, że „...nie potrafił przystosować się do nowego środowiska i poddał się do dymisji”. W teczkę akt personalnych gen. Romanowicza, znajdującej się w CAW w Rembertowie, nie odnalazłem takiego dokumentu informującego o złożeniu przez niego dymisji. Ponadto, jeśli ktoś źle się czuje w WP to nie pisze raportu ponagającego władzę o przyjęcie do służby. Wręcz odwrotnie, wynika z tego, że gen. Romanowicz czuł się na siłach, aby przyjąć nowy przydział.

Zniechęcony więc i rozczarowany „zawirowaniami” wokół jego osoby, których nie rozumiał, opuścił Warszawę i przeniósł się do Wilna. Podobnie jak wielu polskich Tatarów darzył to miasto dużym sentymentem i uważał za centrum historyczne i kulturalno-oświatowe Tatarów w Polsce. Należał do tych, którzy uważali, że Wilno, a nie Warszawa, gdzie również istniała licząca się gmina mużułmańska, powinno stać się siedzibą naczelných organizacji mużułmańskich w Polsce. Głównie dlatego, iż na tym tere-

nie zamieszkiwała znakomita większość Tatarów w Polsce. Gmina Mużułmańska w Wilnie podjęła aktywną działalność już w roku 1922, wspólnie z Centralnym Komitetem Związku Tatarów Polski, Litwy, Białorusi i Ukrainy występując jako reprezentacja Tatarów wobec władz polskich. Pierwszym prezesem Zarządy Duchowego Mużułmańskiej Gminy Wyznaniowej w Wilnie został prof. Stefan Bazarewski, a członkami: sędzia Leon Najman Mirza Kryczyński, gen. Aleksander Romanowicz i ppłk Stefan Kazbek³¹. Tak to od samego początku pobytu w Wilnie gen. Romanowicz podjął ożywioną działalność społeczną i religijną wśród Tatarów. Mieszkało wówczas w państwie polskim ponad 6 tysięcy Tatarów, którzy dysponowali 19 parafiami i posiadali 17 małych drewnianych meczetów. Aby uregulować stan prawny wyznawców islamu w Polsce wystosowano na ręce Prezydenta RP Stanisława Wojciechowskiego obszerny memoriał domagając się m.in. powołanie w II Rzeczypospolitej naczelných władz mużułmańskich – Muftiatu – ze stałą siedzibą w Wilnie. Postulowano też wydanie specjalnej ustawy regulującej stosunek państwa polskiego do organizacji mużułmańskich w Polsce. Początkowo gen. Aleksander Romanowicz, obok dr. Jakuba Szynkiewicza, był jednym z kandydatów na stanowisko muftiego. I chociaż muftim nie został, to jednak utorował drogę swojemu młodszemu bratu – Jakubowi Romanowiczowi – do stanowiska zastępcy muftiego w Polsce.

W 1930 r. gen. Aleksander Romanowicz został wybrany prezesem Zarządu Mużułmańskiej Gminy Wyznaniowej w Wilnie, a w dwa lata później prezesem kasy zapomogowej tej gminy i członkiem komisji rewizyjnej Wileńskiego Oddziału Związku Kulturalno-Oświatowego Tatarów Rzeczypospolitej Polskiej. Należał obok prof. Bazarewskiego i Adama Murzy-Murczika do inicjatorów powstania tej organizacji, która stawiała sobie za cel „...bezwzględna walkę z wszelkimi przejawami wsteczności i ogólnego konserwatyzmu”, jako zjawiskami mających niepomysłny wpływ na życie Tatarów³². Cieszył się, podobnie jak i jego brat, dużym szacunkiem i uznaniem wśród polskich Tatarów. Jako uczestnik walk o niepodległą Polskę oklaskiwany był na Wszechpolskim Zjeździe Delegatów Gmin Mużułmańskich w Wilnie 28 XII 1925 r., kiedy to wojewoda wileński Olgierd Malinowski, przemawiając na zjeździe w imieniu rządu polskiego, stawiał go za przykład zaangażowania w sprawy Rzeczypospolitej i kultywowania tradycji polskich Tatarów.

W Wilnie gen. Romanowicz mieszkał z rodziną. Ożenił się z Joanną Bazarewską, która urodziła mu czwórkę dzieci, syna Stefana i trzy córki: Zofię, Marię i Helenę. Wychowywali je w tradycji religii mużułmańskiej i przywiązania do polskości. W ostatnich latach życia nie tylko przewodniczył Mużułmańskiej Gminie Wyznaniowej w Wilnie, ale starał się aktywnie działać w Oddziale Wileńskim Związku Oficerów RP w stanie spoczynku. W latach trzydziestych podupadł na zdrowiu. Zmarł w Wilnie 14 listopada 1933 r. Został pochowany obok swoich dziadów i pradziadów na mużułmańskim cmentarzu w Niekraszuńcach, położonych w rejonie woronowskim, dzisiejszego obwodu grodzieńskiego. Zastąpił sobie na to, aby z okazji zbliżającej się 80. rocznicy śmierci, przypomnieć jego drogę życiową kolejnym pokoleniom Polaków.

