

No. 31 (4/2020)

perspektywy **kultury**

perspectives on culture

Czasopismo naukowe
Instytutu Kulturoznawstwa
Akademii Ignatianum w Krakowie

Orient. Wczoraj i dziś

The Orient. Now and Then

Czasopismo naukowe Instytutu Kulturoznawstwa Akademii Ignatianum w Krakowie
Academic Journal of the Institute of Cultural Studies, Jesuit University Ignatianum in Krakow

PISMO RECENZOWANE / PEER-REVIEWED JOURNAL

Zespół redakcyjny / Editorial Board: dr Łukasz Burkiewicz (redaktor naczelny / Editor-in-chief); dr hab. Leszek Zinkow, dr Paweł Nowakowski (z-ca redaktora naczelnego / Deputy Editor-in-chief); mgr Magdalena Jankosz (sekretarz redakcji / Editorial Assistant); dr Danuta Smołucha (redaktor działu – Przestrzenie cyberkultury, Editor – Areas of Cyberculture); dr Agnieszka Knap-Stefaniuk (redaktor działu – Zarządzanie międzykulturowe / Editor – Cross-cultural Management); dr hab. Bogusława Bodzioch-Bryła (redaktor tematyczny – e-literatura, nowe media / Editor – e-Literature and New Media); dr hab. Andrzej Gielarowski, prof. AIK (redaktor tematyczny – filozoficzne aspekty kultury / Editor – Philosophy of Culture); dr hab. Monika Stankiewicz-Kopeć, prof. AIK (redaktor tematyczny – historia kultury i literatury / Editor – History of Culture and Literature)

Rada Naukowa / International Advisory Council: dr hab. Eva Ambrozová (Newton College, Brno); dr Josep Boyra (Escola Universitària Formatic, Barcelona); dr hab. Stanisław Cieślak SJ, prof. AIK (Akademia Ignatianum w Krakowie); dr Jarosław Duraj SJ (Ricci Institute, Macau); prof. dr hab. Tomasz Gąsowski (Akademia Ignatianum w Krakowie); prof. dr Jakub Gorczyca SJ (Pontificia Università Gregoriana, Rome); prof. dr Marek Ingot SJ (Pontificia Università Gregoriana, Rome); dr Petr Mikuláš PhD (Univerzita Konštantína Filozofa, Nitre); prof. dr hab. Henryk Pietras SJ (Pontificia Università Gregoriana, Rome); dr hab. Janusz Smołucha, prof. AIK (Akademia Ignatianum w Krakowie); dr Joan Sorribes (Escola Universitària Formatic, Barcelona); dr hab. Stanisław Sroka, prof. AIK (Akademia Ignatianum w Krakowie); dr M. Antoni J. Üçerler SJ (University of San Francisco); dr Zdeněk Vybíral (Husitské Muzeum, Tabor)

Redaktor tekstów / Copy editor: Dariusz Piskulak
Projekt graficzny / Graphic design: Joanna Panasiewicz
Tłumaczenia / Translation: Ludmiła Hilton, Karolina Socha-Duško
Okładka / Cover: Code People Błażej Dąbrowski
Skład i opracowanie techniczne / DTP: Kacper Zaryczny

ISSN (print): 2081-1446

Deklaracja / Declaration: wersja papierowa czasopisma jest wersją pierwotną /
The original version of this journal is the print version
Nakład / Print run: 120 egz. / copies



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego

Czasopismo jest finansowane ze środków Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego w ramach programu „Wsparcie dla czasopism” – umowa nr 12/WCN/2019/1



Ministry of Science
and Higher Education
Republic of Poland

The journal is funded by the competition “Support for Scientific Journals 2019-2020” organized by the Ministry of Science and Higher Education in Poland (12/WCN/2019/1)

Artykuły zostały sprawdzone systemem antyplagiatowym Ithenticate.
The articles have been checked for plagiarism with iThenticate software.

Adres redakcji / Publisher Address
ul. Kopernika 26, 31-501 Kraków
e-mail: perspektywykultury@ignatianum.edu.pl
Phone: 12 399 96 62

Spis treści / Table of Contents

Łukasz Burkiewicz, *Od Redakcji*

5

Łukasz Burkiewicz, *From the Editors*

7

Orient. Wczoraj i dziś

Leszek Zinkow, *Egypt in the Early 20th Century in the Light of Newspaper Essays of Tadeusz Smoleński*

9

Ewa Siemieniec-Gołaś, *Orientalista – Aleksander Chodźko i jego wkład w popularyzację języka tureckiego*

29

Leonard C. Chiarelli, Mohammad Mirfakhrai, *Dr. Aziz Suryal Atiya and the Establishment of the Middle East Center and the Aziz S. Atiya Library for Middle Eastern Studies at the University of Utah*

43

Sabire Arık, *The First Turkish Navy Admiral: Chaka Bey*

61

Svetlana V. Bliznyuk, *An Unknown Portrait of King of Cyprus Hugh IV Lusignan: Reconstructions, Questions and Hypotheses Regarding a Miniature from the Manuscript BSB. Clm. 10268. Michael Scotus. F. 1r.*

77

Piotr Czarnecki, *A New Paradigm: "The Middle Ages without Catharism" and the Testimony of the Inquisitional Sources*

89

Bożena Prochwicz-Studnicka, *Literary Representation of the Self in Medieval Arabic autobiographies and the Cultural Barriers to Self-cognition. The Literacy Theory Perspective. Part 2*

109

Artur Patek, *Polscy uchodźcy wojenni w Palestynie w okresie wojny domowej arabsko-żydowskiej (listopad 1947 – maj 1948)*

125

Przemysław Osiewicz, *The Turkish Republic of Northern Cyprus as an Example of a Unrecognized State*

149

Mustafa Switat, *Recepcja Orientu w ujęciu socjologicznym*

161

Krzysztof Bojko, *Polska a imperium mongolskie oraz Złota Orda w latach 1241–1502*

169

Agnieszka Tes, *Silence, Spirituality and Contemplative Experience in Contemporary Abstract Paintings. Analysis of Selected Examples*

207

Varia

Monika Stankiewicz-Kopeć, *„Modernizacja gorzelniana” terenów wiejskich w świetle piśmiennictwa polskiego pierwszych dekad zaborów*

225

Dariusz Zdziech, *Podtrzymywanie polskiej kultury przez Polonię w Nowej Zelandii po II wojnie światowej*

243

Piotr Wróbel, *„Obcy” w Dubrowniku od XIII do początków XVI wieku*

269

Krzysztof Okoński, *Drugorzędny drugi obieg. W trzydziestą rocznicę zniesienia cenzury w Polsce*

285

Łukasz Burkiewicz

<http://orcid.org/0000-0001-9115-0837>
Akademia Ignatianum w Krakowie
lukasz.burkiewicz@ignatianum.edu.pl
DOI: 10.35765/pk.2020.3104.01

Od Redakcji

Silvestre de Sacy (1758–1838), pionier europejskiej orientalistyki, dostarczył europejskiemu czytelnikowi wielu fundamentalnych dzieł na temat Orientu, jak również przekładów, które w wielu przypadkach są aktualne do dzisiaj. To on badał kamień z Rossety, jak i interpretował korespondencję Timura z królem Francji Karolem VI. Jego dokonania na długo przed publikacją książki Edwarda W. Saida *Orientalizm* (1978), tak szeroko dyskutowanej, otworzyły tajemniczy i intrygujący Orient dla Europy. Z naszej dzisiejszej perspektywy wpływ Orientu na kulturę Europy jest nader oczywisty. Stąd też również zainteresowanie tym zagadnieniem przez autorów publikacji zamieszczonych w niniejszym numerze „Perspektyw Kultury”, którzy w większości przypadków nawiązali w swoich tekstach do tematu przewodniego *Orient: wczoraj i dziś*.

Numer 31 „Perspektyw Kultury” zawiera 16 artykułów, których autorami są kulturoznawcy, historycy, religioznawcy, arabiści, socjologowie, politologowie, historycy sztuki, filolodzy i turkolodzy. Oddajemy do rąk czytelnika kilkanaście rozmaitych tekstów prezentujących przede wszystkim, ale nie tylko, różnorodne aspekty postrzegania szeroko rozumianego Orientu. Pośród artykułów są zarówno studia bardzo szczegółowe, jak i bardziej ogólne, sygnalizujące pewne problemy i zagadnienia.

Tom otwiera artykuł Leszka Żinkowa z Instytutu Kultur Śródziemnomorskich i Orientalnych Polskiej Akademii Nauk opisujący działalność Tadeusza Smoleńskiego (1884–1909), pierwszego polskiego egiptologa, autora niezwykle cennych relacji dotyczących Bliskiego Wschodu. Kolejny tekst turkolożki Ewy Siemieniec-Gołaś (UJ) nawiązuje do sylwetki innego polskiego badacza Orientu Aleksandra Chodźki (1804–1891) i jego wkładu w popularyzację języka tureckiego w Europie, szczególnie we Francji. Leonard C. Chiarelli oraz Mohammad Mirfakhrai (Uniwersytet Utah w Salt Lake City) opisują okoliczności powstania w 1960 roku Centrum Badań Bliskowschodnich na Uniwersytecie Stanu Utah założonego przez Aziza Suryala Atiyę (1898–1988), egipskiego historyka i twórcę koptologii. Znajdująca się na tym uniwersytecie biblioteka nosząca jego imię jest piątą co do wielkości tego typu instytucją w Ameryce Północnej. W kolejnym tekście Sabire Arik, badaczka z Uniwersytetu w Ankarze, przedstawiła sylwetkę

Czaka Beja, pierwszego dowódcy tureckiej marynarki, i jego rolę w turkizacji ziem anatolijskich po zwycięstwie Seldżuków nad Bizantyjczykami pod Manzikiertem (1071). Intrigujący problem zaprezentowała Svetlana Bliznyuk (Uniwersytet im. Łomonosowa w Moskwie), która na podstawie mało znanego manuskryptu dokonała rekonstrukcji twarzy króla Cypru i Jerozolimy Hugona IV z Lusignan. Przekrojową analizę obecnej dyskusji nad obecnością kataryzmu w południowej Francji kreśli Piotr Czarniecki (UJ), natomiast Bożena Prochwicz-Studnicka (AIK) proponuje historycznokulturową analizę średniowiecznych autobiografii arabskich (kontynuacja z poprzedniego numeru „PK”). Dalej przedstawiamy dwa teksty badaczy zajmujących się Bliskim Wschodem: Artur Patek (UJ) porusza nieco zapomniany temat polskich uchodźców wojennych w Palestynie, a Przemysław Osiewicz (UAM) na podstawie funkcjonowania Tureckiej Republiki Północnego Cypru omawia przykład państwa nieuznanego na arenie międzynarodowej. Interesujące spojrzenie na recepcję „arabskiego” Orientu w kulturze polskiej zaprezentował Mustafa Switat z Uniwersytetu Warszawskiego. Z kolei Krzysztof Bojko (AON, MSZ) naświetla relacje pomiędzy Polską a imperium mongolskim i Złotą Ordą w latach 1241–1502. Część orientalną numeru zamyka artykuł Agnieszki Tes (AIK), która skoncentrowała się na problematyce duchowości we współczesnym malarstwie abstrakcyjnym w kontekście przenikania się dziedzictwa Wschodu z zachodnią spuścizną malarstwa abstrakcyjnego.

Stały dział „Perspektyw Kultury” *Varia* zawiera cztery bardzo wartościowe naukowo artykuły. Monika Stankiewicz-Kopeć (AIK) proponuje tekst dotyczący jednego z procesów modernizacyjnych zachodzących na polskich obszarach wiejskich w pierwszych trzech dekadach zaborów (do 1830 roku) związany z aktywnością gospodarczą ziemian. Dariusz Zdziech omawia procesy podtrzymywania polskiej kultury przez Polonię w Nowej Zelandii po 1945 roku. Piotr Wróbel (UJ) podjął się zaprezentowania antropologiczno-historycznego problemu „Obcego” w Dubrowniku, omawiając ten aspekt od XIII do początków XVI wieku. Numer zamyka tekst Krzysztofa Okońskiego (UKW), który ma charakter rocznicowy i dotyczy literatury podziemnej oraz pytania o obecność (czy też nieobecność) w popularnych formach pamięci bohaterów polskiej historii – drukarzy, kolporterów i autorów.

Życzymy ciekawej i pożytecznej lektury.

Łukasz Burkiewicz – kulturoznawca, historyk i ekonomista kultury. Adiunkt w Instytucie Kulturoznawstwa Akademii Ignatianum w Krakowie. Jego zainteresowania naukowe są związane z dziejami kultury państw basenu Morza Śródziemnego w średniowieczu i epoce nowożytnej. Zajmuje się również podróżami średniowiecznymi. W kręgu jego badań znajdują się ponadto kwestie związane z zarządzaniem, marketingiem i ekonomiką kultury. Redaktor naczelny „Perspektyw Kultury”.

Łukasz Burkiewicz

<http://orcid.org/0000-0001-9115-0837>

Jesuit University Ignatianum in Krakow

lukasz.burkiewicz@ignatianum.edu.pl

DOI: 10.35765/pk.2020.3104.02

From the Editors

Silvestre de Sacy (1758–1838), a pioneer of Eastern Studies in Europe, supplied the European reader with many fundamental works about the Orient, in addition to translations, which are often still valid today. It was he who studied the Rosetta stone and interpreted the correspondence of Timur with the King of France, Charles VI. His accomplishments opened the mysterious and alluring Orient for Europe long before the publication of *Orientalism* (1978), the widely discussed book by Edward W. Said. From our present perspective, the impact of the Orient on the culture of Europe is very obvious. Hence the interest in this issue among the authors of papers contained in this issue of *Perspectives on Culture*, most of whom refer to the main theme, *The Orient: Now and Then*.

Issue 31 of *Perspectives on Culture* contains 16 articles by experts in cultural studies, history, theology, Arab studies, sociology, political science, art history, linguistics and Turkish studies. We are presenting the reader with over a dozen texts presenting, above all, but not only, various aspects of how the Orient was perceived in its broadest sense. Among the articles there are highly detailed studies as well as more general works outlining certain problems and issues.

The issue opens with an article by Leszek Zinkow from the Institute of Mediterranean and Oriental Culture at the Polish Academy of Sciences, describing the activities of Tadeusz Smoleński (1884–1909), the first Polish Egyptologist, author of extremely valuable coverage of the Middle East. Another text by Ewa Siemienieć-Gołaś (UJ) refers to the figure of another Polish Oriental scholar, Aleksander Chodźko (1804–1891), and his contribution to the popularization of the Turkish language in Europe, especially in France. Leonard C. Chiarelli and Mohammad Mirfakhrai (University of Utah, Salt Lake City) describe the circumstances of the emergence of the Middle East Center at the University of Utah founded in the 1960s by Aziz Suryal Atiya (1898–1988), an Egyptian historian and co-founder of Coptic studies as a branch. The university library bearing his name is the fifth largest institution of its kind in North America. In another article, Sabire Arik, a researcher from the University of Ankara, presents the silhouette of Chaka Bey, the first commander of the Turkish navy, and his

role in the Turkicization of Anatolia after the victory of the Seljuks over the Byzantines at Manzikert (1071). An intriguing subject is presented by Svetlana Bliznyuk (Lomonosov University in Moscow) who, based on a little-known manuscript, made a facial reconstruction of the King of Cyprus and Jerusalem, Hugh IV Lusignan. A cross-sectional analysis of the current discussion about the presence of Catharism in southern France is provided by Piotr Czarnecki (UJ), while Bożena Prochwicz-Studnicka (AIK) proposes a historical-cultural analysis of medieval Arab autobiographies (a continuation from the previous issue of our magazine). Next we offer two texts by researchers of the Middle East: Artur Patek (UJ) touches upon the somewhat forgotten topic of Polish war refugees in Palestine, while Przemysław Osiewicz (UAM) on the basis of the Turkish Republic of Northern Cyprus discusses the example of a country which is not recognized internationally. An interesting look at the reception of the “Arabic” Orient in Polish culture was presented by Mustafa Switat from the University of Warsaw. Then, Krzysztof Bojko (AON, Ministry of Foreign Affairs) highlights relations between Poland and the Mongol Empire and the Golden Horde in 1241–1502. The Oriental part of the issue closes with an article by Agnieszka Tes (AIK), who focused on the issue of spirituality in contemporary abstract paintings in the context of the permeation of Eastern heritage and the Western legacy of abstract painting.

Our permanent *Varia* section offers four very scientifically valuable articles: Monika Stankiewicz-Kopeć (AIK) proposes a text on one of the processes of modernization taking place in Polish rural areas in the first three decades of the Partitions (until 1830) related to the economic activity of the landed gentry. Dariusz Zdziech discusses the processes of sustaining Polish culture by the Polish community in New Zealand after 1945. Piotr Wróbel (UJ) undertakes to present the anthropological-historical problem of the “Alien” in Dubrovnik, discussing this aspect from the 13th to the beginning of the 16th century. The issue closes with a jubilee text by Krzysztof Okoński (UKW) and concerns under-ground literature on top of the question about the presence (or absence) of the memory about the heroes of Polish history—printers, distributors and authors—in popular forms of culture.

As always, we wish you a pleasant and useful scientific reading!

Łukasz Burkiewicz – Cultural studies scholar, historian, economist of culture, and Assistant Professor at the Institute of Cultural Studies at the Jesuit University Ignatianum in Krakow. His scholarly interests are related to the cultural history of the Mediterranean region in the Middle Ages and the modern age. He also deals with medieval travels. His research includes issues related to cultural management, marketing, and economics.

Leszek Zinkow

<http://orcid.org/0000-0003-0681-7428>

The Institute of Mediterranean and Oriental Cultures of the Polish Academy of Sciences

leszekzi@interia.pl

DOI: 10.35765/pk.2020.3104.03

Egypt in the Early 20th Century in the Light of Newspaper Essays of Tadeusz Smoleński

ABSTRACT

This paper brings to light the reports and analyses written by Tadeusz Smoleński, a forgotten source on the political history of the Middle East and particularly Egypt, in the first decade of the 20th century. Tadeusz Smoleński (1884–1909), the first Polish Egyptologist, was also a regular correspondent of the Lviv daily newspaper *Słowo Polskie* [*The Polish Word*]. In his reports, he outlines a panoramic view of Egypt's extraordinarily complex political situation, determined by tensions between the European powers, i.e., the rivalry between Britain and France, and between Russia and Germany. Another factor whose growing importance was noted by the Polish observer, is the rise of nationalist and Islamist movements in both Egypt and the Arab world as a whole. This takes place alongside the chronic political instability of the Ottoman Empire. While acknowledging all of the beneficial aspects of British rule (especially under the consulship of Sir Evelyn Baring), Smoleński does not hide his sympathies for Muṣṭafā Kāmil Bāšā, leader of the Egyptian nationalists. In his analysis, Smoleński also hints at some analogies between the situation of the Egyptians and the Poles in their ambitions to set up an independent nation-state.

KEYWORDS: Middle East studies, 19th–/20th-century history, the Ottoman Empire, modern Egypt, politics and policy, the Orient, Tadeusz Smoleński, Evelyn Baring (Lord Cromer)

STRESZCZENIE

Egipt na początku XX wieku w świetle esejów prasowych Tadeusza Smoleńskiego

Artykuł przedstawia korespondencje i analizy Tadeusza Smoleńskiego jako zapomniane źródło historii politycznej Bliskiego Wschodu, zwłaszcza Egiptu,

Suggested citation: Zinkow, L. (2020). Egypt in the Early 20th Century in the Light of Newspaper Essays of Tadeusz Smoleński. *Perspectives on Culture*, 4(31), pp. 9–28. DOI: 10.35765/pk.2020.3104.03.

w pierwszej dekadzie XX wieku. Tadeusz Smoleński (1884–1909), pierwszy polski egiptolog, był stałym korespondentem lwowskiego dziennika „Słowo Polskie”. W swoich raportach przedstawia panoramiczny obraz niezwykle złożonej sytuacji politycznej w Egipcie, determinowanej przez napięcia między mocarstwami europejskimi; rywalizację między Wielką Brytanią a Francją, ale także między Rosją a Niemcami. Kolejnym czynnikiem, którego rosnące znaczenie odnotowuje, jest wzrost ruchów nacjonalistycznych i islamskich w Egipcie i całym świecie arabskim. Odbywa się to w kontekście chronicznej niestabilności politycznej Imperium Osmańskiego. Uznając korzystne aspekty rządów brytyjskich (zwłaszcza pod konsulem Sir Evelyną Baringą), nie ukrywa sympatii dla Mustafy Kamila, przywódcy egipskich nacjonalistów. Smoleński wskazuje także na pewne analogie między sytuacją Egipcjan i Polaków, zwłaszcza na ambicje utworzenia niezależnego państwa narodowego.

SŁOWA KLUCZE: Bliski Wschód, historia XIX i XX wieku, Imperium Osmańskie, Egipt współczesny, polityka, Orient, Tadeusz Smoleński, Evelyn Baring (lord Cromer)

Researchers of 19th-century Middle Eastern history agree that the contemporary political, social, and economic vicissitudes of that time—and even the cultural vicissitudes, in a broad sense, of that region—were, in fact (to a large extent) an aspect of European policy. It can even be said that the East was a sort of a training ground for the politics and diplomacy of the empires of the old continent; hence, the analysis of various aspects of these events is not limited to “exotic” overtones (Inalcik & Quataert, 1994, part IV). Egypt, which connected the Asian and African Arab worlds, was a country of key importance.¹ The events taking place along the Nile (also in Sudan, which for the most part of the period was an Egyptian-British condominium, though it was in fact administered by Great Britain) in the late 19th and early 20th centuries drew the keen interest of Europe (Mitchell, 1988; Vatikiotis, 1991, part II; As-Sajjid Marsot, 2007, pp. 65–97). The news stories and comments which discussed the development of the situation in the region very frequently featured in the European and Polish press.

Tadeusz Samuel Smoleński was born in 1884 in the region of Poland, which was not a separate political entity at the time and belonged to the Austro-Hungarian Empire. From an early age he demonstrated outstanding potential and a talent for science; he decided to study history in Krakow and devoted himself to researching the sixteenth-century history of

1 “The heart of the Arab world beats in the Egyptian capital” (Aulas, 1988, p. 139).

the Polish-Lithuanian Commonwealth. As he was diagnosed with tuberculosis in his early youth and attempts to treat him were of no avail, his family and friends decided to send him to Egypt, whose hot and dry climate was then considered beneficial therapy for lung diseases. Smoleński first arrived at the Nile in 1905 and returned there regularly until his death in 1909, spending most of the year in Egypt. He quickly “discovered” the thriving Egyptology studies, in which he found not only the potential to develop his own research temperament, but also real future prospects, as there had not yet been a Polish specialist in this field (Dawson et al., 1995, p. 398; Pilecki, 1960; PSB 2000/39, pp. 274–276; Stachowska, 1990; Śliwa & Zinkow, 2010). In Cairo, he enrolled in studies supported by the Krakow Academy of Learning under the direction of Gaston Maspero (1846–1916), an archaeologist and influential director of the Service des Antiquités (Dawson et al., 1995, pp. 278–279). Antoni Bronisław Stadnicki (1874–1906; PSB 2002/41, pp. 378–379), then chargé d'affaires at the Consulate General of Austro-Hungary in Cairo, headed by Tadeusz Koziębrodzki (1860–1916; PSB 1968/14, p. 616), also extended his direct support. Both the consulate and the Krakow Academy of Learning made efforts to recommend Smoleński to the care (and financial aid) of Karol Lanckoroński (1848–1933; PSB 1971/16, pp. 442–443), not only an influential politician of the Austro-Hungarian Monarch, but also a generous patron of science and art. In supporting Smoleński, Consul General Koziębrodzki saw a chance to increase the prestige of his institution and to secure his own promotion. The spectacular success of the Egyptologist could undoubtedly strengthen the diplomatic rank of the Egyptian post in the eyes of Viennese society, who at the time did not perceive Cairo as an area of direct political interest. In his opinion, the Austro-Hungarian court did not seem to notice the tremendously important Egypt-specific aspect of the competition between the European powers: the “race” in the scientific and archaeological exploration of antiquity. Diplomatic intrigues were no less important than the prestigious rivalries of scholars for enriching the museums of London, Paris, and Berlin with invaluable exhibits (Reid, 2003; Thompson, 2015).

After starting intensive studies under Maspero, Smoleński undertook excavations in the towns of Šārūnā and Ġamhūd (Śliwa, 2002, pp. 435–442). He promised to send scientific reports to the Academy (Smoleński, 1906c, 1906d) and some of the historical artifacts they discovered to Krakow. Apart from the Cairo Museum, the Viennese Kunsthistorisches Museum and the Szépművészeti Múzeum [Museum of Fine Arts] in Budapest also received a share of the findings. Today, the “Krakovian” Egyptian artifacts from Smoleński’s excavations are kept in the local Archaeological Museum (Babraj & Szymańska, 2000). Officially, however, Smoleński’s research

was an Austro-Hungarian enterprise and the sponsor was a wealthy Hungarian merchant, Philip [Fülöp] Back (Vörös, 2008). Smoleński's financial situation did not improve, however. While conducting his studies and the excavations, he held various jobs, often very peculiar ones (e.g., book-keeping), and was also supported by a high official in Egypt of the Suez Canal Company, a Pole named Mieczysław Geniusz (1853–1920; PSB 1958/7, pp. 385–386), with whom he developed a close friendship. Since his university days, in order to increase his budget, Smoleński had been writing articles and reviews for the press. While in Egypt, he continued this relationship with periodicals, mainly with the Lviv daily *Słowo Polskie* [*The Polish Word*] (it was a newspaper with a national-pragmatic profile, addressed to industrialists, traders, officials, clergy and university circles; Wójcik, 2014; Maguś, 2018) and sent regular correspondence (political commentary, travel accounts, and reviews) on various aspects of that region. Thanks to his keen, innate sense of observation, combined with the undeniable temperament of a journalist, he found a special way to maintain ties with his country, afflicted as he was by his deteriorating health.

Tadeusz Smoleński arrived in Egypt during the culmination of political, economic, and social events resulting from processes that had been brewing for many decades. At the turn of the 19th century, the millennia-long history of the Nile Valley was marked by the strong impact of the French military mission of Napoleon Bonaparte between 1798 and 1801. Despite the obviously colonial agenda, this military presence was beneficial for the development of the country in many respects: it led to a loosening of Istanbul's supremacy, staved off the growing odd blend of lethargic stagnation and anarchy, and allowed the creation of a relatively modern, centrally supervised European-style administration and treasury apparatus.

However, there was the colonial rivalry between France and Great Britain, the conflict of interest over trade routes (to India), the reviving interest in the Suez Canal project, the ambition-driven race in the peculiar imperial "civilizing" mission, and finally, the significant role of the "myth of the Orient," which, from the mid-18th century had increasingly been firing Europeans' imaginations. Muḥammad 'Alī Bāḥā (1769–1849), still formally subject to the sultan, skillfully continued and even greatly amplified many aspects of the Napoleonic revolution. He was able to combine firm governance with consistent reform policies, and to finally, deftly play off the conflict of French (political, military, and cultural) and British (primarily economic) colonial influences. The relative balance of these forces favored a considerable (though also unstable) degree of autonomy for Alī and his successors (Hunter, 1999). It was even a bargaining chip in the struggle with Russian expansion in the Middle East.

Muḥammad ‘Alī Europeanized Egypt, introducing a capitalist industrial structure (many spinning and sugar factories were founded in Egypt at that time) and reorganizing the army by abolishing the Post-Mamluk military structures (Philipp & Haarmann, 2007). The British administration tried to reverse this trend (in fact, it did so throughout the 19th century), as their goal was to use Egypt as a supply of resources and agriculture, in no way competing against England’s industry. Reforms also slowed down due to the escalating conflict with the Ottoman Empire (1839), which with the support of Russia and England—and even Austria and Prussia—again imposed sovereignty over Egypt (with some degree of autonomy) and due to a trade convention that consolidated the primacy of British trade into a near monopoly and ruined the first fruits of Egyptian industry, especially the textile sector.

‘Alī’s successors tried with varying degrees of success to strike a balance between their own (national) ambitions and avoiding open conflict with England, France, or the Ottoman Empire. ‘Abbās I Bāšā (who reigned between 1849 and 1854), a grandson of Muḥammad ‘Alī, granted the British a concession for the construction of a commercially strategic (cotton transport) railway line from Cairo to Suez. His successor, Sa‘īd Bāšā (who reigned from 1854 to 1863), in turn gave the French a concession for the construction of the Suez Canal and a majority stake in this undertaking. His successor, Ismā‘īl Bāšā (reigning 1863–1879), received the dignity of the *ḥīdīwī* (*Khedive*, usually translated as “Viceroy”) from the sultan in 1867 as well as several significant privileges that strengthened Egypt’s autonomy.

A number of educational initiatives were adopted, and the Egyptian railway infrastructure, for example, was developing rapidly. Let us add here that, in an auxiliary way, this stimulated tourist traffic, which until then was based on transportation down the Nile. Ismā‘īl, though he was developing the country, fell into a pernicious economic trap and indebted Egypt to England and France (and to the Ottoman Empire itself). In 1876, he declared insolvency, which resulted in the establishment of an international government commission, in which the representatives of the creditor states (Charles Rivers Wilson and Ernest-Gabriel de Blignières) were appointed treasury and public labor ministers. The savings in military expenditure that Ismā‘īl sought, on the other hand, effectuated a conflict with the army’s officer corps, in which nationalistic ideas that were to determine the events of the decades to come were on the rise. Ismā‘īl soon called for the dismissal of the “European” government. However, this was his last decision as the ruler of Egypt. Istanbul, succumbing to pressure from England and France, forced him to abdicate quickly and instated the completely submissive and passive Tawfīq Bāšā (reigning 1879–1892)

as the ruler in Cairo. However, a major rebellion broke out in the army: Colonel Aḥmad ‘Urābī Bāṣā sparked a revolt under the slogan “Egypt for Egyptians.” The episodic success of the rebels (‘Urābī was appointed minister of war) culminated in a bloody crackdown. The British responded by sending a war fleet and bombing Alexandria, and ‘Urābī’s army was finally defeated in the battle of At-Tall al-Kabīr (13 September 1882). It should be recalled that the Mahdist uprising was simultaneously taking place in Sudan, which also absorbed British military forces.² A further consequence was the abolishment of the decision-making independence of the next khedive, who was a great-great-grandson of Muḥammad ‘Alī: ‘Abbās II Ḥilmī (who reigned from 1892 to 1914). Incidentally, he would prove to be the last viceroy of Egypt from this dynasty. ‘Abbās II turned out to be a defiant ruler, however. His youthful ambition to transform Egypt into an empire constantly collided with the ruthlessness of the British hegemons. Surrounded by schemers, out from under the wing of European protectors (the alternative was to waive any semblance of power and surrender it to England), he was forced to accept the de facto rule of the consul, Evelyn Baring, 1st Earl of Cromer (1841–1917) (Owen, 2004; Duff, 1897; Goldschmidt, 2000, pp. 43–44). Therefore, he focused on the development of irrigation works and expanded the rail network, although he also limited expenditure on education, which resulted in a regression of education levels. The influence of ‘Abbās II only soared at the end of his reign, towards the end of the first decade of the 20th century. After the outbreak of World War I and after Turkey entered it (on the side of Central Powers), ‘Abbās II appealed to the people of Egypt and Sudan to take up the fight against the English. This was the last highlight of his reign; the British immediately pushed for his abdication and expelled him from the country.

Smoleński documented the balance and the turning point of sir Evelyn Baring’s rule in Egypt in his correspondence report, *Lord Cromer’s Rule* (Smoleński, 1907a), when reviewing a momentous and polemical book about the proconsul’s activity, Edward Dicey’s *The Egypt of the Future* (London 1907),³ which “is for those studying the Eastern issue the most

2 Muḥammad Aḥmad Ibn ‘Abd Allah (1844–1885), called Mahdi (Arabic for ‘the one guided [by God]’), became the leader of the Mahdist uprising in Sudan in 1881. The insurgents declared independence while ruthlessly dealing with the British colonists and representatives and the Egyptian administration, to which Sudan was subject; in 1896 troops led by Horatio Herbert Kitchener were sent against the insurgents. The insurgent forces were finally crushed, though not until 1898 (the Battle of Umm Durmān [Omdurman]).

3 Edward James Stephen Dicey (1832–1911), an opinion-forming writer and journalist, holding the post of editor-in-chief at *The Observer*, had already been known for his publications on Egypt: *England and Egypt* (1884) and *The Story of the Khedivate* (1902).

prominent publication of our time, and is being distributed in London as well as in Cairo, in thousands of copies” (Smoleński, 1907a). Smoleński emphasizes that Dicey did not approve the uncritically optimistic reports of the proconsul and undertook an independent analysis:

Great Britain had [...] three times the excellent opportunity to proclaim a protectorate over the Nile Valley: first in 1882 after the victory at Tel al-Kebir, then after the outbreak of the Mahdi uprising, and finally after the suppression the Dervish movement and the siege and fall of Khar-toum. And yet all these opportunities have been overlooked and the offices of England to this day proclaim that the occupation is only temporary and will be ended, as soon as Egypt, reborn under British rule, is able to maintain itself as an independent state. Dicey is firmly convinced that keeping Egypt, i.e. the path to India, is one of Britain’s most vital matters. As for Lord Cromer’s rule, he is skeptical; he sees in him a certain highly educated and a goodwill autocrat who rules no less absolutely, like the Khedive Ismail in the days of its greatness. Under the rule of Lord Cromer, Egypt made enormous material progress, but regressed in moral terms. All administration was entrusted to English officials, most of whom were insufficiently familiar with the language, laws, customs, traditions, and religion of the national population, and only second-rate positions were left to the natives. Egypt was being reorganized according to English concepts, which were incomprehensible and repugnant to most Arab people. Today, the only barrier against the absolute power of a representative of England are international institutions, founded long before the occupation, which the British authorities want to abolish today: mixed tribunals (the work of Nubar Pasha) and the so-called capitulations, granting foreigners privileges that natives do not have. Dicey admits that these institutions are a scandalous injustice to the Egyptians and that they must be abolished, but Egypt must first come under the open protectorate of England (Smoleński, 1907a).

Smoleński is leaning towards the concept of Dicey that the so called Eastern issue is close to final resolve:

After the end of internal strife, Russia will probably start a war with Turkey to banish it from Europe. As we are close to settling the Eastern issue, we must consider England’s attitude towards Egypt, and Albion will have to choose between announcing the protectorate or determining the date when Egypt is going to be vacated of British troops. Frequent statements by English statesmen that this vacation will occur at the right moment were undoubtedly sincere, but today we know that it is impossible: that the road to India must remain in British hands. European countries unjustly accuse England of intrigues, lies and, perfidy. France has only herself to

blame that she did not want to cooperate in the bombing of Alexandria in 1882 [...]. Today England can only fear protests in Germany; as long as friendly relations prevail between them, the British government can do in Egypt whatever it pleases (Smoleński, 1907a).

Smoleński cites the conclusions of a British analyst that the most appropriate system for Egypt, at least temporarily, would be the same system that England introduced in India, France in Tunis and Algeria, and Austria in Bosnia and Herzegovina: real, centralized power, under metropolitan authority, where lower-level administration is left in the hands of the local clerical apparatus (loyal, though with a wide range of local discretionary powers).

Smoleński also referred to the decline of Cromer's rule in *The Swan Song of the Proconsul*, sent a month later to *Stowo Polskie* (Smoleński 1907b), which focuses on the issues of the Egyptian nationalist movement (for more see Fahmy, 2011, pp. 1–61) and its links with the ideology of pan-Islamism, and, at the same time, on the topic of the antagonisms between these tendencies and Christianity, understood both in the context of the Coptic domestic minority and “resisting Christian powers,” and thus all of Europe:

According to Lord Cromer, the Egyptian people of the future must embrace all the inhabitants of Egypt regardless of race, religion, or origin. As long as the capitulations in the current form last, not only Egyptians and foreigners living in Egypt will continue to be divided into two separate camps, but also total solidarity among Europeans will not be possible either. This solidarity can only be created by the establishment of the International Legislative Council [...] composed partly of elected members and partly of those appointed by the Egyptian-English Government; this institution is to replace the archaic system that has already become outdated and which hinders all progress (Smoleński, 1907b).

Smoleński devoted one more later, ample correspondence report to the period of Cromer's rule in Egypt. The catalyst for writing it was the publication of a very important book, which, as an aside, is still a key text describing in detail, naturally, and from a very specific angle, the situation in that country (in 1876–1907, with particular emphasis on the events of 1882). *Modern Egypt*, penned by Cromer (Vol. 1–2, London 1908, reprinted 2000–2001), is based not only on his own experience, but also on rich archival material, of both the London Foreign Office and the local archives found in Cairo.

In the introduction, Smoleński, referring to Cromer, emphasizes the obvious and crucial importance of Egypt (and Sudan) for both England

and France. The point of departure for the British proconsul's narrative is the aforementioned financial collapse of Ismā'īl's rule in 1876: this event introduces the British diplomat to the political stage as a public debt commissioner. Smoleński alludes to Cromer's guiding idea, according to which Great Britain did not, in fact, plan to establish military control over an occupied Egypt, and even that "it at all did not have firm and permanently observed rules when it comes to Egypt [...] in 1879, the French diplomacy worked unconsciously to smooth the path of England's future, when England, equally unknowingly, was laying obstacles on that path" (Smoleński, 1909). He goes on to say:

At the end of 1881, France considered the Turkish intervention to be the worst solution to the Egyptian issue and preferred the Franco-English occupation, while England did not want to let it happen. Much was said about the hypocrisy with which the English government sought to finally occupy Egypt; Cromer argues that this allegation is unfounded and shows that England has always acted fairly [...]. For a number of years, therefore, England was opposed to the occupation of Egypt, afraid of international complications, and there could be no question of a cutthroat pursuit of the goal (Smoleński, 1909).