Mieczysław Bielski ◀

²⁸ *Ibidem*, s. 119-120, „...Nazajutrz na miejsce walki zjechał Piłsudski, kazał otworzyć wspólną mogiłę i z tej mogiły zwłoki swego adiutanta kazał przenieść do prowizorycznej trumny i trumnę tę przyczepić do swojego pociągu. W Równem prosił mnie, abym tę trumnę otworzył i dla pewności jeszcze raz zwłoki rozpoznał” - zapisze w dalszej części wspomnień Janusz Radziwiłł. Był też Piłsudski obecny na Mszy Św. żałobnej w kościele Św. Krzyża w Warszawie, a w sześć lat później udał się osobiście do Nieświeża aby udekorować trumnę swego adiutanta najwyższym polskim odznaczeniem wojennym, Złotym Krzyżem Orderu Virtuti Militari. W okresie międzywojennym nadano takie odznaczenie tylko 63 osobom. Nie potrafię sobie przypomnieć drugiego takiego przypadku zaangażowania NW WP w sprawę swojego podkomendnego.

²⁹ CAW, ap gen. Romanowicza, Odpowiedz na pismo nr 5291/V. pf. g./1... *op. cit.*

³⁰ CAW, ap gen. Romanowicza. Raport gen. ppor. Aleksandra Romanowicza do Naczelnego Dowództwa WP z 7 stycznia 1921 r.

³¹ Miśkiewicz, *Tatarzy...* *op. cit.*, s. 36.

³² Miśkiewicz, *Tatarzy...* *op. cit.*, s. 42.

Aleksander Miśkiewicz

95 LAT NIEPODLEGŁOŚCI POLSKI. TATARZY W RZECZYPOSPOLITEJ POLSKIEJ LAT 1918–1939

– PRZYPOMNIENIE NAJWAŻNIEJSZYCH FAKTÓW (1)

95 lat temu wybiła godzina niepodległości, na którą czekało kilka pokoleń Polaków w latach niewoli narodowej. W pierwszej połowie XIX wieku, określanej w dziejach literatury polskiej mianem romantyzmu, zapalało nadzieję na niepodległość każde powstanie narodowe; te dwa największe, listopadowe i styczniowe, powstanie w Rzeczypospolitej Krakowskiej 1846 r. czy też zryw Polaków podczas Wiosny Ludów 1848 r. w zaborze pruskim. Każda gorycz porażki, nie gasiła nadziei na odrodzenie Polski. W drugiej natomiast połowie tegoż stulecia, znanej jako pozytywizm, należało zapomnieć o zmaganiach



Romuald Smolski, weteran powstania styczniowego.

zbrojnych, ale wciąż pamiętać o odrodzeniu się Polski, kiedy nadejdzie odpowiednia chwila. Nadeszła ona wraz z wybuchem pierwszej wojny światowej, kiedy rozpadły się trzy zaborcze państwa będące. Naród polski wykorzystał ją w pełni dla uzyskania niepodległości, stając do walki pod przywództwem Naczelnika Narodu Józefa Piłsudskiego, walcząc w szeregach Błękitnej Armii gen. Józefa Hallera we Francji, w trzech korpusach polskich na froncie wschodnim, w powstaniu wielkopolskim oraz powstaniach śląskich. Polacy działali na rzecz niezależności swego kraju także na emigracji, gdzie na czoło wybijały się sylwetki Romana Dmowskiego i Ignacego Jana Paderewskiego.

Wśród naszych Tatarów myśl o niepodległości Polski nie była nigdy obca, od czasów wojen napoleońskich po dwa największe, wspomniane wyżej powstania narodowe, ich przodkowie uczestniczyli w nich, ponosząc te same konsekwencje – więzienie, zesłania, utratę majątku – podobnie jak Polacy walczący o niepodległość. Z powstaniem styczniowym zawsze będzie się nam kojarzyć sylwetka Romualda Smolskiego, jedyne spośród Tatarów, uczestników tego zbrojnego zrywu niepodległościowego, który doczekał się wolnej Polski i żył w niej przez kilka lat otoczony godnością i szacunkiem. Z pierwszą wojną światową i legionami Piłsudskiego na zawsze została związana postać Aleksandra Sulikiewicza, sierżanta 5 Pułku Piechoty I Brygady Legionów. Kiedy tylko co uzyskana niepodległość znalazła się w niebezpieczeństwie, Tatarzy zgłosili chęć do jej obrony, tworząc za zgodą Naczelnego Wodza Józefa Piłsudskiego, Pułk Tatarski Ułanów im. Mustafy Achmatowicza. W jego skład wchodziło Tatarzy, Polacy oraz duża grupa kaukazyków, głównie muzułmanów z byłej armii rosyjskiej, zwolonych z niewoli niemieckiej. Dowodzili nim Polacy, a także Tatarzy, w tym gen. Aleksander Romanowicz, po nim zaś ppłk Zenon Kryczyński. Pułk ten, nazywany wówczas powszechnie Jazdą Tatarską, uczestniczył również w wyprawie kijowskiej. W niektórych współcześnie publikacjach o wojnie polsko-bolszewickiej wymienia się ten pułk jako jazdę tatarsko-litewską, co nie jest prawdą.

W latach 1919-1920 Tatarzy polscy walczyli także w innych jednostkach Wojska Polskiego, m.in. Pierwszą Baterią Konną dowodził ppłk Leon Mirza Hóźmian Sulikiewicz, komendantem wojskowym dworca w Lublinie był płk Maciej Bajraszewski, a w 29 Pułku Artylerii walczył ppłk Fuad Aleksandrowicz, pierwszy przedstawiciel władz polskich w Stonimie na Ziemi Nowogródzkiej.

W okresie międzywojennym największe skupiska Tatarów polskich znajdowały się w województwach wileńskim, nowogródzkim i białostockim oraz w Warsza-

wie. Zanikające już małe grupy tej społeczności spotykało się jeszcze w województwie poleskim i wotyńskim. W samej Warszawie duży procent stanowili współbratymcy Tatarów polskich, Tatarzy nadwołżańscy przybyli tam jeszcze przed pierwszą wojną światową. Wszystkich Tatarów polskich było ponad 6000, choć każdego roku liczba ta była nieco większa lub nieco mniejsza, np. dane z 1935 r., wskazują tylko 5425 osób. Wynikało to także z faktu, iż nie zawsze liczono ich z przybyszami z Powoźna lub innymi muzułmanami w Polsce, np. garstką cukierników i piekarzy tureckich oraz kilkoma rodzinami perskimi, mieszkającymi na warszawskim Powiślu.

Według Stanisława Kryczyńskiego ludność tatarską w Polsce można było podzielić, biorąc pod uwagę ich ówczesną sytuację ekonomiczną, na cztery podstawowe grupy społeczne. Do pierwszej Kryczyński zaliczył właścicieli dużych i średnich majątków ziemskich, dla których nie były one podstawowym źródłem dochodów, ponieważ zajmowali ważne stanowiska w sądownictwie, adwokaturze lub administracji państwowej, byli lekarzami, inżynierami, pracownikami naukowymi na wyższych uczelniach i zawodowymi wojskowymi. Do drugiej grupy należeli drobni rolnicy, kulturalnie zbliżeni do kresowej szlachty zagrodowej. W grupie trzeciej znaleźli się mieszkańcy miast, miasteczek i wsi trudniący się ogrodnictwem i rzemiosłem – przede wszystkim garbarstwem, odpowiadający kulturalnie grupie drugiej. W ostatniej grupie, według wspomnianego badacza, znajdowali się mieszkańcy miast nieposiadający ziemi, a utrzymujący się wyłącznie z pracy umysłowej w urzędach i prywatnych biurach. Wchodzili oni, podobnie jak grupa pierwsza, do grona inteligencji tatarskiej.

Jeszcze inny badacz tej grupy etnicznej w latach międzywojennych Jan Jerzy Tochterman przedstawił jej strukturę zawodową, która miała wyglądać następująco:

- rolnicy – 43%,
- garbarze i urzędnicy – 20%,
- wolne zawody – 14%,
- wyrobnicy – 7%,
- ogrodnicy – 6%,
- duchowni – 2%,
- inni – 8%.

Jak wynika z tego zestawienia, największy procent ludności tatarskiej stanowili rolnicy, przeważnie posiadające małą ilość ziemi, niekiedy rozczłonkowanej w jednej miejscowości, wynoszącej od 2 do 15 ha. Ziemiaństwo było w mniejszości i tu, według Tochtermana, liczba gospodarstw o powierzchni od 50 do 100 ha wynosiła 2,8, a powyżej 100 ha tylko 2,3%.

Odnośnie spraw oświatowych, młodzież tatarską, tak



Pokwitowanie z r. 1937 z pieczęcią żony rtm. Michała Bohdanowicza, pierwszego dowódcy szwadronu tatarskiego 13 Pułku Ułanów Wileńskich: WP. Bohdanowiczowa W. P. Nowa Wilejka 13 puł.

jak inną w Polsce, obowiązywał zakres szkoły podstawowej. Mniej zdolni czy też bez środków na naukę kończyli ją na wykształceniu podstawowym bądź podejmowali naukę w szkołach zawodowych. Inni, bardziej zamożni, których liczba stale wzrastała, zdawało maturę i wybierali zawody związane z pracą umysłową. Najzamożniejsi podejmowali studia wyższe, głównie na prawie i medycynie, przede wszystkim na Uniwersytecie im. Stefana Batorego w Wilnie. Kto pragnął zostać inżynierem podążał do Warszawy. Młodzi ludzie zdecydowani na karierę wojskową, kończyli szkoły podchorążych. Najwięcej podoficerów Tatarów spotykało się w 13 Pułku Ułanów Wileńskich w Nowej Wilejce koło Wilna, w których od 1936 r. służyli wszyscy poborowi Tatarzy, w I Szwadronie, nazywanym Tatarskim. Jego dowódcą został w 1938 r. rotmistrz Aleksander Jeljaszewicz. Jeśli chodzi o oficerów Tatarów polskich, to należy wspomnieć o wymienianym już wyżej ppłk. Leonie Mirzie Hóźmianie Sulkiewicz, który już jako pułkownik dowodził w latach 1934–1938 4 Pułkiem Artylerii Lekkiej w Inowrocławiu, będąc jednocześnie komendantem tamtejszego garnizonu. Warto zaznaczyć, że nie wszystkim młodym Tatarom odpowiadała służba w kawalerii. Marzyła im się Marynarka Wojenna lub lotnictwo i niektórzy realizowali swoje pragnienia.

O sprawach religijnych i działalności kulturalno-oświatowej w następnym odcinku.

Aleksander Miśkiewicz ◀

Selim Chazbijewicz

TATARSTAN. POMIĘDZY AUTONOMIĄ A TĘSKNOTĄ DO SUWERENNOŚCI (3)

5. TWORZENIE SIĘ ETNICZNEJ I RELIGIJNEJ TOŻSAMOŚCI TATARÓW NADWOŁŻAŃSKICH. IDEOLOGIZM, PUBLICYSTYKA, PISARZE, POLITYCY. DŻADIDYZM I MODERNIZM MUŻULMAŃSKI.