Smoleński clearly sides with the apologia of the achievements of the British administration under Cromer's guidance. He appreciates and points out both the structural reforms and the beneficial evolution away from archaic morals, including, for example, the noticeable lessening of the traditional ("Eastern") clerical corruption and of the nepotism in administrative bodies. What followed from these changes, as well as from the consistently followed budgetary discipline (imposed by the British), was the measurable economic development of the country. However, Smoleński, citing Cromer, discerns an obvious dilemma:

The future of Egypt depends on the Egyptians themselves. The country will either achieve an autonomy or become incorporated into Britain: Lord Cromer personally advocates the former. For long, long years, evacuation would amount to a defeat: in terms of the Egyptian system of government, of the licentiousness of the press, the ignorance of the gullible people, and the absence of statesmen. Maybe sometime in the future, the Egyptians will be able to govern themselves without the threat of someone else's army, but that future is very remote. The unfortunate capitulations of the European powers must change: this may happen due to Egypt being taken over by a foreign empire or by creating local legislation calling all residents to the government (Smoleński, 1909).

Smoleński (1908a, p. 2; 1908b, pp. 4–5) also acquainted his readers with the views of Cromer’s successor, Eldon Gorst (for more on Gorst see Goldschmidt, 2000, pp. 65–66; Mellini, 1977; Hunter, 2007), who was slightly more skeptical than Cromer of the ability of the Egyptians to select representative bodies, and pointed to significant impairment in “moral and mental development” of not only the peasant population (fallāḥ), but even of the higher classes, which handicapped the mental capacity to introduce the European model of the constitutional nation-state and to establish capable and efficient local government institutions. On the other hand, when it came to the Sudanese issue, there was a fear of the spread and—as he put it—“the outbreak of Central African fanaticism,” but also a threat of the escalation of traditional, local internal conflicts—unrelated to the British presence—in a multi-tribal community, which should be addressed with a specific, preferably principled position. The retreat of the Belgian army, the demarcation of the borders with Abyssinia and Uganda, and the agreement on stabilizing the Darfur borderland all normalized the situation in the region somewhat. Keeping the law enforcement and intervention units on alert posed a significant challenge, which was constantly pointed out by a representative of the British administration, Sir Reginald Wingate, who additionally highlighted the relatively strong loyalty of the local administration.

The Sudan issue had already surfaced in Smoleński’s earlier report, *New capture of Sudan* (Smoleński, 1906b, p. 4), in which he outlined the political situation and economic relations of the country, with particular reference to the role of the new railway line connecting Egypt with Dongola (suggesting ironic analogies with Austro-Hungarian Galicia):

it may rightly be called a new conquest of the former Mahdi lands, a conquest for the culture rather than for the English crown—the opening of the second line foreshadows a whole series of great civilization works that the government of Edward VII is to bring about, like powerful irrigation plans, like the bridge over the Blue and White Nile in Khartoum..., however, there is strong dissatisfaction among the Egyptians which stems from the belief that diverting Sudan trade from the Nile river is a disaster for Egypt. The Arab press rebukes the English that they do not want to connect Wadi Halfa with Aswan by rail, and discerns artful war intentions hiding behind the new rail network, namely, that it will allow the Indian troops to be transported, if necessary, far faster by a new railway than through the Suez Canal [...]. When preparations for the construction of an iron railway in a remote province were being made several years ago in Galicia, the owners of horses and carts in several towns strongly opposed it, fearing losses, when the population would not need their help in travel (Smoleński, 1906b, p. 4).

In the second half of the 19th century, Muslim intellectuals initiated the movement to modernize Islam with a center in Cairo. Ġamāl ad-Dīn al-Afġānī (1839–1897) disseminated the slogan of Pan-Islamism (he also visited Egypt several times), which—when opposed with Western ideology—could be understood as a prototype of a regional version of nationalism (Moazzam, 1984; Black, 2001, pp. 303–305). For Egyptian nationalist movements, however, the defining moment was the year 1882 and the entry of British troops into Cairo, which gave rise to a much more onerous and unequivocally humiliating British presence on the Nile, incapacitating the most basic sense of independence, not only, of course, political independence, but also ideological and intellectual. The decisive takeover by Britain was evidently a logical consequence of the developments of the situation in the region, even taking into account the positive aspects of the colonial expansion of Europe and the power shifts arising from the conflicting intentions of France, England, the Ottoman Empire, and Russia⁴—to name only the key players in this game of strength and ambition. Nationalism, however, is a secular ideology and as such, it is, in its essence, contrary to the baseline Muslim tradition. Paradoxically, certain aspects of nationalism appeared in Egyptian thought when it became infiltrated by Western socio-political ideas during the ramped-up colonial expansion of the second half of the 19th century. The domestic source was the natural emergence of mechanisms for defending cultural identity that preceded political reflection in the community (Wendell, 1972; Gershoni & Jankowski, 1986). Some elements of proto-nationalism are undoubtedly connected to the concepts of emancipation within the structures of the Ottoman state. Despite having religion in common, a Turkish–Arab nationalist opposition was noticed. An ideological polemic can be seen in Cairo’s reactions to events in the Ottoman Empire, especially in view of the political ventures of the “Young Turks” movement [Jön Türkler], which had been articulating the need to adopt a constitutional system (Şükrü Hanioglu, 1995; Kayali, 1997). In turn, the Young Turks’ clearly formulated idea of uniting the representatives of all nations and religions within the borders of the Ottoman Empire, based precisely on a modern parliamentary model, led to their seizure of power in 1909 and to the accession of Sultan Mehmed V Reşâd to the throne.

4 Smoleński had discussed the current situation of the region several times before from a Russian perspective; for example, in a review of a Russian book translated into Polish (Doroszewicz, 1905, pp. 447–448). Smoleński evaluates it negatively, not only because of errors and inaccuracies: he accuses Doroszewicz of Anglophobia, which “blindsides him from a sober look at the events, hence he writes nonsense, worth shrugging your shoulders at.”

Smoleński had already presented the Cairo perspective of these events in his report, *Egypt and the Turkish Breakthrough*, where he pointed out the position of Egyptian nationalists who wished to maintain good relations with the superior power: “The Egyptians believe that the future of Islam and Muslims depends on the progress and strength of the Ottoman Empire, hence Turkish affairs arouse widespread and enormous curiosity” (Smoleński, 1905, pp. 3–4). The standpoint of the leader of the Egyptian national movement, Muṣṭafā Kāmil (for more on Kāmil see Goldschmidt 2000, pp. 101–103 and Steppat 1956), a politician as well as a journalist and the publisher of an influential daily—*Al-Liwā* [*The Standard*]¹—was unambiguous:

the partition of Turkey would coincide with the national pogrom of the Egyptians. “Egypt,” says [Kāmil], is an important part of the Ottoman Empire. Solving the Eastern issue according to the wishes and desires of the enemies of Islam through the fall of Turkey and its partition, would result in a fatal consequence of the total destruction of our autonomy (Smoleński, 1905).

In one of his early reports from Egypt, Smoleński (1906a, p. 3) interviewed Kāmil, who “so values and raises our patriotism that he sets Poles as an example to the Egyptian compatriots,” as the author claims, not without satisfaction. The conversation with Kāmil and his closest associates also revolved around the topic of Sudan and the stance of the Egyptian nationalist movement ideologues towards the events there, as well as around the ambiguous role of England:

I am not denying, says [Kāmil’s brother, ‘Alī] [...] that the opening of a new railway line is of great importance for trade, industry and tourists [...]. But do railways only have good sides? Sir, if we had a war, for example with England, the railway from Alexandria to Cairo would bring in the enemy army to the unprepared capital in a few hours [...]. If there was no railway, however, there would be more time for deliberation and preparation! (Smoleński, 1906a, p. 3).

The problem of the transformations of the Ottoman system taking place at that time also came to Smoleński’s attention. In his correspondence report *Egypt and the Turkish Constitution*, he aptly illuminated the European repercussions (simultaneous to the Egyptian ones) of the events in Istanbul:

Turkey has a constitution; and what about Egypt? This is the province of the Sultan, so reforms should be introduced here. The Viennese correspondent of *The Polish Word* addressed Austria’s extremely difficult position

towards Bosnia; there is undoubtedly a lot of similarities with England's attitude towards Egypt, and who even knows if the two powers, Habsburg and British, will not agree on consistent action. Egyptian press, especially the nationalist press, such as *Leua* [*Al-Liwā'*], urgently demands a constitution. They even wrote that the Khedive, who is about to leave his trip to Western Europe to go to Constantinople, will ask the Sultan for permission to bestow Egypt with these freedoms that Abdul Hamid offered to his subjects. But the Khedive cannot do anything without London's permission, and will London agree? Doubtful (Smoleński, 1908c, pp. 2–3).

However, he goes on to point out that:

Egypt has long enjoyed the many freedoms that Turkey is only receiving today. Personal freedom, freedom of the press—these are known things. And the treasury? It is going to be years before such orderliness can be introduced into the Turkish finances, while the Egyptian treasury is in order, thanks to the long work of the public debt commission, which was set up under Ismail—and thanks to the wise rule of the great financier, Lord Cromer. So what use is the constitution going to be for Egypt? The Parliament. Not even representation in general, because it exists in the Legislative Council and the General Assembly. But the matter of the Parliament and the slogans of the Turkish upheaval always occupy the minds of English politicians [...]. England does not consider the Egyptians mature enough for a parliamentary government [...]. The first Egyptian parliament, as long as it could rule fairly freely, would vote on the abolition of the English occupation; would it be a boon for civilization and for Egypt itself—*Ecclesia dubitat* (Smoleński, 1908c, pp. 2–3).

Some of the more politically sophisticated Egyptians hold a sort of “fascination” with Turkey. It seems that they would even reckon themselves to be “Turks,” uplifted by the democratic change at the Bosphorus. Muṣṭafā Kāmil (died in 1908) and his political successors, especially Muḥammad Farīd and ‘Alī Fahmī Kāmil, Muṣṭafā’s brother, uttered extremely favorable opinions about the Young Turks, quoted by Smoleński in his article, *The Young Turks and Egypt*. They saw in him (in fact paradoxically) the pan-Islamic movement, because, as Smoleński argues:

despite temporary moments of clarity, the “nationalists” always fought under the Prophet’s green banner, they worshipped the relationship with the Sultan as the Khalif; they felt closer ties with the Muslim brothers of Yemen or Algeria than with those born and raised in their homeland, fed with the same grain, fed with the same Nile water, the Copts (Smoleński, 1908d, p. 4).

Smoleński recognizes and indicates this dissonance; his sympathies for the national movement give way to noticeable criticism, emphasizing the much nobler message of the Young Turks, who:

without marking any distinction between the followers of the Prophet and the Armenians, Greeks, and Albanians, etc. called everyone to work equally and build the future of the homeland equally! Of course, the Young Turks could not approve of the pan-Islamism of the Egyptian “nationalists,” and the sentimental scenes of the brotherhood of religions and languages have recurred in vain in recent weeks (Smoleński, 1908d, p. 4).

The events soon to come painfully tempered this enthusiasm. The reign of the Young Turks, degenerating into a dictatorship, ended very tragically for the Armenians. The Young Turks consistently manifested their principle that the Ottoman Empire should be inhabited only by “Turks,” and they exterminated those who refused to identify as Turks. It is worth adding that the Young Turks admired the Prussian model of management. Of course, the concepts of this movement were no longer so harmoniously inscribed in the complex, multi-layered fabric of European relations, especially seen through the prism of the power shifts on the Nile:

when the Egyptians joined in shouts against England for immediate evacuation and constitution, the Turkish patriots lost their patience. Taking the Egyptian side, they would have to come into conflict with powerful England, which is their best friend today! The Young Turks frown upon the Germans, and they are the perfect allies of Egyptian nationalists! No, too much trouble: let the Egyptians take care of themselves and not expose the Turks to international frictions at a time when they need peace and European support (Smoleński, 1908d, p. 4).

According to Smoleński, Istanbul reforms can count on the kindness of European powers—though under certain conditions. From the British perspective, restraint in supporting nationalist aspirations in Egypt was desirable, while from the Habsburg monarchy’s perspective so is moderation in supporting similar aspirations in Bosnia. In his report, *The Egyptian case*, Smoleński returned to the events of 1905—clashes between Egyptian young nationalists, identified with patriotic liberation struggle and pan-Islamism, which was believed to be its overt opposition—asking the rather general question, “Is Egypt capable of self-government today?” (Smoleński, 1908e). He further presented the commonly expressed doubt that:

if England succeeded in establishing an administrative system in Egypt, which was major progress compared to the past, it was only thanks to

British officials. Had this work been placed in the hands of natives independent of the English rule, the old abuses of all Eastern governments would have returned right away (Smoleński, 1908e).

The correspondence report *From the Nile* was supposed to reassure the readers, among whom Smoleński pointed out two significant groups of potential newcomers to the Nile: tourists and patients. In his opinion, the development of the nationalist movement did not pose any danger. He mentioned rumors circulating in the European press about the likelihood of anti-British riots (“uprisings”); he downplayed them, stressing that the Muṣṭafā Kāmil faction “puts great hope in the liberal members of the English Parliament” (Smoleński, 1906f). Smoleński writes:

Currently, [Kāmil] has set up a joint-stock company for the publishing of a French–English newspaper entitled *L’Etendard Egyptien* [*The Egyptian Standard*] from New Year. The purpose of this newspaper is to defend Egypt and Egyptians; the demand for the independence of the country in accordance with Sultan’s *firman*s and international agreements; the demand for constitution; strengthening of the principles of justice and freedom; and finally the elimination of prejudices and misunderstandings between the Egyptians and foreigners living on the Nile (Smoleński, 1906f).

In the same report, he also signaled another important postulate of Egyptian nationalists: the creation of a national college modeled on European universities. He develops this thread in another note (Smoleński, 1908e, p. 5) on the establishment of such an institution, which would become a kind of alternative to the old, venerable but explicitly religious Al-Azhar university (Reid 2009). This undertaking was to be a completely non-governmental initiative, although it enjoyed the support of the ḥīdīwī, who was offered “honorary presidency.” Gaston Maspero, who was also appointed to the organizing committee, took on an advisory role, both in the preparation of the programs and in the placement of scholarship winners in professorships at European scientific institutions.

The characteristic signs of a kind of chagrin and even undisguised aversion of Egyptians towards European residents, especially towards the British “settlers” in Egypt, was observed by Smoleński (1906g, p. 4), which the authorities ascribed to the political and ideological agitation of the “national” press, and on a personal level, with the journalism of Muṣṭafā Kāmil in *Al-Liwā’*. Smoleński recalls an interview that Kāmil gave to the newspaper *Journal du Caire* in order to prove that the leader of the political movement:

not only does not rouse to riots, but, on the contrary, he deters from them—in European circles Kamil has not ceased to be very suspicious, especially

since the fear of turmoil did not subside, and a month after the events in Alexandria, news was traveling from mouth to mouth of a new disturbance in Damanhur, a town located on the left side of the Delta (Smoleński, 1906g, p. 4).

At the same time, he recalled a collection of Muṣṭafā Kāmil's political speeches published in French (*Egyptiens et Anglais*), which was meant to prove the same, and which was to contribute to the administrative prohibition of subscribing to *Al-Liwā'* in Tunis, as a result of pro-Christian sentiments being detected in the texts. Of course, this was a projection of the French perspective. Smoleński, however, emphasized that one of the key ideas propagated in the pages of *Al-Liwā'* is the close ties with Turkey (perceived here as an ally of the Arab world), "based on the religious solidarity of the Mohammedan world, which feels deeply offended by England imposing on it unbearable power and foreign civilization forms" (Smoleński, 1906g, p. 4). He goes on to say that "while condemning all riots that would only benefit the enemies," Muṣṭafā Kāmil zealously sows harmony and communication, raises hope and lifts the spirits, setting the Poles as an example:

What we need—we read [Smoleński quotes Kāmil]—is to look at the nations that are experiencing similar (!) disasters like us to find out how they fight each hour for their freedom and independence. Has a Pole ever experienced one moment without the worshiped image of Poland before his eyes and without demanding freedom? Don't we see Poles taking positions in the Austrian ministry and directing Austria's policy, and not forgetting about their homeland in their luck? [...] I wish, for the good of my own homeland, that her children's hearts should be overwhelmed by such love and that my country should see the birth of people working on its advancement and glory (Smoleński, 1906g, p. 4).

Finding various parallels between Poland and Egypt was naturally not new. Józef Popiel, a nineteenth-century Polish traveler and a keen observer of events in the East, searched (not without irony and satire) for alleged similarities between the Polish (Slavic) mentality and the one he observed in Eastern Europe, although in a different context than Smoleński did:

I noticed during my first stay in Egypt that the East mostly has a bad influence on the European, but the most detrimental effect on Slavic nature [...]. A Slav in the East, as if he was in his element, drinks up the political freedom that is guaranteed for a foreigner [...]. A Pole may mostly regret the feeling that he feels at home, because if he is not a master, he is no one's servant (Popiel, 1878, pp. 155–198).

In a separate correspondence report, *The Death of Mustafa Kamil*, Smoleński noted that the death of the leader and ideologist of Egyptian nationalists would not have an impact on the modification of the group's program and goals, although certainly the lack of the strong, charismatic personality of Kāmil and the significant importance of his personal relations with French or British politicians would surely be a certain obstacle in developing the movement's activities (Smoleński, 1906h, p. 3). Kāmil died at the age of 34. His funeral turned into a national demonstration: nearly 50,000 people joined the procession.

REFERENCES

- Aulas, M.-C. (1988). State and Ideology in Republican Egypt. In F. Halliday & H. Alavi (Eds.), *State and Ideology in the Middle East and Pakistan*. London: Palgrave.
- Babraj, K. & Szymańska, H. (2000). *Bogowie starożytnego Egiptu/The Gods of Ancient Egypt* [exhibition catalogue]. Kraków: Muzeum Archeologiczne.
- Baring, E. (2000). *Modern Egypt* (Vols. 1–2). London. (Original work published in 1908).
- Black, A. (2001). *The History of Islamic Political Thought: From the Prophet to the Present*. Edinburgh: University Press.
- Dawson, W.R., Uphill, E.P., & Bierbrier, M.L. (Eds.). (1995). *Who Was Who in Egyptology*. London: The Egypt Exploration Society.
- Doroszewicz, W. (1905). *Wschód i wojna* [The East and war]. Piotrków: Dobrzański.
- Duff Traill, H. (1897). *Lord Cromer: A Biography*. London: Bliss-Sands (reprinted 2007).
- Fahmy, Z. (2011). *Ordinary Egyptians: Creating the Modern Nation through Popular Culture*. Stanford: University Press.
- Gershoni, I. & Jankowski, J.P. (1986). *Egypt, Islam, and the Arabs: The Search for Egyptian Nationhood, 1900–1930*. Oxford: Oxford University Press.
- Goldschmidt, A. Jr. (2000). *Biographical Dictionary of Modern Egypt*. London: Lynne Rieder Publishers.
- Hunter, F.R. (1999). *Egypt Under the Khedives 1805–1879: From Household Government to Modern Bureaucracy*. Cairo: AUC Press.
- Hunter, A. (2007). *Power and Passion in Egypt: A Life of Sir Eldon Gorst 1861–1911*. London–New York: I.B. Tauris.
- Inalcik, H. & Quataert, D. (1994). *An Economic and Social History of the Ottoman Empire 1300–1914*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kayali, H. (1997). *Arabs and Young Turks: Ottomanism, Arabism, and Islamism in the Ottoman Empire, 1908–1918*. Berkeley: University of California Press.

- Maguś, J. (2018). „Słowo Polskie” w latach 1895–1915. *Rocznik Bibliologiczno-Prasoznawczy*, 10 (21), 169–183.
- Mellini, P. (1977). *Sir Eldon Gorst: The Overshadowed Proconsul*. Stanford: Hoover Institution Press.
- Mitchell, T. (1988). *Colonising Egypt*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Moazzam, A. (1984). *Jamal Al-Din Al-Afghani, A Muslim Intellectual*. New Delhi: Concept Publishing Company.
- Owen, R. (2004). *Lord Cromer: Victorian Imperialist, Edwardian Proconsul*. Oxford: University Press.
- Philipp, T. & Haarmann, U. (Eds.). (2007). *The Mamluks in Egyptian Politics and Society*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pilecki, J. (1960). Tadeusz Samuel Smoleński—pionnier de l'égyptologie polonaise (1884–1909). *Folia Orientalia*, 2, 321–248.
- Popiel, J. (1878). Z notatek podróżnych: Boże Narodzenie na Nilu [From travel notes: Christmas on the Nile]. *Przegląd Polski* ['The Polish Review'], 5.
- PSB. (1935– / Vols. 1–). *Polski Słownik Biograficzny* [Polish Biographical Dictionary]. Kraków: PAN.
- Reid, D.M. (2003). *Whose Pharaohs?: Archaeology, Museums, and Egyptian National Identity from Napoleon to World War I*. Cairo: AUC Press.
- Reid, D.M. (2009). *Cairo University and the Making of Modern Egypt*. Cambridge: Cambridge University Press.
- As-Sajjid Marsot, A.L. (2007). *A History of Egypt: From the Arab Conquest to the Present*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Śliwa, J. (2002). Tadeusz Smoleński und die österreichisch-hungarische Ausgrabungen in Scharuna und Gamhud (1907–1908). In T.A. Bács (Ed.), *A Tribute to Excellence: Studies Offered in Honor of Ernő Gaál, Ulrich Luft, László Török*. Budapest: Chaire d'Égyptologie de l'Université Eotvos Lorand.
- Śliwa, J. & Zinkow, L. (Eds.). (2010). *Tadeusz Smoleński 1884–1909: pisma naukowe i publicystyczne* [Tadeusz Smoleński 1884–1909: Scientific and journalistic writings]. Kraków: Księgarnia Akademicka, Polska Akademia Umiejętności.
- Smoleński, T. (1905). Cairo, December 6: Egypt and the Turkish Break-through. *Słowo Polskie*, 583, 3–4.
- Smoleński, T. (1906a). Cairo, February 22: Interview with Pasha Mustafa Kamil. *Słowo Polskie*, 104.
- Smoleński, T. (1906b). Cairo, March 27: New Capture of Sudan. *Słowo Polskie*, 151.
- Smoleński, T. (1906c). Recherches executes dans la Haute Egypte par la mission austro-hongroiseen. *Bulletin International de l'Académie des Sciences de Cracovie, Classe d'histoire et de philosophie* 6–7, 104–106.

- Smoleński, T. (1906d). Sur l'état actuel des recherches égyptologiques. *Bulletin International de l'Académie des Sciences de Cracovie. Classe d'histoire et de philosophie* 6–7, 65–84.
- Smoleński, T. (1906e). Port-Said, November 2: The Egyptian Case. *Stowo Polskie*, 518, 4–5.
- Smoleński, T. (1906f). Cairo, November 29: From the Nile. *Stowo Polskie*, 561, 3–4.
- Smoleński, T. (1906g). Cairo, March: A Review of Kamil's *Egyptians and English*, Paris 1906. *Stowo Polskie*, 135.
- Smoleński, T. (1906h). Cairo, February 16: The Death of Mustafa Kamil. *Stowo Polskie*, 94.
- Smoleński, T. (1907a). El Gamhud, Upper Egypt, March 14: Lord Cromer's Rule. *Stowo Polskie*, 147, 2–3.
- Smoleński, T. (1907b). Cairo, April 12: The Swan Song of the Pro-consul. *Stowo Polskie*, 192, 2–3.
- Smoleński, T. (1908a). Cairo, May 27: Sir Gorst on Egypt. *Stowo Polskie*, 256.
- Smoleński, T. (1908b). Cairo, June 1: Sir Gorst on Sudan. *Stowo Polskie*, 273, 4–5.
- Smoleński, T. (1908c). Cairo, August 8: Egypt and the Turkish Constitution. *Stowo Polskie*, 382, 2–3.
- Smoleński, T. (1908d). Cairo, September 6: The Young Turks and Egypt. *Stowo Polskie*, 437.
- Smoleński, T. (1908e). Cairo, June 19: The Egyptian College. *Stowo Polskie*, 298.
- Smoleński, T. (1909). Review of Cromer's *Modern Egypt*. *Przegląd Polski* ['The Polish Review'], 171, 552–559.
- Stachowska, K. (1990). Zu den Anfängen des Interesses an Ägypten in Polen. Tadeusz Smoleński (1884–1909) und seine Nachfolger. In *Zur Geschichte der klassischen Altertumswissenschaft der Universitäten Jena, Budapest, Kraków* (pp. 105–143). Jena: Wissenschaftliche Beiträge der Friedrich-Schiller-Universität.
- Steppat, F. (1956). Nationalismus und Islam bei Mustafa Kamil. Ein Beitrag zur Ideengeschichte der ägyptischen Nationalbewegung. *Die Welt des Islams*, 4(4), 241–341.
- Şükrü Hanioglu, M. (1995). *The Young Turks in Opposition*. New York–Oxford: Oxford University Press.
- Thompson, J. (2015). *Wonderful Things: A History of Egyptology 2. The Golden Age: 1881–1914*. Cairo–New York: AUC Press.
- Vatikiotis, P.J. (1991). *The History of Modern Egypt: From Muhammad Ali to Mubarak*. London: Weidenfeld and Nicolson.
- Vörös, G. (2008). *Sharuna–Gamhud: The Archaeological Mission of the Austro-Hungarian Monarchy in Egypt, 1907–1908—The Legacy of Philip Backé de Surány, 1862–1958*. Budapest: Püski-Masszi Könyvesház Kft.

- Wendell, C. (1972). *The Evolution of the Egyptian National Image: From Its Origins to Aḥmad Lutfī Al-Sayyid*. Berkeley–Los Angeles–London: University of California Press.
- Wójcik, E. (2014). Organizacja i działalność lwowskiej Spółki Wydawniczej „Słowa Polskiego” (1895–1938). *Rocznik Historii Prasy Polskiej, XVII*, issue 1(33), 25–44.

Leszek Zinkow – his research interests include comparative culture studies, especially the reception of the heritage of the ancient Middle East (mainly Egypt and its historical, mythological narratives and symbolism). Also deals with travel accounts to oriental destinations (editions of texts), the history of museums and collecting, in addition to the history of contemporary culture, the history and practice of the media, the social history of science, transfers, and cultural innovation. He also works at the John Paul II Pontifical University. Member of the International Association of Egyptologists (Mainz), Polish Society of Cultural Studies and the Commission of Classical Philology at the Polish Academy of Sciences (Krakow). Deputy editor-in-chief of the “Perspektywy Kultury” magazine (editor-in-chief in the years 2013–2016).

Ewa Siemieniec-Gołaś
<http://orcid.org/0000-0003-2454-7409>
Uniwersytet Jagielloński
ewa.siemieniec-golas@uj.edu.pl
DOI: 10.35765/pk.2020.3104.04

Orientalista – Aleksander Chodźko i jego wkład w popularyzację języka tureckiego

STRESZCZENIE

Aleksander Chodźko, polski orientalista, poeta, a także badacz literatur słowiańskich urodził się w 1804 roku w majątku Krzywicze na Litwie, zmarł we Francji w 1891 roku. Jako absolwent Uniwersytetu Wileńskiego oraz Instytutu Wschodniego w Petersburgu spędził jedenaście lat w rosyjskiej służbie dyplomatycznej w Persji (Tebriz, Teheran, Reszt). Rezultatem badań i obserwacji prowadzonych w czasie pobytu w Persji nad językiem perskim, literaturą, a także teatrem były liczne prace jego autorstwa opublikowane w późniejszym czasie w Paryżu, Londynie, Petersburgu. Oprócz prac poświęconych tematyce perskiej Chodźko publikował też prace z zakresu sławistyki, którą zajmował się po objęciu w roku 1857 katedry literatur słowiańskich w Collège de France.

Mało jest znana natomiast twórczość Aleksandra Chodźki związana z językiem tureckim. Temu zagadnieniu poświęcony jest niniejszy artykuł. W roku 1854 Aleksander Chodźko opublikował w Paryżu podręcznik do nauki języka tureckiego zatytułowany *Le Drogman turc...* Podręcznik ten powstał na potrzeby żołnierzy francuskiej armii zaangażowanej w udział w wojnie krymskiej (1853–1856) jako turecki sojusznik. Ta niespełna stustronicowa praca zawiera nie tylko potrzebne do komunikacji werbalnej tureckie zwroty, wyrażenia i rozmówki francusko-tureckie, ale też skróconą gramatykę języka tureckiego oraz słownik francusko-turecki. Praca ta niezależnie od jej pierwotnego przeznaczenia ma niezwykle nowatorski charakter, bowiem w XIX-wiecznej Europie poza przekładami tureckich utworów literackich, gramatykami deskryptywnymi języka tureckiego czy dwujęzycznymi słownikami przekładowymi zawierającymi materiał turecki nie publikowano tego typu dzieł, jakie reprezentuje omawiany *Le Drogman turc...* Nie ulega wątpliwości, że omawiana praca autorstwa Aleksandra Chodźki miała nowatorski charakter i przyczyniła się do popularyzacji języka tureckiego.

SŁOWA KLUCZE: Aleksander Chodźko, podręcznik języka tureckiego

ABSTRACT

Alexander Chodźko and His Contribution to the Popularization of the Turkish Language

Alexander Chodźko, Polish orientalist, poet and researcher of Slavic literature, was born in 1804 in the Krzywicz estate in Lithuania, died in France in 1891. As a graduate of Vilnius University and the Eastern Institute in St. Petersburg, he spent eleven years in the Russian diplomatic service in Persia (Tabriz, Teheran, Rasht). The result of research and observations conducted during his stay in Persia on the Persian language, literature and theater were numerous works by him, later published in Paris, London and St. Petersburg. In addition to works devoted to Persian issues, Chodźko also published works in the field of Slavic studies, which he dealt with after taking the chair of Slavic literature at the Collège de France in 1857.

On the other hand, the works of Alexander Chodźko related to the Turkish language are little known. This article is devoted to this issue. In 1854, Alexander Chodźko published in Paris a textbook for learning the Turkish language entitled *Le Drogman turc...* This manual was written for the needs of the soldiers of the French army involved in the Crimean War (1853–1856) as a Turkish ally. This work, which is almost a hundred pages long, contains not only Turkish phrases, French-Turkish grammar and a French-Turkish dictionary. Regardless of its original purpose, this work is extremely innovative, because in 19th-century Europe, apart from translations of Turkish literary works, Turkish descriptive grammars or bilingual translation dictionaries containing Turkish material, the type of literature represented by the discussed *Le Drogman turc...* was not published. There is no doubt that the work by Alexander Chodźko was innovative and contributed to the popularization of the Turkish language.

KEYWORDS: Alexander Chodźko, Turkish language textbook

Nauka wspomagała romantyzm, romantyzm torował
drogę uczonej orientalistyce...

Tadeusz Kowalski

Wśród plejady XIX-wiecznych polskich orientalistów ukształtowanych w paradygmacie orientalizmu doby Mickiewiczowskiej obecna jest postać „znakomitego badacza Iranu” – Aleksandra Chodźki (Zajączkowski, 1948, s. 5). Zarówno autorzy prac odnoszących się do twórczości Chodźki, jak i autorzy nielicznych jego biogramów zgodnie wypowiadają się na temat jego pionierskich dokonań w zakresie badań nad językiem i literaturą perską, zwłaszcza literaturą ludową. Warto zatem w kilku słowach przybliżyć postać tego wybitnego orientalisty, poety i badacza języków słowiańskich.

Urodzony w Krzywiczach w 1804 roku, Aleksander Chodźko po ukończeniu gimnazjum studiował na wydziale literatury i sztuk wyzwolonych Cesarskiego Uniwersytetu Wileńskiego, uzyskując stopień kandydata filozofii. W latach 1823–1824 za działalność w Zgromadzeniu Filaretów¹ został uwięziony. Po zwolnieniu z więzienia w 1824 roku wyjechał do Petersburga, by kształcić się w Instytucie Wschodnim przy rosyjskim Ministerstwie Spraw Zagranicznych. Po kilkuletnich studiach w Petersburgu, w roku 1830 Chodźko wyjechał do Persji, gdzie spędził jedenaście lat w służbie dyplomatycznej w rosyjskich placówkach konsularnych w Tebrizie i Teheranie, a następnie w Reszcie (Rasht)² w prowincji Gilan nad Morzem Kaspijskim (Płoszewski, 1937; Reychman, 1972)³.

W czasie pobytu w Persji odbywał liczne podróże, podczas których zapisywał swoje obserwacje dotyczące przyrody, historii odwiedzanych miejsc, kultury, obyczajów tamtejszej ludności oraz innych interesujących go zagadnień. Sporządzane w podróżach zapiski i notatki stały się później podstawą licznych publikacji wydanych w Londynie⁴ oraz Paryżu (Reychman, 1972; Krasnowolska, 2003; Calmard, 2020). Warto też dodać, że kilka publikacji Chodźki, będących przeważnie reportażami z podróży po Persji, ukazało się w Petersburgu w latach 1830–1833 w polskiej gazecie *Tygodnik Petersburski*. Są też publikacje jego innych artykułów wydane po

1 Zgromadzenie Filaretów działające w Wilnie w latach 1820–1823 było tajną organizacją zrzeszającą patriotyczną młodzież. Informację na temat tej organizacji podają za: *Nowa encyklopedia powszechna* (1997, t. 2, s. 344).

2 W niniejszej pracy przyjęto polską pisownię nazw geograficznych, ale w odniesieniu do nazwy miasta Reszt (pn. Iran) w nawiasie okrągłym podano też zapis spotykany w polskojęzycznych publikacjach.

3 Leon Płoszewski w biogramie Chodźki (*Polski Słownik Biograficzny*, t. 3, s. 380–381) podaje rok 1824 jako datę wyjazdu do Petersburga, natomiast Reychman (1972) pisze, że Chodźko zapisał się na studia w Instytucie Wschodnim w Petersburgu w roku 1821.

4 Za najwcześniejszą publikację poświęconą tradycjom i perskiej literaturze ludowej uważa się wydaną w Londynie pracę: *Specimens of the Popular Poetry of Persia, as found in the Adventures and Improvisations of Kurroglou, the Bandit-Minstrel of Northern Persia and in the Songs of the People Inhabiting the Shores of the Caspian Sea, orally collected and translated, with philological and historical notes*, by Alexander Chodzko, esq., London 1842; drugie wydanie: London, 1864. Warto też odnotować, że dzieło to częściowo przetłumaczone na język francuski przez George Sand zostało opublikowane pod tytułem „Les aventures et les improvisations de Kourroglou, recueillies par Alexandre Chodzko, en Perse” w *La revue indépendante* 6, 1843, s. 71–84, 1843, s. 358–377. Sam Chodźko również opublikował tę pracę w języku francuskim „Aventures et improvisations de Koûroglou, heros populaire de la Perse septentrionale” w czasopiśmie *La revue orientale et algérienne* (4/1, 1853, s. 73–94, 4/2, 1853, s. 205–235) oraz *La revue de l'Orient, de l'Algérie et des colonies* 1, 1855, s. 349–366; 2, 1855, s. 57–65; 3, 1856, s. 107–126; 4, 1856, s. 269–284; 5, 1857, s. 194–214; 6, 1857, s. 41–62, 215–223. Dane te dostępne są w biogramie Aleksandra Chodźki autorstwa Jeana Calmarda w *Encyclopaedia Iranica* – <https://www.iranicaonline.org/articles/chodzko-aleksander-borejko> (dostęp: 17.12.2020).

rosyjsku w czasopiśmie *Literaturnaja Gazeta* oraz *Geograficzeskije Izwiestija Russkogo Geograficzeskogo Obszczestwa* (Reychman, 1972; Baranowski, 1979; Krasnowolska, 2003).

Po otrzymaniu urlopu w roku 1841 Chodźko odwiedził Turcję, Grecję oraz Włochy, po czym w 1842 roku udał się do Paryża. Myśl o porzuceniu pracy na rzecz carskiej Rosji towarzyszyła mu przez cały czas pobytu w Persji. Z jednej strony wykonywał rzetelnie swoje obowiązki w służbie carskiej dyplomacji, a równocześnie starał się też pomagać polskim dezertersom z rosyjskiej armii szukającym schronienia w Persji (Reychman, 1972; Baranowski, 1979). O związanych z tym rozterkach i wyrzutach sumienia tak pisał z Londynu do Adama Mickiewicza, swego serdecznego przyjaciela z czasów wileńskich, w liście datowanym na 13 lutego 1842 roku:

Zostaję z Wami. Prośba o pozwolenie dalszego pobytu w Europie, ze świadectwem Mr. Alexander, pierwszego okulisty, już na drodze do Petersburga. [...] Bóg i ludzie dobrzy wiedzą, że ruska sprawa jest złą sprawą. Służąc jej grzeszyłem przeciw Bogu i przeciw krajowi. Przez jedynaście [!] lat pobytu na Wschodzie myśl ta stała mi ciągle przed oczyma, budziła ze snu, gryzła sumienie. [...] Byli ze mnie radzi, bo służyłem uczciwie, nieraz zręcznie (Odrowąż-Pieniążek, 1962, s. 260).

Dwa lata później, w 1844 roku, Chodźko wypowiedział służbę w rosyjskiej dyplomacji (Płoszewski, 1937). Skierowany do cara Mikołaja I list pełen krytycznych uwag, złożony przez niego w ambasadzie rosyjskiej, zrywał definitywnie jego relacje służbowe z Rosją. Okoliczności, w jakich doszło do tej decyzji, opisuje w swoich *Pamiętnikach* syn wieszcz, Władysław Mickiewicz:

Okolo 1840 roku zapanowało ogólne znużenie, wśród którego zjawil się Andrzej Towiański. [...] Towiański skorzystał z przybycia do Paryża Aleksandra Chodźki, konsula rosyjskiego w Teheranie, aby sklonić go do wysłania cesarzowi Mikołajowi listu (Troszyński, 2012, s. 31–32).