Bujnie rozwijająca się na przełomie XIX i XX wieku literatura tatarsko-muzułmańska i prasa tatarska w Rosji rozwijały się obok rosyjskiej literatury, w rzeczywistości niewiele od niej przejmując oprócz progresywnego imperatywu rozwoju cywilizacji, w tym wypadku jednak w celu przeciwstawienia się Rosji, już nie jako państwu, ale jako społeczeństwu, narodowi, strukturze władzy.¹ Druga połowa wieku XIX to rodzenie się *panislamizmu*, a zwłaszcza *panturkizmu*, będącego reakcją na rosyjską ideologię panslawizmu. Początki *panturkizmu* należy wiązać z postacią Ismaila Bej Gasprinskiego, krymskiego Tatar, wykształconego zarówno w tradycyjnym, muzulmańskim systemie szkolnictwa jaki panował wśród narodów islamskich w Rosji, jak i w systemie europejskim. Gasprinski (tat. Gaspary), urodził się w 1851 roku we wsi Gaspra, niedaleko Bahczesaruju na Krymie, w rodzinie tatarskiej szlachty (murzy). W Moskwie młody Gasprinski poznał Katkowa, a poprzez niego – rosyjską myśl panslawistyczną i rodzący się rosyjski nacjonalizm, liberalizm oraz radykalną ideologię polityczną. Zapoznał się z dorobkiem Hercena, Bielińskiego, Czernyszewskiego, Pisariewa, Bakunina.

W roku 1867 Gasprinski powraca na Krym i rozpoczyna naukę w medresie Zindżyrti, największym wyższym zakładzie naukowym muzulmańskim w Europie Wschodniej. W czasie nauki powziął też krytyczną opinię o tradycyjnym systemie nauczania w szkołach muzulmańskich. W roku 1871 ponownie wyjeżdża za granicę, tym razem do Paryża, gdzie nawiązuje kontakty z kręgami francuskich liberałów i socjalistów. Był pierwszym muzulmańskim pisarzem, który pisał na temat socjalizmu w pamflocie pt. *Avrupa medeniyetine bir nazarmuvazene* (*Krytyczne spojrzenie na europejską cywilizację*). W roku 1875 wyjeżdża z Francji do Turcji, gdzie spotyka się z liderami rodzącego się ruchu młodotureckiego. Jest jednym z twórców ideologii *panturkizmu*, wspólnoty kulturowej i politycznej wszystkich ludów i narodów tureckich. Ideologia ta łączy się w myśli i działalności Gasprinskiego z doktryną „nowej metody”, nazywanej *dżadidyzmem* od arabskiej nazwy *usul dżadid* (nowa metoda). Polegała ona – najogólniej biorąc – na europeizacji tradycyjnego szkolnictwa muzulmańskiego, wprowadzeniu do medres, klasycznych szkół religijnych, przedmiotów takich jak: fizyka, chemia, matematyka, histo-

ria, języki europejski, a także oparciu nauczania na metodach pedagogiki europejskiej, zamiast dotychczasowej, polegającej na pamięciowym opanowaniu materiału i stosowaniu kar cielesnych jako bodźca w nauczaniu.

Gasprinski zaczął też wydawać od 1883 roku czasopismo pt. „Terdzyman” (Tłumacz). Gazeta ta ukazywała się dwa razy w tygodniu, stając się w latach dziewięćdziesiątych wieku XIX najbardziej poczytnym i opiniotwórczym czasopismem w ówczesnym świecie muzulmańskim. Poprzez artykuły, polemiki, noty i utwory literackie zamieszczane w „Terdzymanie” Gasprinski propagował zarówno „nową metodę”, jak i idee panturkizmu oraz panislamizmu, których nie przeciwstawiał wzajemnie. Jednocześnie propagował Gasprinski europeizację obyczajów, ubioru, modelu życia rodzinnego. Jego córka Szefika Gaspary była twórczynią pierwszego na świecie *Komitetu Kobiet Muzułmańskich*, będąc prekursorką tendencji emancypacyjnych kobiet muzulmańskich. Hasła głoszone przez Gasprinskiego współbrzmiały z ideologią wcześniejszą o ćwierćwiecze – głoszoną przez Dżamala ad-Dina Al-Afganiego, pisarza, myśliciela i politycznego działacza, twórcy współczesnego *panislamizmu* oraz prekursora muzulmańskiego modernizmu. Afgani był szytą pochodzenia perskiego, urodzonym w Afganistanie. Głoszone przezeń poglądy zmuszały go do nieustannej zmiany miejsca pobytu ze względów politycznych. Również podobnie jak Gasprinski przebywał we Francji, gdzie redagował, drukował i skąd rozpowszechniał na świat muzulmański swoje czasopismo „Nierozrywna więź” (Al-Urwa al Wutka), w którym propagował nowoczesny panislamizm, istotną dla muzulmańskich społeczeństw i państw doktrynę polityczną, głoszącą jedność kulturową i polityczną wszystkich muzulmanów, jedność ważniejszą od innych więzi: narodowych, państwowych, regionalnych. Gasprinski to poczucie jedności zawęził zasadniczo do narodów tureckojęzycznych, jednakże nie odżegnywał się od idei Afganiego. Obaj do swoich poglądów doszli, analizując upadek współczesnego im świata islamu pod względem kulturalnym, politycznym, ekonomicznym, militarnym, obyczajowym. Ich refleksja zbieżna była w czasie z okresem reform europeizacyjnych w Japonii, której powodzenie było niewątpliwie silnym bodźcem do walki o realizację swoich idei. Japonia weszła w orbitę światowej polityki po zwycięskiej wojnie z Rosją.