Warto w tym miejscu dodać, że pod wpływem Mickiewicza przez pewien czas Chodźko znajdował się w kręgu silnych wpływów Towiańskiego i jego ideologii.

Pobyt Chodźki w Paryżu zaowocował rozwojem jego pracy naukowej w zakresie orientalistyki. Krasnowolska (2003) pisze, że większość orientalistycznych prac Chodźki powstała w Paryżu, ale, jak wcześniej wspomniano, do przygotowania tych publikacji Chodźko wykorzystał głównie swoje notatki sporządzone w czasie pobytu w Persji, a także liczne rękopisy i dokumenty, które wówczas zgromadził. Badania swe poświęcał w szczególności perskiemu teatrowi, językowi i literaturze ludowej,

językom Zakaukazia i dialektom kurdyjskim, a także opublikował kilka prac z zakresu literatur słowiańskich⁵.

Chodźko dał się poznać władzom angielskim i francuskim jako specjalista w sprawach bliskowschodnich. Zwłaszcza w okresie wojny krymskiej jego wiedza i kompetencje dotyczące Persji, Kaukazu i Zakaukazia stały się podstawą opracowań memoriałów, w których zalecał sprzymierzonym państwom zachodnim współpracę z narodami wschodnimi przeciwko Rosji. W latach 1852–1855 pełnił funkcję attaché we francuskim Ministerstwie Spraw Zagranicznych (Reychman, 1972; Baranowski, 1979). W 1857 roku ubiegał się o katedrę języka perskiego w École des Langues Orientales, której jednak nie otrzymał (Calmard, 2020). W tym samym roku objął natomiast zajmowaną wcześniej przez Adama Mickiewicza katedrę literatur słowiańskich w Collège de France, gdzie prowadził wykłady, przeważnie z zakresu filologii narodów słowiańskich. Płoszewski podaje, że Chodźko: „W r. 1883 ustąpił z katedry z powodu wieku” (1937, s. 381). O tym samym wydarzeniu Reychman pisze z kolei następująco: „W roku 1887 przeszedł Chodźko na emeryturę...” (1972, s. 261). Różnice na temat Chodźki w informacjach biograficznych cytowanych autorów dotyczą również miejsca jego śmierci. Płoszewski podaje: „Umarł 19 XII 1891 w Noisy-le-Sec⁶; pochowany na cmentarzu w Montmorency” (1937, s. 381), natomiast Reychman pisze: „w 1891 zmarł w Jouvisy pod Paryżem” (1972, s. 261).

Przedstawiając sylwetkę Aleksandra Chodźki, należy choć jednym zdaniem odnieść się do jego młodzieńczej pasji, jaką była poezja. Chodźko jeszcze jako student Uniwersytetu Wileńskiego i członek Zgromadzenia Filaretów dał się poznać jako uzdolniony poeta⁷, którego twórczość wysoko cenili jego przyjaciel, Adam Mickiewicz. To właśnie przyszlęmu orientaliście nasz wieszcz narodowy poświęcił jeden ze swych wierszy. Wiersz ten nosi tytuł *Dla Aleksandra Chodźki. Improwizacja*. A zaczyna się słowami: „Olesiu! Czymże tobie zapłacę/Za twoje rymy odwdzięczę?”. Pod wierszem widnieje data: 1824 oraz miejsce: Wilno. Klasztor Bazylianów⁸.

5 Kilka tytułów prac Chodźki podaje Reychman w przypisach bibliograficznych swojej książki (1972), natomiast z obszerniejszą bibliografią, jak pisze tamże, można zapoznać się w opracowanym przez Barbarę Majewską aneksie do polskiego wydania: Rypka, 1970. Późniejsze publikacje (Krasnowolska, 2003; Calmard, 2020) dostarczają więcej informacji dotyczących opublikowanych prac A. Chodźki.

6 To samo miejsce podaje w biografii Calmard (2020).

7 *Poezje Aleksandra Chodźki* ukazały się drukiem w Petersburgu w 1829 roku. Praca ta w postaci zdigitalizowanej jest dostępna pod adresem: <https://polona.pl/item/poezje-alexandra-chodzki> (dostęp: 04.11.2020).

8 Pełny tekst tego wiersza można przeczytać m.in. w: K. Górski, 1986, s. 15. Przytoczony wiersz Mickiewicza autor niniejszego opracowania umieścił w dziale obejmującym utwory będące

Spuściznę literacką Chodźki charakteryzuje duża różnorodność nie tylko pod względem podejmowanej tematyki, ale również pod względem reprezentowanych gatunków. Krasnowolska (2003) próbuje usystematyzować dorobek literacki Chodźki w następującym podziale: kultura popularna (poezja ustna, tradycyjny teatr perski), relacje z podróży, informacje o charakterze politologicznym, etnograficznym, geograficznym, prace poświęcone sektom religijnym, artykuły na temat kultury, sztuki, ekonomii, przekłady i adaptacje tekstów literackich, prace poświęcone językom (m.in. gramatyka języka perskiego, podręcznik języka tureckiego, studia nad językiem kurdyjskim – dialekt z regionu Sulajmanijji), prace na temat literatur słowiańskich, dzieła literackie (poezje, dramaty na motywach biblijnych).

Różnorodna i bogata twórczość Aleksandra Chodźki nie zawsze spotykała się z dobrym przyjęciem i uznaniem współczesnych mu twórców i przedstawicieli świata nauki (Krasnowolska, 2003; Calmard, 2020). Natomiast współcześni badacze – orientaliści – oceniając dokonania Chodźki z dzisiejszej perspektywy, doceniają pionierski charakter podejmowanych przez niego badań oraz ponadczasowość niektórych jego publikacji⁹ (Zajączkowski, 1948, Reychman, 1972, Baranowski, 1979).

Wśród bogatej twórczości utalentowanego poety i uczonego orientalisty, zajmującego się głównie tematyką perską¹⁰, nieoczekiwanie spotykamy pracę, która ani nie odpowiada zainteresowaniom badawczym autora, ani swym gatunkiem nie wpisuje się w romantyczne postrzeganie Orientu czy też wzorzec XIX-wiecznego orientalizmu. Praca, o której tu mowa, to podręcznik do nauki języka tureckiego. Dzieło to zatytułowane *Le Drogman turc donnant les mots et les phrases les plus nécessaires pour la Conversation. Vade mecum indispensable à l'armée d'Orient par A. Ch.*

improwizacjami lub urywkami utrwalonymi w zapisach słuchaczy, a także wiersze o niepewnej autentyczności.

- 9 Przykładem kontrowersji w ocenie tego samego dzieła naukowego, ale z różnych czasowych perspektyw jest gramatyka języka perskiego Chodźki opublikowana w Paryżu w 1852 roku (*Grammaire persane de principes de l'iranien moderne accompagnés de fac-simile pour servir de modèles d'écriture et de style pour la correspondance diplomatique et familière*), która po ukazaniu się drukiem spotkała się z przychylnym przyjęciem, a z czasem poddana była ostrej krytyce. Dzisiejsi badacze natomiast oceniają to dzieło jako wartościowe, wskazując na fakt, że doczekało się wielu wydań i było w użyciu aż do czasów współczesnych (Reychman, 1972; Calmard, 2020).
- 10 Wprawdzie Calmard (2020) pisze w biografii, że działalność naukowa Chodźki wiązała się z tematyką perską i turecką, ale przyglądając się jego spuściznie literackiej, widzimy, że dominującą tematyką jest bezspornie tematyka perska. Chyba że za turecki obszar jego naukowych dokonań można by, poza omawianym tu podręcznikiem języka tureckiego, uznać twórczość związaną z kulturą azerbejdżańską. O artykułach i reportażach Chodźki poświęconych tematyce azerbejdżańskiej pisze Baranowski (1979).

ukazało się drukiem w Paryżu w 1854 roku. Zapewne motywacji do przygotowania tego podręcznika upatrywać należy w sytuacji politycznej i nastrojach panujących w tym czasie w Europie. Jesienią 1853 roku konfliktem zbrojnym między Rosją i Turcją rozpoczęła się wojna krymska. Anglia i Francja, jako sojusznicy Turcji, przystąpiły do wojny wiosną 1854 roku (Katz, 1966, s. 163). Z informacji zawartych w biogramach Chodźki dowiadujemy się, że „Aleksander Chodźko otrzymał od księgarza paryskiego Duprata propozycję opracowania podręcznika języka tureckiego dla użytku wojska francuskiego”, a „Mickiewicz doradzał przyjacielowi tytuł podręcznika: *Nécessaire de la langue turque, Le parler turc, La langue turque...*” (Reychman, 1972, s. 40). Z kolei Płoszewski pisze, że: „w czasie wojny krymskiej [Chodźko] [moje uzup. – E.S.-G.] starał się o przydział do franc. armii wschodniej; dla jej żołnierzy wydał podręcznik jęz. tureckiego: *Le Drogman turc...* (1854)” (1937, s. 381).

Zawarta w cytowanym fragmencie informacja o rzekomej chęci uczestnictwa Chodźki w wojnie krymskiej wydaje się mało prawdopodobna, zważywszy choćby na jego wiek. W chwili wybuchu wojny krymskiej (rok 1853) Chodźko miał 49 lat.

Przygotowany dla użytku francuskich żołnierzy *Le Drogman turc...* jest bardzo nietuzinkową pracą, którą warto tu pokrótce opisać. Sam tytuł zawiera słowo *drogman*, co według definicji słownikowej¹¹ oznacza tłumacza języków orientalnych, a także przewodnik turystów. Dalsza część tytułu informuje o zawartości tej pracy „*donnant les mots et les phrases les plus nécessaire pour la Conversation...*” oraz o jej przeznaczeniu: „*Vade mecum indispensable à l'armée d'Orient*”. Na karcie tytułowej nie znajdujemy imienia i nazwiska autora, a jedynie: „Par A.Ch.”, co dosłownie znaczy „przez A.Ch.” i jest pewnym skrótem myślowym oznaczającym napisanie dzieła przez autora o wymienionych inicjałach. Z pewnością inicjały te należą do Aleksandra Chodźki. Podręcznik ten ukazał się drukiem w Paryżu w 1854 roku w wydawnictwie Benjamina Duprata, o czym informuje napis na karcie tytułowej: „Benjamin Duprat, libraire de l'Institut et de la Bibliothèque Impériale, etc...”.

Część wstępna liczącej 96 stron książki rozpoczyna się krótkim wprowadzeniem sygnowanym jedynie inicjałami B.D., które prawdopodobnie są pierwszymi literami imienia i nazwiska Benjamina Duprata. Ten niespełna dwustronicowy tekst informuje o przeznaczeniu tego podręcznika jako przewodnika dla żołnierzy francuskich wyjeżdżających do Turcji. Duprat podkreśla, że podręcznik ten jest praktyczny i użyteczny. Ma służyć poznaniu języka tureckiego na poziomie umożliwiającym podstawową komunikację werbalną. Aby ułatwić przyswojenie języka tureckiego

11 O tym więcej w artykule Siemieniec-Golaś, 2015, s. 271–276.

korzystającym z podręcznika, zastosowano w nim transkrypcję łańską dla słów tureckich¹² oraz interlinearny przekład. Po tej nieposiadającej tytułu części wstępnej następuje spis treści obejmujący następujące rozdziały:

- Przepisy sanitarne do zastosowania na Wschodzie (*Régime sanitaire à suivre en Orient*), s. 7;
- Środki płatnicze w Imperium Osmańskim (*Monnaies de l'empire ottoman*), s. 9, z podrozdziałami:
- Liczebniki (*De nombres*), s. 13;
- Dni tygodnia (*Jours de semaine*), s. 14;
- Pory roku i jednostki czasu (*Des saisons et du temps*), s. 14;
- Słowa przydatne dla żołnierza (*Mots utiles à un soldat*), s. 15.

W składającym się z siedmiu części rozdziale nazwanym „Rozmówkami” (*Causeries*), s. 21–33, autor wprowadza przydatne zwroty i wypowiedzi w formach pytających, rozkazujących, a także w postaci dłuższych złożonych zdań oznajmujących. Cztery osobne części (s. 34–38) stanowią wykazy słów dotyczących zagadnień religijnych, administracji państwa osmańskiego, nazw różnych narodów oraz nazw geograficznych. Kolejną część podręcznika (s. 39–49) stanowią „Dialogi” (*Dialogues*) na temat posiłków, wynajmu konia, przejażdżki statkiem; są tam także tureckie zwroty grzecznościowe. Na stronach 51–70 autor przedstawia skrót gramatyki osmańskiej (*Abrégé de grammaire osmanlie*). Na początku wyjaśnia, że celowo wprowadza termin „osmański” (*le nom d'Osmanli*), ponieważ w języku tureckim: „le mot Turki veut dire «une chanson». C'est pourquoi il faut les appeler les Osmanlis: ils parlent osmanli” [słowo „Turki” trzeba rozumieć jako „piosenkę”. I dlatego trzeba mówić: Osmanowie: mówią po osmańsku – tłum. E.S.-G.]¹³. We wstępie do gramatyki Chodźko zwraca też uwagę na prostotę gramatyki języka osmańskiego, w którym nie ma rodzajników, rodzaju gramatycznego, a jedynie deklinacja i koniugacja (Chodźko, 1854). Zgodnie z podaną wcześniej

12 Warto przypomnieć, że w czasie kiedy powstał ten podręcznik dla języka tureckiego używano alfabetu arabskiego.

13 Zacytowany fragment, w którym Chodźko odnosi się do używanych przez Turków słów określających ich samych i ich własny język, wymaga koniecznego komentarza i wyjaśnienia popelnionej przez autora pomyłki. Po pierwsze, autor pomylił dwa słowa: *türkü* 'piosenka (ludowa)' oraz *Türk* 'Turek'. Obydwa słowa były w użyciu zarówno w historycznym języku tureckim, jak i we współczesnym, mają znaczenia podane powyżej. Natomiast jeśli chodzi o nazwę „Osmanowie” (tur. *Osmanlılar*) i „język osmański” (tur. *Osmanlı, Osmanlıca*), to prawdą jest, że elity społeczeństwa tureckiego aż do czasów proklamowania Republiki Turcji (29 października 1923) używały tych terminów w odniesieniu do siebie samych i własnego języka. Słowo *Türk* 'Turek', choć było w użyciu, oznaczało człowieka niewykształconego i niskiego stanu. Stąd dopiero w XX wieku rozpowszechnił się etnonim *Türk* w odniesieniu do obywatela Turcji, a terminem oznaczającym język turecki stały się słowa *Türkçe* lub *Türk dili*.

charakterystyką autor przedstawia zasady gramatyki języka tureckiego, koncentrując się na pokazaniu deklinacji i koniugacji różnych części mowy. Prezentuje zatem paradygmaty deklinacyjne rzeczownika, przymiotnika oraz różnych zaimków, a także wzory koniugacji czasowników w różnych czasach i trybach. Osobno przedstawia paradygmaty koniugacyjne dla czasowników „być” i „mieć”. Na końcu tej skróconej gramatyki omawia imiesłowy, postpozycje, przysłówki, spójniki i wykrzyknienia. Po części gramatycznej, na stronach 71–96 zamieszczony jest słownik francusko-turecki (*Vocabulaire français-turc*) ułożony w porządku alfabetycznym. Hasel francuskich, do których podane są odpowiedniki tureckie, jest około 1500. Do niektórych z francuskich słów autor podaje po dwa synonimiczne odpowiedniki. Można zatem oszacować, że słowniczek ten liczy około dwóch tysięcy słów tureckich, choć w całej pracy Chodźki turecki materiał leksykalny jest na pewno liczniejszy, o czym świadczą jego słowa zamieszczone na końcu słownika: „Pour éviter les redites, la pluspart des mots expliqués dans la traduction interlinéaire des *Dialogues*, ont été omis dans le *Vocabulaire*” (Dla uniknięcia powtórzeń, większa część słów wyjaśnionych w przekładzie interlinearnym w *Dialogach* została pominięta w *Słowniku*” [tłum. – E.S.-G.] (Chodźko, 1854, s. 96).

Odnosząc się do tej części pracy, czyli słownika, warto zwrócić uwagę nie tylko na liczebność zebranego materiału tureckiego, ale też na zawarte w nim formy słów tureckich pokazujące ich nowoczesność lub archaiczność. Na marginesie warto wspomnieć, że język turecki XIX wieku nazywany przez badaczy językiem nowoosmańskim (Kerlake, 2006) charakteryzował się już formami morfologicznymi nieznacznie lub wcale nieróżniącymi się od dzisiejszego języka tureckiego. Analiza tureckiego materiału leksykalnego zawartego zarówno w zamieszczonym słowniku, jak i w całej pracy *Le Drogman turc* prowadzi jednak do wniosku, że niektóre z obecnych tam form mają przestarzałą postać. Ich archaiczność przejawia się między innymi w fonetyce, która wskazuje na historycznie starszą postać tych wyrazów lub zawartych w nich morfemów, np.:

kaşavetlî (*qaşavetli*) ‘affligé’, 71 [zmartwiony] – por. współ. tur. *kaşavetli* ‘ts’¹⁴;

sarhoşlık (*sarkhochlyq*) ‘ivresse’, 84 [pijaństwo, upojenie] – por. współ. tur. *sarhoşluk* ‘ts’;

uzunlık (*ouzounlyq*) ‘longueur’, 85 [długość] por. współ. tur. *uzunluk* ‘ts’;

14 Słowa tureckie podaję we własnej transkrypcji, natomiast w nawiasie podany jest oryginalny zapis słowa tureckiego sporządzony przez autora z wyraźnymi wpływami ortografii języka francuskiego. Materiał porównawczy z współczesnego języka tureckiego pochodzi ze słowników RTI, 1981 oraz TS, 2011.

yaklaşdurmak (*iaqlachdurmaq*) ‘approcher’, 72 [przybliżyć] – por. współ. tur. *yaklaştırmak* ‘ts’.

W słowniku widoczne są też archaizmy leksykalne. Najczęściej są to arabizmy, które we współczesnym języku tureckim zastąpione zostały prawdziwie tureckimi słowami (również neologizmami). A jeśli nawet te słowa zachowały się w zasobie dzisiejszego języka tureckiego, to zawsze pojawia się przy nich kwalifikator „przestarzały”. Oto kilka przykładów takich archaizmów odnotowanych w słowniku:

cemal (*djemat*) ‘beauté’, 73 [piękno] – por. współ. tur. ‘*güzellik* ‘ts’; TS (s. 451) notuje: *cemal*, Ar., esk. „*Yüz güzelliği*”;

mahsus (*maklıhouç*) ‘exprès’, 81 [umyślny, wyraźny] – por. współ. tur. *özal* ‘ts’;

muellim (*moellim*) ‘instructeur (professeur)’, 84 [nauczyciel, wykładowca] – por. współ. tur. *öğretmen* ‘ts’; RTI (s. 785) notuje: *muallim*, A, obs. ‘school teacher, teacher’.

Zastanawia zatem, z jakich źródeł korzystał Chodźko, przygotowując swój *Le Drogman turc...* Nie ulega wątpliwości, że musiał znać język turecki, kształcąc się w Instytucie Wschodnim w Petersburgu. Czy można zatem przyjąć, że zdobyta na studiach wiedza i kompetencja w zakresie języka tureckiego stanowi podstawę przygotowania omawianego dzieła? Szkoda, że w tym niedużym podręczniku poświęconym tajnikom języka tureckiego autor nie zawarł żadnej informacji o źródłach, z których musiał zapewne korzystać, pisząc tę pracę. Przypomnijmy, że od lat 40. XIX wieku Chodźko przebywał już w Paryżu i zapewne miał dostęp do różnych prac leksykograficznych, również i tych poświęconych językowi tureckiemu. Wiek XIX przynosi rozwój studiów orientalistycznych (Zajączkowski, 1949), ale na temat języków i literatur orientalnych zwykle publikowano prace, które były czy to przekładami utworów wschodnich literatur, czy to dwujęzycznymi słownikami przekładowymi zawierającymi leksykę z języków orientalnych, czy też były to gramatyki poświęcone tym językom. Skądinąd w omawianym czasie ani też w wieku wcześniejszym (XVIII w.) nie wydano zbyt wielu prac leksykograficznych poświęconych językowi tureckiemu¹⁵.

15 W ciągu tych dwóch stuleci ukazały się m.in. następujące prace leksykograficzne oraz gramatyki poświęcone językowi tureckiemu: Vigieur, 1790 – w pracy tej osobną część stanowi również słownik francusko-turecki zatytułowany: *Essai de vocabulaire François-Turc* (s. 351–456); Preindl, 1791 – również i ta praca zawiera słownik słów tureckich zatytułowany: *Vocabulaire de la langue turque – Turķ dilynun lughet kıtabı* (s. 175–588); Rhassis, 1828–1829; Kieffer i Bianchi, 1835–1837; Mallouf, 1863–1867; Meynard, 1881–1886. Wymienione tu prace leksykograficzne poświęcone językowi tureckiemu, zwłaszcza te dziewiętnastowieczne, stanowiąc mogą potencjalne źródła, z których mógł korzystać Chodźko przygotowując *Le Drogman turc...* Trzeba też

Niezależnie od braku pewnych informacji dotyczących okoliczności powstania podręcznika Chodźki czy też wykorzystanych w nim źródeł leksykograficznych trzeba podkreślić niekwestionowany walor tej pracy. Po pierwsze, sam gatunek, czyli poradnik, *vademecum* – jak nazwał swą pracę autor, był raczej niespotykany wśród prac, które na temat języka tureckiego wydawano w tym czasie.

Kolejnym walorem tego podręcznika jest jego udokumentowana użyteczność mająca tym samym swój wkład w popularyzację języka tureckiego. Nie wiemy wprawdzie, czy żołnierze francuscy wysłani w 1854 roku na Krym do walki z rosyjskim wrogiem korzystali z podręcznika Chodźki, wiemy natomiast na pewno, że w czasie swej podróży do Konstantynopola w 1855 roku po *Le Drogman turc...* sięgał i Adam Mickiewicz¹⁶, i jego towarzysze podróży. Tak o tym pisze Reyhman:

Z kilkoma towarzyszami – wesółkiem i pijusem Służalskim oraz rozkochanym w Mickiewiczu Francuzem Armandem Lévy ruszył poeta w drogę i 13 września w Marsylii wsiadł na statek o orientalnej nazwie *Tabor*. Po drodze Lévy uczył się po turecku i namawiał do nauki tego języka Mickiewicza: „Czytamy nieco z Twoim ojcem po turecku z dragomana A. Chodźki” – pisał z Malty do syna poety 16 września (1972, 40).

Wzmiankę o korzystaniu przez Mickiewicza z podręcznika Chodźki podaje też Gałczyńska-Kilańska:

Kiedy nie miał ochoty na pogawędkę, otwierał podręcznik Aleksandra Chodźki, przeznaczony dla żołnierzy udających się na Wschód. Z *Dragomana* poznawał pierwsze słowa i zwroty tureckie, których gardłowy dźwięk śmieszył Służalskiego (1974, s. 114).

Praca Chodźki ma niewątpliwie nowatorski charakter. Ten nieduży podręcznik zawiera przydatne dialogi i zwroty ułatwiające, w zakresie podstawowym, porozumiewanie się w różnych sytuacjach, stosowane formy grzecznościowe, zwięzłą gramatykę oraz krótki słownik podstawowych słów potrzebnych do komunikacji w języku tureckim. *Le Drogman*

w tym miejscu dodać, że gramatyki i słowniki poświęcone językowi tureckiemu zaczęły ukazywać się w europejskich krajach już od XVI wieku. Jednak nie wydaje się celowe podawanie w tym miejscu tytułów dzieł pochodzących z wcześniejszego okresu, zwłaszcza że turecki materiał zawarty w XVI- i XVII-wiecznych źródłach prezentuje wcześniejsze etapy rozwojowe języka tureckiego istotnie różniące się od języka nowoosmańskiego.

16 Celem podróży Mickiewicza do Turcji w 1855 roku była zlecona mu przez środowisko polskiej emigracji skupionej wokół Hotelu Lambert w Paryżu misja związana z organizowaniem polskich oddziałów wojskowych, które miały wziąć udział w wojnie krymskiej (Reyhman, 1973; Chudzikowska, 1982; Łątka, 2005).

turc... mógł zatem stanowić bardzo dobry pierwowzór dla późniejszych tak zwanych rozmówek, które z czasem na dobre zadomowiły się w domowych biblioteczkach i bagażu podręcznym turystów i biznesmenów podróżujących do Turcji.

BIBLIOGRAFIA

- Baranowski, B. (1979). *Polsko-azerbejdżańskie stosunki kulturalne w pierwszej połowie XIX wieku*. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Calmard, J. (2020). Chodźko, Aleksander Borejko. W: *Encyclopaedia Iranica*. Pozyskano z: <https://www.iranicaonline.org/articles/chodzko-aleksander-borejko> (dostęp: 17.12.2020).
- [Chodźko, A.] (1854). *Le Drogman turc donnant les mots et les phrases les plus nécessaires pour la Conversation. Vade mecum indispensable a l'armée d'Orient, par A.Ch.* Paris: Benjamin Duprat.
- Chudzikowska, J. (1982). *Dziwne życie Sadyka Paszy. O Michale Czajkowskim*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Gałczyńska-Kilańska, K. (1974). *Polacy w Kraju Półksiężycy*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Górski, K. (red.). (1986). *Adam Mickiewicz. Dzieła wszystkie*. T. 1, cz. 4: *Wiersze, uzupełnienia i materiały* (oprac. C. Zgorzelski). Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Katz, H. (1966). *Historia powszechna nowożytna. 1789–1870*. Warszawa: Państwowe Zakłady Wydawnictw Szkolnych.
- Kerslake, C. (2006). Ottoman Turkish. W: L. Johanson, E. Csato (red.), *The Turkic Languages*. London–New York: Routledge, 179–202.
- Kieffer, J.D., Bianchi, T.X. (1835–1837). *Dictionnaire turc-français*. T. 1–2. Paris.
- Kowalski, T. (1949). W tysiąclecie narodzin Firdausiego. *Przegląd Orientalistyczny*, z. 1 (1948), 9–16.
- Krasnowolska, A. (2003). Aleksander Chodźko (1804–1891) and his “Oriental” Poems. *Folia Orientalia*, vol. XXIX, 71–81.
- Krzemiński, S. (red.). (1901). *Album biograficzne zasłużonych Polaków i Polek wieku XIX*. T. 1. Warszawa: Wydane staraniem i nakładem Maryi Chełmońskiej.
- Łątka, J.S. (2005). *Słownik Polaków w Imperium Osmańskim i Republice Turcji*. Kraków: Księgarnia Akademicka.
- Mallouf, N. (1863–1867). *Dictionnaire turc-français avec la prononciation figurée*. T. 1–2. Paris.
- Meynard, A.C.B. de. (1881–1886). *Dictionnaire turc-français*. T. 1–2. Paris.
- Nowa encyklopedia powszechna PWN* (1997). T. 1–6. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

- Odrawąż-Pieniążek, J. (oprac.). (1962). Listy Aleksandra Chodźki do Adama Mickiewicza. *Pamiętnik Literacki*, 53/3, 253–294.
- Płoszewski, L. (1937). Chodźko Aleksander Borejko. W: *Polski Słownik Biograficzny*. T. 3. Kraków: Polska Akademia Umiejętności – Skład Główny w Księgarniach Gebethnera i Wolffa, 380–381.
- Preindl, J. de. (1791). *Grammaire turque d'une nouvelle methode d'apprendre cette langue en peu de semaines avec un Vocabulaire enrichi d'anecdotes utiles et agreable*, Berlin.
- Reychman, J. (1972). *Podróżnicy polscy na Bliskim Wschodzie w XIX w.* Warszawa: Wydawnictwo Wiedza Powszechna.
- Reychman, J. (1973). *Historia Turcji*. Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Redhouse Yeni Türkçe İngilizce Sözlük. New Redhouse Turkish-English Dictionary* (RTI). (1981). Istanbul: Redhouse Yayınevi.
- Rhassis, R. (1828–1829). *Vocabulaire françois-turc*. T. 1–2, St. Pétersbourg.
- Rypka, J. (red.). (1970). *Historia literatury perskiej i tadżyckiej*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Siemieniec-Gołaś, E. (2015). Le Drogman turc from the Jagiellonian Library Collection. W: A. Bareja-Starzyńska, K. Stanek, M. Godzińska, A.A. Sulimowicz, M. Szpindler, J. Bojarska-Cieślik (red.), *Oriental Studies and Arts. Contributions Dedicated to profesor Tadeusz Majda on His 85th Birthday*. Warszawa: Wydawnictwo Akademickie DIALOG, 271–277.
- Troszyński, M. (oprac.). (2012). *Władysław Mickiewicz. Pamiętniki*. T. I. Warszawa: Wydawnictwo Iskry.
- Türkçe Sözlük* (TS). (2011). Şükrü Haluk Akalın (ed.). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Vigieur, P.F. (1790). *Éléments de la langue turque, ou Tables analytiques de la langue turque usuelle, avec leur développement*. Constantinople: de l'imprimerie du Palais de France.
- Zajączkowski, A. (1949). Orientalizm a orientalistyka. *Przegląd Orientalistyczny*, z. 1(1948), 3–8.
- <https://polona.pl/item/poezye-alexandra-chodzki> (dostęp: 04.11.2020)
- https://pl.wikipedia.org/wiki/Aleksander_Chodźko (dostęp: 21.10.2020)

Ewa Siemieniec-Gołaś – prof. dr hab., profesor zwyczajny w Katedrze Turkologii Instytutu Orientalistyki Uniwersytetu Jagiellońskiego. Zagadnienia naukowe: językoznawstwo tureckie ze szczególnym uwzględnieniem tematyki leksykologicznej w aspekcie zarówno diachronicznym, jak i synchronicznym. Domenę badań stanowią przede wszystkim język osmańsko-turecki, kontakty kulturowo-językowe Polaków z turkijskimi etnosami, a także inne języki turkijskie (czuwaski, karaczajsko-balkarski). W swoim dorobku ma opublikowanych osiem książek (w tym trzy

współautorskie) oraz ponad sto artykułów i recenzji. Ważne miejsce w jej dorobku naukowym zajmują monografie: *Karachay-Balkar Vocabulary of Proto-Turkic Origin* (Kraków, 2000), *Turkish Lexical Content in „Dittionario della lingua Italiana, Turchesca” by Giovanni Molino (1641)* (Kraków, 2005), *Anonymous Italian-Turkish Dictionary from the Marsigli Collection in Bologna* (Kraków, 2015).

Leonard C. Chiarelli

<http://orcid.org/0000-0002-9285-7591>
University of Utah, Salt Lake City
leonard.chiarelli@utah.edu

Mohammad Mirfakhrai

<http://orcid.org/0000-0003-0419-6680>
University of Utah, Salt Lake City
mohammad.mirfakhrai@utah.edu
DOI: 10.35765/pk.2020.3104.05

Dr. Aziz Suryal Atiya and the Establishment of the Middle East Center and the Aziz S. Atiya Library for Middle Eastern Studies at the University of Utah

ABSTRACT

Aziz Suryal Atiya was an Egyptian Coptic Studies expert, historian and orientalist specializing in the study of the Crusades era. He published several important books, including primarily *The Crusades in the Later Middle Ages* (1938). He contributed to the creation of the Institute of Coptic Studies in Cairo in the 1950s. He was also the originator and founder of the Middle East Center at the University of Utah, which today is one of the most important centers of wide science research on the Middle East. This article discusses the background and circumstances of the establishment of the Middle East Center and the Aziz S. Atiya Library for Middle Eastern Studies, both at the University of Utah, which is the fifth largest institution of its kind in North America.

KEYWORDS: Aziz Suryal Atiya, Middle East Center, Aziz S. Atiya Library for Middle Eastern Studies at the University of Utah, coptology, Crusades history

STRESZCZENIE

Dr Aziz Suryal i powstanie Centrum Badań Bliskowschodnich oraz Biblioteki na Rzecz Badań Bliskowschodnich im. Aziza S. Atiya na Uniwersytecie Stanu Utah

Aziz Suryal Atiya był egipskim koptologiem oraz historykiem i orientalistą specjalizującym się w studiach nad epoką wypraw krzyżowych. Opublikował kilka ważnych dzieł, w tym przede wszystkim *The Crusades in the Later Middle Ages* (1938). Doprowadził do powstania Instytutu Studiów Koptyjskich w Kairze w latach 50. ubiegłego stulecia. Był również pomysłodawcą

Suggested citation: Chiarelli, C.L. & Mirfakhrai, M. (2020). Dr. Aziz Suryal Atiya and the Establishment of the Middle East Center and the Aziz S. Atiya Library for Middle Eastern Studies at the University of Utah. *Perspectives on Culture*, 4(31), pp. 43–59. DOI: 10.35765/pk.2020.3104.05.

Submitted: 08.09.2020

Accepted: 23.12.2020

i założycielem Centrum Badań Bliskowschodnich na Uniwersytecie Stanu Utah, które do dzisiaj jest jednym z najważniejszych centrów nauki dotyczącym badań nad Bliskim Wschodem w szerokim kontekście. Niniejszy artykuł opowiada o tle i okolicznościach powołania Centrum Badań Bliskowschodnich oraz Biblioteki na Rzecz Badań Bliskowschodnich im. Aziza S. Atiyi na Uniwersytecie Stanu Utah, która jest piątą co do wielkości tego typu instytucją w Ameryce Północnej.

SŁOWA KLUCZE: Aziz Suryal Atiya, Centrum Badań Bliskowschodnich, Biblioteka na rzecz Badań Bliskowschodnich im. Aziza S. Atiyi na Uniwersytecie Stanu Utah, koptologia, historia wypraw krzyżowych

Aziz Suryal Atiya was a prominent world-renowned scholar, writer, and historian, whose expertise spanned the fields of the Crusades, Islamic and Coptic studies. He was born to a Coptic family in the small village of El-Aysha, a few miles from the Damietta branch of the Nile, Egypt on July 5, 1898. When he was around eight years old his father, an accountant for large landowners, moved his family to the larger town of Zagazig where Aziz Atiya began his elementary and middle school education. Previously, he had been attending primary school with the other children of the town learning the literary basics, especially the Qur'an. After completing what would be a High School level of education, he moved to Cairo to further his studies (Atiya, 1985, Pt. 1: 1–7). He studied medicine for two years, but in 1919 his schooling was interrupted by the outbreak of the Egyptian revolution against British rule, where Dr. Atiya took part in anti-British demonstrations. He started his education anew by seeking a literary baccalaureate at the French School of Law, but economic conditions were such that he had to work. He took a clerical position in the ministry of agriculture and part-time teaching, mainly English, in local schools. Before completing his French Law program, he entered the Higher Training College, where his attention was now turned to literature, history and the humanities. For four years he clerked in the morning, taught in the afternoon and studied at night. In 1927 he completed his studies at the Higher Training College and received his Baccalaureate in the Humanities, and because he scored so high on his final examinations, the Egyptian Office of Education gave him a stipend to continue his studies at the University of Liverpool in England (Atiya, 1985, Pt. 1: 8–14).

Dr. Atiya entered the University of Liverpool to study the Middle Ages, and in 1930 completed his Bachelor of Arts degree and received a first-class honors degree which led to a Charles Beard Fellowship and a Ramsay Muir Fellowship in the Department of History. A year later he

received a Master's of Arts degree. It was the first time that that one person received two fellowships at the University of Liverpool. These fellowships financed his research in England, Spain and Egypt which eventually led to the publication of his first book, the *Crusade of Nicopolis* (1934), and gave him the opportunity to begin his life-long search for books, manuscripts and papyri (Atiya, 1985, Pt. 1: 17–20). Coming from a multilingual environment in Egypt, Dr. Atiya had already mastered, besides his native Arabic tongue, English and French. His research, however, led him to gain command of German, Italian, Latin, and to a lesser extent, Greek, Coptic and Turkish. He also studied Welsh and Dutch (Walker, 1972, p. 5).

In 1933 he transferred to the University of London, where in the next year he completed his book, the *Crusade of Nicopolis*, which gained high praise for its original research and the significance of the battle to the Crusading movement. One major scholar of the Crusades, John La Monte, stated in his review of the book:

[The author] asserts that the crusade of Nicopolis in 1396 ended the crusading movement in that it produced an indifference towards the crusades in all classes of society. The tremendous loss of life among the knightly participants 'alarmed the noble classes of all countries to such an extent that it became impossible to rouse them again for common action in defense of the East' while 'the demands for money from bourgeois and clergy, firstly for the crusading engendered the spirit of indifference amongst the various classes of mediaeval society towards what they might justly describe as expensive and futile schemes' (p. 116–117) [...] In his discussion of the crusade Dr. Atiya proves the inaccuracy of several old conceptions regarding the battle; he produces evidence to prove that the two armies were rather evenly matched numerically, each side having approximately 100,000 men, the Turks having only a few thousands more than the Christians. Dr. Atiya's present volume is of value and interest to students of the later Middle Ages and of the early history of the Ottoman Empire. Of even greater import is his announcement that it is but a part of a larger work on the crusading movement (1934).

The world-renowned Dutch scholar of Arabic and medieval Islam at the University of Leiden, J.H. Kramers, noted in his review:

This monograph on the historically so momentous battle of Nicopolis in 1396, its prelude, its immediate consequences, and its importance in medieval history as the last serious crusading enterprise from Christendom against Islam, is without any doubt a most useful contribution to our knowledge of the period. The author has been able to make use of many new documentary sources or to profit, in a more correct form, from sources only imperfectly known hitherto (1934).