Sięgając do początków formułowanej samoświadomości rosyjskich muzulmanów, zacząć musimy od początków wieku XIX i prekursorskiej działalności Abunasra al-Kursawi. Był on niewątpliwie pierwszym w rzędzie reformatorów islamu, wywodzących się z szeregu rosyjskich muzulmanów. Urodził się w roku 1783 we wsi Kursa niedaleko Kazania. Zmarł młodo, w 1814 roku. Był członkiem mistycznego bractwa Nakszbandi. Kursawi w swoim dziele pt. „Al-Irshad al-Ibad” (Przewodnik wiary) zdecydowanie przeciwstawił się metodzie scholastycznej, zwanej w doktrynie islamu *kalam* i obowiązującej zasadzie doktrynalnej *taqlid*, czyli naśladownictwu rozwiązań teologiczno-prawnych, obowiązujących w islamie sunnickim od średniowiecza i podniesionych do rangi jedynej doktryny w Azji

¹ Musulmanskaja pieczat' Rossiji, Society for Central Asian Studies, reprint series No 12, Oxford 1987; A. Arszaruni, Ch. Gabibullin, Oczerki panislamizma i panturkizma w Rossiji, Society for Central Asian Studies, reprint series No 18, London 1990; Programnyje dokumenty musulmanskich političeskich partij 1917–1920, Society for Central Asian Studies, reprint series No 2, Oxford 1985; Ataulлах Bogdan Kopański, *op. cit.*; Ismail Bey Gasprinski, Islam w Rosji. Myśli, uwagi, spostrzeżenia, tłum. Marek Dziekan (w:) Rocznik Tatarów Polskich, t. VI, Gdańsk 2000, s. 139–159.

Środkowej; w emiracie Buchary, który w wieku XVIII i XIX stanowił dla muzułmanów rosyjskich centrum religijne, edukacyjne i kulturalne. Bucharę i jej uczelnie muzułmańskie – medresy dawały obowiązującą wykładnię zasad religii muzułmanom w Rosji. Tam też podążali młodzi po naukę, polegającą na relacji mistrz-uczeń i trwającą nieraz wiele lat. Struktura tych uczelni, zwłaszcza ocena wiedzy studenta jako żywo przypominała europejskie średniowieczne uniwersytety.

Dzieło Kursawiego pozostało w rękopisie. W nim, na podstawie własnych studiów nad Koranem i Sunną poddał ocenie obowiązującą doktrynę, dotyczącą atrybutów Boga, czym naraził się ówczesnemu establishmentowi bucharskiemu. Oskarżony o herezję, skazany został na karę śmierci, od której to salwował się ucieczką do nadwołżańskiej ojczyzny. Wróciwszy do rodzinnej wioski, zorganizował dużą medresę i rozwijał dalej swoją doktrynę oraz działalność, która w Rosji budziła niechęć wśród tradycyjnie nastrojonych muzułmańskich uczonych. W rezultacie wnieśli oni przeciw Kursawiemu skargę do Zgromadzenia Duchownego, na czele którego stał mufti Muhammeddżan². Kursawi musiał wyjechać z rodzinnych stron, udał się do Mekki na pielgrzymkę – *hadż*, gdzie zmarł. Jego stanowisko można w zasadzie przyrównać do stanowiska dawnych mutazylitów. Idea wiecznego, niestworzonego Koranu jawiła mu się po pierwsze jako ontologiczne zaprzeczenie idei jedyności i wszechmocy Boga – *tauhid*, z drugiej to ta właśnie doktryna o niestworzonności Koranu i jego wieczności legła u podstaw kolejnej doktryny – *taklid*, naśladownictwa i zamknięcia *bram idżtiħadu*, czyli zakazu kreatywnego rozwijania muzułmańskiej teologiczno-prawnej doktryny. To przyczyniło się do utworzenia warstwy *ulemów*, muzułmańskiego odpowiednika kleru, który jako jedyny uprawniony interpretował i interpretuje doktrynę. To właśnie budziło sprzeciw Kursawiego i było przyczyną jego problemów politycznych oraz religijnych w relacji z otoczeniem.

Kolejnym filarem zmian doktrynalnych-teologicznych i edukacyjnych oraz społecznych wśród muzułmanów w Rosji był Szihabuddin Mardżani, teolog, pisarz, historyk, nauczyciel również wywodzący się z nadwołżańskich Tatarów. Urodził się w 1818 roku we wsi Jabynczach koło Kazania. Ojciec jego był mudarrisem (nauczycielem medresy), posiadającym własną szkołę, do której początkowo uczęszczał Mardżani do dwudziestego roku życia. W roku 1838 rozpoczął studia w Bucharze, skąd po pięciu latach przeniósł się do Samarkandy, drugiego środkowo-azjatyckiego centrum naukowego. W tym mieście miał możliwość korzystania z bogatej biblioteki Kazi Abusaida, jednego z czołowych samarkandzkich uczonych tego czasu. Wykazywał duże zainteresowanie historią. Pierwszym jego historycznym, opartym na dogłębnych badaniach studium była praca pt. „Fauajdu-muhimma”, którą wydał, pomny losu Kursawiego, po powrocie do Kazania. Przedmiotem opracowania było ustalenie autentyczności rękopisu Koranu, znajdującego się w Samarkandzie, który później wywieziony przez Rosjan znajdował się w bibliotece publicznej w Petersburgu i w 1917 roku powrócił do Samarkandy³. Rękopis ten uchodził za pierwszy egzemplarz Koranu, zwany Koranem Osmana, od imienia trzeciego kalifa, którego krew była ponoć widoczna na kartach księgi. Został on⁴ bowiem zamordowany przez spiskowców w trakcie lektury. Wśród muzułmanów środkowoazjatyckich wspomnianą legen-



İsmail Bey Gaspirali (Gasprinski).

dę podtrzymywał fakt znajdowania się na jednej ze stron rękopisu dużej brunatnej plamy, którą brano za plamę krwi, powstałą po śmiertelnym ciosie szablą, jaki otrzymał kalif Osman z ręki zamachowca. Kalifowi Osmanowi przypisuje się też zredagowanie tekstu Koranu i ustalenie kanonu wersetów i rozdziałów weń wchodzących. Na podstawie analizy źródłowej Mardżani doszedł do wniosku, iż ów rękopis nie jest egzemplarzem Koranu Osmana.