This work gained Dr. Atiya the acclaim of contemporary medieval history scholars, especially his erudition in the field of the Crusades. He went on to receive his Ph.D. in Arabic and Islamic Studies from the University of London in 1936. The famous German orientalist Prof. Paul Kahle, director of the Oriental Department of the University of Bonn, recognized his scholarship and offered him the position of *Dozent* and Honorary Professor of Medieval and Oriental History for Kahle's Orientalisches Seminar in Bonn, Germany (Atiya, 1985, Pt. 1: 23–24). While in this position, he completed an enormous amount of research, leading him to complete his second book in 1938, *The Crusade in the Later Middle Ages*. A classic in the field of Crusader history, which the late Professor and renowned historian of the Crusades, John L. La Monte described in the journal *Speculum*:

[Dr. Atiya] has produced a volume which will long remain the standard work on a difficult subject. The Crusade in the Later Middle Ages is unquestionably one of the most significant books in the field of crusading history which has appeared for many years, and will be an essential work of reference for every student of the crusades (1939).

These two works were ground-breaking in their interpretation of the Crusades, which was recognized as major works and was so valued that the University of Liverpool awarded him in 1938 a D. Litt. (Doctor of Letters). He was the first non-Briton from the Middle East ever to be granted that distinction. In 1939, however, as the war started in Europe, his stay in Germany ended and he returned to Egypt where he took the position of "First History Inspector of the Secondary Schools for the Ministry of Education" and at the same time he began his tenure as Professor of Medieval History at Cairo University.

It was at this time that he started a family. On July 31, 1941 he married Lola Messiha, the daughter of Habib Bey Messiha, chief accountant in the Ministry of Finance and a member of one of the most eminent Coptic families in Egypt. She was educated in a French Lycée school and later was awarded a Baccalaureate degree (Atiya 1985, Pt. 1: 38; Atiya, 1989, Pt. 1:1–3). They soon had two children, a daughter Nayra and a son Ramez.

Dr. Atiya's position at Cairo University lasted until 1942, when in that year, he went to help establish Alexandria University (Prior to the 1952 Revolution called Farouk I University), where he held a foundation chair in Medieval History and served as Vice-Dean of the Faculty of Arts (1949–1950) and as Chairman of the History Department (1952–1954). During his tenure at Alexandria University, Dr. Atiya pursued his interest in the

history of the Coptic Church and community. He became a member of the Coptic Community Council (1952), an organization that administered Coptic community affairs, and two years later, with another member of the Council, he established and became the first president of the Higher Institute of Coptic Studies, a research institute in Cairo for the study of the Coptic heritage.

Continuing his work on medieval history, in 1943 he published in Arabic the 13th century work *Kitāb qawānīn al-dawāwīn* by Salahdin's Vizier and Minister al-As'ad Ibn Mammātī (d. AD 1209). A valuable and important work on Egypt at that time, giving a detailed description of its agriculture and irrigation systems, the mint, the weights and measures, weaving centers, shipbuilding, forests and animals, the science of surveying, together with some mathematics and geometry, and other interesting data.

Following up on his interest in the history of the Coptic Church, Dr. Atiya co-edited and translated three volumes (1948–1949) of the *History of the Patriarchs of the Egyptian Church* by Sāwīrus ibn al-Muqaffa' (d. 987), bishop of el-Ashmunein in Upper Egypt around the end of the 10th century.

It was at this time (1949–1950) that the Library of Congress in Washington D.C., together with the American Foundation for the Study of Man, began a project to microfilm the manuscripts and archival collection of the library of St. Catherine's monastery on Mount Sinai. The representative of the Library of Congress' project, Kenneth Clark and Wendell Phillips of the American Foundation for the Study of Man, along with the American ambassador to Egypt, Jefferson Caffrey, were having a difficult time getting permission from the monastery to film their collection. Wendell Phillips then thought of having an Egyptian university collaborate with him, so he went to the Alexandria University to seek their assistance. The university, knowing that Dr. Atiya had a close relationship to the Archbishop of Sinai, Porphyrios, especially since the archbishop helped him previously to do research at the monastery, asked him to assist them. Porphyrios convinced the monks that Dr. Atiya would safeguard the material and be part of the microfilming expedition (Atiya, 1985, Pt. 1: 26–31). The whole microfilming expedition lasted six months and was comprised of two million pages in twelve languages, the most important of which were in Arabic and Greek (*Aziz S. Atiya Papers*, 1949. Box 23:2/4).

During this expedition he discovered a manuscript called *Codex Arabicus*, a unique Biblical palimpsest on parchment with five layers of writing in three languages (Syriac, Greek and Arabic) which dated back from the 4th to the 9th century. He also found the *Codex Georginaus*, a Georgian Psalter on Egyptian papyrus and around 2,000 scrolls in Arabic and Turkish

dating back from the 10th to the 19th centuries.¹ The success of this micro-filming project gave him such notoriety that many doors were opened, and this microfilming project became the cornerstone to his stellar career in research, lecturing, publishing and teaching.

In 1950 he was the first academic from Egypt to receive a Fulbright Exchange Professorship, which led him to lecture at a number of American Universities and to be a consultant to the Library of Congress in Washington, D.C. (Aziz S. Atiya interview, Pt. 1: 42–44).

It was during this period that Dr. Atiya was a “Visiting Lecturer” at thirteen American colleges and universities: University of Chicago, Harvard University, Johns Hopkins University, University of North Carolina (Chapel Hill), University of Denver, University of Colorado, College of Puget Sound (Tacoma, Wash.), Washington University (Seattle), Hartford Seminary Foundation, Stanford University, University of California (Berkeley), University of Utah (Salt Lake City), Weber College (Ogden, Utah), and Brigham Young University (Provo, Utah) (Airmet et al., 1998, Box 1: 3/4).

It was while lecturing at the University of Colorado that a life-changing chance meeting with Arthur Beeley, head of International Studies at the University of Utah, would lead to a major change in his life. Prof. Beeley invited him to Utah to give a lecture on his St. Catherine’s Monastery expedition and the manuscripts found there. He gladly accepted the invitation and met the President of the University of Utah, Dr. Ray Olpin, marking this the beginning of an enduring and fruitful relationship. Dr. Olpin was impressed by Dr. Atiya’s academic achievements and his enthusiasm for learning, while Dr. Atiya’s affable personality solidified their life-long friendship. They remained in contact even after his lecture tour ended and Dr. Atiya returned to Egypt. These lectures led him to become a celebrated medieval scholar and his notoriety soared among the academic institutions in the United States (Atiya 1985, Pt. 1: 44–50).

In 1954 he accepted a one-year position as visiting professor of the Arab Program at the American University in Beirut. A year later, on his return to Egypt, he was invited to teach for the 1955–1956 session at the University of Michigan with the position of Medieval Academy Visiting Professor of Arabic Studies. After completing that assignment in 1957, he was given a combined appointment, Henry W. Luce Professor of World Christianity

1 Library of Congress has made available the manuscripts on their webpage <https://www.loc.gov/collections/manuscripts-in-st-catherines-monastery-mount-sinai/?fa=language:arabic> and <https://www.loc.gov/collections/manuscripts-in-st-catherines-monastery-mount-sinai/about-this-collection/>

at the Union Theological Seminary and Visiting Professor of History at Columbia University's Near and Middle East Institute (Airmet et al., 1998, Box 5: 1/10).

Later that year he simultaneously held the Patten Visiting Professor and Lecturer position at Indiana University (Atiya, 1985, Pt. 1: 46–58). These lectures would later become the basic materials for his two books *Crusade, Commerce and Culture* (1962), and *Crusade Historiography and Bibliography* (1962). During this period he was able to compile and publish his guide to the Arabic manuscripts at St. Catherine's Monastery, *The Arabic Manuscripts of Mount Sinai; a hand-list of the Arabic manuscripts and scrolls micro-filmed at the library of the Monastery of St. Catherine, Mount Sinai* (1955).

Dr. Atiya's lecture tour of the United States in the 1950s gained him a reputation for scholarly achievements in medieval Middle Eastern history, attaining a celebrated status that had been noticed by Prof. Philip Hitti, Chair of Arabic and Islamic Studies, Department of Oriental Studies, Princeton University. His high regard for Dr. Atiya's work led Dr. Hitti to invite Dr. Atiya to replace him for a two year appointment to the Faculty of Princeton University as Visiting Professor of Arabic and Islamic History (1957–1958) (Airmet et al., 1998, Box 5: 2/2, 5: 4/2). As his tenure in this position came to an end, he received an invitation from Dr. Robert Oppenheimer, Director of the Institute for Advanced Studies, to be a member of the Institute for Advanced Studies for the academic year 1958–1959 (Airmet et al., 1998, Box 5: 4/2; Atiya, 1985, Pt. 1: 44–50).

In 1956, while being Visiting Professor of History at Columbia University's Near and Middle East Institute, University of Utah President, Ray Olpin, invited him to give the commencement speech that June. Among the audience, was the President of the Church of Jesus Christ of Latter-day Saints (hereafter cited as LDS Church), David O. McKay, who was according to Ray Olpin, extremely impressed with the speech, as were students and faculty alike (Airmet et al., 1998, Box 5: 6/2/2; Atiya, 1985, Pt. 2: 1–13). In fact, President McKay was so impressed that he tasked him to give a lecture at the LDS Ward Chapel, to a group of LDS Church officials on Egyptian culture and the Coptic Church (Atiya, 1985, Pt. 1: 48). Later, Dr. Atiya's relations with the LDS Church would grow fonder, especially after Dr. Atiya while doing research, found at the Metropolitan Museum of Art Egyptian hieroglyphic scrolls of papyri used by the founder of their Church, Joseph Smith, to construct some of their religious texts. Dr. Atiya acted as a mediator between the Metropolitan Museum of Art and the LDS Church First Presidency to acquire this collection of papyri. They would agree to have some items of Egyptian art, which the LDS Church had owned, in exchange for the papyri. The LDS appreciated and never forgot his assistance (Atiya, 1985, Pt. 2: 41–43).

Afterward they corresponded with each other, but in 1959 President Olpin went to Princeton's Institute for Advanced Studies to ask Dr. Atiya if he would be interested in establishing an intercultural studies institute. The position would be given with full professorship and tenure, but it would come with the heavy responsibility to establish a new department with funding coming from the Federal Government's National Defense Education Act. President Olpin envisioned an intercultural studies center for poly-cultures with a concentration on the Middle East (Atiya, 1985, Pt. 2: 50). Dr. Atiya gladly accepted the offer and the monumental challenge that it would entail. He took on the responsibility for the academic side of the endeavor, and chose as director Prof. William Mulder, professor of English at the University of Utah who had been interested in eastern cultures, especially since he had experience teaching at Osmania University in Hyderabad, India. He also knew Dr. Mulder after he had accompanied him in 1951 in visiting the University of Utah and Brigham Young University (Atiya, 1985, Pt. 3: 1).

Dr. Atiya did much of the teaching and selected instructors for Arabic, Turkish and Persian which were new to the University's program, while Hebrew and Greek were already being taught. He selected instructors from the other academic departments and disciplines to teach classes related to the Middle East. The Intercultural Center was in essence a broker that worked through the various departments, such that Middle East languages were taught through the Department of Languages, while history classes through the Department of History and so on. Thus, economics, social work, history, sociology, geography, and others were put under the umbrella of the Intercultural Center, which in 1963 became the Middle East Center. He began the first program in the United States to teach, as part of the Arabic Department of the University of Utah, the Arabic language in high schools (at first Bountiful H.S. and Highland H.S.) (Atiya, 1985, Pt. 3: 2–3). The Center began a graduate program, giving Master's and Ph.D. degrees, and in order to have an elevated quality of learning, Dr. Atiya brought in as visiting scholars to lecture and teach. These included such notable figures as Sir Hamilton Gibb,² Philip Hitti,³ John Glubb Pasha,⁴

2 Professor of Middle East History at the London School of Oriental and African Studies, and later Harvard as University Professor and in 1957 Director of the Center for Middle Eastern Studies at Harvard University.

3 Chairman of the Department of Oriental Languages, and the first director of its Near Eastern Studies Program. He is considered the founder of Middle East studies in this country and in a real sense the father of these studies in America.

4 British army officer who in 1939–1956 commanded the Arab Legion, an army of Arab tribesmen in Transjordan and its successor state, Jordan. He became advisor to King Husayn of Jordan and then after he left the Arab Legion in 1956 Glubb returned to England, was awarded a knighthood and settled down to a life of scholarship.

Montgomery Watt,⁵ Andre Raymond,⁶ W.H.C. Frend,⁷ Claude Cahen,⁸ Mohammed Talbi,⁹ George Makdisi.¹⁰

As he organized the Intercultural Center, he realized that the library had few materials (books and journals) on the subject of the Middle East, and thus he brought his huge private library from Egypt to Utah. It was the core of the Middle East Library's collection, but President Olpin extended to him the sum of \$20,000 to go to Egypt and purchase the additional resources needed to establish a Middle East collection for the library (Atiya, 1985, Pt. 2: 14). This was the beginning of many buying trips that Dr. Atiya made until the last year of his life.

With the help of his wife Lola, who had library experience at the Library of Congress, he began to build one of the top five Middle East collections in North America. In 1964, the president of the University of Utah, James Fletcher (1964–1971) and former president, Ray Olpin (1946–1964) established the Aziz S. Atiya Library for Middle East Studies (henceforth Middle East Library) (Airmet et al., 1998, Box 18: 1/s; Box 18:1/9; *Salt Lake Tribune*, December 4, 1964, p. 3). Recognition of the unique status of the Middle East Library came when in 1968, after the J. Willard Marriott Library was built, the University established within that library a separate, independently enclosed Aziz S. Atiya Library for Middle East Studies. Then with the guidance of the first librarian for the Middle East Library, Marian Sheets, who had been in the Cataloguing Department

-
- 5 Montgomery Watt taught at the University of Edinburgh, as Professor of Islamic Studies from 1964 to 1979. Scottish Orientalist, historian, academic and Anglican priest. From 1964 to 1979, he was Professor of Arabic and Islamic studies at the University of Edinburgh.
 - 6 Andre Raymond (d. 2011) was professor emeritus at the University of Provence and director of the Institute for Research and Study on the Arab and Islamic World in Aix-en-Provence.
 - 7 W.H.C. Frend specialized on Early Christianity, especially in North Africa. He was at Cambridge in 1952 and was university lecturer in divinity from 1956 to 1969 and from 1969 to 1984 he was Professor of Ecclesiastical History at Glasgow University, including three years as Dean of the Divinity Faculty.
 - 8 Claude Cahen was a professor at the University of Strasbourg from 1945 to 1959 and then at the Sorbonne. He was a specialist in the Crusades and the economic history of the medieval Islamic states.
 - 9 Mohamed Talbi (d. 2017) was a Tunisian historian, Islamologist and scholar who authored a number of books and articles on the history of Islam and the Maghreb. He received his doctorate degree in history from the Sorbonne in Paris and later became the first dean to head the faculty of literature at University of Tunis.
 - 10 George Makdisi (d. 2002) studied in the United States and later in Lebanon. He then graduated in 1964 in France from the Paris-Sorbonne University. He taught in the University of Michigan and Harvard University before reaching the University of Pennsylvania in 1973, as a professor of Arabic. Here he remained until his retirement in 1990, when he held the post of director of the Department of Oriental Studies.

of the Marriott Library, and along with the assistance of Mrs. Lola Atiya, a new Middle East Library was created.

In order to have a continuous flow of new books in Arabic, Dr. Atiya subscribed to the Library of Congress' PL480 Program (Atiya, 1985, Pt. 2: 14). This U.S. government administered program had newly published books and periodicals in Arabic and English from all parts of the Middle East sent to subscribing American libraries. This ensured the Middle East Library would continue to grow to support the expanding Middle East Center's program.

At the same time, Dr. Atiya was going on annual buying trips to Europe and the Middle East purchasing, often with his own financial resources, some private Middle East collections of renowned orientalists and close friends.¹¹ Besides these materials, Dr. Atiya would scour the rare book dealers of Europe and the Middle East, especially Beirut, Cairo and London, for acquiring rare items, such as Arabic rare-paper and papyrus. Dr. Atiya through the years amassed a papyrus collection totaling 1674 documents, which would eventually become the largest in North America. The Arabic papyri specialist and scholar Dr. Gladys Frantz-Murphy of Regis University surveyed the Papyrus Collection and noted in her report that the "collection is by far the largest collection of pre-modern Arabic documents in the United States, and therefore, the Americas, numbering some 1,674 pieces. The collection is also the most diverse, not only being distinguished by its diversity, but also by the time span that it covers." She also affirms that the collection is "remarkable in that the great majority of both the papyrus and particularly the paper documents are complete or nearly complete documents" (Frantz-Murphy, Letter, December 12, 2004). These documents have been dated from the 8th century A.D. through the Ottoman period to around 1517 A.D. A large number of these documents contain complete texts, and all have been digitized.¹²

The Library's collection includes an *Aziz S. Atiya Manuscript Collection*, some 2,704 manuscripts ranging from the 11th century A.D. to the 20th

11 Such collections as that of Sir Arthur Jeffrey, Australian professor of Semitic languages at Columbia University and Union Theological Seminary in New York City; Dr. Étienne Combe Swiss Arabist and director of the Swiss Institute in Cairo; Ḥmad Zakī Abū Shādī (d. 1965), Egyptian Romantic poet, publisher, medical doctor, bacteriologist and bee scientist. Mostly known for having founded the poetry journal *Apollo* (1932–1934) which was devoted to romantic poetry. He was a close friend and colleague of Dr. Atiya at Alexandria University; Fayeḡ Sayeḡh collection of books, papers, manuscripts and letters. Dr. Sayeḡh (d. 1980) taught modern Middle East history at Yale, Stanford University, Macalaster College, American University of Beirut and at the University of Oxford. He also did diplomatic work for the Lebanese Embassy in Washington DC. and the United Nations.

12 Cf. <https://collections.lib.utah.edu/search?q=Papyrus>

century. Although the collection is primarily comprised of works in Arabic, it also includes manuscripts in Persian, Turkish and Coptic. In addition, there are Hebrew and Tibetan scrolls.

There is also a large microfilm collection, comprising a number of various specialized collections, such as a copy of the *Mount Sinai Manuscripts* (Arabic and Greek Manuscripts) which Dr. Atiya acquired after his expedition there in 1950. Other collections include the *Arab League Arabic Manuscripts Collection*, being 400 medieval Arabic manuscripts from the Institute of Arabic Manuscripts in Cairo; Syriac and Arabic Manuscripts from the *Catholic Microfilm Center* (Theological Union Library, Berkeley, California); the *Martin Levey Papers and Manuscript Collection* of more than 1,000 medieval and early modern rare manuscripts on medicine and science accumulated by the late historian of science Dr. Martin Levey of the State University of New York; the *Garrett Arabic Manuscripts Collection* of more than 4,500 titles comprises Arabic manuscripts from the *Robert Garrett Collection of Arabic Manuscripts* at Princeton University.¹³ It also includes a *Kabbalah Collection of the Jewish Theological Seminary of America*, which is composed of Hebrew works (689 documents) devoted to Jewish mysticism. It consists of hundreds of books from around the world on the *Kabbalah* covering the early years to 1800.

The Aziz S. Atiya Collection has as of 2016 more than 176,000 monographs and more than 3,000 bound journals. The core collection of monographs in European and Middle Eastern (Arabic, Hebrew, Persian and Turkish) languages covers a wide range of subject areas. There are among the collection of monographs specialized subject areas of significant strength, that is, a large number of books focusing on specific subject areas, such as Islamic Law, ancient religions of the Middle East, Muslim and Christian religion, and the history of the region from Morocco to Iran. A sizeable part of the collection covers the region's relations with Europe, especially on the later Crusades 1274–1500. In addition to these subject areas a large portion of the collection comprises materials on the languages, literature, socio-cultural history and political science. With the establishment of the Middle East Center and the Middle East Library, Dr. Atiya's achievements began to be recognized not only by the University of Utah, but by the general academic community in the United States.

Therefore, the prominent role he had in establishing and promoting Middle East studies in the United States was recognized in 1962 when the prestigious Baldwin-Wallace College, Ohio bestowed on him an Honorary Degree of Doctor of Humane Letters (Airmet et al., 1998, Box 1: 3/4).

13 Handlist available at http://libweb2.princeton.edu/r_bsc2/arabic/Mach_Ormsby.pdf

Greater recognition of Dr. Atiya's academic achievements and his success in establishing the Middle East Intercultural Center was acknowledged in 1963 when the United States Department of Education decided to have its first annual meeting of directors of Middle East Centers at the University of Utah (Atiya, 1985, Pt. 2: 23–24). This meeting with such attendees as Harvard University, Yale University, University of California (Los Angeles and Berkeley), University of Chicago, and Princeton University enhanced the reputation of the University of Utah and the Middle East Library's collection, a collection that in 1963 came in third in size in the U.S. (Atiya, 1985, Pt. 2: 52). He was later elected to be a member of the Board of Trustees of the American Association of Middle Eastern Studies.

Dr. Atiya's accomplishments were once again recognized in 1967 when the University of Utah designated Dr. Atiya Distinguished Professor of History and was also granted the honorary degree of Doctor of Humane Letters. Brigham Young University at the same time made him an honorary Doctor of Laws (LL.D.), in recognition of his discoveries in the world of papyri.

Dr. Atiya's achievements became internationally noted in a number of world-wide publications, such as *Who's Who in America* (1964–1965), and *Who's Who in the Middle East* (1962) (Airmet et al., 1998, Box 1: 3/4). During this time, Dr. Atiya continued to publish major academic works. The lectures he gave at the Union Theological Seminary became the basis of his book *A History of Eastern Christianity* which he published in 1968, and then two years later he published the *Catalogue Raisonné of the Arabic Manuscripts of Mount Sinai*, a list of the manuscripts of St. Catherine's microfilm project (1970). In 1968 he published the encyclopedic work of Muḥammad ibn Qāsim ibn Nuwayrī al-Iskandarānī (fl. 1336–1373), *Kitāb al-ilmām bi-al-i'lām fī mā jarat bihi al-aḥkām wa-al-umūr al-maqḍīyah fī waq'at al-Iskandarīyah*. He edited this work with the Swiss Arabist and director of the Swiss Institute in Cairo, Dr. Etienne Combe (1968). This 14th century manuscript, which when completed was a seven-volume work, covered mainly the history of medieval Alexandria, but it was a major source for the Alexandrian Crusade of 1365.¹⁴

His accomplishments were again recognized in 1972 when a festschrift was published in his honor, *Medieval and Middle Eastern Studies in Honor of Aziz Suryal Atiya*, which included articles written by the most notable scholars on the Middle East.¹⁵

14 Cf. Steenbergen, 2003; Niall, 2014.

15 Scholars such as Claude Cahen, Andrew S. Ehrenkreutz, Philip Hitti, Subhi Labib, George Makdisi, Bertold Spuler, etc.

With the management of the Middle East Center and teaching taking him away from conducting research and publishing projects, Dr. Atiya appointed Dr. Khosrow Mostofi to assist him in administering the Center. In 1958 Dr. Mostofi received a Ph.D. in Political Science from the University of Utah and went to teach at Portland State College where he was assistant professor 1959–1960. He returned to the University of Utah and became an assistant professor in the Political Science Department. Being an Iranian and an active proponent of Middle East studies, Dr. Atiya made him in 1962 acting director of the Middle East Center, and in 1967, as Dr. Atiya reduced his administrative activity, he became Director of the Middle East Center, a position he held until 1983 (Mostofi, 1985).

One of the major life-long projects, and most fulfilling to Dr. Atiya since he called it “a dream of my life” (Atiya, 1985, Pt. 2: 48), was the creation and publication of a *Coptic Encyclopedia*. The idea for a *Coptic Encyclopedia* began after he established the Institute for Higher Coptic Studies in 1954. The thought was always on his mind throughout his career, but he had to wait until he had freed himself from scholarly pursuits and the establishment the Middle East Center and Library. The opportunity came in 1977 when the Egyptian Antiquities Service sponsored a meeting for an International Congress of Coptic Studies. This gave him the opportunity to meet and promote the encyclopedic project to the Coptic scholars from around the world (Atiya, 1985, Pt. 1: 58–60). The response was enthusiastically supportive, since no comprehensive publication on the Copts had been published before. Dr. Atiya had to begin from zero, compiling the names of editors (sixteen associate editors) and the contributors, which eventually numbered over two hundred and fifty Western and Egyptian scholars on the subject (Atiya, 1985, Pt. 3: 61). He was able to get a commitment from the National Endowment for the Humanities (NEH) to sponsor the project, but he also needed additional financial support as well, especially from Europe, where Coptic studies’ programs had flourished (Ibid.). The first contributor to the project was the LDS Church, whose relationship with Dr. Atiya had always been harmonious and supportive of the project from the beginning (Atiya, 1985, Pt. 2: 40; Pt. 3: 65). In all, he received the largest sum for a single project that the Middle East Center had ever sought, over one million dollars, including gifts and matching funds (Mostofi, 1985, Pt. 1: 24).

Thus, with the support of the University of Utah, the J. Willard Marriott Library, the National Endowment for the Humanities, and a host of scholars from around the world, Dr. Atiya and his wife Lola began this massive project. With more than two hundred authors and over 2,800 entries spanning sixteen disciplines and with most of the articles originally in Arabic, French, German and Italian, they had to have them translated by the

most capable scholars in Cairo, London, Rome and Scotland (Atiya, 1985, Pt. 3: 65). In all it took over thirteen years to complete, making it a unique treasure that was enthusiastically received by religious scholars, such as this review by the University of Michigan's Egyptologist T.G. Wilfong:

The year 1991 will undoubtedly be considered one of the most important years of Coptic studies [...] The editorial and production staff has clearly taken great care with this publication. The integration of the work of so many authors into a coherent whole is an enormous task and has been admirably accomplished in the *Coptic Encyclopedia*. [...] The overall outstanding achievement of the editors and authors of the *Coptic Encyclopedia* is remarkable and no amount of minor criticism can detract from it. This set will remain one of the standard reference works for Coptic studies for many years to come (1993).

As the publication of the *Encyclopedia* was nearing, Dr. Atiya and his wife Lola planned to have the royalties placed in an Aziz S. Atiya Foundation in order to finance updates and provide grants to students of Coptic Studies (Atiya, 1985, Pt. 3: 67; Pt. 4: 3). In 2009, religious historians and those interested in Coptic studies were notified that the Claremont Graduate University (CGU) School of Religion would digitalize *The Coptic Encyclopedia* and make it freely available to the public. The CGU had acquired the right to develop, update and continuously expand the Web-based version.¹⁶

Although Dr. Atiya died a very short time before its completion, and his wife Lola brought the work to fruition, the publication of the *Coptic Encyclopedia* consummated his life-long dream (Atiya, 1985, Pt. 2: 51), capping his monumental career in academia, and fulfilling his contribution to his Egyptian identity, which was most close to his heart. He declared in an interview that he considered his greatest achievements to be the micro-filming project at St. Catherine's Monastery and the Coptic Encyclopedia (Atiya, 1985, Pt. 2: 51).

After the publication of the *Coptic Encyclopedia*, Mrs. Atiya created and published an *Index* to the work Dr. Atiya partially edited in 1948–1949, *History of the Patriarchs of the Egyptian Church* by Sāwīrus ibn al-Muqaffa' (Atiya, 2010). Thus, Dr. Atiya and his wife Lola made through the years great contributions to the University of Utah and the world community. In sum, Dr. Atiya published approximately twenty books, many of which are multi-volume projects, and his journal articles, book chapters, and encyclopedia articles which appeared regularly over a period of thirty-five years. Dr. Atiya came to the University of Utah as a Professor of Languages

16 <https://ccdlib.claremont.edu/digital/collection/cce> and <http://ccdlib.libraries.claremont.edu/c>

and History and until his death in 1988, he worked with the University of Utah, founding the Middle East Center and creating one of the most significant collection of Middle East manuscripts, papyrus, books, journals in the United States and the world.

His teaching philosophy was guided by his dedication to education and students, which can be summed up in his own words, “I am a teacher and I love students. I am here to serve students and it is my pleasure and privilege to live with them and to help them” (Airmet et al., 1998, Box 1: 1/6).

Dr. Atiya’s approach to teaching goes along with his dedication to students. I can attest to his comment to me when I began my doctoral studies with him. He astonished me by saying “Your job is to teach me. You have to dig deep to discover some new historical information which you can teach me and tell the world.”¹⁷ The deaths of Dr. Atiya in 1988 and his wife Lola in 2002 have left a great vacuum in the academic activity at the University of Utah and Middle East studies world-wide. Dr. Atiya, however, will always remain remembered by those who knew him, his works and the institutions he served.

REFERENCES

- Atiya, A.S. (n.d.). Ibn Mammati. *Encyclopaedia of Islam*. Second Edition. Leiden: Brill.
- Atiya, A.S. (1955). *The Arabic Manuscripts of Mount Sinai; a Hand-list of the Arabic Manuscripts and Scrolls Microfilmed at the Library of the Monastery of St. Catherine, Mount Sinai*. Baltimore: Johns Hopkins Press.
- Atiya, A.S. (1962). *Crusade, Commerce and Culture*. Bloomington: Indiana University Press.
- Atiya, A.S. (1962). *Crusade Historiography and Bibliography*. Bloomington: Indiana University Press.
- Atiya, A.S. (1968). *A History of Eastern Christianity*. London: Methuen.
- Atiya, A.S. (1970). *Catalogue raisonné of the Mount Sinai Arabic manuscripts: complete analytical listing of the Arabic collection preserved in the Monastery of St. Catherine on Mt. Sinai*. Alexandria: Galal Hazzi.
- Atiya, A.S. (1985). August 12, 1985, interview 328, transcript. *Everett L. Cooley Oral History Project*, Ms 814. No. 328. Mariott Library, University of Utah, Salt Lake City, Utah.
- Atiya, A.S. (1991). *The Coptic Encyclopedia*. New York City: Macmillan Publishers.

17 Told to Leonard C. Chiarelli, October 1976.

- Atiya, L. (1989). Interview 390. In *Everett L. Cooley Oral History Project*. Salt Lake City: Marriott Library, University of Utah, Pt. 1: 1–3
- Atiya, L. (2010). *An Index to the History of the Patriarchs of the Coptic Church*. Salt Lake City: University of Utah Press.
- Airmet, R., Bayas, H. & Chesley, J. (Eds.). (1998). *Aziz S. Atiya Papers*. Retrieved from: <https://lib.utah.edu/pdf/AtiyaRegister.pdf>.
- Everett L. Cooley Oral History Project* (1983–2018). Salt Lake City: Marriott Library, University of Utah.
- Kitāb Ḳawānīn al-dawāwīn* (1943). A.S. Atiya (Ed.). Cairo: Maṭba‘at Miṣr.
- Kramers, J.H. (1934). [Review:] The Crusade of Nicopolis by Aziz Suriyal Atiya. *Bulletin of the School of Oriental Studies* 3(7), 683–686.
- La Monte, J. (1934). [Review:] The Crusade of Nicopolis by Aziz Suriyal Atiya. *Speculum* 4(9), 446–448.
- La Monte, J. (1939). [Review:] The Crusade in the Later Middle Ages by Aziz Suriyal Atiya; Versuche zur Wiedererrichtung der lateinischen Herrschaft in Konstantinopel im Rahmen der abendländischen Politik, 1261 bis etwa 1310 by Erwin Dade. *Speculum* 2(14): 233–235.
- Mostofi, Kh. (1985). Interview U-377, U-378. In *Everett L. Cooley Oral History Project*. Salt Lake City: Marriott Library, University of Utah, Pt. 1: 4–10.
- Muḥammad ibn Qāsim ibn Nuwayrī al-Iskandarānī (1968). *Kitāb al-ilmām bi-al-i‘lām fī mā jarat bihi al-aḥḳām wa-al-umūr al-maqḍīyah fī waq‘at al-Iskandarīyah*. Haydarabad: Matba‘at Majlis Da‘irat al-Ma‘arif al-‘Uthmaniyyah.
- Niall, Ch. (2014). Cosmopolitan Trade Centre or Bone of Contention? Alexandria and the Crusades, 487–857/1095–1453. *Al-Masāq* 26: 49–61.
- Sāwīrus ibn al-Muqaffa’. (1943–1976). *History of the Patriarchs of the Egyptian Church*. Y. ‘Abd al-Masīh, E. Khs-Burmester; A.S. Atiya & A. Khate (Eds.). Cairo: Société d’archéologie copte.
- Steenbergen, J. van. (2003). The Alexandrian Crusade (1365) and the Mamluk Sources: reassessment of the Kitāb al-Ilmām of an-Nuwayrī al-‘Iskandarānī (d. 1372 AD). In *East and West in the Crusader States. Context-Contacts-Confrontations, III. Acta of the congress held at Hernen Castle in September 2000* (pp. 124–137). Louven: Peeters.
- Walker, P.E. (1972). Aziz S. Atiya, A Biography. In Hanna S.A. (Ed.), *Medieval and Middle Eastern Studies in Honor of Aziz Suriyal Atiya* (pp. 5–8). Leiden: Brill.
- Wilfong, T.G. (1993). [Review:] The Coptic Encyclopedia by Aziz S. Atiya. *Journal of Near Eastern Studies* 52: 43–47.

Leonard C. Chiarelli – historian, PhD in history at the University of Utah, Salt Lake City (1986). Since 1971 he has been associated with the Middle East Center and the Aziz S. Atiya Library for Middle Eastern Studies at the University of Utah. His research interests are focused on the reception of the research by Aziz S. Atiya and broadly understood oriental culture.

Mohammad Mirfakhrai – historian. Since 1987, he has been associated with the Middle East Center and the S. Atiya, Aziz Library for Middle Eastern Studies at the University of Utah. His research interests are related to the reception of broadly understood oriental culture and issues related to the professional satisfaction of librarians.

Sabire Arik<http://orcid.org/0000-0003-3662-9866>

Ankara University, Ankara

sarik@ankara.edu.tr

DOI: 10.35765/pk.2020.3104.06

The First Turkish Navy Admiral: Chaka Bey

ABSTRACT

Turks paid special attention to the organization of ground troops due to their geographical location in Central Asia which is why they built the strongest land army in the world. Their first naval endeavor emerged after the conquest of Anatolia. This was because of Anatolia's geographical position, being an Asian peninsula extending towards the west and situated between the continents of Europe and Asia, and also a conjunction of land and sea routes between the continents. With the start of the Turkish conquest of Anatolia after the victorious Battle of Malazgirt in 1071, the strategy of Turkish domination changed. The new rulers of the area surrounded by sea from three sides realized that the way to protect their territory was the domination of the seas. During this period, mass migration took place from Turkey to the region of western Anatolia, and on the other hand, Chaka Bey (*Çaka Bey*) managed to dominate Smyrna (*İzmir*) after the change on the throne of the Byzantine Empire in 1081. He established a Turkish Seaside Principality (*Türk Sahil Beyliği* or *İzmir Türk Beyliği*). Although his life was short, the first coastal Turkish state is significant from the point of view of Turkish history, meaning that the history of the Turkish navy starts in 1081, which is the date of the first fleet built by Chaka Bey.

KEYWORDS: Turkey, Anatolia, Çaka Bey, Turkish maritime history, history of the Turkish Navy

STRESZCZENIE

Pierwszy admirał tureckiej marynarki wojennej: Czaka Bej

Turcy zwracali szczególną uwagę na naziemną organizację wojskową ze względu na położenie geograficzne Azji Środkowej i na tym terenie utworzyli najsilniejsze armie lądowe na świecie. Założona przez nich pierwsza organizacja należąca do sektora morskiego powstała po podboju Anatolii – półwyspu rozciągającego się na zachód i położonego między Europą i Azją, a także połączeniem szlaków morskich i lądowych między kontynentami. Wraz

z rozpoczęciem turkizacji ziem anatolijskich po zwycięstwie Manzikerta w 1071 roku zmieniła się także strategia dominacji Turków, a nowi właściciele tego kraju otoczonego morzami z trzech stron zdali sobie sprawę, że sposobem ochrony ich ziem była dominacja nad morzami. W tym okresie z jednej strony zatłoczone masy tureckie zaczęły przenikać do regionu zachodniej Anadolii, a z drugiej strony Czaka Bej (po turecku *Çaka Bey*), który zdołał zdobyć Smyrnę (po turecku *İzmir*) po zmianie tronu w Bizancjum w 1081 roku, założył tu Tureckie Księstwo Nadmorskie (po turecku *Türk Sahil Beyliği* lub *İzmir Türk Beyliği*). Choć jego życie było krótkie, to pierwsze nadmorskie państwo ma duże znaczenie z punktu widzenia historii tureckiej. Najważniejsze, że historia marynarki wojennej tureckiej zaczyna się od roku 1081, który jest datą powstania pierwszej marynarki wojennej założonej przez Czaka Beja.

SŁOWA KLUCZE: Turcja, Anatolia, Czaka Bej, turecka historia morska, historia marynarki wojennej tureckiej

Whoever rules the waves rules the world.¹

Introduction

Turks paid special attention to the organization of ground troops due to the geographical location of Central Asia and so they built the strongest land army in the world there. However, it is not known if they had any relationship with the sea. What we do know is that the Caspian Sea and the Aral Sea in Central Asia, as well as the rivers *Siri-Derya* (*Seyhun*) and *Amu Derya* (*Ceyhun*) were called “sea rivers.” In addition, the presence of maritime terms such as *Taluy/Toluy* (ocean) and *Tegzinç* (anaphora) in ancient Turkish also gives rise to the idea that despite their geography, the Turks were not as far from the sea as we used to think they were. (Alkayış, 2014, p. 3). The Turks’ on these inland waters was followed by an encounter with the actual sea when the first Turkish clans migrated from the north of the Black Sea into Europe, such as the Western Huns, Khazars and Pechenegs. Once they conquered Anatolia in the 11th century, the Turks owned a country surrounded by the sea from three sides.²

1 It is not known when and where these words were first uttered, but this meaningful and valuable sentence has been very widely used and attributed to the greatest admiral in Turkish history, Hayreddin Barbarossa Pasha.

2 This Turkish conquest spread from Anatolia to the Mediterranean, the Aegean Sea, and the Black Sea. It was the Turks who called these seas “Mediterranean” and “Black Sea;” the source of these names were based on an old Turkish use. When the ancient Turks described geography, it became clear that they established relationships between colors and directions. The colors represent directions; and respectively, blue and green represented east, white (*aķ*) represented

As it is known, the Seljuks established state organizations in Horosan and Iran just after the Dandanakan war, which was won by Tughril (995–1063) and Chaghri (989–1060) Bey in 1040 (Figure 2). However, the constant migration to these regions from Central Asia created a need for Turkish clans to find a new homeland. Faced with this situation, the Seljuk dynasty were forced to turn their attention to the west. The situation of Byzantium during this period was also conducive to the acquisition of Anatolia by the Turks. Due to poor political, social, economic, and military policies that the Byzantine emperors applied, especially in Eastern Anatolia, peoples such as Armenians, Syrians, etc. living in Byzantine areas tended to be more amicable towards the Turks (Turan, 1973, p. 50). As a result, the Byzantines lacked national and ethnic forces to oppose external intervention. As a result of the constant and intense Turkish attacks, war between the Byzantine Empire and the Great State of Seljuks became inevitable. The battle of Malazgirt between Sultan Alp Arslan (1029–1072) and Romanos Diogenes on Friday, August 26, 1071, ended with the victory of Alp Arslan and thus paved the way to Anatolia for Turkish clans (Zonaras, 2008, p. 169). This victory allowed Eastern Anatolia to become a meeting place for newly arrived Turkish groups. Immediately after this victory, the Turkish conquerors ordered by Alp Arslan began the process of conquest of Anatolia (Alptekin, 1987, p. 209; Demirkent, 2005, p. 4; Koca, 1997, p. 2). The Turks who arrived to Anatolia under Kutalmışoğlu Suleiman Shah reached the shores of the Aegean and Marmara as a result of the conquests of 1075–1085. Suleiman Shah, conquering Nice (*İzniç* in Turkish) in 1075, founded the Turkish Seljuk State, independent of the Great Seljuks (Figure 1). In 1081, Shah concluded a peace treaty with the Byzantine Emperor Alexios I Komnenos, and thus the existence of the Turkish Seljuk State in Anatolia was officially recognized by Byzantium (Turan, 1973, p. 95).

Ebu'l-Kasım (*Apelkhasem*) (d. 1092), who assumed the Seljuk rule in Nice after the death of Suleiman Shah, broke this agreement with Byzantium by starting attacks on the Marmara coast and the Istanbul Strait (Bosporus) (1085–1086) (Komnena, 1996, p. 198). Not only did Ebu'l Kasım resist the Byzantines, who still wanted to reclaim the Nice castle, but he also wanted to destroy Constantinople and conquer the coast of the Marmara and the islands. Emperor Alexios I Komnenos wanted to stop Ebu'l-Kasım and force him to make peace, but he failed. Ebu'l-Kasım

west, red (*al*) referred to south and black (*kara*) to north. And so, they called the north sea the Black one, and the south one they called the Mediterranean Sea. In those days the boundaries of the Mediterranean were established from the north of the Bosphorus and stretched along the Marmara and the Aegean Sea to the Straits of Gibraltar (Boşol, 2014, p. 40).

captured Kios (*Kius-Cios-Prouσίας*) (*Gemlik*) and began building a fleet here.³ However, the Byzantine navy under Manuel Boutoumites arrived at the Kios harbor and burned down Turkish ships and the shipyard being built. Ebu'I-Kasım, caught between two fires from the land and sea, had to withdraw to Nice. This was how the first attempt to create a Seljuk Turkish navy ended (Cahen, 1994, p. 91; Daş, 2009, p. 49).

In these years, Chaka Bey (*Çaka Bey*), one of the beys designated by Alp Arslan for the conquest of Anatolia, also made a similar effort as Ebu'I-Kasım. Chaka Bey, who understood the importance of the sea in the 11th century, established the first Turkish navy, founded the first Turkish coastal state (*Türk Sahil Beyliği* or *İzmir Türk Beyliği*) (1081–1097), and even fought the first war on sea. This Turkish admiral, who conquered Smyrna and its surroundings, for the first time started serious movement on the seas, conquered strategically important islands such as Lesbos, Chios, Samos and Rhodes, successfully maintained his presence against Byzantium and even planned to conquer Constantinople. This article discusses this first Turkish admiral and his Turkish coastal principality.

Who was Chaka Bey?

Chaka Bey was a true pioneer in the history of the Turkish navy in Anatolia (Kurat, 1987, p. 39; İlgürel, 1993, p. 186). Although there are few resources on the subject, Anna Komnena provides us with the most detailed information about the name and activities of Chaka Bey, who is among the most recognizable characters in Turkish history (Komnena, 1996, p. 229). Data about Chaka Bey are also found in the work of another historian of the Byzantine era, Zonaras (Zonaras, 2008, p. 165) and several other sources on that period. In Byzantine sources, the name *Chaka* is transcribed as *Çahas*, *Çakhas* or *Tzakhas* (*Τζαχάς*). The Turkish historian Akdes Nimet Kurat pointed out that this pronunciation and spelling can actually correspond to the Turkish name *Çağa* (Kurat, 1966, p. 41). However, another Turkish historian İbrahim Kafesoğlu claimed that the original name was *Çakan*, providing a very convincing explanation (Kafesoğlu, 1984, p. 55).

3 It is not known if Ebu'l-Kasım founded the new shipyard there. Was this shipyard rebuilt or was taken over from the Byzantines? Similarly, who was a qualified master shipbuilder and who were the sailors prepared to use the ships? All these questions are still to be answered. However, taking into account that it was a naval base in the Byzantine period, it can be concluded that there was a shipyard before. Skilled personnel and sailors were probably native Byzantines.

Nevertheless, the form of Çaka became extremely popular in Turkish literature, and the form Çaka Bey was preferred by adding the adjective *Bey*.

The Byzantine historian Zonaras presented Chaka Bey as someone of a “noble class, a hero and a great Turk”, prompting researchers to predict his social background (Zonaras, 2008, p. 165). Judging by this information, almost all researchers, mainly Akdes Nimet Kurat, agree that he was a Turkish bey who participated in the conquest of Anatolia before he was taken prisoner (Kurat, 1987, p. 41; Turan, 1973, p. 88). The fact that Anna Komnena declared that “he crossed all of Asia (Anatolia), fighting before being taken prisoner”, also proves this finding (Komnena, 1996, p.183). In *Danışmend-name*, which is an important source about the conquest of Anatolia by the Turks, Chavuldur Chaka Bey (in Turkish *Çavuldur Çaka Bey*) is mentioned among the beys (*Gazi-Akıncı*) who raided the area from Central Anatolia to Constantinople (Sümer, 1999, p. 321; Ayönü, 2002, p. 600; Turan, 1984, p. 54), while Turkish historians Mükrimin Halil Yınanç (Yınanç, 1934, p. 127) and Akdes Nimet Kurat (Kurat, 1987, p. 41) mention that Chaka Bey who belonged to the *Oğuz Çavuldur* clan and the Turkish bey captured by the Byzantines may be the same person, while the Turkish historian Osman Turan admits that these two characters refer to the with more certainty (Turan, 1984, p. 88).

Renowned prisoner in the Byzantine palace

Chaka Bey, who joined the invaders to the Byzantine lands in Anatolia by order of the Seljuk Sultan Alp Arslan after the battle of Malazgirt, enters the historical theater during the struggle for the Byzantine throne. Sources associate the name of Chaka Bey with Nikephoros III Botaneiates, the Byzantine emperor (1078–1081), who entered the throne with the help of Seljuk Turks in 1078 (Turan, 1984, p. 54; Ayönü, 2009, p. 3). According to the information provided by Anna Komnena, during a raid on Byzantium, Chaka Bey was captured by the Byzantine commander Alexandros Kabalikos because of his lack of experience and young age. Kabalikos presented Chaka Bey to Emperor Nikephoros Botaniates, who sensed the talent of the Turkish teenager and took him to his palace (Turan, 1984, p. 87). Given that Botaneiates reigned from 1078 to 1081, we can say that Chaka Bey’s captivity in the Byzantine palace took place in those years. It is known that Emperor Botaneiates held Chaka Bey in high esteem and awarded him the title of a *protonobilissimos*,⁴ and, in response, Chaka

4 This title, meaning the first of the noblest, also involved receiving a large income (Komnena, 1996, p. 233; Zonaras, 2008, p. 165; Angold, 1995, p. 160).

Bey promised allegiance to the Emperor (Komnena, 1996, p. 233; Ostrogorsky, 1981, p. 340). While in the Byzantine palace, Chaka Bey studied Greek and Latin, and he learned about the military and political structure of Byzantium (Komnena, 1996, p. 232; Turan, 1984, p. 88). We also see that from a conversation between Chaka Bey and Constantine Dalassenos in Anna Komnene's account. Chaka Bey spoke in Greek with Constantine Dalassenos and even turned to that nobleman by his first name (Komnena, 1996, p. 232). It is clear from this conversation that Chaka Bey belonged to a noble family, and had a high status in the Byzantine palace.

Chaka's arrival to Smyrna

The exact date when Chaka Bey left Constantinople is unknown, however, by examining the string of events described in the sources, it seems that this event took place in 1081. However, why did Chaka Bey, despite his high status and the many privileges granted by Nikephoros Botaniates, leave Constantinople instead of remaining in Byzantine service? There were many Seljuk Turks who were captured in the wars or took refuge in Byzantium due to a conflict with the Seljuk government, who managed to raise to the highest offices in the Byzantine court and have many powers there (Merçil, 1994, p.709; Kafesoğlu, 1958, p. 129). We can find an answer to this question in Anna Komnene's book, that provides detailed information about the life and activities of Chaka Bey. According to the author, Chaka fled Constantinople since the great status and privileges granted to him by Emperor Nikephoros Botaniates were taken away by Alexios I Komnenos (1081–1118), who entered on the Byzantine throne in 1081 (Komnena, 1996, p. 233; Zonaras, 2008, p. 157; Kurat, 1987, p. 24).

However, there is another question. Why did Chaka Bey, who was previously a Seljuk subject, prefer to establish an independent principality (in Turkish *beylik*) in Smyrna, instead of joining Suleiman Shah, who had conquered Nikaia during this period? Without a doubt, it was related to his personal ambitions. Finally, why Smyrna? Of course, Chaka Bey, who was known among his countrymen in Anatolia, could not press on the Balkans where Pechenegs were intensely present. In the north-western part of Anatolia there were the Seljuks who dominated the whole region of Bithynia. However, although in Smyrna and around it there was a dense Turkish population, there was no one who could compete with him except Tanrıbermiş Bey⁵ in Ephesus. More importantly, Chaka Bey, who was able

5 The principality of Tanrıbermiş (*Tanrıvermiş Beyliği*): This Turkish principality ruled in the region of Ephesus in western Anatolia during the years 1074–1098. One of the Turkmen rulers,

to maintain greater contact with the sea during his stay in Byzantium, must have noticed that the Turks lacked a war fleet.

In those years the Byzantine Empire was pressed by the Pechenegs in the Balkans and the Seljuks in Anatolia. It was well-established and strong only in the seas. Gaining an advantage on the seas with a powerful fleet to be created could mean the end of Byzantium. Smyrna was also the most suitable place to build a powerful navy. Chaka Bey took into account all these factors, also using the fact that Byzantium was occupied by the Pechenegs in the Balkans. He set off to Smyrna and captured it (Ayönü, 2009, p. 4).

Knowing that he first needed to first dominate the sea, Chaka Bey built a fleet of war as his first task in Smyrna. Anna Komnene's account states that a local Byzantine ship master was hired build the fleet (Komnena, 1996, p. 229). However, one cannot identify the name of the master of Smyrna, about whom Anna said that he was building ships for Chaka Bey. The warships built by Chaka Bey consisted of galleys which were covered and were called dromons (Figure 4). Qualified sailors in the fleet consisted of local Byzantines masters and Turkish warriors. Available information about the first Turkish navy created by Chaka Bey in Western Anatolia is very general. Unfortunately there are no more details on how and when they built a fleet of war. Turkish historian Halil N. Hatipoğlu, who conducted one of the most recent studies of naval history, noted that Chaka Bey built this fleet in a shipyard in Ephesus in 1081 and that it consisted of forty ships (Hatipoğlu, 2005, p. 87). Anna Komnena, our only source on this subject, writes that Chaka Bey started the raids "when he had many galleys [*Çektiri* in Turkish] and forty privateers" (Komnena, 1996, p. 230).

Ensuring Turkish domination in Smyrna and the surrounding islands

When Chaka Bey took action, completing the necessary preparations to fight, the Byzantine Empire was still occupied with the Balkans. Klazomenai (in Turkish: *Urla*) was the first place conquered by Chaka Bey who wanted to take advantage of the current situation in Byzantium. Then, heading *Phokaia* (Turkish: *Foca*), Chaka Bey conquered it without trouble. From there he went on Lesbos (Turkish: *Midilli*). When Chaka Bey

who came to Anatolia after the Battle of Malazgirt, Tanrıbermiş Bey played an important role in the conquest of Anatolia, taking the region of Ephesus. He declared his state of Ephesus in the year 1074. However, during the First Crusade in 1098, Tanrıbermiş Principality was destroyed by the Crusaders and the Byzantine troops under the command of Alexander I Komnenos.

demanded of Alapos, who governed the island, to surrender, he realized that he could not defend it and fled to Constantinople. In this way, Lesbos surrendered without bloodshed (Komnena, 1996, p. 268; Kurat, 1987, p. 46). After the conquest of Lesbos, Chaka Bey led his troops also to the island of Chios (*Sakız Adası* in Turkish) and subdued that island too. He probably needed to add these two islands to his estate, letting troops on the island of Samos (*Sisam* in Turkish) and Rhodes in the next year (Zonaras, 2008, p. 165; Kurat, 1987, p. 46; Geyiklioğlu, 2003, p. 255)

When the message that the eastern Aegean islands had been conquered by Chaka Bey reached Constantinople, the Byzantine Emperor Alexios I Komnenos was forced to take action against him and sent a fleet under the command of Niketas Kastamoniates. It seems that now it is not possible to estimate the number of the Byzantine ships and tell what kind of vessels there were, and how numerous were the crews. Anna Komnena claims that Niketas Kastamoniates was sent in, and that he was defeated in the confrontation with Chaka Bey, and many of the ships that he had brought along fell into the hands of Chaka Bey (Komnena, 1996, p. 230; Alptekin, 1987, p. 478).

This first naval battle that the Turkish fleet won in Aegean waters is called the Battle of the Oinousses Islands (in Turkish, *Koyun Adaları Savaşı*), and it took place between the island of Chios and *Çeşme-Smyrna*. (Figure 3) Historian H. Hatipoğlu estimated Chaka Bey's forces in this battle as a fleet of 50, including 17 dromons (*Çektiri* in Turkish) and 33 sailing ships (Hatipoğlu, 2005, p. 89). It is clear that the clash resulted in the advantage of the Turkish forces. However, we do not have any details about the course of the battle, and the tactics and strategies used. On the other hand, Halil N. Hatipoğlu specifies the date of the battle on May 19, 1090. According to Zonaras, after this battle Chaka Bey organized new raids, on the islands of Samos and Rhodes, and conquered the region again (Zonaras, p. 737).

After the defeat of the Byzantine forces at the Battle of the Shep Islands, Byzantine emperor Alexios sent a second fleet under the command of Constantine Dalassenos. Dalassenos was aided by a commander named Opus, but they were accompanied by 500 knights from Flanders. It is very likely that among the Byzantine troops there were also Pecheneg and Uz mercenaries. Dalassenos ventured straight to Chios, besieging the fortified villages that were in the hands of the Turks on the island. When Chaka Bey learned about this situation, he took action from both land and sea to invade the island of Chios. In response to Chaka Bey's progress, a deputy was sent to fight a battle against him wherever he was (Komnena, 1996, p. 231).

During this time, Chaka Bey, who attacked from the sea in parallel with his own forces advancing from the mainland, encountered in the

Byzantine ships the vicinity of Chios. Byzantine army under the leadership of Opus fled, not daring to challenge the forces of Chaka Bey. According to Anna Komnene, during this operation, Chaka Bey tied the ships together with chains in order not to disturb the combat formation and prevent possible escapes, thus squeezing the Byzantine ships in the harbor of Chios and went ashore for an offensive against the Chios fortress (Komnena, 1996, p. 231). Constantine Dalassenos, who saw that the situation became dangerous for him after the defeat of the Flemish knights who tried to resist, escaped from the castle and took refuge in Bolissos, a small fortified area on the island of Chios. If the information given by Anna Komnene is correct, during these struggles, Chaka Bey collaborated with the Pechenegs and Uzes serving the Byzantines and learned about the plans of the Byzantines (Komnena, 1996, p. 231).

According to Anna Komnene, Dalassenos met with Chaka Bey, trying to fix its position on the fortified site. During this conversation, as Anna refers, providing invaluable information about her biography quoting Chaka Bey. According to Anna, Chaka Bey secretly left the island of Chios after this meeting, in order to bring along a large force, and Constantine Dalassenos took over the castle of Chios proceeded to the island of Lesbos from there (Komnena, 1996, p. 234). Following clashes with the forces of Constantine Dalassenos, Chaka Bey built new ships in the shipyards of Ephesus and Smyrna, forming a larger fleet. Hatipoğlu determined that this newly-built fleet consisted of dromon assault ships, on top of two- and three-row rowing boats (Hatipoğlu, 2005, p. 89).

Chaka Bey strengthened his fleet. His aim was to subdue the coastal areas extending from the Dardanelles (Hellespont) to Smyrna and Peninsula of Gallipoli to Thrace (İlgürel, 1993, p. 187; Gencer, 2005, p. 344). In order to achieve this, he contacted the Pechenegs, who drove the Byzantines from the Balkans (Komnena, 1996, p. 247). At this time, the Byzantine fleet was sent to the Dalmatian coast. Taking advantage of the opportunity, Chaka Bey again captured the islands of Chios, Samos and Rhodes (1090). As a consequence of these events, Byzantium concluded a treaty with the Cumans, the Pechenegs' enemies. The Pechenegs, who had approached Adrianapole (*Edirne* in Turkish) in order to attack the Byzantine Empire, were destroyed by Cuman and Byzantine forces (the battle of Lebunium: April 29, 1091) (Komnena, 1996, p. 255; Angold, 1997, p. 133; Ostrogorski, 1981, p. 333; Kurat, 1937, p. 197). Chaka Bey, who was not able to prepare his army and fleet, did not make in time to aid them. Chaka Bey, who was left without allies, wanted to cooperate with Kilidj Arslan, who was moved to the Anatolian Seljuk throne. After the destruction of the Pechenegs, Alexios sent his army and navy to strike Chaka Bey (1092). Byzantine forces besieged Lesbos for three months. Finally, Chaka Bey agreed

to leave Lesbos provided he could safely withdraw his soldiers and sailors from the island. However, when they boarded the ships, Byzantine commanders suddenly attacked Chaka Bey and his soldiers, intercepting some of the Turkish ships and burning some of them. Chaka Bey managed to escape and get to Smyrna. Byzantine forces also captured the island of Samos (Komnena, 1996, p. 267).

Chaka Bey's death and the disappearance of the first Turkish seaside principality

Chaka Bey soon prepared a new fleet of two- and three-row offensive dromons. He re-established his dominance on Lesbos, Chios, Samos and Rhodes. He extended his conquests in the Dardanelles (Hellespont). In 1092, Chaka Bey allied with the Sultan of the Seljuk Turks, Kılıdij Arslan, who at that time had the largest military power in Anatolia. To strengthen this alliance and friendship, Chaka Bey also established a family bond with Kılıdij, giving his daughter to the Seljuk Sultan (Turan, p. 93). Chaka Bey planned to reach the Marmara Sea, by conquering the northern coast of the Aegean and the Dardanelles (Turkish: *Çanakķale*) in Anatolia, to conquer Constantinople from there. His attempts to press towards the Marmara Sea after acquiring the Dardanelles worried the Byzantine Emperor and prompted him to seek ways to remove this threat that had fallen on the Empire. Alexios used diplomacy as a weapon and forced Chaka Bey to confront Kılıdij Arslan (Komnena, 1996, p. 269; Kurat, 1987, p. 74; Kafesođlu, 1953, p. 112). To get out of this situation, the Emperor wrote to Kılıdij Arslan and provoked him against Chaka Bey.

Glorious Great Sultan Arslan Kılıdij!

As you know that the Sultanate passed to you as an inheritance from your father. However, your father-armed Chaka is apparently armed against the Greek state and is forcing Greek citizens to call him "Basil," but of course, this is a scam. In fact, this man, with such a great deal of experience and great competence, knows that he has no right to basil over the Greeks and that it is impossible [for him—transl.] to lead such a large country. The whole game, which Chaka Bey had built, is directed against you. In the face of this situation, you should not leave him unattended and be discouraged; all you have to do is not fall asleep in order not to become deprived of power. As far as I am concerned, with God's help, I expel him out of the borders of the Greek state; I invite you to protect your country and your sovereignty in your best interest, and if possible, by peaceful means, if he

does not want it, take him back under your domination by force (Komnena, 1996, p. 370).

In addition to these suggestions from Alexios, Kilij Arslan was also not satisfied with the activity of Chaka Bey on his side of the Dardanelles, since he considered this territory as lying in his direction of conquest. The Byzantine Emperor Alexios turned the situation to his advantage, having persuaded Kilij Arslan to take action against Chaka Bey (Demirkent, 1996, p. 17). Chaka learned that Seljuk armies took action against him when he was keeping Aydos (Abydos) under siege, which was a Byzantine customs gate with Edremit. The conflict with the Seljuks, of the greatest power of the era certainly was not in Chaka Bey's interest. Therefore, he was looking for ways to remedy the situation by negotiating with Kilij Arslan. Anna Komnene describes the encounter between Chaka Bey and Kilij Arslan, and Chaka Bey's assassination:

Chaka saw that he was threatened by enemies on land and sea. The ships he was building were not yet finished, and his army was also not enough to fight against both the Greek and Sultan's armies; he was desperate and wanted to meet the Sultan because he did not know about the intrigue the Emperor had prepared. The Sultan first greeted him in a friendly way and prepared a feast in his honor. At the time when the beverage worked, the Sultan drew his sword and knocked Chaka dead on the ground (Komnena, 1996, p. 371).

Had Chaka Bey not been assassinated by his son-in-law Kilij Arslan, and had Kilij Arslan formed an alliance with him instead of killing him, Byzantium could have been conquered by these two commanders, and the fate of the Seljuk state would have been completely different. In addition, should Chaka Bey have lived during the Crusades, the Crusaders would have never entered Anatolia so smoothly. Indeed, after the death of Chaka Bey, the armies of the Crusaders passed from the Strait of Istanbul to Anatolia and captured the city of Nice, the capital of the Seljuks, in the year 1097. Kilij Arslan, who could not stop the Crusaders was forced to leave the Aegean region, along the coast of the Marmara Sea and retreat to central Anatolia. Emperor Alexios, in order to take advantage of this, sent an army and fleet to Smyrna and the islands of the Aegean Sea. The Byzantines slain ten thousand people in the surrendering Smyrna (Komnena, 1996, p. 338; Ayönü, 2009, p. 5). Thus, the 17-year Turkish dominance in Smyrna ended in a very tragic way.

Conclusion

The assassination of Chaka Bey had negative consequences from the point of view of Turkish history. First of all, after the death of Chaka Bey, who placed the sea and the navy at the center of his military and political strategy, the passage of the Crusaders from Anatolia and the exit of coastal regions from Turkish domination with Smyrna delayed the development of the navy among Turks in Anatolia. It is worth noting that the experience gained by the Turks as a result of the naval activities initiated by Chaka Bey in the last quarter of the 11th century is an important factor that enabled the Turks to become an important superpower in the Mediterranean and the Black Sea.

Chaka Bey was an important Turkish Bey, who got to know the Byzantine state structure very well during the years of his captivity and managed his operations accordingly. The fact that he was aiming directly at the Byzantine throne, the idea of besieging Constantinople and even creating alliances with Turks in distant areas testify to his individuality and superiority to all other Anatolian Turkish beys. The captivity did not destroy Chaka Bey, but further strengthened him. This Turkish admiral, who was a serious threat to the Byzantine state, was not able to maintain his existence in the face of the Byzantine policy to come through the centuries. First, he lost his confidence in the Pechenegs, who were his allies, then and he lost the trust and support of Kilij Arslan and paid the price of his life. Not much is known about Chaka Bey, who took control of the Aegean Sea for a significant period in the last quarter of the 11th century. We hope that new research on Chaka Bey and his principality will be carried out and new sources will be made available and studied in every aspect of the Turkish admiral's life. We believe that the role which he and his principality played in the history of Turkey and the world, was very important.

REFERENCES

- Alkayış, M.F. (2014). Eski Türkçede Deniz ve Denizcilik Kavramları. In *Uluslararası Piri Reis ve Türk Denizcilik Tarihi Sempozyumu Türk Denizcilik Tarihi Bildiriler* (pp. 13–26). Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Alptekin, C. (1987). İzmir Türk Beyliği (Çaka Beyliği). In *Tarihte Türk Devletleri* (C. II, pp. 476–480). Ankara: C.II.
- Angold, M. (1995). *Church and Society in Byzantium Under the Comneni, 1081–1261*. New York: Cambridge University Press.
- Angold, M. (1997). *The Byzantine Empire, 1025–1204. A Political History*. London & New York: Longman.

- Ayönü, Y. (2009). İzmir’de Türk Hakimiyeti’nin Başlaması. *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi*, cilt IX, sayı 1, 1–8.
- Boşol, R.Ö. (2014). Akdeniz Çalışma Kültürü, *Kırklareli Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, Kırklareli: cilt 3, sayı 1, 40.
- Cahen, C. (1994). *Osmanlılardan Önce Anadolu’da Türkler* (Y. Moran, Trans.). İstanbul.
- Daş, M. (2009). Türklerin Bizans ve Venedik’le Denizlerdeki İlişki ve Mücadeleleri (XI–XIV. Yüzyıllar). In İ. Bostan i S. Özbaran (Eds.), *Türk Denizcilik Tarihi* (pp. 49–59). İstanbul: Deniz Kuvvetleri Komutanlığı Yayınları.
- Demirkent, I. (1996). *Türkiye Selçuklu Sultanı I. Kılıç Arslan*. Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Demirkent, I. (2005). *Bizans Tarihi Yazıları*. İstanbul: Dünya Kitapları.
- Gencer, A.İ. (2005). *Doğu-Batı Çatışması Ekseninde Anadolu Türk Denizciliğinin Başlaması*. İstanbul: Semavi Eyiceye Saygı. Tarihte Doğu-Batı Çatışması.
- Geyiklioğlu, H. (2003). Selçuklular’ın Deniz Politikası ve Denizcilik Faaliyetleri. *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, Sayı: 22, 255–256.
- Hatipoğlu, M.N. (2005). *Orta Çağda Akdeniz’de Deniz Güçlerinin İncelenmesi, Anadolu’da İlk Türk Denizciliği (Umur Bey’in Epir Harekâtı)*. İstanbul: Deniz Kuvvetleri Komutanlığı, Deniz Basımevi.
- İlgürel, M. (1993). Çaka Bey. In *İslam Ansiklopedisi*, vol. 8 (pp. 186–188). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Kafesoğlu, İ. (1953). *Sultan Melikşah Devrinde Büyük Seçuklu İmparatorluğu*. İstanbul.
- Kafesoğlu, İ. (1984). Selçuklu Çağındaki İzmir Türk Beyi’nin Adı: Çaka mı, Çağa mı, Çakan mı? *Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi*, 34, 55–60.
- Koca, S. (1997). *Sultan I. İzzeddin Keykavus (1211–1220)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Komnena, A. (1996). *Alexiade, Anadolu’da ve Balkan Yarımadası’nda İmparator Aleksios Komnenos Dönemi’nin Tarihi, Malazgirt’in Sonrası* (B. Umar, Trans.). İstanbul.
- Kurat, A.N. (1937). *Peçenek Tarihi*. İstanbul: Devlet Basımevi.
- Kurat, A.N. (1966). *Çaka Bey, İzmir ve Civarında Adaların İlk Türk Beyi*. Ankara.
- Merçil, E. (1994). Bizans’ta Selçuklu Hanedan Mensupları. *XI. Türk Tarih Kongresi Bildiriler* (II, pp. 709–710). Ankara.
- Ostrogorsky, G. (1981). *Bizans Devleti Tarihi* (Fikret İşiltan, Trans.). Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Sevim, A. & Merçil, E. (1995). *Selçuklu Devletleri Tarihi*. Ankara.
- Turan, O. (1973). *Türkler Anadolu’da*. İstanbul: Hareket Yayınları.
- Turan, O. (1984). *Selçuklular Zamanında Türkiye*. İstanbul.

- Yınanç, M.H. (1934). *Türkiye Tarihi, Selçuklu Devri I: Anadolu'nun Fethi*. İstanbul.
- Zonaras, I. (2008). *Tarihlerin Özeti*. Transl. Bilge Umar. İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları.

Sabire Arık – Assistant Professor at the Department of Linguistic and Historical Geography of the Ankara University. His research interests include Polish history, literature and culture. Most recent publication: “Leh Rahip Ignacy Hołowiński'nin Seyahatnamesinde İzmir ve Çevresi”. *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 2020, cilt 60, sayı 1: 195–211.

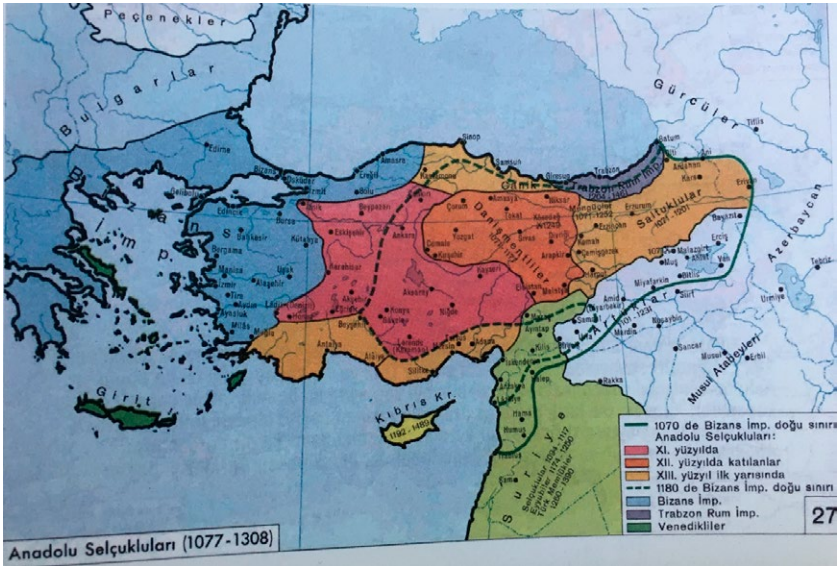


Figure 1. The Anatolian Seljuks; Hatipoğlu, 2005, p. 88.



Figure 2. Map of the Great Seljuk State; Hatipoğlu, 2005, p. 90.



Figure 3. The Oinousses Islands; Hatipoğlu, 2005, p. 89.

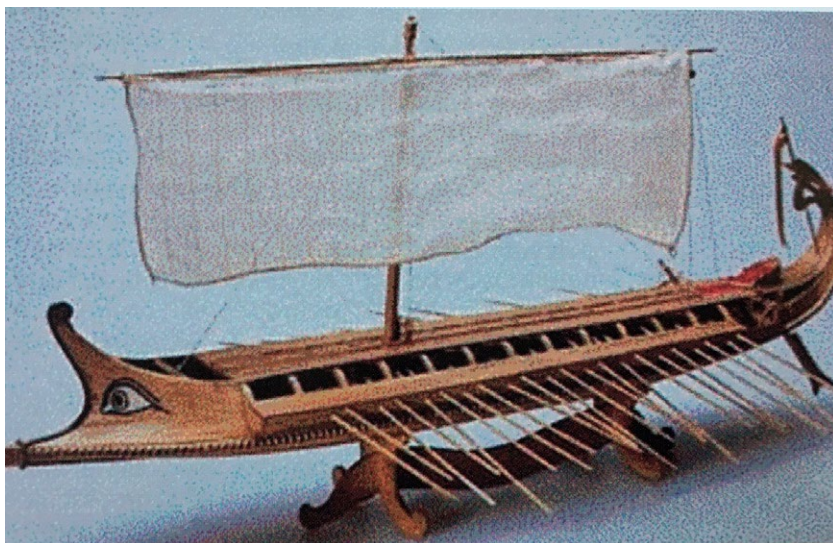


Figure 4. A dromon; Hatipoğlu, 2005, p. 17.

Svetlana V. Bliznyuk
<http://orcid.org/0002-8533-0863>
Lomonosov Moscow State University
svbliznyuk@mail.ru
DOI: 10.35765/pk.2020.3104.07

An Unknown Portrait of King of Cyprus Hugh IV
Lusignan: Reconstructions, Questions and Hypotheses
Regarding a Miniature from the Manuscript
BSB. Clm. 10268. Michael Scotus. F. 1r.¹

ABSTRACT

The Lusignan epoch in Cyprus produced a number of interesting and extraordinary individuals, of which king Hugh IV Lusignan particularly stood out. However, due to a lack of portraits left to us from that time, we have only a very vague concept of what those individuals' appearances looked like. This work makes a unique attempt at reconstructing a portrait of king Hugh IV Lusignan based on a miniature found in a manuscript containing works of Michael Scotus, located in the Bavarian State Library.

KEYWORDS: Cyprus, kings, art, portraits, manuscripts, heraldry, reconstruction

STRESZCZENIE

Nieznany portret króla cypryjskiego Hugona IV Lusignan: Rekonstrukcje, pytania i hipotezy wokół miniatury z manuskryptu BSB. Clm. 10268. Michael scotus. F. 1r.

Era dynastii Lusignan na Cyprze zrodziła wiele ciekawych i niezwykłych postaci, spośród których wyróżnia się szczególnie król Hugon IV Lusignan. Ponieważ nie przetrwały żadne portrety z tego okresu, posiadamy jedynie mgliste wyobrażenie o tym, jak mogły wyglądać te postaci. Niniejsza praca

1 I thank my daughter and artist A. Bliznyuk for her help in the reconstruction of the portrait, as well as for numerous observations and notes used in the article.

This article is a corrected and enlarged version of the work published in Russian (Bliznyuk & Bliznyuk, 2017).

ma na celu próbę unikalnej rekonstrukcji portretu króla Hugona IV Lusignan na podstawie miniatury znajdującej się w manuskrypcie zawierającym dzieła Michaela Scotusa, przechowywanym w Bawarskiej Bibliotece Landowej.

SŁOWA KLUCZE: Cypr, królowie, sztuka, portrety, manuskrypty, heraldyka, rekonstrukcja

The Lusignan epoch in Cyprus left us many magnificent architectural monuments, stunning art of religious significance, coins, and icons. However, we know almost nothing about secular art from this time period. This by no means indicates a lack of interest in art among Cypriot nobility, or that the said nobility did not commission artists to paint, among other things, their own portraits. Pictures of the last queen of Cyprus Catherine Cornaro, although not always painted during her lifetime, are well-known to us. However, those portraits were made not in Cyprus, but in Italy. Somewhat less known are a depiction of Jean II Lusignan (1432–1458) from a manuscript from Stuttgart painted by a German 15th century traveler Georg von Echingen (Württembergische Landesbibliothek), as well as a depiction of Pierre I Lusignan (1359–1369) on a mural in the Florentine church Santa Maria Nuova (Bliznyuk, 2016, pl. V. 16. 1, 2), the likeness of king Janus Lusignan (1398–1432) and his wife Charlotte de Bourbon on a mural located in the royal chapel of St. Catherine in Pyrga in Cyprus, and the portrait of queen Charlotte Lusignan (1458–1464), kept in the State archive in Turin (Archivio di Stato di Torino). But all these pictures date back to the second half of the 14th–15th centuries, that is, to the time of the origin and development of the Renaissance culture in Italy.

Medieval art did not have portraits of individuals in the understanding of the Renaissance. Medieval artists did not strive for realism, did not seek the similarity of image and the original. Any medieval image was schematic, spiritualistic and frequently stereotypical and in accordance with iconographical tradition. If we speak about the kings' images, a medieval artist usually depicted the power, an ideal of the power or an ideal governor, rather than the king's actual portrait. Nevertheless, based on the verbal and visual historical sources, we try to understand and imagine a man of the past: not only how he lived, what he thought about, his emotional state and mentality, but also how he looked despite the symbolism of the medieval art.

The only way for us to form an idea of the likeness of the kings from the Lusignan dynasty in the 13th–first half of the 14th centuries is through schematic depictions on coins and seals. Thus, findings from other sources become all the more valuable.