Po dwóch latach pobytu w Samarkandzie powrócił do Buchary celem dalszych studiów. Wynikiem tychże jest praca pt. „Tanbiche Abnauł-gasr bi tanzichi anbai-Abunnasr”, w której nawiązuje do teorii Kursawiego, przyznając mu zasługi na polu teologii muzułmańskiej. Studiuje również matematykę, astronomię i geometrię. Píše też większą pracę historyczną o dziejach emiratu Buchary i chanatu Chiwy pt. „Gulfatur-Chawakin”⁵ oraz dzieło o geografii Azji Środkowej. Mardżani, oprócz innych zasług, był twórcą współczesnej tatarskiej historiografii. Jako autor dzieł historycznych i historyczno-leksykograficznych był zwolennikiem metody opisowej, trzymającej się ściśle zapisów źródłowych i danych archiwalnych. Z tego względu prace Mardżaniego do dziś nie straciły na aktualności badawczej, zwłaszcza wobec faktu zniszczenia wielu dostępnych jeszcze wtedy pozycji bibliograficznych i źródeł zniszczonych podczas rewolucji oraz wojny domowej w Rosji, a także w wyniku świadomej polityki władz sowieckich.

W roku 1879 Mardżani wraca w strony rodzinne, gdzie zostaje imamem i mudarrisem. Zajmuje się intensywnie pracą twórczą, pisząc szereg dzieł teologicznych i historycznych. Rozpoczął też – zgodnie z tradycją nauczanie we własnym zakładzie naukowym – medresie. Propagując nowe metody zdobywania wiedzy i nowy, odmienny program nauki, a także ze względu na swój nieustępliwy, pełen poczucia godności styl

² Dżemalutdin Walidow, *Oczerk istorii obrazownosti i literatury tatar*, Society for Central Asian Studies, Reprint series nr 11, Oxford 1986, s. 57; Munir Jusupow, Szihabuddin Mardżani, Kazań 2006.

³ Powrót tego egzemplarza Koranu związany był z działalnością polskich Tatarów, którzy w 1917 roku w Petersburgu zorganizowali Związek Tatarów Polski, Litwy, Białorusi i Ukrainy będący inicjatorem zwrotu tego rękopisu.

⁵ Dż. Walidow, *ibidem*, s. 59; Munir Jusupow, Szihabuddin Mardżani, Kazań 2006.

bycia, popadł dość szybko w konflikt zarówno z miejscowym, kazańskim środowiskiem kupieckim – sprawującym mecenat nad tatarską oświatą i kulturą – jak i ówczesną elitą naukową Kazania, tzn. środowiskiem tatarskich teologów. Odbiło się to na jego początkowym statusie materialnym, było też przyczyną kłopotów z utrzymaniem medresy.

Mardżani zaczął, co było bardzo ważne dla islamu jako cywilizacji, reformować dotychczasową naukę teologii muzułmańskiej wśród nadwołżańskich tatarskich ośrodków naukowych, a także wśród rosyjskich muzułmanów w Azji i w Europie Wschodniej. Aby uzmysłowić wagę i zakres problematyki teologicznej, którą zajmował się Mardżani, należy sięgnąć wstecz, ukazując genezę sporu teologicznego. W wieku VIII, w kalifacie Abbasydów powstał ruch teologiczno-filozoficzny zwany mutazylizmem. Mutazylici usiłowali uzasadnić prawdy wiary za pomocą metody racjonalnej argumentacji, opartej na logice Arystotelesa. Zajmowali się problematyką substancjalności atrybutów boskich, wolności woli, stworzenia Koranu. Tradycyjna wykładnia doktryny islamu mówi, iż Koran jest Objawieniem; są to słowa Boga przekazane Muhammadowi poprzez Archaniola Gabriela. Mutazylici nie kwestionowali tego, natomiast twierdzili, że Koran był stworzony przez Boga w trakcie procesu Objawienia. Tradycyjna doktryna islamu mówi, że Koran jest fragmentem Księgi Matki, tak jak poprzednio objawione księgi, tj. Tora i Ewangelia oraz, że jest wieczny, znajdując się „u Boga”.

Wbrew pozorom jałowej scholastyczności sporu miał on olbrzymie konsekwencje dla całej cywilizacji muzułmańskiej. Jeśliby bowiem przyjąć, iż Koran został stworzony, to podobnie przez analogię można by zakładać niedoskonałość stworzenia – czy jego niepełność – przecież człowiek, tak ułomny w swojej naturze, też jest stworzony przez Boga. A zatem, w dalszej konsekwencji, przyjęcie tezy o stworzeniu Koranu pociągałoby też o możliwości jego niedoskonałości, a co za tym idzie, zmian, poprawek i uzupełnień. Spowodowałoby to zmiany w całym systemie teologii i doktryny muzułmańskiej, a także w prawie religijnym, systemie społecznym i całej cywilizacji islamu. Z kolei uznanie zasady istnienia odwiecznego Koranu równałoby się zaprzeczeniu przedwieczności Boga, bowiem założenie o równoległym istnieniu wiecznego Koranu dopuszczałoby istnienie przedwiecznego bytu. Jest to problem trudno rozwiązywalny.