An illustrious manuscript is currently located in the Bavarian State Library. It consists of works on astronomy written by Michael Scotus, emperor Friedrich II Hohenstaufen's astrologist (BSB. Clm. 10268). The manuscript was presumably written in Padua in the 1320es (Voskoboynikov, 2008, p. 323) or 1340es (Haffner, 1997, p. 102). U. Bauer (1983), who studied it while working on her dissertation, prefers a more careful interpretation of its conception and proposes that it was written in the middle of the 14th century (pp. 1, 8, 14). The manuscript had been either commissioned by the king of Cyprus Hugh IV Lusignan, or gifted him. In the middle of the manuscript's first page, between two columns of text, the coat of arms of the Lusignan dynasty had been placed (Picture 1). This proves that the manuscript was directly intended for the royal house of the Lusignan, was made due a certain date, and, subsequently, sent to Cyprus. At a later date, after the marriage between Anna, daughter of Cypriot king Janus (1398–1432), and Duke of Savoy Louis, son of Amedeus VIII of Savoy, this manuscript together with other handwritten books (Bouvier, 2007; Grivaud, 2009, p. 54–55; Grivaud, 2013, p. 234; Hoppin, 1957) was given her as a part of a dowry when she was to leave Cyprus. Accordingly, the manuscript has been taken to Europe and ended up in the library of the house of Savoy. Then Michael Scotus' works ended up on Sardinia—again as a result of marriage and inheritance. Subsequently, both emblems of the Cypriot Lusignan coat of arms were added to the coat of arms of Duke of Savoy Amedeus II, who became king of Sardinia in the year 1720 (Siebmacher, 1857): namely, a standing red lion with a crown on the background of six blue and silver alternating stripes, and a golden Jerusalem cross on a silver background. During the times of the Wittelsbach, the codex may have ended up in Mannheim as a result of ties between Bavaria, Pfalz and Sardinia, where it was rewritten at the beginning of the 18th century, however, this time losing the depiction of the Lusignan coat of arms and the rich decorum, by which the original was marked (BSB Clm. lat. 10663). The library of Mannheim eventually handed down both manuscripts to Munich's library (Bauer, 1983, p. 31).

We risk assuming, that the earliest, most unique, and to this day unknown or unheeded by the scholars portrait of a Cypriot king Hugh IV Lusignan and, likely, the only artistic portrait of king was painted at the first page of the manuscript BSB. Clm. 10268. Noticeable damages in the manuscript and the utterly uncharacteristic depiction of a human face in combination with state and family coat of arms simultaneously haven't allowed researchers to entertain the idea of a possible portrait having been placed in the manuscript, and—either because of tradition or inertia—it was assumed that a knight's helmet adorned with a crown was, as is supposed to be in heraldry, an addition to the Lusignan coat of arms.



Picture I. BSB. Clm. 10268. Michael Scotus. F. 1r. Padua. Middle of the 14th c.

Alternatively, it has even been proposed that the crowned and faceless figure in the manuscript is, in fact, a shield holder (Bauer, 1983, p. 29). However, never before has it occurred to identify it as a real historical figure. Meanwhile, a careful inspection of the miniature and, most importantly, of its fragment, in our opinion, despite the significant damage, inarguably reveals features of a human face. The drawing can be characterized as a bust portrait of an elderly person with a beard, long, shoulder-long hair, a narrow, long face with a broad nose and eyes that are widely set apart, as well as a small mouth with somewhat plump and pressed together lips, and with a big forehead. On the head we see a golden Lusignan crown. The figure is enveloped in a purple cloak. Purple and gold can, on one hand, be interpreted as heraldic symbols of royalty. On the other hand—those are the colors of Byzantine emperors and may have been used in order to underline the ties between the Cypriot culture and the Byzantine civilization. This impression of a peculiar cultural interaction was typical

for the Lusignan, at least, starting with the reign of Hugh IV. With time, it will only grow and evolve. At the same time, the cloak seen in the miniature is not a heraldic cloak per se since it does not cover the coat of arms, is not framing it or forming a kind of tent, nor does it look like a lambrequin, which is normally attached to the heraldic shield. Only the human figure is dressed in the cloak. While the crown can be interpreted as a typical heraldic crest placed on top of the cloak—seeing as there is a clear red line visible underneath the crown—no other feature of the figure resembles a traditional heraldic helmet. In this case, the artist did not follow established heraldic traditions. We can argue about the intentions behind such a choice. Yet it is obvious that the artist depicted the upper part, which is supposed to be part of the cloak and be adorned by a crown but in our case holds more semblance to a type of “headwear,” intentionally: the fragment of the miniature holds no clues indicating a once present connection between the cloak and the red tint underneath the crown.

Depictions of humans, in on themselves, are not forbidden in heraldry. However, no other Lusignan coat of arms similar to the present one found in the Bavarian manuscript is known to us. Obvious facial features and the big combined coat of arms so uncharacteristic of the Lusignan have allowed us to bring forward the hypothesis that this is the first artistic portrait of king Hugh IV, made with artistic liberties. This cannot be a portrait that has been made using a real-life reference. It is unlikely that the artist has personally seen the Cypriot monarch, since the king has never left his own kingdom, and has probably only used other existing depictions or descriptions. If we allow ourselves to entertain the idea that the depicted individual is, indeed, king Hugh IV Lusignan, his age, by implication, makes us reconsider the assumed date of emergence of the discussed manuscript which is usually argued to be the 1320es. It seems more likely that it has been painted at the end of the Cypriot monarch’s reign, i.e. in the middle of the 14th century, around the 1350es. Of course, the damage to the manuscript allows us to make out only vague features of the depicted individual and forces us to use our own imagination to complete the likeness. Still, there is no doubt that this is a likeness of a human, a crowned person. Who, is it if not Hugh IV Lusignan, the owner of the manuscript? Who, if not the king himself—the “enlightened” monarch, surrounded by educated people, whose unfeigned interest in culture was known far away from Cyprus, whose wisdom was a source of awe for the Byzantine intellectual Nicephore Gregoras (Leone, 1981; *Nicephori Gregorae...*, 1855, vol. 3, p. 29), to whom the great Italian humanist Giovanni Bocaccio dedicated his timeless creation “Genealogy of the gentile gods,” whose court became the first in “the world of beauty” and was an example of a perfect creation (Boustron, 1886, p. 258)—the king-maecenas

and an admirer of art could inspire an artist, the decorator of this manuscript? Many centuries later, people still reminisced about the friendship between Giovanni Boccaccio and Hugh IV. At the beginning of the 16th century, Antonio Colbertaldo, who at that time was in the circle of the last Cypriot queen Caterina Cornaro, writes about it in awe: “This king was such a close friend to brilliant people, and above all to Giovanni Boccaccio who dedicated to him the book “The genealogy of the gentile gods”... a sensible senior of unmatched wit and worthy of praise as a successful king” (“Questo fu il re tanto amico de virtuosi e specialmente de Giovanni Boccaccio il quale gl’indirizzò il libro della Genealogia de i dei e fu, come ne dice l’istesso nel principio di detta opera, avveduto signore e di benigno ingegno et lodevole per la felicità reale...”) (Perocco, 2012, p. 92).

Not less famous are the impeccable objects of both oriental and western origin, which have been commissioned by this king. For instance, basins made by Damask craftsmen and now kept in Louvre (Enlart, 1899, vol. II, 2 pls; Rice, 1956; Riterfeld, 2014; Weyl Carr, 2005; Weyl Carr, 2008), or the famous watch, made by a renowned Venetian jeweler Mondino da Cremona that stunned people of its time with its elegance (*horologium... articialiter fabricatum*), as well as with its price—800 gold ducats. This purchase received its own entry in the documents of the Venetian Senate in the year 1334. It outright stated that this was an order made by the king, and that it was delivered to him (Venezia – Senato, 2013, doc. 749, p. 325; Lazari, 1859, p. 180). In sum, the court of Hugh IV Lusignan was one of the cultural centers of Levant, a center of gravity for the intellectual elite for Western Europe, Byzantium and the East alike, a place where early humanistic ideas of the 14th century found fertile soil (Bliznyuk, 2005; Bliznyuk, 2014, p. 58–80; Bliznyuk, 2013; Bliznyuk, 2016, p. 649–663; Schabel, 2004, p. 127–129; Schabel, 1998; Nicolaou-Konnari & Schabel, 2005, p. 233–234, 272–275). Hugh IV Lusignan became a Latin crusader king of a new type and combined in his image the traditional glory of a knight and piety of a crusader with wisdom, education, and talent of a new age ruler. It is, however, important to understand that the basins, the watch, and the manuscript with the works of Michael Scotus and, most likely, many other luxurious and exquisite objects in the royal palace were meant to demonstrate to the whole world that the Kingdom of Cyprus was a strong, independent, mature and rich state. In order to achieve this goal, Hugh IV, on one hand, adopted the courteous language of Europe and, on the other hand—the Byzantine language of art (Weyl Carr, 2008, p. 314). Hugh IV was, probably, the first among the Lusignan, who understood a potential of the visual art in the representation of the power, of its effectiveness, strength and wealth.

Nonetheless, one may argue that all of this is just our emotions speaking. The question is: is it possible to prove that the man on the miniature

is, indeed, the king of Cyprus? It is, of course, impossible to be completely sure of it. We can only refer to schematic depictions of the king found on coins, and to verbal descriptions left to us by the king's contemporaries. When comparing the coins (Appendix I) to the portrait, a number of similarities emerge: long, curly and shoulder-long hair, a long face, a beard, big eyes that are widely set apart, straight eyebrows, a quite big nose and a small mouth with plump lips. We see these features both on the coins and on the miniature.

Furthermore, modern technologies allowed us to conduct a reconstruction of the portrait. The original picture was processed in a graphics editor (Picture 2). In the beginning, a sketch was made above the original picture. Picture 3 shows the outlines which the artist used as guidelines during the following steps of the reconstruction. In the second step, all dark areas of the miniature were highlighted (Picture 4). The picture clearly shows that the medieval artist, that made this miniature, had a keen understanding of light and shadow—which he had used during the work on the portrait. Not only is the right side of the face is darkened, but also the right side of the crown, part of the hair, as well as the area between the nose and the upper lip. Moreover, the dark red tint on the crown also seems to be a shadow. Theoretically, if the light was directed from the left side, the shadows on the face would have followed the same pattern as in Picture 4. During the reconstruction, we tried to preserve the original's shadow distribution as much as possible. The final result of the reconstruction can be seen on Picture 5. So, the age of a man on the portrait, proposed Hugh IV Lusignan, at the moment of its creation was around 60 years.

In sum, similarities between different depictions, the history of the manuscript and the cultural history of Cyprus in the second quarter of the 14th century allowed us to bring forward the hypothesis that the likeness of the shield holder in manuscript BSB. Clm, 10268 was an artistically licensed attempt at depicting the Cypriot king Hugh IV Lusignan—the person who ordered Michael Scotus' work.

In conclusion, we allow ourselves to present a portrait painted by a modern artist (Appendix II). We do not claim that this artistic portrait has an absolute original resemblance with the Cypriot king of the 14th century. Maybe some critic says that this is just an artist's fantasy. But this interpretation, based on our research of the above-said sources, gives us a little opportunity to look behind the scenes of the medieval schematic art.



Picture 2. Presumed portrait of king Hugh IV Lusignan (fragment of the miniature).



Picture 3. Outlines of the face used by the artist.



Picture 4. Face contours and detailed shadows on the fragment of the miniature.



Picture 5. The facial reconstruction.

Appendix I

Silver Gross of Hugh IV Lusignan (Metcalf, 1996, vol. II, pl. 21)



Apendix II

Portrait of Hugh IV Lusignan. Reconstructed by A.A. Bliznyuk.



REFERENCES

- Archivio di Stato di Torino. Corte. Museo storico.
- Bauer, U. (1983). *Der Liber Introductorius des Michael Scotus in der Abschrift Clm. 10268 der Bayerischen Staatsbibliothek München*. München: Tuduv-Verlagsgesellschaft.
- Bliznyuk, S.V. (2005). Die Fremden am Hofe der Könige von Zypern im 14/15. Jhd. *Επετηρῆδα. Κέντρο Επιστημονικών Ερευνών*, XXXI, 109–125.
- Bliznyuk, S.V. (2013). Gugo IV Lusignan – novyj krestonosets “novogo” sred-nevekovija. *Visantijsky vremennik*, 72(97), 125–146 .
- Bliznyuk, S.V. (2014). *Koroli Kipra v epokhu krestovoykh pokhodov*. Sankt-Petersburg: Aleteja.

- Bliznyuk, S.V. (2016). *Korolevstvo Kipr I italjanskije morskije respubliki v XIII–XV vv.* Moscow: Academia.
- Bliznyuk, S.V. & Bliznyuk, A.A. (2017). Zhivopisnyj portret korolja Kipra Gugo IV Lusignan (1324–1359): voprosy i gipotesy k miniatiure iz rukopisi BSB. Clm. 10268. Michael Scotus. f. 1r. *Vizantijsky Vremennik*, 101, 263–273.
- Boustron, F. (1886). Chronique de l'île de Chypre. In R. Mas-Latrie (Ed.), *Collection de documents inédits sur l'histoire de France. Mélanges Historiques, V.* Paris: Persée.
- Bouvier, B. (2007). Musical Life at the Lusignan Court in the Late 14th and Early 15th Century. The Turin J. II. 9 Manuscript. In M. Campagnolo, M. Martiniani, & E. Milburn (Eds.), *From Aphrodite to Melusine. Reflection on the Archaeology and the History of Cyprus* (pp. 139–146). Geneva: La Pomme d'or.
- BSB. Clm. lat. 10663. Michael Scotus.
- BSB. Clm. 10268. Michael Scotus.
- Enlart, C. (1899). *L'art gothique en Chypre* (Vol. I–II). Paris: E. Leroux.
- Grivaud, G. (2009). *Entrelacs Chypriotes. Essai sur les lettres et la vie intellectuelle dans le Royaume de Chypre 1191–1570*. Nicosia: Moufflon Publ.
- Grivaud, G. (2013). Un règne sans fastes – Catherine Cornaro à travers les sources produites à Chypre. In C. Syndikus & S. Rogge (Eds.), *Caterina Cornaro Last Queen of Cyprus and Daughter of Venice = Ultima regina di Cipro e figlia di Venezia* (pp. 231–257). Münster: Waxmann.
- Haffner, M. (1997). *Ein antiker Sternbilderzyklus und seine Tradierung in Handschriften vom Frühen Mittelalter bis zum Humanismus*. Hildesheim (etc.): Olm.
- Hoppin, R.H. (1957). The Cypriot-French Repertory of the Manuscript Torino Bibl. Naz. II. 9. *Musica disciplina*, 11, 70–125.
- Lazari, V. (1859). *Notizia delle opere d'arte e d'antichità della raccolta Correr di Venezia*. Venezia: Tip. Del commercio.
- Leone, P. (1981). L'encomie di Niceforo Gregora per il re di Cipro (Ugo IV di Lusignano). *Byzantion*, LI (1), 211–224.
- Metcalf, D.M. (1996). *Corpus of Lusignan Coinage. The Silver coinage of Cyprus, 128–1382* (Vol. I–II). Nicosia: Cyprus Research Centre.
- Nicephori Gregorae Byzantina historia. (1855). In I. Bekker & al. (Eds.). *Corpus scriptorum historiae Byzantinae* (Vol. 3). Bonnae: Weber.
- Nicolaou-Konnari, A. & Schabel, Ch. (Eds.). (2005). *Cyprus: Society and Culture 1191–1374*. Leiden: Brill.
- Perocco, D. (Ed.). (2012). *Antonio Colbertaldo. Storia di Caterina Corner regina di Cipro: la prima biografia*. Padova: Il poligrafo.
- Rice, D.S. (1956). Arabic Inscriptions on a Brass Basin Made for Hugh IV de Lusignan. In *Studi orientalistici in onore di Giorgio Levi della Vida* (Vol. II, pp. 390–402). Roma: Istituto per Oriente.

- Ritzerfeld, U. (2014). Made in Cyprus? Fourteenth Century Mamluk Metal Ware for the West: the Question of Provence. In M.J.K. Walsh, T. Riss, & N. Coureas (Eds.), *The Harbour of all this Sea and Realm* (pp. 107–134). Budapest: Department of Medieval Studies & Central European University Press.
- Schabel, Ch. (1998). Elias of Nabinaux, Archbishop of Nicosia, and the Intellectual History of Later Medieval Cyprus. *Cahiers de l'Institut du Moyen-Âge grec et latin*, 68, 35–52.
- Schabel, Ch. (2004). Hugh the Just: the Further Rehabilitation of King Hugh IV Lusignan of Cyprus. *Επετηρίδα. Κέντρο Επιστημονικών Ερευνών*, XXX, 123–152.
- Siebmacher, J. (1857). *J. Siebmacher's grosses und allgemeines Wappenbuch, 1, 2, Die Wappen der außerdeutschen Souveraine und Staaten*. Nürnberg: Bauer & Raspe.
- Venezia – Senato: Deliberazioni miste. Registro XVI (1333–1335). (2013). In F.-X. Leduc (Ed.), *Istituto Veneto di scienze, lettere ed arti*. Venezia: Istituto Veneto di scienze, lettere ed arti.
- Voskobojnikov, O.S. (2008). *Dusha mira: nauka, iskusstvo i politika pri dvore Fridriħa II, 1200–1250*. Moscow: ROSSPEN.
- Weyl Carr, A. (2005). *Cyprus and the Devotional Arts of Byzantium in the Era of the Crusades*. Aldershot: Ashgate.
- Weyl Carr, A. (2008). Art in the Court of the Lusignan Kings. In A. Jotischky (Ed.). *Crusades* (Vol. IV, pp. 302–338). London: Routledge.
- Württembergische Landesbibliothek Stuttgart. Cod. hist. qt. 141.

Svetlana V. Bliznyuk – Dr hab., graduated from Lomonosov Moscow State University in 1985. In 1990 she defended her Ph.D. thesis, and in 2016 her habilitation. Now she works as an associate professor of the Faculty of History of the Lomonosov Moscow State University, is an author of six monographies and numerous articles on the history of Cyprus and the Crusader states in Orient in the Late Middle Ages in Russian, Italian, English and German languages. She was a Fellow of the Alexander von Humboldt Foundation (Germany), a participant in numerous international and Russian scientific projects on the history of international relations and international trade in the Eastern Mediterranean in the Late Middle Ages.

Piotr Czarnecki<http://orcid.org/0000-0003-4155-4918>

Jagiellonian University

piotr.czarnecki@uj.edu.pl

DOI: 10.35765/pk.2020.3104.08

A New Paradigm: “The Middle Ages without Catharism” and the Testimony of the Inquisitorial Sources

ABSTRACT

The article discusses the radical interpretation of Catharism which is getting more and more popular in the recent years. It's adherents assume, that this heresy never existed for real in the regions of contemporary southern France, but was only a construct of the Catholic clergymen. In their opinion the image of well-organized and doctrinally consistent heresy was created by the Catholic polemicists, basing on the ancient anti-heretical writings (mainly anti-manichaean scriptures of St. Augustine) and than it was imposed on the innocent people questioned during an inquisitorial procedure. The adherents of this interpretation (based on the interpretation of inquisitorial sources) propose a total change in the perception of Catharism, and writing it's history anew, to fit a new paradigm—“Middle-Ages without Catharism.” The main aim of this article is to verify these revolutionary claims, basing on the analysis of the inquisitorial sources and to answer the following questions: Can we really say, that the image of Catharism in the inquisitorial sources is identical as in the Catholic polemics? Can we assume, that it was imposed on the interrogated people by the inquisitors? And finally—is it really an image of the well-organized counter-church?

KEYWORDS: Catharism, inquisition, medieval dualism

STRESZCZENIE

Nowy paradygmat – „średniowiecze bez kataryzmu” a świadectwo źródeł inkwizycyjnych

Artykuł podejmuje dyskusję z coraz popularniejszą w ostatnich czasach radykalną opcją interpretacyjną kataryzmu, której zwolennicy zakładają, że herezja ta nie istniała nigdy realnie na południu dzisiejszej Francji, będąc jedynie konstruktem katolickich duchownych. Obraz dobrze zorganizowanej i spójnej doktrynalnie herezji dualistycznej miał zostać stworzony przez polemistów katolickich na podstawie starożytnych pism antyheretyckich (głównie

Suggested citation: Czarnecki, P. (2020). A New Paradigm: “The Middle Ages without Catharism” and the Testimony of the Inquisitorial Sources. *Perspectives on Culture*, 4(31), pp. 89–107. DOI: 10.35765/pk.2020.3104.08.

Submitted: 10.06.2020

Accepted: 30.10.2020

antymanichejskich św. Augustyna), a następnie wzmówiony niewinnym przesłuchiwanym podczas procedury inkwizycyjnej. Zwolennicy tej interpretacji (opartej na rozumieniu źródeł inkwizycyjnych) proponują całkowitą zmianę spojrzenia na kataryzm, napisanie jego historii od nowa i zastąpienie dotychczasowych ustaleń nowym paradygmatem – „średniowiecze bez kataryzmu”. Głównym celem artykułu jest weryfikacja tych śmiałych twierdzeń na podstawie analizy źródeł inkwizycyjnych i udzielenie odpowiedzi na pytania: Czy faktycznie obraz kataryzmu w nich zawarty pokrywa się z obrazem znanym z katolickich polemik? Czy można odnieść wrażenie, że został on narzucony przesłuchiwanym przez inkwizytorów? Czy jest to obraz dobrze zorganizowanego kontr-Kościoła, jak utrzymują zwolennicy wyżej opisanej interpretacji.

SŁOWA KLUCZE: kataryzm, inkwizycja, dualizm średniowieczny

Modern historiographers of Catharism take two lines of interpretation which are so radically different that, as the British scholar R.I. Moore claims, there is no chance of reconciling them (2016, p. 273). The first, traditionalist one assumes that Catharism was a dualistic heresy with Eastern—Bogomil and Paulician roots, while the latter negates both the dualistic character and Eastern provenance of Catharism and—in its most radical form—claims that this heresy did not exist at all. One of the most representative skeptics of the former camp is the Australian scholar Mark Gregory Pegg, who from the beginning of the 21st century has consistently proclaimed that Catharism did not exist at all in the south of today's France, and urges for the abandonment of the traditionalist view, accusing its supporters of staying anchored in old, invalid thought patterns, and of neglecting new discoveries. Deeply convinced that his approach is correct, Pegg unswervingly calls for a rewrite of the history of Catharism, or even—as he says—for a revolution that will overthrow the current paradigm by introducing a new one: the Middle Ages without Catharism (2001a; 2001b, pp. 181–195; 2011, pp. 577–600; 2016, pp. 21–35, 52).

On hearing such bold proclamations, someone unfamiliar with the subject of this heresy may conclude that the Australian scholar has come across some new source materials which completely invalidate the previous findings. The truth, however, is quite to the contrary: the entirety of Pegg's "revolutionary discovery" is that he based his research on early Inquisitional sources: the registers of Bernard of Caux and Jean of St. Pierre, who questioned over 5,500 people in Toulouse between 1245 and 1246, trying to establish the degree of their involvement in heresy. Since most of those accused had had nothing to do with Catharism, or at best belonged to a group of simple, uninitiated believers—*credentes*—they

were unacquainted with Cathar dualist ideas, leading Pegg to arrive at the conclusion that dualism played no part in this heresy. According to his interpretation, during later interrogations the Inquisitors—using a false image of heresy fabricated by Catholic polemicists—allegedly imposed it on the suspects thus contributing to the perpetuation of the false image of Catharism as a well-organized and doctrinally defined dualistic heresy (Pegg, 2016, pp. 37–49). As we can see, Pegg did not find any new sources that could stand as the basis for a radical reinterpretation of Catharism. The very concept that the heresy was conjured out of nothing by the Catholic Church was not new either, as it had been developed since 1998 by French scholars led by Monique Zerner, who, in turn, based on the vision of Catharism formulated by R. Morghen in the 1950s, believed Catharism to be an evangelical movement which sought to restore original Christianity and was condemned as dissident by the Catholic Church (Morghen, 1951, pp. 212–224; 1966, pp. 1–16; Zerner, 1988; Moore, pp. 11–26, 64–68, 111–116; Brenon, 1995, pp. 31–36). Representatives of the Church, taking harsh measures to suppress this internally unorganized and doctrinally vague movement, and attempting to justify the repressions against it, were said to arbitrarily attribute to its followers the errors from anti-heretical ancient works (including primarily the Antimanichean writings of St. Augustine) and to invent the eastern origins of heresy, creating the image of a well-organized heretical counter-church (e.g., Biget, 2001, pp. 39–44, 46–51; Jiménez, 2002, pp. 204–217; Jiménez-Sanchez, 2003, pp. 38–39, 58–60; Zerner, 2001, p. 55; Théry, 2002, pp. 98–101). However, the criticism of French scholars such as Zerner, Biget, Théry, or Jiménez was directed mainly against polemical treatises of Catholic authors, while Pegg’s entire revolutionary novelty was to apply the same deconstructionist methodology (based on an unsubstantiated premise of the heresy being a Catholic forgery) to Inquisitional sources, assuming that over time the Inquisitors began impressing this image upon the people they were interrogating (Pegg, 2016, pp. 39–49).

This groundbreaking approach of Pegg and his followers,¹ as well as all deconstructionist interpretation, has recently been the subject of increasingly severe criticism. Some scholars argue that the historians gathered around this trend make categorical judgments about the whole of Catharism, while relying on very limited source material, which additionally was selected in such a way as to fit into previously made assumptions, and ignoring the sources that are inconvenient for them (Biller, 2016,

1 Young scientists such as H. Chiu agree with Pegg’s interpretation (see Chiu, 2011, pp. 495–501), as do experienced scholars as R.I. Moore (2012, pp. 201, 219, 254–257, 282–289; 2016, pp. 258–270).

pp. 275–277, 280–304; Feuchter, 2016, pp. 113–115, 129; Arnold, 2016, pp. 56–77; Stoyanov, 2016, p. 174; Drakopoulos, 2010, p. 20). J.H. Arnold, specifically, refutes the conviction that the Inquisitors imposed key elements of Catharism on the suspects, rightly stressing that they rarely appear in Inquisition registers (2016, p. 66). The tactic chosen by Pegg and his followers was also criticized by the Czech scholar D. Zbiral, who states that examining only the extant Inquisitorial sources gives an incomplete and one-sided picture, because there was a gulf between the Catharism of simple believers (*credentes*) and the Catharism of the perfects (*perfecti*) (Zbiral, 2019, pp. 74–86).

It seems that the groundbreaking interpretations of Pegg and Moore have gained some popularity among scholars of Catharism mainly because in their very general formulations these authors refer to Inquisitorial sources which are very extensive, and therefore it is not an easy task to verify them.² However, since their accusations against the traditional image of Catharism are very serious, it seems that it is worth making the effort and basing on the evidence of Inquisitorial sources to verify the main assumptions underlying this interpretive revolution, which posits that the Inquisitors imposed on the people they interrogated the image of Catharism fabricated by Catholic polemicists as a well-organized dualist counter-church, when in reality such a thing as Catharism did not exist in what is now southern France. Therefore, it is worth looking at firstly to what extent the image of Catharism contained in Inquisition records coincides with what we know from Catholic polemics; secondly, whether these sources make the impression that the Inquisitors imposed it on the subjects; and thirdly, whether it is indeed an image of an organized counter-church.

As far as Inquisitorial sources are concerned, in Languedoc, an area where, according to the deconstructionist interpretation, dualism was not supposed to exist, an exceptional number of registers have survived, mainly thanks to Jean de Doat's commission operating in the time of Louis XIV, whose members copied the extensive archives of southwestern France in the period 1665–1670 (Biller & Bruschi, 2011, pp. 20–26). The first very valuable source is the above-mentioned registers of the interrogation conducted by Bernard de Caux and Jean of St. Pierre in Toulouse immediately after the fall of the Qatar fortress of Montsegur in 1245–1246, with the testimonies of over 5,500 people (Duvernoy, n.d., pp. 2–5). Other preserved registers, not issued in print until 2011, also come from Toulouse, but from a later period (1273–1282), and contain the testimonies of people questioned by Inquisitors Pons of Parnac and Ranulf of Plassac.

2 The Fournier records alone are 1,500 pages long in the contemporary edition; the sentences of Bernard Gui are of similar length. For references to the editions of these sources, see below.

(For more on the source, see also Biller & Bruschi, 2011, pp. 3–14.) What survived from the beginning of the 14th century, i.e., the period of the last revival of Catharism, which was sparked by the Autier brothers, were the registers of the hearings from the Sabarthes region, led by Godfrid of Ablis (1308–1309), as well as the book of Inquisitorial sentences of the famous Bernard Gui, who was the Inquisitor of Toulouse between 1307 and 1323 (Duvernoy, 1980, pp. 2–4). Unfortunately, the records from his investigation have been lost, but the book of sentences, kept in the British Library, was published in the beginning of the 21st century (Pales-Gobilard, 2002, pp. 7–13). Probably the most famous registers were those of Jacques Fournier, the bishop of Pamiers and later Pope Benedict XII, from 1318 to 1325 and edited as early as 1965 by Jean Duvernoy.³ Such an ample and informative source database, covering 80 years of the history of Catharism in southern France allows for the revolutionary concepts promoted by M.G. Pegg and other scholars of the revisionist trend to be verified.

As for the first of the above-mentioned sources—the registers of Bernard de Caux and Jean de St. Pierre, the information on the doctrinal faith of the suspects is remarkably laconic and schematic, reflecting the standard questions asked by Inquisitors who followed the interrogatories. Most often, they recited the formula that the accused had

heard heretical errors about the fact that God did not create visible things, that Catholic baptism does not contribute to salvation, that the consecrated host is not the Body of Christ, that there is no resurrection of the dead nor salvation in marriage, and that they believed heretics are good people and have good faith that leads to salvation (Duvernoy, 1988, p. 86, see also pp. 44, 58, 62, 80, 91, 95, 96, and 148; in the case of Duvernoy, n.d., this phrasing is in the accounts of most of the people questioned).

It is noteworthy, however, that not all formulas were identical, because in many cases the faithful either had not heard of the Cathar teachings at all, or had heard only about some of them, while even those who had usually did not believe in them. Many interrogated men and women did not believe at all in the dualistic teachings of the Cathars, even though they knew of them; however, this did not change the fact that they believed the Cathar *perfecti* were friends of God, and that the only sacrament they conferred—*consolamentum*—leads to salvation.⁴ This considerable

3 About the source, its author, and the circumstances in which it was found, see Duvernoy, 1965, pp. 8–31.

4 “Item dixit quod credebat h. Esse bonos homines et habere bonam fidem et esse veraces et amicos Dei. Et audivit h. Dicentes quod Deus non fecerat visibilia. Sed i.t non creditit predicto

variety of responses, as well as the fact that all of them, including the quite inconsistent ones, were meticulously recorded by the Inquisitors, clearly demonstrates that they did not want to impose a predetermined pattern of dualist beliefs on anyone. If the Inquisitors had actually intended to falsify the truth by presenting Catharism as an organized counter-church which professed dualism, then in most cases we would see identical formulas, which would imply that every person who was questioned knew the whole heretical doctrine very well and, in addition, believed in it, while the cases of people who did not believe in dualism but acknowledged the spiritual guidance of the Cathar *perfecti* and their sacrament would have been discarded. Likewise, those versions of the dualistic doctrine that do not fit the formulas contained in the Catholic polemics should have been ignored, while several such examples are found in the records of Bernard de Caux and Jean de St. Pierre. The testimony of one of the subjects questioned contains a myth that is completely illogical from the point of view of “Cathar orthodoxy” known from the polemics. It says that the material world was entrusted by God himself to Lucibel, who rebelled and decided to take full power over it.⁵ In another we find a description of the creation of man, in which God willingly helps the devil by placing a soul in the body that he had created and giving advice on how to mold man so that he does not become too powerful.⁶ In both cases, we are dealing with concepts whose patterns cannot be found in polemics, as they contradict all known versions of the Cathar doctrine. There is no mention in any of them that God gives the devil power over the material world, since this would mean that he is indirectly responsible for evil.

As we can see, the picture of Catharism that appears in the registers of Bernard de Caux and Jean of St. Pierre is very far from the well-organized dualist counter-church that the deconstructionists talk about. The interrogated faithful had very little awareness of the doctrine, and the only thing they had in common with Catharism was the belief that the *perfecti* were good people who administered effective sacraments guaranteeing

errori” (Duvernoy, n.d., Vol. 1, p. 6; see also pp. 9, 15, 19, and 117, and Vol. 2, pp. 50, 203, and 229).

5 “Quadam die dum predicaret Dominus in celo gentibus suis, venit ei nuncius de terra dicens ei quod istum mundum amiserat, nisi statim mitteret illuc. Et statim Dominus misit Lucibel in hunc mundum, et recepit eum pro fratre, et postea voluit Lucibel habere partem hereditatis de inferioribus et de superioribus, et Dominus noluit. Et propter hoc diu fuit guerra, et hodie est inter ipsos, et propter aliam superbiam” (Duvernoy, 1988, p. 26).

6 “Diabolus fecit hominem de terra argili, et dixit Deo quod mitteret animam in hominem. Et Deus dixit diabolo: ‘Fortior erit me et te si de argila fiat. Sed fac eum de limo maris.’ Et fecit diabolus hominem de limo maris, et Deus dixit: ‘iste est bonus, non est enim nimis fortis nec nimis debilis.’ Et misit Deus animam in hominem” (Duvernoy, 1988, p. 50).

salvation. The only exception is the testimony of Pierre Garcias: a high-ranking bourgeois from Toulouse brought up in a Cathar family who endured 25 years in heretical faith and did not abandon it, even in the face of death. The doctrine he professed was fully consistent with what Catholic polemicists described (see Alain de Lille, n.d., col. 308–376; Durandus de Huesca, 1967, pp. 12–257; Guillelmus de Nangiaco, 1840, pp. 48, 741; Stubbs, 1869, pp. 158–159): he believed in the existence of two eternal gods—one good and one evil—he identified the evil, material creation with the *nihil* from the prologue of the Gospel of St. John and human souls with angels fallen from heaven. He also rejected the belief in the real body of Christ and the resurrection of bodies, while recognizing reincarnation (Douais, 1900, pp. 92–94, 102–104). As can be observed, the example of Garcias precisely corresponds to the concept of the deconstructionists; however, the problem is that this is only the exception that proves the rule.

The next source, chronologically speaking—the Protocols of Pons of Parnac and Ranulf of Plassac—shows a very similar image of Catharism as that emerging from the records of Bernard de Caux and Jean of St. Pierre. Here too, it is difficult to say the “fabricated” dualist doctrine was imparted on those questioned. Scarcely three people had ever heard of the theological dualism of two opposing gods, good and evil, but even they did not share the belief.⁷ Only three witnesses heard that the devil had created the material world, and only one of them believed it (Biller & Bruschi, 2011, pp. 190, 414, 506). The same was true for the anthropological dimension of dualism (i.e., the teaching that the devil created the human body, whereas God created the soul)⁸ as well as for ethics: here, only two people knew that carnal sin is considered a sin under all circumstances by the Cathars (Biller & Bruschi, 2011, pp. 266, 308). The accused were much more familiar with Cathar ecclesiology and sacramentology. Many of them proclaimed in their testimonies that only the Cathar Church is the true church and that salvation can be achieved through it, and they perceived the Cathar *perfecti* as martyrs persecuted by the Catholic clergy, who they deemed to be false prophets.⁹ Some of them also undermined the validity of

7 “Interrogatus utrum ipse testis credit esse verum illud quod dictus Garnerius dicebat, videlicet quod essent duo dii, unus benignus et alter malignus, ut prædictum est, dixit quod non” (Biller & Bruschi, 2011, p. 548; see also pp. 632 and 670).

8 Also, the folk myth known from the previous source appears here; it speaks of the collaboration between God and the devil in creating man: “Lucifer fecerat hominem, et Deus dixit ei quod faceret eum loqui. Ipse vero respondit quod non poterat, et tunc Deus inspiravit in os hominis, et locutus est homo” (Biller & Bruschi, 2011, p. 264; see also pp. 306 and 308).

9 “Hæreticos credidit esse bonos homines et veraces, et habere bonam fidem, et posse salvari per eos” (Biller & Bruschi, 2011, pp. 246; see also pp. 176, 178, 346, 678, and 941). Some of those questioned openly claimed that the Catholic Church did not preach the true faith (Biller

the Catholic sacraments, maintaining that baptism by water does not bring salvation and that the consecrated host is not the body of Christ (Biller & Bruschi, 2011, pp. 264, 346, 652, 654, 658). Nevertheless, people who were aware of these presuppositions of the doctrine constituted a small margin in comparison to all of the suspects.

The information contained in both of the above-described sources vividly demonstrated that it is completely unfounded to assume, as the deconstructionist scholars do, that Inquisitors imposed the dualistic doctrines known from polemics upon the people they interrogated in order to perpetuate the image of an organized counter-church, thus justifying the persecution of “dissidents” who did not fit in with the framework of the Church that was built after the reform. P. Biller and C. Bruschi, editors of the registers of Pons of Parnac and Ranulf of Plassac, also oppose such an interpretation. They claim that the Inquisitors were not concerned with imposing adherence to dualistic teachings on the men and women they questioned. The most important thing was to establish any contact the accused had with heretics and to classify them as *fautor*, *celator*, *occultator*, *receptator*, or *defensor* (Biller & Bruschi, 2011, 6671). In other words, to be found guilty it was enough for a person to be in touch with the Cathars, meet with them, perform the greeting ritual called *melioramentum*, support them financially, or provide them shelter. It was not in the interest of the Inquisitors to prove the dualistic beliefs to their subjects; therefore, as is evident from the sources, they did not seek to do so.

A slightly different, less chaotic image of Catharism transpires from another source, namely, Bernard Gui’s *Liber Sententiarum*. Here, the knowledge of the doctrine even among simple believers seems to be slightly higher than in the previously discussed records. Four Cathar believers (*credentes*) condemned by this Inquisitor professed dualism on the level of theology and cosmology, as well as docetic Christology. They also renounced the Catholic sacraments and recognized only the baptism of the Holy Spirit which was performed by Cathars (Gui, 2002, Vol. 1, pp. 194, 682–684, 778, Vol. 2, p. 1116). Thus, it can be claimed that they knew all the key elements of the Cathar doctrine. The knowledge of the next twenty accused people was limited only to elements of the sacramentology or ecclesiology

& Bruschi, 2011, pp. 302, 640). For more on the Cathars as martyrs, see Biller & Bruschi: “Illi quos persequebatur Ecclesia Romana tenebant meliorem vitam quam aliæ gentes, et quod peccatum erat quia Ecclesia Romana eos persequebatur” (2011, p. 280) and “Et dixit dictus Bernardus dicto testi quod ita erat hodie sicut antiquitus, quod boni homines persequebantur a malis. Dixit etiam dictus Bernardus quod Minores et Prædicatores erant illi de quibus loquitur Dominus in evangelio, dicens ‘Attendite a falsis prophetis.’ Et tunc et dictus testis dicens, quod imo erant hæretici, respondit Bernardus prædictus quod imo erant Prædicatores et Minores, qui persequebantur bonos homines” (2011, p. 208).