Teoria mutazylitów była więc zwalczana przez islamską ortodoksję. Ważny również dla muzułmańskiej myśli teologicznej okazał się problem atrybutów Boga. Tradycja muzułmańska mówi, że cechy Boga, Jego atrybuty są różne od Jego istoty i są one wieczne. W konsekwencji wychodziłoby na to, że będąc emanacją Boga właściwości te zachowują cechy substancjalności – a stąd krok do uznania osobnego bytu tychże

atrybutów, co zaprzeczałoby doktrynie o absolutnej jedności Boga, zwanej *tauhid*. Mutazylici negowali tę doktrynę (o substancjalności atrybutów Boga), twierdząc właśnie, że doktryna o atrybutach boskich stoi w sprzeczności z doktryną – *tauhid*. Z kolei tradycjoniści zarzucali mutazylitom, że poddając w wątpliwość atrybuty boskie, np. wszechmoc, miłosierdzie, itp. poddają w wątpliwość Jego Wszechmoc, ograniczając boskie kompetencje; zbliżając się tym samym do pewnej formy deizmu. Myśliciele, którzy próbowali pogodzić oba stanowiska, tj. tradycjonalistyczne i mutazylickie, zwani byli w historii myśli muzułmańskiej aszarytami, od imienia Al-Aszariego, filozofa i teologa, żyjącego na przełomie IX i X wieku. On to zapoczątkował religijną doktrynę, godzącą oba nurty w formie dialektycznej analizy rozumowej, która później wyrodziła się w scholastyczną, erystyczną dysputę, znaną również w Europie, zaś w nauce teologii muzułmańskiej, w medresach Azji Centralnej: w Bucharze, Samarkandzie, praktykowaną praktycznie bez zmian do wieku XX.

Mutazylicy uczeni wykoncypowali pojęcie zwane przez nich *modi*, tj. bytów, które są różne realnie, a nie są też realnie tożsame z istotą Boga. Istnieją one jako substancje – aczkolwiek nie manifestują się substancjalnie: konieczne, ale nie wieczne. Wszystko, co istnieje oprócz Boga jest skończone czasowo, ponieważ Jego istnienie poprzedzało istnienie czasu. Nieskończoność czasowa właściwości, atrybutów Boga nie wyklucza skończoności ich istnienia w tym sensie, że są one uwarunkowane w swym istnieniu samym Bogiem, Jego nieograniczoną potencjalnością. Doktrynalnymi następcami aszarytów byli kelamiści, zwani tak od arabskiego słowa *kelam* – oznaczającego dialektykę w rozumieniu oczywiście metody starożytnej, a nie w rozumieniu heglowskim. Kelamiści podzielili istniejące byty na następujące kategorie: byt konieczny, wieczny, nieskończony w czasie i istnieniu, czyli sam Bóg i Jego atrybuty oraz wszelkie inne – byty możliwe, nieskończone czasowo, skończone w istnieniu. Kelamiści za Arystotelesem uważali Boga za byt konieczny (*wadżyb*), zwąc Go Najwyższą Koniecznością. Reszta bytów uważana była za możliwe (*mumkinat*), czyli zmienne i skończone (*chadis*). Tak więc atrybuty boskie uzyskały specjalny status ontologiczny, zawierający w sobie sprzeczność, nad wyjaśnieniem której skupiali się muzułmańscy teologowie Buchary i Samarkandy prawie do końca wieku XX, nazywając ten rodzaj spekulacji – dialektyką, tj. *kelamem*.

Tę właśnie ontologiczną konstrukcję bucharskich uczonych zaatakował Mardżani. Był on zwolennikiem autonomii teologii i twierdził, iż nie należy łączyć spraw wiary z filozoficzną spekulacją, jaką była niewątpliwie *kelam*. W pewnym sensie zniżył się do stanowiska mutazylitów twierdząc, iż Bóg jest wieczny, nieskończony i konieczny, podobnie jak Jego atrybuty, których nie powinno się oddzielać od Jego istnienia.



Winieta wydawanej przez Ismaila Gasprinskiego codziennej gazety polityczno-ekonomicznej i literackiej „Tercüman” (Tłumacz).

Nadawanie im statusu ontologicznego to według Mardżaniego *szirk*, czyli herezja, widomy znak wpływów doktryny chrześcijańskiej, stawianie obok Boga innych bytów. Bóg w swej istocie – podobnie jak i Jego atrybuty – jest niepoznawalny i nie można poddawać pod rozważania Jego natury. Pogląd ten wyłożył Mardżani w komentarzach do komentarzy koranicznych *Nasafija* i komentarzy do zbioru interpretacji Koranu, zwanego popularnie zbiorem *Mufty Dżelala*. Był też Mardżani autorem dzieła pt. *Nazira*, gdzie wychodząc z punktu wyjścia – doktrynalno-prawnego sporu specyficznego dla muzułmanów tego obszaru, kładł podwaliny pod nową interpretację *szariatu* – prawa muzułmańskiego.

Pretekstem był spór o porę piątej, wieczornej modlitwy, elementu jednego z pięciu podstaw – filarów religii islamu. Modlitwa ta winna być odmawiana po zachodzie słońca. Chodziło o odmawianie piątej modlitwy w wypadku występowania zorzy polarnej, a więc – braku zachodów słońca. Część uczonych muzułmańskich stała na stanowisku, iż w takim wypadku piąta modlitwa nie powinna mieć miejsca. Mardżani, analizując tradycję Proroka Muhammada, *Sunnę*, wyodrębnił konkretne tematy, składające się na *Sunnę* – *hadisy*, i analizował orzecznictwo oraz opinie założycieli szkół teologiczno-prawnych w islamie. Doszedł w rezultacie do wniosku, iż w takim wypadku modlitwy powinny odbywać się w czasie właściwym dla Mekki, będącej centrum świata islamu.

Uważał się nasz uczyony za *mustedlila*, przyznając sobie stopień pośredni pomiędzy interpretatorem prawa religijnego – *mudżtahidem* – a naśladowcą – *mukallidem*. Wychodząc od przypadku wątpliwości co do pory modlitwy, poddał Mardżani własnej interpretacji prawo muzułmańskie, nie przekraczając jednak ram jednej z czterech szkół prawno-teologicznych w islamie sunnickim, w tym wypadku szkoły *hanafickiej*, stworzonej przez *Abu Hanifę*. Do tej szkoły tradycyjnie należeli zarówno Turcy, jak i Tatarzy oraz inne narody muzułmańskie Azji. Była też ona oficjalną doktryną Państwa Osmańskiego. Mardżani wprowadził też zasadę obliczania czasu świąt islamskich w oparciu o wyliczenia astronomiczne, a nie widzialności fazy księżyca. Jego ustalenia w zakresie prawa religijnego wpłynęły na religijną praktykę wschodnioeuropejskich muzułmanów, w tym polsko-litewskich Tatarów.

Zostawił Mardżani olbrzymi dorobek historiograficzny, wiekopomne monografie historii islamu na obszarach północnej i zachodniej Azji. Prace z zakresu historii nauki muzułmańskiej, dziejów Tatarów i państw tatarskich, historii Kazania. Oto tytuły niektórych jego dzieł: „Dżelalat ul-Zemin fi Tarih-i-Bulgar wa Kazan”, Kazań 1874, tłum. ros. pt. „Oczerki istorii Bułgarskiego i Kazanskogo chanstwa”, Kazań 1878, „Girafat ul-chawaki” (Historia Azji Centralnej z 4, 5, 6 wieku ery muzułmańskiej), „Giulaletuzzemin” (krótki esej z dziejów Kazania), „Mustafal-Achbar” (dzieło o historii państw tatarskich i ludów środkowoazjatyckich), szczegółowa, oparta na źródłach praca, omawiająca dzieje Chanatu Kazańskiego do podboju rosyjskiego w 1552 r., tom I, Kazań 1885, oraz od roku 1552, tom II, Kazań 1900, „Vafiat-ul-Eslaf” (słownik biograficzny muzułmańskich uczonych), dzieło w siedmiu tomach. Ukazał się drukiem tylko wstęp w tomie I, Kazań 1883. W okresie radzieckim Mardżani i cały jego dorobek historyczny, teologiczny oraz ideowy skazany został na zapomnienie. Wart jest niewątpliwie przypomnienia i przywrócenia światu, zwłaszcza w okresie szerzącej się w islamie doktryny fundamentalistycznej, dla której ideologia Mardżaniego byłaby świetną przeciwwagą.

Mardżani był również inicjatorem rewolucyjnej – jak na stosunki muzułmańskie – reformy szkolnictwa religijnego,



Şefika Gaspirali, córka Ismaila, tatarska działaczka społeczno-polityczna, redaktorka czasopisma „Alem-i Nisvan” (Świat kobiet).

wprowadzając świeckie przedmioty ogólnokształcące, a nawet języki europejskie. Inicjował nową metodę nauczania – po arabsku *usul dżadid*. Ta nowa metoda stała się podstawą reformy obyczajowej i światopoglądowej – w połączeniu ze staraniami Gasprinskiego – prowadziła do zmiany stylu życia i obyczajowości dużej liczby muzułmanów: w Rosji, Azji Środkowej, Indiach, Egipcie, Persji i Turcji, tam bowiem dotarło sformułowane przez Mardżaniego i Gasprinskiego przesłanie o konieczności cywilizacyjnego wyrównania zaległości wobec Europy przez społeczność islamu. Wzorem dla Gasprinskiego była Japonia, azjatyckie państwo, które przyjmując w całości europejską cywilizację, zdołało oprzeć się inwazji krajów europejskich i kolonializmowi, a nawet wygrać i to zdecydowanie wojnę z Rosją. Nie chodziło jednak o konfrontację, lecz o przeciwstawienie się intensywnej rusyfikacji, prowadzonej przez koła rządzące, zwłaszcza w II poł. XIX w.

Zwolennicy nowej metody nazywani byli popularnie *dżadidystami*, tworząc europeizowaną warstwę inteligencji i muzułmańskiej burżuazji, które to grupy społeczne były wyrazicielami nacjonalizmu oraz separatyzmu, rozumianego na przełomie XIX i XX wieku wśród rosyjskich muzułmanów jako ideologia panturkizmu i panislamizmu. Później na tym ideologicznym podłożu rozwinął się nacjonalizm Tatarów kazańskich (Nadwożańskich). Z nich rekrutowały się główne muzułmańskie partie polityczne, działające w Rosji do rewolucji 1917 roku, czy raczej do lat 1920–24, kiedy to bolszewicy zaczęli definitywnie rozprawać się z wszelkimi innymi ruchami polityczno-ideowymi. *Dżadidyści* byli aktywni we wszystkich centrach muzułmańskich w byłym Imperium Rosyjskim, zarówno na Powołżu jak i w Azji Środkowej⁶. Wszelka odrębność muzułmanów w Rosji, manifestowana poprzez aktywność ideowo-polityczną skończyła się w zasadzie wraz z upadkiem politycznym Sułtana Galijewa w 1924 roku.

Selim Chazbijewicz ◀

⁶ Adeeb Khalid, *The Politics of Muslim Reform. Jadidism in Central Asia*, Berkeley 1998.