(a rejection of Catholic sacraments and recognition of the Cathar community as the only true church), and the belief that the Cathars are good people who are able to ensure salvation.¹⁰ Bernard Gui, however, not only dealt with the simple believers, but he also managed to capture and condemn some high-standing *perfecti*: Pierre Raymond of Saint-Papoul, Amiel d’Auterive, and even the famous Pierre Autier. As is easy to guess, they all had full knowledge of the doctrine, matching the descriptions known from polemical sources (Gui, 2002, Vol. 1, pp. 326–328, 538–540, 846–848).

As the sentences of Bernard Gui reveal an image of Catharism which is more doctrinally aware and much less chaotic than in the other registers, can we conclude that this is evidence that over time Inquisitors became more involved in shaping the understanding of Catharism as a well-organized dualistic church, as deconstructionist scholars wish? Drawing such far-reaching conclusions seems unsubstantiated, due to the peculiarities of the source as a book of sentences, which shows only a certain group of people who stubbornly adhered to their heretical views, and there have always been very few such followers. It can be assumed that if the records of the interrogations conducted by Bernard Gui were also found, it would turn out that the picture of Catharism represented therein does not differ much from the previous ones. The information in the book of sentences issued by this Inquisitor, however, seems to confirm—contrary to the deconstructionist interpretation—the truth of the Cathar doctrine described in the polemic sources. What leads us to this conclusion is the fact that the Cathar testimonies overlap with the accounts of polemicists who very often (as was the case, for example, with Eckbert of Schönau [Eckbertus 1855, col. 13–14], Alain de Lille [Barber, 2006, p. 128] or Durand of Huesca [Durandus de Huesca 1967, pp. 35, 98, 149; Wakefield, 1967, p. 291]) acquired their knowledge of the heretical doctrine during disputes with *perfecti*.

When we look at the records of an Inquisitor from a similar time period from the region of Sabarthes: Godfrid of Ablis, we can see that the image of Catharism contained in this source is as chaotic as before. The awareness of the doctrine among the interrogated *credentes* is just as low, mostly boiling down to the belief that the Cathars are saintly people who can ensure salvation, unlike the Catholic Church, which is not the church of God and therefore has ineffective sacraments.¹¹ Only two people had heard of the

10 The most common formula was as follows: “Item quod credidit tunc hereticos esse bonos homines et veraces et habere bonam fidem et posse salvari in fide eorum” (Gui, 2002, Vol. 1, p. 180; see also Vol. 1, pp. 210, 264, 434, 446, 586, 680, and 740 and pp. 514, 516, 528, 646, 704, 916, as well as Vol. 2, p. 1260).

11 “... credidit ipsos esse bonos homines et habere et tenere bonam vitam et credebat salvari per eos et in fide eorum” (Duvernoy, 1980, p. 33; see also pp. 28, 29, 42, 48–49, 52, 54, 58–60, 64, 70, 72, 75, 77, 80, 81, 84, 88–90, 98, 103, 110, and 133).

existence of two opposing gods, good and evil, one of whom, presumably, believed the doctrine (Duvernoy, 1980, pp. 58, 90). Only three suspects had ever heard of the belief that material creation does not come from God, and another one was familiar with the commonly known identification of human souls with the angels fallen from heaven (Duvernoy, 1980, pp. 24, 121, 137). Of all those questioned, only one person had any knowledge of most of the key elements of the Cathar doctrine (Duvernoy, 1980, p. 58). Evidently, the records of Godfrid of Ablis belie the “revolutionary” revisionist theory about the great campaign to manufacture a dualistic Cathar heresy, in which Inquisitors were allegedly actively involved.

We should look closely at the next source, i.e., the registers of Jacques Fournier, as they contain much more ample, much more detailed information than the previous ones. This is due to the Bishop of Pamiers’s different style of investigation, which was much less rigid than the others. Fournier, unlike previous Inquisitors, did not limit himself to asking questions according to interrogatories, but allowed the confessing subjects to speak much more, trying to thoroughly learn their beliefs in order to pass a fair sentence (Duvernoy, 1965, pp. 19–20). The most striking in the Fournier’s registers is that far more people than in previous records knew and even professed dualism, both on the theological and cosmological levels. Moreover, they were introduced to these teachings during the perfects’ sermons (e.g., Duvernoy, 1965, Vol. 1, pp. 281, 283, 472, Vol. 2, p. 179). However, only a few accused men and women represented the dualistic teachings in the “orthodox” form, i.e., as we know it from polemics, or talked about the existence of two eternal gods, good and evil, the first of whom created everything that is eternal and spiritual, while the other created everything that is transient and material.¹² The vast majority of them misrepresented the Cathar teachings by adding their own elements to them or reinterpreting them so thoroughly that it completely distorted their meaning. The common denominator of these “folk” versions of the doctrine was a clear reluctance to accept the Cathar dogma according to which the entire material world, including all plants, animals, and human bodies, was created by Satan. Therefore, many of the faithful modified the Cathar teachings in such a way that they ascribed to the good God creation of those things which they considered good, and to Satan those which they thought were evil. A certain Bernard Franc, who admitted recognition of

12 “Item dixit quod [...] Deus solum spiritus fecerat, et illud quod corrumpi et destrui non potest, quia opera Dei manent in eternum, sed omnia corpora que videntur et sentiuntur, scilicet celum et terra et omnia que in eis sunt, solis spiritibus exceptis, fecerat diabolus, gubernator mundi, et propter hoc quia diabolus ista fecerat, omnia corrumpebantur, qua ipse non poterat facere opus stabile et firmum” (Duvernoy, 1965, pp. 227–228; see also Vol. 1, pp. 230, 237, and 241 and Vol. 2, pp. 35–36).

two eternal, equally powerful gods, proclaimed that the good one created not only angels, human souls and heaven, but also earth, human bodies, and useful animals, while the evil one was responsible for calling to life demons, harmful animals (such as wolves, toads, mice, and snakes), and hailstorms, storms, and natural disasters in general.¹³ Another subject, Arnold Cogul, shared very similar views, and although he claimed that he had come to them on his own, there can be no doubt that they were strongly inspired by Cathar radical dualism. Like the radical Cathars, Cogul believed that God was unequivocally good, so he could not have created anything evil, and certainly could not have created the devil. As a consequence, the latter must have existed eternally as an independent being, not one created by God. However, this was where the consistency with Cathar orthodoxy ended, as the suspect also proclaimed that the wolf, which was an unambiguously evil animal (once a wolf had eaten his livestock), could not also have been created by God, and therefore the first wolf—the forefather of all wolves—was also an eternal being and not created by anyone.¹⁴

Very similar views, which showed a clear appreciation of the positive elements of the material world, but were completely contrary to Cathar orthodoxy and never present in Catholic polemics, were also expressed by other subjects, such as Jean Jauffre or Grazida Lizier (Duvernoy, 1965, Vol. 1, p. 304, Vol. 2, pp. 113–114). Quite surprisingly, compared to the previous sources, many simple believers knew the basic tenets of the Cathar

13 “Item dixit se credere et credidisse toto tempore supradicto quod sicut deus bonus fecit omnes bonas creaturas, sicut sunt angeli, anime humane bone, et corpora, celum, terram, aquas, ignem et aerem, et animalia utilia hominibus, vel ad comedendum vel ad portandum, laborandum, induendum, et pices etiam qui sunt utiles ad comedendum, ita deus malus fecit omnes demones et animalia nociva sicut sunt lupi, serpentes, buffones, musce, et omnia animalia nosciva et venenosa” (Duvernoy, 1965, p. 358). “Interrogatus si credebat grandines, fulgura, tempestates, esse factas a deo malo vel a deo bono, respondit se credidisse quod talia fiebant a diabolo vel a deo malo” (Duvernoy, 1965, p. 361).

14 “Arnaldus Cogul de Lordato dixisset et asseruisset coram multis quod Deus non fecerat diabolum nec lupum, nec alias res nocivas hominibus, et quod diabolus et lupus erant per se encia non facta ab aliquo alio [...]; [...] dixit et confessus fuit quod a sex annis citra ipse fuit in credencia quod quia Deus est bonus et simplex, in quo nulla malicia est nec esse potest, quod Deus ipse non fecit diabolum vel demones; et quia etiam ipse habebat vacas et oves, et aliquando lupus rapiebat et comedebat de dictis animalibus suis, credidit etiam per dictum tempus quod Deus tam maliciosum animal sicut lupus est non fecisset” (Duvernoy, 1965, p. 378). “Item dixit quod licet per dictum tempus ipse bene crederet quod unus lupus nunc alium lupum generat, tamen credidit quod a principio primus lupus per se fuit ens, non factus a quocumque alio, sed quod venit in mundum sic, quod nescitur unde venerit vel a quo missus fuerit, sed, ut dixit, credebat et adhuc credit quod omnia alia corpora et spiritus sicut sunt angeli boni, celum, terra, aque, corpora humana et generaliter omnia alia corpora et omnes alias res Deus fecerit” (Duvernoy, 1965, p. 378).

radical myth of the fall, according to which human souls are identical to angels (or spirits) who sinned in heaven at the beginning of the world inspired by Satan and were cast to the earth as punishment to do penance in their bodies (Duvernoy, 1965, Vol. 1, pp. 222, 228, 230, 241, 228, 240, 472, Vol. 2, pp. 179, 199, Vol. 3, p. 130). Also, in this case only the general assumptions coincide with the versions known from polemics, while the rest is completely different. The best example of this is the myth of the fall of heavenly spirits, which was repeated by several suspects independently of each other. According to the myth, the person responsible for the fall was Satan, an independent, eternal god of evil who reached the heaven of the good God along with the beautiful woman that he had brought with him, dressed in gold and other riches. She aroused unbridled lust in the angels, making them rush after her regardless of the consequences, and they fell from heaven to earth.¹⁵ Additionally, in Fournier's registers we can also find other versions which are equally absent in the polemics, assuming that God (or Christ) collaborated in reviving the human body which was created by the devil—and even those in which God, exactly as in the orthodox version, created Adam and Eve in body and soul (Duvernoy, 1965, Vol. 2, pp. 407–408, Vol. 3, p. 223, Vol. 2, p. 492).

As for other elements of doctrine, the faithful were no longer so bent on making their own modifications. Docetic Christology, which affirms that Christ did not have a natural body, and thus did not suffer and did not die on the cross, soteriology, which prioritized the transmission of the teachings and considered the negative attitude towards the Old Testament to be the work of the devil, and individual eschatology, which endorsed

15 "Invenitur quod Pater sanctus steterat in celo cum sanctis spiritibus in regno suo et gloria. Deinde Sathanas, inimicus Patris sancti, ut turbaret quietem Patris sancti et regnum eius, ivit ad portam regni Patris Sancti et stetit ad portam per XXXII annos. Non permittebatur intrare. Tandem quidam ianitor dicte porte, videns quod per longum tempus expectaverat ad portam et non fuerat adhuc permissus intrare introhivit illum in regnum Patris sancti. [...] Et incepit sollicitare spiritus bonos, dicens eis: 'Et non habetis aliam gloriam vel delectacionem nisi illum quam video vos habere?' Cui responderunt quod non, et tunc ipse dixit eis quod si vellet descendere ad mundum suum inferiorem et regnum, ipse maiora bona et maiores delectaciones eis daret quam eis dedisset Pater sanctus. Et cum boni spiritus peterent ab eo cuiusmodi bona eis daret, ipse respondit eis quod daret eis agros, vineas, aquas, prata, fructus, aurum, argentum et omnia bona huius modi sensibilis, et eciam cuilibet ipsorum uxores. Et tunc incepit laudare uxores multum et delectaciones carnales que cum uxore *haberent* [...] *et post* tempus adduxit mulierem pulcherrimam et formosam, auro et argento et lapidibus preciosis ornatam, et introduxit eam in regnum Patris et abscondit eam ne Pater sanctus eam videret. Et illam mulierem ostendit spiritibus bonis Dei Patris. Quam cum vidissent, inflammati concupiscencie eius, quilibet eorum eam habere volebat, quod videns Sathanas eduxit secum de regno Patris dictam mulierem, et spiritus, concupiscencia dicte mulieris illecti, sequuti fuerunt dictum Sathanas et mulierem eius" (Duvernoy, 1965, Vol. 2, pp. 33–34; see also: Vol. 3, pp. 406–407, Vol. 2, p. 441, Vol. 2, pp. 472, 488–489, 508–509, Vol. 3, pp. 130–131, 219).

belief in reincarnation, all fully overlapped the Cathar doctrine known from Catholic polemics. It should be pointed out, however, that the subjects, although they knew these elements of the doctrine well, did not necessarily believe in them (Duvernoy, 1965, Vol. 1, pp. 228–231, 241, 282–283, 378–379, 456–457, 473, Vol. 2, pp. 178, 409, 504, 512–513, Vol. 3, pp. 132–133, 217, 224–227, 236). As in the earlier Inquisitorial records, the accused at Fournier were also best acquainted with Cathar ecclesiology and sacramentology, and confessed that the Cathar Church is the true church of God, where salvation can be achieved through the *consolamentum* sacrament (Duvernoy, 1965, Vol. 1, pp. 226, 228, 319, 241, 228, 463, 496, Vol. 3, pp. 133, 227–228). The *perfecti* who administered it, as the suspects maintained, fulfilled God’s commandments better than Catholic priests, followed the example of the apostles, and by dying in persecution they became martyrs.¹⁶ The ethical code that the faithful abided by in their lives also clearly differed from the ideal model presented in the polemics. This was especially true of their attitude towards marriage and carnal intercourse. Simple believers drew conclusions which were completely opposite than the intended by the *perfecti*, according to which carnal sin is just as bad if it is committed in marriage and outside of it, and treated it as an incentive to extramarital relations (Duvernoy, 1965, Vol. 1, pp. 224, 283).

Fournier’s highly detailed registers only confirm the conclusions drawn from the analysis of earlier sources, showing the whole assortment of attitudes held by the faithful towards the Cathar faith. Firstly, they show that the Catharism of the simple believers was diametrically opposed to what we know from polemics, and therefore that there can be no question of any attempts to impose the patterns drawn from polemics onto reality, as the deconstructionists argue. In fact, it is quite the opposite: the scrupulous record-keeping of various, often completely anti-orthodox versions of the doctrine testifies most positively to the diligence and honesty of the Inquisitors. Secondly, the picture of Catharism that emerges from the analysis of Fournier’s registers is directly contrary to the idea of a well-organized counter-church that could threaten the Catholic Church. We are not dealing here with a group of conscious believers, united by a common doctrine, moral principles, and awareness that they belong to the same organization. It is rather a chaotic set of individuals who arbitrarily create their own eclectic doctrines and their own moral principles on the basis of Cathar teachings, and whose beliefs were associated with the Cathar *perfecti* only

16 “Et tamen quia credebat quod melius tenerent viam Dei dicti heretici quam catholici, idcirco credebat quod maiorem potestatem haberent absolvendi peccata heretici quam catholici” (Duvernoy, 1965, Vol. 3, p. 231; see also Vol. 1, pp. 227, 230–231, 282–283, 319, 473).

in the hope of achieving salvation through the *consolamentum* sacrament that they conferred.

It appears that we could conclude that the revolutionary theories advocated by Pegg and his followers are unsupported. The Inquisitorial sources suggest that there can be no talk of the Inquisitors imposing any patterns taken from polemics; the image of Catharism contained within them is also very far from the idea of a heretical counter-church which could threaten Catholicism. The fact is, however, that the awareness of the doctrine among the believers, and especially of Cathar dualism, is surprisingly low in most sources (except for Fournier's registers). Does this mean that dualism, which is a distinctive feature of Catharism, did not actually play a large role in this heresy, or that it did not exist at all initially, appearing later and being exaggerated by the Inquisitors, as some scholars claim?¹⁷ The limited awareness of the doctrine among the accused does not lead to such far-reaching conclusions, mainly because the overwhelming majority of Inquisitorial registers contain the records of interrogations of simple believers (*credentes*) who were quite loosely linked with Catharism.

These sources contain an image of folk religion, which is always significantly different from the normative religion professed by the clergy. This rule applies to practically every religion, but in the case of Catharism it is especially conspicuous. While in Catholicism a person becomes a member of the Church through baptism by water received at the beginning of life, and then tightens his or her bond with the religion and institution (and also learns more about the doctrine) through regular religious practice and sacraments, in Catharism the situation is completely different. This is because there was only one sacrament—*consolamentum*—baptism by the Holy Spirit, which, combined the functions of several Catholic sacraments, i.e. baptism, penance, priest ordination, and the last anointment (Brenon, 1993, pp. 41–49). A person who received *consolamentum* (of course, only in adulthood, after a preparatory period of at least one year) firstly became a member of the Cathar Church (the only true Church of Christ, as preached by the Cathars), secondly gained the right to teach others, thus, de facto becoming Cathar clergy, and thirdly, was granted total absolution of all previous sins, ensuring his or her salvation (for more, see Thouzellier, 1977, pp. 222–258). On the one hand, there are the *perfecti* who through *consolamentum* were full-fledged members and priests of the Cathar church, and on the other hand, a mass of simple believers (*credentes*), who did not receive this sacrament, and their ties to

17 R.I. Moore places the emergence of dualism later, in the mid-thirteenth century (Moore, 2012, pp. 201–219, 282–289; 2016, p. 270), following the findings of Jiménez-Sánchez (2008, pp. 207–210).

the Cathar Church were incomparably weaker than those of the Catholic faithful to their community. The *perfecti* themselves made it clear that the simple faithful were not members of their church, forbidding them even to say the Lord’s Prayer and not revealing the full doctrine to them.¹⁸ Many Catholic authors, beginning with Eckbert of Schönau writing in 1163, explicitly state that the Cathar doctrine was secret (especially when it came to controversial teachings such as dualism or reincarnation) and was only disclosed to those who, after sufficient observation, proved to be trustworthy.¹⁹ This issue is clarified by Bernard Gui, who talks about several stages of initiation of the faithful into the heresy: in the first stage, the Cathars presented themselves as the successors of the apostles faithful to the evangelical ideals, who lead a holy life and for which they are persecuted by the Church; in the second stage—available to those who accepted the Cathar teachings—they proceeded to undermine the Catholic sacraments and emphasize the importance of their rite of baptism by the Holy Spirit, which was the only way to ensure salvation; only at the third stage, to which only the most trusted members were admitted, did they reveal their teachings on docetic Christology as well as dualistic cosmology and theology (Gui, 1964, pp. 22–27).²⁰ This was the case during most of the time of Catharism, and Bernard Gui’s stages are fully corroborated by the Inquisitorial sources discussed above, from which it is clear that the great majority of those involved in heresy were aware that the *perfecti* were holy men who followed the example of the apostles and who administered the sacrament that brings the faithful to salvation, while only some individuals were familiar with the dualistic teachings.

This analysis of Inquisitorial sources clearly shows that the views of deconstructionist scholars, who intend to revolutionize the understanding

18 The privilege of turning to God as the Father belonged only to the *perfecti* (see Thouzellier, 1977, p. 198).

19 “Dicite mihi, quando iniit hoc consilium Dominus, vellet esse absconditus in angulis vestris? Dicitis quoniam veritas Christianae fidei vobis solis sit nota, et apud vos solos abscondita” (Eckbertus Abbas Schonauensis, 1855, col. 18). “Vos autem si estis, sicut dicitis, apostoli Christi, quare tanto tempore latuistis? Si vos estis Ecclesia Dei, ut dicitis, quare usque ad haec tempora semper in abscondito ambulastis? [...] Nam ab ipsis quoque qui veniunt ad vos, fidem vestram, ex qua salvandos vos esse speratis, et occulta opera vestra longo tempore, ut dicunt, quindecim annis occultatis, donec diu eos probaveritis, ita ut sperare possitis de eis quod non prodant vos” (Eckbertus Abbas Schonauensis, 1855, col. 19). Other authors also emphasized that Cathar teaching was occult, especially on the issue of dualism: “Tercium per quod notari possunt est quia et doctrinam suam sophismatibus et involucionibus verborum occultant et in occultis predicant” (Etienne de Bourbon, 1877, p. 311). See also Goffredo di Auxerre, 1970, p. 210; Ermengaudus, 1855, col. 1235.

20 This scheme was also confirmed by the testimonies of the subjects who spoke about the content of the sermons delivered by the *perfecti* (see Duvernoy, 1980, p. 29).

of Catharism, are unsupported. Firstly, it cannot be said that the image of the dualistic Cathar doctrine, known from the polemics, was imposed by the Inquisitors: what speaks against it is the believers' poor, sometimes even negligible knowledge of heretical teachings. If any allusions to these teachings do come up, they often appear in a highly distorted and reinterpreted form, which is not at all compatible with the normative teachings of Catholic polemicists. Secondly, the image of Catharism that emerges from Inquisitional sources is an eminently chaotic image: it shows it as a community of believers who were very loosely associated with the heresy, who did not practice regularly, follow specific moral principles, or know its doctrinal principles—and even if they did know it, they chose to believe only what they considered to be right. Therefore, it is difficult to describe this group as an organized counter-church that could pose a threat to the Catholic Church. Thirdly, the scant awareness of dualism among the faithful is by no means evidence that dualism did not play a significant role in Catharism, or that it did not exist at all: this fact only confirms what Catholic authors have been saying for a long time—that the teachings were revealed only to a trusted few.

REFERENCES

- Alain de Lille (n.d.). *De fide catholica contra haereticos sui temporis* (Vol. 210). Patrologia Latina.
- Arnold, J. (2016). The Cathar Middle Ages as a Methodological and Historiographical Problem. In A. Sennis (Ed.), *Cathars in Question*. York: York Medieval Press.
- Barber, M. (2006). Northern Catharism. In M. Frassetto (Ed.), *Heresy and the Persecuting Society in the Middle Ages: Essays on the Work of R. I. Moore*. Leiden–Boston: Brill.
- Biget, J.L. (2001). Réflexions sur «l'hérésie» dans le Midi de la France au Moyen Âge. *Heresis*, 36–37.
- Billier, P. (2016). Goodbye to Catharism? In A. Sennis (Ed.), *Cathars in Question*. York: York Medieval Press.
- Billier, P. & Bruschi, C. (Eds.). (2011). *Inquisitors and Heretics in Thirteenth-Century Languedoc*. Leiden–Boston: Brill.
- Brenon, A. (1993). Les fonctions sacramentelles du consolament. *Heresis*, 20.
- Brenon, A. (1995). Les hérésies de l'an mil: Nouvelles perspectives sur les origines du catharisme. *Heresis*, 24.
- Chiu, H. (2011). Alan of Lille's Academic Concept of the Manichee. *Journal of Religious History*, 35.

- Douais, C. (Ed.). (1900). Depositions contre Pierre Garcias du Bourguet-Nau de Toulouse. In *Documents pour servir à l'histoire de l'Inquisition dans le Languedoc* (Vol. 2). Paris: Libraire Renouard.
- Drakopoulos, T. (2010). *L'unité de Bogomilo-Catharisme d'après quatre textes latins analysés à la lumière des sources byzantines*. Geneva. Retrieved from <https://archive-ouverte.unige.ch/unige:12233> (access: 5.06.2020).
- Durandus de Huesca. (1967). Liber antiheresis. In K.V. Selge (Ed.), *Die ersten Waldenser. Mit Edition des Liber Antiheresis des Durandus von Osca* (Vol. 2). Berlin: Walter de Gruyter & Co.
- Duvernoy, J. (Ed.). (n.d.). *Le manuscrit 609 De la bibliothèque municipale de Toulouse* (Vols. 1–2). Retrieved from http://jean.duvernoy.free.fr/text/pdf/ms609_a.pdf (access: 6.1.2020).
- Duvernoy, J. (Ed.). (1965). In *Le registre d'inquisition de Jacques Fournier (1318–1325)* (Vols. 1–3). Toulouse.
- Duvernoy, J. (Ed.). (1980). *Registre de geoffroy d'Ablis, Ms Latin 4269 Bibliothèque Nationale Paris*. Retrieved from http://jean.duvernoy.free.fr/text/pdf/geoffroi_d_ablis.pdf (access: 5.12.2020).
- Duvernoy, J. (Ed.). (1988). *Cahiers de Bernard de Caux. Ms Doat XXII B. N. Paris*. Agen–Cahors–Toulouse. Retrieved from <http://jean.duvernoy.free.fr/text/pdf/bdecaux.pdf>.
- Eckbertus Abbas Schonauensis. (1855). *Sermones contra catharos* (Vol. 195). Paris: Patrologia Latina.
- Ermengaudus. (1855). *Contra haereticos* (J.P. Migne, Ed., Vol. 204). Paris: Patrologia Latina.
- Etienne de Bourbon. (1877). *Anecdotes historiques, légendes et apologues* (A.L. de La Marche, Ed.). Paris: Libraire Renouard.
- Feuchter, J. (2016). The ‘heretici’ of Languedoc: Local holy men and women or organized religious group? New evidence from Inquisitorial, notarial, and historiographical sources. In A. Sennis (Ed.), *Cathars in Question*. York: York Medieval Press.
- Goffredo di Auxerre. (1970). *Super Apocalypsim: Temi e Testi* (F. Gastaldelli, Ed., Vol. 17). Rome: Edizioni di Storia e Letteratura.
- Gui, B. (1964). *Manuel de l'inquisiteur* (G. Mollat, Ed., Vol. 1). Paris: Société d'édition Les Belles Lettres.
- Gui, B. (2002). *Les sentences, Texte et traduction* (Vol. 1). In A. Pales-Gobilliard (Ed.), *Le livre des sentences de l'inquisiteur Bernard Gui: 1308–1323*. Paris: CNRS Editions
- Guillelmus de Nangiaco. (1840). Chronicon. In M. Bouquet (Ed.), *Recueil des historiens des Gaules et de la France* (Vol. 20). Paris: Imprimerie Royale.
- Jiménez, P. (2002). De la participation des cathares rhénans (1163) à la notion d'hérésie générale. *Heresis*, 36–37.

- Jiménez-Sánchez, P. (2003). Catharisme ou catharismes? Variations spatiales et temporelles dans l'organisation et dans l'encadrement des communautés dites «cathares». *Heresis*, 39.
- Jiménez-Sánchez, P. (2008). *Les catharismes: modèles dissidents du christianisme médiéval, XII^e–XIII^e siècles*. Rennes: Presses universitaires de Rennes.
- Moore, R.I. (2007). *The Formation of a Persecuting Society. Authority and Deviance in Western Europe, 950–1250*. Malden: Blakwell.
- Moore, R.I. (2012). *The War on Heresy: Faith and Power in Medieval Europe*. London: Profile Books.
- Moore, R.I. (2016). Principles at Stake: The Debate of April 1013 in Retrospect. In A. Sennis (Ed.), *Cathars in Question*. York: York Medieval Press.
- Morghen, R. (1951). *Medioevo cristiano*. Bari: Laterza.
- Morghen, R. (1966). Problèmes sur l'origine de l'hérésie au moyen âge. *Revue historique*, 236.
- Pales-Gobilliard, A. (2002). Introduction. In *Le livre des sentences de l'inquisiteur Bernard Gui: 1308–1323* (Vol. 1). Paris: CNRS Editions.
- Pegg, M.G. (2001a). *The Corruption of Angels: The Great Inquisition of 1245–1246*. Princeton: Princeton University Press.
- Pegg, M.G. (2001b). On Cathars, Albigenses, and Good Men of Languedoc. *Journal of Medieval History*, 27.
- Pegg, M.G. (2011). Albigenses in the Antipodes: An Australian and the Cathars. *Journal of Religious History*, 35.
- Pegg, M.G. (2016). The Paradigm of Catharism: or, the Historians' Illusions. In A. Sennis (Ed.), *Cathars in Question*. York: York Medieval Press.
- Stoyanov, Y. (2016). Pseudepigraphic and Parabiblical Narratives in Medieval Eastern Christian Dualism, and Their Implications for the Study of Catharism. In A. Sennis (Ed.), *Cathars in Question*. York: York Medieval Press.
- Stubbs, W. (Ed.). (1869). Epistola Petri tituli Sancti Chrysogoni praesbyteri cardinalis, apostolicae sedis legati. In *Chronica magistri Rogeri de Houedene* (Vol. 2). London: Longmans, Green and Co.
- Théry, J. (2002). L'hérésie des bons hommes. Comment nommer la dissidence religieuse non vaudoise ni béguine en Languedoc (XII^e – début XIV^e siècle)? *Heresis*, 36–37.
- Thouzellier, C. (Ed.). (1977). *Rituel cathare*. Paris: Editions du Cerf.
- Wakefield, W.L. (1967). Notes on Some Antihetical Writings of the Thirteenth Century. *Franciscan Studies*, 27.
- Zbiral, D. (2019). *Pokřtěni ohněm: Katarské křesťanství ve světle dobových pramenů (12.–14. století)*. Prague: Argo.
- Zerner, M. (Ed.). (1988). *Inventer l'hérésie? Discours polémiques et pouvoirs avant l'Inquisition*. Nice: Brepols.
- Zerner, M. (Ed.). (2001). Compte rendu des interventions de M. Zerner, J.-L. Biget et J. Chiffolleau. In *L'Histoire du catharisme en discussion. Le «concile» de Saint-Félix 1167*. Nice: Brepols.

Piotr Czarnecki – employee of the Institute of Religious Studies at the Jagiellonian University. Involved mainly in research of medieval heresies, including dualistic ones (Catharism, Bogomilism, Paulicianism). Author of books: *Kataryzm włoski. Historia i doktryna* (2013) and *Geneza i doktrynalny charakter kataryzmu francuskiego (XII–XIV w.)* (2017), on top of many scientific articles on dualistic heresy.

Bożena Prochwicz-Studnicka<http://orcid.org/0000-0002-1644-252X>

Jesuit University Ignatianum in Krakow

bozena.prochwicz-studnicka@ignatianum.edu.pl

DOI: 10.35765/pk.2020.3104.09

Literary Representation of the Self in Medieval Arabic Autobiographies and the Cultural Barriers to Self-Cognition. The Literacy Theory Perspective. Part 2

ABSTRACT

This article addresses the problems associated with the relationship between the influence of writing on cognitive processes and the features of the culture within which writing appears. Classical literacy theory, with the modifications that were introduced over the course of time, was embraced as the research perspective. According to these modifications, the change in the cognitive processes and content which occurs under the influence of writing is not automatic. Every culture has at its disposal a specific array of factors which influence writing and literacy and which determine the extent to which the potential of writing will be used. The aim of this article is to demonstrate the most important cultural norms and values which, by being practiced socially, could have limited the influence of writing on self-cognitive processes—the consequences of such processes can be found in the literary representation of the self in medieval Arabic autobiographies of the 12th–15th centuries. These features were referred to as traditionalism, the domination of collective awareness over individual awareness, the acceptance of social hierarchical structure, and a Quranic vision of the limits to man's freedom.

KEYWORDS: Arabic medieval literature, autobiography, literary representation of the self, medieval Arab-Islamic culture, literacy theory

STRESZCZENIE

Literacka reprezentacja „ja” w średniowiecznych autobiografiach arabskich a kulturowe bariery samopoznania w perspektywie teorii piśmienności. Część 2

Artykuł podejmuje problematykę związku pomiędzy wpływem pisma na procesy poznawcze a cechami kultury, w obrębie której przyjęcie pisma następuje. Jako perspektywę badawczą przyjęto klasyczną teorię piśmienności, sprofilowaną wprowadzonymi do niej z czasem modyfikacjami. Zgodnie z nimi

Suggested citation: Prochwicz-Studnicka, B. (2020). Literary Representation of the Self in Medieval Arabic Autobiographies and the Cultural Barriers to Self-Cognition. The Literacy Theory Perspective. Part 2. *Perspectives on Culture*, 4(31), pp. 109–124. DOI: 10.35765/pk.2020.3104.09.

Submitted: 07.03.2020

Accepted: 24.10.2020

zmiana procesów i treści poznawczych następująca pod wpływem pisma nie ma charakteru automatycznego. Każda kultura dysponuje określonym zasobem czynników oddziałujących na pismo oraz piśmienność i decydujących, w jakim stopniu potencjał pisma zostanie wykorzystany. Celem artykułu jest wskazanie najistotniejszych kulturowych norm i wartości, które – będąc obecne w praktyce społecznej – mogły ograniczyć możliwości oddziaływania pisma na procesy samopoznawcze, a których konsekwencje obecne są w literackim obrazie „ja” w średniowiecznych arabskich autobiografiach XII–XV wieku. Cechy te określono jako: tradycjonalizm, przewagę świadomości zbiorowej nad indywidualną, akceptację dla hierarchiczności oraz koraniczną wizję granic wolności człowieka.

SŁOWA KLUCZE: autobiografia, literacka reprezentacja „ja”,
średniowieczna kultura arabsko-muzułmańska,
średniowieczna literatura arabska, teoria piśmienności

This is the second part of the article which aims at considering the possible reasons (i.e. cultural barriers) for the limitation of the influence of writing upon self-cognitive processes in medieval Arabic culture from the perspective of the theory of literacy. This limitation can be traced *inter alia* through the studying of Arabic autobiographies. That is why in the first part (Prochwicz-Studnicka, 2020, pp. 135–150) of the article the most characteristic features of the literary representation of the self in Arabic autobiographies of the 6th/12th–9th/15th have been presented. The emphasis has been put on the manuscript type of medieval Arab-Muslim culture and its preference for oral-aural forms of conveying content which caused that the potential for change carried by writing was realised to an extent and a rate peculiar to this culture.

Nevertheless one can perceive further reasons for the limitation in question also in some cultural patterns¹. We may say that culture engenders a certain kind of an imperative which translates itself into specific attitudes, dispositions and beliefs². In medieval Arab-Muslim culture one of the basic concepts of culture (relevant to the theme of this article) that became a pillar of the ideology that interprets social phenomena is the individual (group) and freedom. The norms and models which they carried could limit the potential of the changes that were contained in

1 Most of them were based on the religious evaluation which pushed certain values into social practice, see Kmita, 1982, pp. 119–125.

2 In the context of European culture, in order to explain the manner in which the worldview which determines social practice in a given period develops, Aaron Gurevich (1985, pp. 13–14, *passim*) introduced the concept of a “category.”

writing. These patterns are above all: traditionalism, the domination of the collective consciousness over the individual, the acceptance of a social hierarchic structure and the Quranic vision of the limits imposed on man's freedom. They intertwined and were co-dependent from each other. The distinguishing of them here has above all the purpose of introducing an arrangement.

Cultural Barriers to the Influence of Writing

Traditionalism

In the context of the issue discussed here, I understand traditionalism as a mental attitude according to which the leading tendency (which is perhaps most visible in the legal and religious sphere) was to conserve knowledge instead of creating it. In other words, emphasis was placed on transmission instead of innovation (Robinson, 2007, p. 86; Ong, 2005, pp. 40–41). Thus imitation—in contradistinction to originality—was a completely acceptable creative method.

The most precious body of knowledge which was remembered and transmitted by subsequent generations in the world of Islam was the knowledge which arose around the time of the revelation. Therefore, according to Chase F. Robinson (2007, p. 88), the standards for traditionalism were “established” by Muhammad, although it is difficult to say exactly when his opinions became authoritative (acquired the status of revealed knowledge). One of the traditions of the prophet Muhammad says the following: “The best people are my generation, then those who follow them, then those who follow them” (Robinson, 2007, p. 86). The knowledge recorded and transmitted by pious ancestors, the people who belonged to the closest companions of the Prophet or their successors in subsequent generations was the “true” knowledge. It was represented above all by sciences developed on the basis of the Quran and the tradition of the prophet Muhammad (the *shar'īyya*-type sciences).³ Furthermore, historiography took over the ethos of traditionalism in its subdisciplines (chronography, prosopography and biography).⁴

3 Their status resulted from the strict relationship (present in Islam) between faith and knowledge (according to the Quran, knowledge is given to man by God). At certain stages of the development of scholarly thinking, this peculiar attitude toward faith as a source of knowledge was a barrier not only to rationalism and experiment but also to new, critical opinions.

4 This is an instance of native writing whose emergence is associated with the emergence of Islam: the Quran, *ayyām al-ʿArab* (Days of the Arabs) stories and the ḥadīths are mentioned as

The strong mark of traditionalism brought about a peculiar form of organising thematic material. A narrative consisted of largely independent units furnished with (at least in the first centuries of Islam) a chain of transmitters. The chain confirmed the veracity of the relation. At the same time, some descriptions of events or statements functioned in a number of variants. They were frequently put next to each other without any activity on the author's part and no attempts at verification were made. This knowledge (in the form in which it was transmitted and imitated) constituted the perfect source of knowledge and the foundation of the legal and religious order. Therefore a crucial role was played by authority (rationalism was an idea which belonged to the Greek and Hellenistic heritage which, over time, was adapted by speculative theology, philosophy, and also—to a certain extent—by the theory of law).

It was traditionalism, among other things, that precluded the development of narratives on a broad scale, a narrative which the author would dedicate to himself (as I have mentioned earlier, in comparison with other forms of literary activity, autobiographical works were marginal). In very rare cases it constituted a contemporary history. It was difficult to accept a situation in which attention was focused on an individual person. A representation of individual life could not vanquish the attachment to tradition and the following of tradition. This was the case especially in milieux whose opinions were determined by religious piety. Therefore, single autobiographies were usually written by philosophers or mystics—i.e. people who were not strictly associated with *shar'iyya*-type sciences. It was not until after the 6th/12th century that relatively more autobiographies were written, also by people who stemmed from the circles of the ulama, including people who were historians. Due to the biographical genre which was well-established in tradition, there were cases when such works were written in the third person. The purpose of this was also to distance oneself from the object of description—i.e. oneself (Robinson, 2007, pp. 96, 101).

Another way of “distancing from oneself as the object of description” was to introduce the motivation that drove the author in the description of his life (Enderwitz, 1998, p. 7). The theme that was used most frequently had to do with recounting God's bounty, which was understood as a religious duty resulting from the Quran (93:11): “[...] talk about the blessings of your Lord (*ni'mat rabbika*).” At the same time, such a reason was supposed

the probable factors which influenced the formation of a historical mode of thinking and therefore also of the organisation of works. Arabic historiography developed since the 1st/7th century. Basically until the end of the 3rd/9th century there developed three main modes of organisation of historical narratives which were mentioned above—although the distinctions between the particular historiographical genres were not always clear.

to attenuate the impression of self-aggrandizement and fostered the modesty of the author (the author wrote about his achievements, exploits and features—but he did so to demonstrate “God’s blessings” (*ni‘mat Allāh*). For example, Aṣ-Ṣuyūṭī explains the motivation for the writing of his autobiography in the following way: “[I] have written this book in order to speak of God’s bounty and to thank Him, not out of hypocrisy, nor for my own credit, nor out of pride. God is our source of help and to Him we entrust ourselves” (Aṣ-Ṣuyūṭī, 1975, p. 4; translated by: Reynolds, 2001, p. 3).

The author thus became an instrument in the hands of God, his humble servant. Abū Shāma offers the following explanation:

These dreams and other things have been recorded here to testify to the grace of God, as He commanded in His words—may He be exalted: “And as for the bounty of your Lord, speak!” [Q 93:11]. Moreover, the Prophet said—may God bless him and grant him peace—“All that will remain of the glad tidings is a true vision which the faithful person will view, or which will be shown to him.” O God, give us thanks that we might thank You for these blessings, seal them with goodness, protect us in this life and in the next, help us to have faith in Your well-conceived plan, and let us not forget Your mention (Abū Shāma, 1974, p. 39; translated by: Lowry, 1997, p. 322).

This tendency which accompanied the writing of autobiographies (and other kinds of texts as well) did not result exclusively from a traditionalistic approach but also from a collectivistic model of Arab-Muslim culture.

Collectivism

In religious cultures, and such was medieval Arab-Muslim culture, collective awareness dominated individual consciousness. This was conducive to a unification of worldview-related norms, and the interests of the group was set above the interests of an individual. In a collectivistic culture, for we are discussing such a culture, adherence to a given group becomes the main source of identification and basis of identity; the self is above all an interdependent self. It is a self that is connected by many interpersonal relations, within which it is difficult to determine a boundary between the self and the non-self. The cognition and expression of the self is irrelevant, and the experience of the interrelationships entails the perception of one’s behaviour as interrelationships determined, dependent, and to a considerable extent organised by the thoughts, feelings and activities (presupposed by an individual) of those with whom the self is linked (Turner, 1982, pp. 18–21; Pilarska, 2012, pp. 23–24).

The origins of the collectivism of the medieval Arab-Muslim culture date back to pre-Islamic times (*jāhiliyya*). In this period the basic form of social organisation was tribal organisation. The majority of the Arabs of the central and northern part of the Arabian Peninsula led the life of nomads; few of them inhabited urban centres. The chances of survival for an individual in harsh natural conditions were practically none, and he or she could feel safe only in a group. Life within a tribe ensured safety and was somewhat of a necessity. The most important social link was *aṣabiyya* (tribal solidarity), which was based on a readiness to offer help to fellow tribesmen should their welfare be threatened. *Aṣabiyya* was associated with the *lex talionis*—i.e. retaliation for the harm that was done and the principle of blood ransom (which enabled one to be redeemed from revenge), and which ensured the possibility of avenging the member of a family or a whole tribe, should they be harmed.

A tribe was also consolidated by the idea of a common historical memory. Each tribe had its own eponym from which the name of the tribe was usually derived. The tribe was also unified by the memory about important events, heroic deeds, and battles which were fought etc. This memory was transmitted from one generation to another and—along with the customs, modes of behaviour, thinking and feeling that were developed—it contributed to the tradition of the tribe, fostering its separation in reference to other tribes. This tradition, transmitted to subsequent generations, remained unchanged and impervious to any kind of novelty. One could say that the mental world of an individual was identical to the mental world of his tribe: the ideas of an individual member of a tribe were ideas which were shared by the entire tribe, the opinions of an individual were the opinions of his tribe, recognised by an individual as his own (Mrozek, 1967, p. 136).

Muhammad was raised in a collectivistic environment. By proclaiming a new religious idea, he maintained the model of an individual dissolved in a group.⁵ The fact that this model was well-established in the culture was determined by the religious sanction which this model acquired. On the basis of Muhammad's teaching, Islam was developed and this assumed the role of a unifying element for fellow believers. The function of tribal solidarity was replaced by religious solidarity, and the religious community—*umma*—replaced the tribal community. Subordination to the rules of the collective became tantamount to subordination to God, which is indicated

5 The Quran basically embraces an impersonal form of addressing people which emphasise the indistinction of these people (e.g. 2:104, 172, 178, 183, 254, 264, 267, 278, 282; 5:1, 2, 6, 8, 11, 35, 54, 57, 87, 90, 94, 95, 101, 105, 106; 9: 28, 34, 38, 119, 123).

by the etymological meaning of the word “Islam.”⁶ Because God presented to man precise rules of behaviour by his law, the subordination to the laws of the collective became tantamount to submission to divine law (*shari‘a*), whereas insubordination to divine law entailed harsh punishment (Nasalski, 2006, p. 117). The basic task of a believer was to replicate tradition-sanctioned forms of behaviour, attitudes and opinions (Nasalski, 2006, p. 118). The prophet Muhammad became a supreme authority, and even the most trivial instances of his behaviour preserved in tradition became the perfect model for imitation (*imitatio Muhammadi*). It was not only the Prophet but also the early *umma*, distinguished figures began to constitute the main point of reference for modes of life and activity. Thus the entire vital energy of man was focused on the imitation of authorities, on the more and more perfect replication of the tradition-enshrined norms, as previously discussed.

One of the cultural consequences of such a vision of life was the depreciation of originality and invention in scholarly and literary discourse along with the formalisation of all kinds of human activity. Emphasis was placed not on the individual features that distinguished a given author, which shed light upon him as a unique individual but on the contrary—on typicality (Robinson, 2007, p. 62). In literature (not only in autobiographical literature) one may perceive some depersonalising tendencies.⁷ The individual was reduced to a type—e.g. a scholar, a neophyte, a mystic or a politician. He ascribed to himself peculiar features of a certain serial model (von Grunebaum, 1971, p. 223; Aş-Şuyūṭī, 1975, p. 137). The way he experienced himself, understood his own feelings was relevant to the extent to which it illustrated a feature peculiar to a given type. Instead of indulging in potential considerations about personal development, the author assimilated with the patterns sanctioned by tradition. He aspired to attain the highest degree of compatibility with the ideal type in reference to the social role that was played.

This point is clearly visible if we consider the example of the attitude to knowledge. Education was an important stage in one’s life. Frequently it lasted many years. Great significance was attached to knowledge not only

6 The root *s-l-m* conveys *inter alia* the idea of submission and resignation, hence *islām* is “the manifesting of humility or submission, and outward conforming with the law of God, and the taking upon oneself to do or to say as the Prophet has done or said” (Lane, 2003, s.v. *aslama*).

7 Here the point is mainly about self-stereotyping—i.e. such a form of depersonalisation whereby “the self comes to be perceived as categorically interchangeable with other ingroup members” (Haslam, 2004, p. 30). This has to do with ascribing to oneself features similar to the features of the remaining members of the group, the perception of oneself as a representative of a specific category. Under these conditions the process of understanding oneself occurs when one omits individual features.

due to the fact that it was supposed to lead eventually to God (in the case of legal and religious sciences), but also because it ensured recognition and respect in one's own milieu. However, the recognition and respect offered was not a result of distinguishing oneself by individual qualities, but on the contrary—due to the identification with other representatives of this milieu.⁸

Hence, the autobiographies of scholars—*curricula vitae*, for example, by Al-'Asqalānī, Aṣ-Ṣuyūṭī, Abū Shāma and many others—also situate these figures by providing information about their education, teachers, positions or works as links in the chain of transmitters of knowledge. A similar case involved At-Tirmidhī (who was mentioned in Part 1 for the sake of a digression); even though he describes his spiritual transformation, he seems to be of a type peculiar to Sufi tradition. An exemplification of this point may be furnished by the experience of *ṭawba* (contrition, regret) during the pilgrimage to Mecca: “In my heart there occurred true repentance (*ṭawba*) and the decision to abandon [worldly matters] whether large or small. I performed the pilgrimage [rites] and departed for home” (Radtke & O’Kane, 1996, p. 16). *Ṭawba* is an idea which became well-established already in the early Sufi discourse as the first station (*maqām*)⁹ on the mystic path—necessary for each Sufi apprentice who embarked upon such a path. Some of the topoi in At-Tirmidhī’s autobiography were also derived from the prophet Muhammad’s biography—for example, the fondness for solitude: “I came to love withdrawing in seclusion (*khalwa*) at home, as well as going forth into the [deserted] countryside” (Radtke & O’Kane, 1996, p. 17; Guillaume, 2004, p. 105). In a similar manner, the dream visions themselves, whose convention was utilised for the sake of considerations about the spiritual development experienced on a mystical path, are not a privilege of the author as an individuality but a reflection of Muslim tradition where they constitute one of the recognised means of transmitting certain truths. In autobiographies, a dream vision is frequently an instrument of legitimisation of the status of the author (in the case of At-Tirmidhī—the spiritual status of a God’s friend—*wālī Allāh*) (Reynolds, 2001, p. 93).

Among the themes which explained the emergence of autobiographies—apart from the divine bounty which was mentioned earlier—there were also didactic reasons. The experiences of the author served as an example for other people. The model nature of somebody’s life (such as

8 For more information about this point see Rosenthal, 2014b, pp. 967–1000.

9 On the mystical path of Sufi mysticism one distinguishes, apart from states (*aḥwāl*)—brief stations (*maqāmāt*) of spiritual perfection (dependent from God’s grace), which are permanent and are attained owing to instances of renunciation.

a scholar, a Sufi, a man of letters etc.) became a guideline for other people. This limited the freedom of the choice of content considerably, for the author could not relate the path to self-cognition, the development of his potential and his own scholarly or spiritual pursuits (if we assume, of course, that he desired to do so!). Just as in the case of *Al-Munqidh min ad-ḍalāl* of Al-Ghazālī (d. 505/1111), his own intellectual and religious experience was supposed to serve other people¹⁰—hence the device of introducing the addressee (*al-aḵh fī'd-dīn*—the brother in religion), upon whose request the author wrote his work—a theme familiar in Arabic literary tradition:

You have asked me, my brother in religion, to communicate to you the aim and secrets of the sciences and the dangerous and intricate depths of the different doctrines and views. You want me to give you an account of my travail in disengaging the truth from amid the welter of the sects, despite the polarity of their means and methods. You also want to hear about my daring in mounting from the lowland of servile conformism to the highland of independent investigation: and first of all what profit I derived from the science of *kalām*; secondly what I found loathsome among the methods of the devotees of *ta'lim*, who restrict the attainment of truth to uncritical acceptance of the Imam's pronouncements; thirdly, the methods of philosophizing which I scouted; and finally, what pleased me in the way pursued by the practice of Sufism... (translated by McCarthy in Al-Ghazālī, 1992, p. 29; Al-Ghazālī, 1980, p. 2).

Here the addressee seems to be not an individual person but a certain type of reader.¹¹ The author presents to him the particular stages of his pursuit of knowledge and truth which were covered by various schools of thought—*kalām* (speculative theology), Ta'limism¹² and philosophy. Owing to divine grace, Al-Ghazālī found true knowledge (*al-'ilm*

10 That is why, according to Muḥammad Abulayah (Al-Ghazālī, 2001, p. 21), the author does not provide a great deal of information about himself and his achievements. Nevertheless, it is worthwhile to remember that *Al-Munqidh min ad-ḍalāl* to a certain extent provides an insight into individual experience (intellectual and spiritual experience). The work may also be considered in the light of the social life of the author (his works and milieu), and the religious and intellectual currents of his times, which he analyses in a critical manner.

11 Such is the opinion of the majority of specialists; see also Al-Ghazālī (2001, pp. 23, 113), which features a suggestion that a specific person could have been an addressee.

12 Ta'limism—one of the forms of Shi'a Batinism (popular mainly among Isma'ilites), according to which each thing has its apparent (*ẓāhir*) and hidden (*bāṭin*) aspect. Hence the Batinists developed an esoteric, allegorical exegesis of the Quran which sought concealed content in the Book. Ta'limism supported the vision of recognising concealed content by means of passive dependence on an infallible Imam.

al-haqīqī) in mysticism—knowledge which inspires one to honour God, knowledge which inspires (God’s) fear, hope and knowledge which prevents one from committing a sin. This experience is offered to the reader so that he may benefit from it.

The force of social hierarchy

In the majority of cases, a culture with well-established collectivistic models accepts the inequalities that appear in interpersonal relations. The modern term which was introduced to refer this dimension of culture is power distance (Hofstede et al., 2010, pp. 61, 102–103). The greater the distance the greater the acceptance of inequalities among people in various contexts. In a culture with a considerable power distance, both within the family and the educational contexts, there is a dominance of submissiveness, obedience and respect toward one’s elders. People of a lower rank accept the exercise of control over themselves and subordinate themselves to those who occupy a higher position in the family or social hierarchy. This is tantamount to accepting the opinions of the authorities, the unquestionable recommendations of one’s parents and lack of criticism (opposition toward the authority of a parent or a teacher is considered an act of disobedience).¹³

The nature and the extent of interdependence between children and their parents in classical Arab-Muslim culture is represented by the model of a traditional family. The family was hierarchic in nature, the man occupying the superior position.¹⁴ Since the beginning of its development (as it carried the burden of pre-Islamic tradition in reference to the model of the family), this culture was characterised by features which nowadays are referred to as the determinants of a great-power-distance culture. Family relations were based on strict obedience and respect shown toward one’s elders regardless of the age of the children. The authority of the father permitted the application of corporal punishment (Giladi, 1992, p. 48). The relation of dependence and obedience solidified the model of an extended family. Submission to the authority of one’s elders translated into a lack of motivation to oppose their will. Such a model probably influenced the fact

13 See a more comprehensive treatment of this point in Hofstede, 2001, pp. 98–102.

14 According to the law, a woman was capable of making decisions concerning certain things associated with day-to-day existence, but the man was charged with the obligation to support his family and to represent it in the public sphere. A hierarchic structure was visible also among siblings—the position of a brother was superior in reference to his sisters, regardless of their age (Lindsay, 2005, pp. 178–188; Rapoport, 2005, pp. 53, 60, 114).

that in autobiographies one seldom finds considerations about the experience of rebellion or the experience of one's own, different vision of life.¹⁵

Moreover, the belief (sometimes contested by Muslim thinking itself) that the personal social status was determined above all by birth could render useless comprehensive writing about maturing, the development of a person in the context of time, place and milieu (Enderwitz, 1998, p. 7; Rosenthal, 2014b, p. 991). In culture, there was a strong belief about “the impact of one's family's pure Arab descent, virtues, language and personal dispositions upon the autobiographer's character” (Enderwitz, 1998, p. 7).¹⁶ Identity was constructed mainly on the basis of genealogical affiliation. Autobiographies devoted much attention to a reconstruction of genealogical heritage; the dates and the place of origin of one's ancestors were provided.

Childhood itself was commonly considered an imperfect state; hence Franz Rosenthal stated the following on the basis of an analysis of ample source material: “childhood, thus, was in general not considered a happy state to which one would wish to return” (Rosenthal, 2014a, p. 945). It is likely that this was one of the reasons why autobiographies did not devote much space to childhood as such. The childhood memories which are featured in autobiographies constituted a few or a dozen or so sentences and were devoted above all to the course of one's education—memorisation of the Quran, the study of other subjects or teachers. There were cases when the author provided information about his failures in these areas in an anecdotal manner.

Quranic vision of man's freedom

The Quran assigned a specific role to man (in the latter's relation to God), which determined to a certain extent the limits of his freedom. God in the Quran is a supreme being, whereas any other kind of reality, including man, has a subordinate status in reference to him. Therefore, the existence of man and his life as God's creature is also embraced in reference to God. Man is linked by multifarious relations with God—relations which determine his attitudes in life, in which two attributes associated with God's action

15 See e.g. an example of Ibn al-ʿAdīm, religious scholar and historian (d. 660/1262) who mentioned a marriage with a daughter of a wealthy, influential and noble Shāfiʿī master having been arranged by his father. The complete text of the autobiography was not preserved. Fragments were related by Yāqūt al-Ḥamawī (1993, vol. 5, p. 2085).

16 See also Robinson's remark (2007, p. 62) in the context of the entire bulk of biographical and prosopographical literature, in which the nature of an individual is not *contingent and dynamic*, but it is usually *determined and fixed*.

come to the fore: the attribute of omnipotence and unlimited will. As a result the relations which are marked by these attributes reveal a peculiar human ideal. If he is to give a positive answer to God, he must recognise him as the sole Creator and giver of life; he must respond to his call and follow the God-appointed path to salvation, demonstrating complete obedience to his decrees, accept the role of a servant and be in awe and show gratitude, as well as fear of damnation (Izutsu, 2002, pp. 185–187; Izutsu, 2008, p. 79).

One of the cultural consequences of the Quranic relation of God and man became the depreciation of originality and invention, as well as the formalisation of human activity and subordination of human activity to the purposes determined by God, pursuing a set path. In order to fulfil this task, the believer was supposed to imitate the example of the prophet Muhammad and other authorities; he was supposed to replicate the traditional norms, as discussed earlier.

The second aspect in the discussion about the Quranic divine omnipotence and limitless will is the question of predestination and man's free will. On the one hand, the Quran presents God as an all-knowing, all-powerful creator and ruler of all things, on the other hand, it shows man who is responsible for his deeds. The Quran does not offer unambiguous answers; therefore, the history of theological thought knows many concepts of predestination and the limits of man's free will according to the trends of interpretation. Without entering an in-depth analysis of the problem, we may say that, on the whole, in considerations and social practice there was the dominance of a deterministic interpretation: it was difficult to come to terms with the fact that aside from God there was an entity which acted completely independently. A primary attribute of God, responsible for the deterministic concept, was divine knowledge. Due to eternal and irrefutable omnipotence, all the particulars of man's fate should be predetermined (Rosenthal, 2007, p. 127). In other words, the concept of divine omnipotence contributed to a great extent to the solidification of the idea of determinism. Consequently, man's decisions and activities were not perceived as instances of autonomy but as a result of divine will (Izutsu, 2008, p. 152). The range of God's activity did not leave much space for the activity of man himself.

Thus in medieval Arab-Muslim culture there developed a model of man who was usually resigned to his fate; a man who did not struggle with himself and against the odds was a man who had come to terms with the world as it was. Such a man had no spiritual and moral dilemmas that would inspire in him a desire to preserve such a sentiment for others.¹⁷

17 One may mention a significant example that the Arabs were not interested in Ancient Greek tragedy, poetry etc. Even though the *Iliad* of Homer or the *Poetics* of Aristotle were partially translated

The theocentrism of the collectivistic culture of Islam was responsible for the fact that self-development did not become a goal of education and that man's autonomy did not become the highest value. Hence autobiographies were also suffused with a strong idea of utilitarianism. This resulted, among other things, from the fact that material goods as well as intellectual and spiritual goods were not perceived as the exclusive property and merit of man. Those who were deprived of such goods were entitled to them. Sharing these goods was a means of showing gratitude to God or relinquishing the belief that these goods were the exclusive fruit of human effort.

Summary

The literary representation of the self has a history of its own. This history is indissolubly linked with the development of writing (and literacy), which enables the mind to embrace new functions—writing which facilitates the development of a new set of concepts that become the object of knowledge and consciousness, an object of analysis and reflection.

The purpose of this article was to examine the most basic aspects of medieval Arab-Muslim culture which could have constituted a barrier to the complete embracing of the cognitive possibilities offered by writing. One such possibility is that of self-inspection, reflecting upon oneself and the surrounding world. Despite the active participation of the users of writing in its development, the apex of the capability of the creation of individual opinions and beliefs, the capability of examining and analysing reality critically, including self-examination and self-analysis, only appeared in the modern period (not only in the history of European culture but also in Arab culture).

In the medieval Arab-Muslim world the individual had limited means of self-cognition at his disposal, which in the field of autobiographical works, especially those written by people who were raised in the circle of the ulama (the learned of Islam), translated itself into relatively fixed compositional and content-related solutions in the presentation of oneself and the world perceived from the perspective of the self. Such basic, recurrent solutions (from the point of view of a modern, Western reader!) include very rare attempts at making the self and one's experiences, features and feelings an object of one's own reflective attention. There is a dominance in the perception of these things in terms of events and activities in a specific situational context. Moreover, there is a common interpretation of oneself according to the rules

into Arabic (in the 2nd/8th century and in the 3rd/9th century, respectively—the latter translation was made from a Syriac version), their influence upon the Arab thought was negligible.

of a model and recurrence. In the light of the literature that has been analysed, an answer to the question “Who am I” has no autotelic value. Finally, one’s character is frequently burdened by inherited virtues and advantages.

One should perceive the reasons for such a state of affairs above all in the worldview evaluation which dominated at that time. Through such an evaluation certain cultural features were fixed in social practice and they limited the possibilities of the influence of writing upon cognitive processes: traditionalism, the dominances of collective consciousness over individual consciousness, acceptance of social hierarchic structure and a Quranic vision of the limits of man’s freedom. These are not the only features, although, in my opinion, they are dominant, for one should not forget about other features, such as the understanding of privacy and the right to maintain it. For the sake of indicating a research issue which could open a new avenue of study, one should point out that even though the terms “private” or “public” do not appear in the Quran and in Muhammad’s tradition in theological narratives or in jurisprudence (Kadivar, 2003, pp. 660–661), Islam not only recognised the existence of the private sphere but also granted man a complete right to maintain privacy.¹⁸ Man has the right to keep certain things secret (a result of which is a moral and legal injunction against interfering in the things which happen or exist in the private sphere and an injunction against the divulging of information which pertains to this sphere). Moreover, even if somebody does not want to express his or her opinion about anything openly, he should not be coerced (Kadivar, 2003, pp. 666–667). Therefore, as we may infer, there was a whole array of themes, activities and relations which were subject to a cultural taboo. Therefore, it is likely that in the public sphere and consequently in literature, any cases of divulging information that pertained to family life, one’s spouse, children, relations or the associated sphere of dreams and thoughts were very rare.

REFERENCES

- Abū Shāma, Shihāb ad-Dīn ‘Abd al-Raḥmān. (1974). *Adh-Dhayl ‘ala-r-rawḍatayn*, ‘I. al-Ḥusaynī ad-Dimashqī (Ed.). Beirut: Dār al-Jayl.
- Enderwitz, S. (1998). From Curriculum Vitae to Self-narration. Fiction in Arabic Autobiography. In S. Leder (Ed.), *Story-telling in the Framework of Non-fictional Arabic Literature* (pp. 1–19). Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.

18 One of the most distinct mechanisms of regulating privacy (keeping in secrecy everything which refers to and which happens in the private sphere) was the division into the commercial sphere and the residential sphere (which corresponded with the idea of the segregation of sexes, associated with the clear division of gender roles in the social system).

- Enderwitz, S. (2007). Autobiography and “Islam”. In O. Akyıldız, H. Kara & B. Sagaster (Eds.), *Autobiographical Themes in Turkish Literature: Theoretical and Comparative Perspectives* (pp. 35–42). Würzburg: Ergon Verlag.
- Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid. (1980). *Deliverance from Error (al-Munqidh min al-Dalāl)* (R.J. McCarthy, Trans.). Boston: Twayne, American University in Beirut.
- Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid. (1992). *Al-Munqidh min ad-dalāl* (M. Bijū, Ed.). Damascus.
- Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid. (2001). *Deliverance from Error and Mystical Union with the Almighty* (M. Abulayah, Trans.). Washington D.C.: The Council for Research in Values and Philosophy.
- Giladi, A. (1992). *Children of Islam: Concepts of Childhood in Medieval Muslim Society*. London: Macmillan.
- von Grunebaum, G.E. (1971). *Medieval Islam: A Study in Cultural Orientation*. Chicago—London: The University of Chicago Press.
- Guillaume, A. (Ed. & Trans.). (2004). *The Life of Muḥammad. A Translation of Ishāq’s Sīrat Rasūl Allāh*. Karachi: Oxford University Press.
- Gurevich, A. (1985). *Categories of Medieval Culture*. London—Boston—Melbourne—Henley: Routledge & Kegan Paul.
- Haslam, A. (2004). *Psychology in Organizations. The Social Identity Approach*. London: Sage Publications.
- Hofstede, G. (2001). *Culture’s Consequences. Comparing Values, Behaviors, Institutions and Organizations across Nations*. London—New Delhi: Sage Publications.
- Hofstede, G., Hofstede, G.J. & Minkov, M. (2010). *Cultures and Organizations. Software for the Mind*. New York: McGraw Hill.
- Izutsu, T. (2002). *Ethico-Religious Concepts in the Qur’ān*. Montred & Kingstad—London—Ithaca: McGill-Queen’s University Press.
- Izutsu, T. (2008). *God and Man in the Qur’ān. Semantics of the Qur’ānic Weltanschauung*. Tokyo: Keio University Press.
- Kadivar, M. (2003). The Public, Private, and Islam. *Social Research* 570/3: 659–680.
- Kmita, J. (1982). *O kulturze symbolicznej*. Warszawa: Centralny Ośrodek Metodyki Upowszechniania Kultury.
- Lane, E.W. (2003). *Arabic-English Lexicon* (CD-ROM ed.). Vadus, Liechtenstein: Thesaurus Islamicus Foundation.
- Lindsay, J.E. (2005). *Daily Life in the Medieval Islamic World*. Westport, Connecticut—London: Westwood Press.
- Lowry, J.E. (1997). Time, Form, and Self: Autobiography of Abū Shama. *Edebiyāt* 7: 313–325.
- Mrozek, A. (1967). *Koran a kultura arabska*. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Nasalski, I. (2006). Kiedy muzułmanin porzuca swą wiarę. Apostazja w islamie. *Teofil. Pismo Kolegium Filozoficzno-Teologicznego Dominikanów* 2 (24): 101–124.

- Ong, W.J. (2005). *Orality and Literacy. The Technologizing of the Word*. London—New York: Routledge.
- Pilarska, A. (2012). *Ja i tożsamość a dobrostan psychiczny*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe Wydziału Nauk Społecznych UAM.
- Prochwicz-Studnicka, B. (2020). Literary Representation of the Self in Medieval Arabic Autobiographies and the Cultural Barriers to Self-Cognition. The Literacy Theory Perspective. Part 1. *Perspektywy Kultury* 30: 135–150.
- The Qur'an. A New Translation* (A.M.A.S. Haleem, Ed. & Trans.). (2004). Oxford: Oxford University Press.
- Radtke, B. & O'Kane, J. (1996). *The Concept of Sainthood in Early Islamic Mysticism. Two Works by Al-Hakim At-Tirmidhi. An Annotated Translation with Introduction*. Richmond, Surrey: Curzon Press.
- Rapoport, Y. (2005). *Marriage, Money, and Divorce in Medieval Islamic Society*. Cambridge—New York—Melbourne: Cambridge University Press.
- Reynolds, D.E. (2001). *Interpreting the Self: Autobiography in the Arabic Literary Tradition*. Berkeley: University of California Press.
- Robinson, Ch.F. (2007). *Islamic Historiography*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rosenthal, F. (2007). *Knowledge Triumphant. The Concept of Knowledge in Medieval Islam*. Leiden: Brill.
- Rosenthal, F. (2014a). Child Psychology in Islam. In D. Gutas (Ed.), *Man versus Society in Medieval Islam* (pp. 941–964). Leiden—Boston: Brill.
- Rosenthal, F. (2014b). Materials for an Appraisal of Knowledge as Societal Force. In D. Gutas (Ed.), *Man versus Society in Medieval Islam* (pp. 967–1000). Leiden—Boston: Brill.
- Aṣ-Ṣuyūṭī, Jalāl ad-Dīn. (1975). *Kitāb at-taḥadduth bi-ni'mat Allāh* (E.M. Sarrain, Ed.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Turner, J.C. (1982). Towards a Cognitive Redefinition of the Social Group. In *Social Identity and Inter Group Relations* (H. Tajfel, Ed., pp. 15–40). Cambridge UK: Cambridge University Press.
- Yāqūt al-Ḥamawī, Ibn 'Abd Allāh. (1993). *Mu'jam al-udabā'. Irshād al-arīb ilā ma'rifat al-adīb* (I. 'Abbās, Ed., Vol. 5). Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī.

Bożena Prochwicz-Studnicka – Arab studies researcher, assistant professor at the Institute of Cultural Studies of the Jesuit University Ignatianum in Cracow. Her research interests revolve around the classical period of Arab and Muslim culture and civilization, including the legal aspects of classical Islamic culture, the cultural landscape of the traditional Arab-Muslim city and the interpretation of Arab culture from the perspective of the theory of writing. Member of the Polish Cultural Studies Society and the Bezkręsy Kultury Association. Deputy editor-in-chief of the journal *The Polish Journal of the Arts and Culture. New Series*.

Artur Patek<http://orcid.org/0000-0002-6435-142X>

Uniwersytet Jagielloński

artur.patek@uj.edu.pl

DOI: 10.35765/pk.2020.3104.10

Polscy uchodźcy wojenni w Palestynie w okresie wojny domowej arabsko-żydowskiej (listopad 1947 – maj 1948)

STRESZCZENIE

W latach 1940–1948 Palestyna była ważnym ośrodkiem polskiego uchodźstwa wojennego. W 1945 roku przebywało tam około siedmiu tysięcy Polaków. Gdy pod koniec 1947 roku wybuchła wojna domowa, położenie uchodźców skomplikowało się. Pojawiły się podejrzenia, że Polacy angażują się w konflikt arabsko-żydowski. Na wytworzenie się tej sytuacji wpłynęło kilka czynników: (1) rozmieszczenie ludności polskiej zarówno w ośrodkach żydowskich (Tel Awiw, zachodnia Jerozolima), jak i arabskich (wschodnia Jerozolima, Jafa); (2) właściwa każdej wojnie atmosfera podejrzliwości; (3) działalność agentów władz warszawskich, którzy twierdzili, że emigracja polska jest „faszystowska”; (4) obecność wśród wygnańców osób karanych i z marginesu społecznego. Ponieważ problemem uchodźców był brak pieniędzy, możliwe, że ten i ów Polak licząc na zdobycie dodatkowego grosza na własną rękę, mieszał się w konflikt. Sytuację komplikowało to, że władze RP na obczyźnie straciły w lipcu 1945 roku uznanie mocarstw i uchodźcy (którzy w większości popierali rząd w Londynie) znaleźli się na łasce najpierw Wielkiej Brytanii, a następnie UNRRA i IRO. Dla Polaków było dramatem, że o ich losach nie decydowali już rodacy. Artykuł powstał na podstawie materiałów archiwalnych ze zbiorów Instytutu Polskiego i Muzeum im. gen. Sikorskiego w Londynie, Biblioteki Polskiej POSK w Londynie oraz Archiwum Instytutu Pamięci Narodowej w Warszawie. Wykorzystano również prasę wydawaną w Palestynie i ośrodkach polskiej emigracji.

SŁOWA KLUCZE: polscy uchodźcy w Palestynie, stosunki polsko-żydowskie, stosunki polsko-arabskie, wojna domowa w Palestynie 1947–1948

ABSTRACT

Polish War Refugees in Palestine During the Arab-Jewish Civil War (November 1947 – May 1948)

In the years 1940–1948 Palestine was an important center for Polish refugees of war. In 1945, about seven thousand Poles stayed there. When civil war broke

Sugerowane cytowanie: Patek, A. (2020). Polscy uchodźcy wojenni w Palestynie w okresie wojny domowej arabsko-żydowskiej (listopad 1947 – maj 1948). *Perspektywy Kultury*, 4(31), pp. 125–147. DOI: 10.35765/pk.2020.3104.10.

out at the end of 1947 the position of refugees became more complicated. There were suspicions that the Poles were involved in the Arab-Jewish conflict. The emergence of this situation was influenced by several factors: (1) the distribution of the Polish population in both Jewish (Tel Aviv, West Jerusalem) and Arabic (Eastern Jerusalem, Jaffa) centers; (2) the atmosphere of suspicion typical for any war; (3) Agents of the Warsaw authorities who claimed that Polish emigration was “fascist;” (4) the presence of people with criminal records and coming from the margins of society among the refugees. The exiled were plagued by a lack of money. It is possible that individual Poles did engage in the conflict in the hope of earning a little money. The situation was complicated by the fact that the Polish authorities in exile lost the recognition of political powers in July 1945 and the refugees (most of whom supported the government in London) found themselves at the mercy of Great Britain, and then the UNRRA and IRO. For the Poles it was tragic that their fate was not already decided by their compatriots. This article is based on archive materials from the collections of the The Polish Institute and Sikorski Museum in London, the Polish Library POSK in London and the Archive of the Institute of National Remembrance in Warsaw. Also the press issued in Palestine and centers of Polish emigration was used.

KEYWORDS: Polish refugees in Palestine, Polish-Jewish relations, Polish-Arab relations, civil war in Palestine 1947–1948

Dzieje polskiego uchodźstwa wojennego w Palestynie mają już swoją literaturę (Draus, 1993; Pietrzak, 2012), ale w badaniach skupiano się głównie na latach II wojny światowej oraz sprawach oświaty i nauki. Słabiej rozpoznane są ostatnie miesiące pobytu uchodźców, gdy w Ziemi Świętej wybuchła wojna domowa. Tymczasem jest to rozdział dramatyczny. O jednym z wydarzeń tamtych burzliwych dni, kulisach zabójstwa Witolda Hulanickiego, traktuje artykuł izraelskich badaczy Isabelli Ginor i Gideona Remeza (2010).

Celem pracy jest przybliżenie spraw, które nie były dotąd przedmiotem szerszej refleksji. Podejmiemy próbę odpowiedzi na kilka pytań: Jakie czynniki wpływały na położenie uchodźców po wybuchu wojny domowej? Czy Polacy angażowali się w konflikt? Jaki był stosunek do nich miejscowej ludności? Pracę oparto głównie na materiałach archiwalnych ze zbiorów Instytutu Polskiego i Muzeum im. gen. Sikorskiego w Londynie (IPMS), Biblioteki Polskiej POSK w Londynie (BPOSK) oraz Archiwum Instytutu Pamięci Narodowej w Warszawie (AIPN). Wykorzystano również prasę wydawaną w Palestynie i ośrodkach polskiej emigracji.

Przed burzą

W okresie II wojny światowej uformował się w Palestynie ważny ośrodek polskiego wychodźstwa. W 1940 roku Wielka Brytania, która zarządzała Ziemią Świętą z ramienia Ligi Narodów, zgodziła się na rozmieszczenie polskich uchodźców cywilnych, a następnie na czasowe rozlokowanie wojska. W sierpniu i wrześniu 1943 roku przegrupowano do południowej Palestyny wydzielony z Armii Polskiej na Wschodzie 2. Korpus pod dowództwem gen. Władysława Andersa. Po skierowaniu korpusu do Egiptu, a następnie na front włoski, jednostki, które pozostały, weszły w skład nowego związku taktycznego pod nazwą Jednostki Wojska na Środkowym Wschodzie (JWSW) (*Polskie Siły Zbrojne...*, 1975; Kondracki, 2004; Zarzewski, 1972).

Obecność żołnierzy miała duży wpływ na emigrację. Uchodźcy rozwinęli intensywną aktywność społeczną, kulturalną i polityczną. Mieli swoje organizacje, oświatę, służbę zdrowia, duszpasterstwo, wydawali książki i czasopisma. Stworzyli namiastkę życia narodowego na obczyźnie, swego rodzaju „Rzeczpospolitą w miniaturze”. Prężność ta zdumiewa, zważywszy na stosunkowo szczupłe rozmiary tego środowiska (zob. tabela 1). Dużą rolę odegrał tu fakt, że wśród uchodźców znalazła się ponadprzeciętna liczba osób z wyższym wykształceniem. Według danych Delegatury Ministerstwa Pracy i Opieki Społecznej (MPiOS) w Jerozolimie 31 XII 1944 roku w Palestynie przebywało wtedy m.in. 161 polskich nauczycieli, 129 urzędników ministerstw, 104 inżynierów, 86 adwokatów i aplikantów adwokackich, 86 literatów, dziennikarzy i artystów, 84 dentystów i farmaceutów, 30 sędziów, prokuratorów, rejentów oraz pracowników Ministerstwa Sprawiedliwości (IPMS, A 49/90).

Tabela 1. Polscy uchodźcy cywilni w Palestynie w latach 1945–1948

Data	Ogółem	Okręg Jerozolima	Okręg Tel Awiw ^a
Grudzień 1945 r.	5654 ^b / 7204 ^c	2349 ^b	3305 ^b
1 stycznia 1948 r.	1185 ^d	750	435
16 lutego 1948 r.	ok. 600		
Kwiecień 1948 r.	153 (173) ^e	76 (86) ^f	62 (69) ^g

Objaśnienia: a) razem z Hajfą; b) pobierający zasiłek; c) pozostający w ewidencji Delegatury Polskiej Opieki; d) zarejestrowani w International Refugee Organization (IRO); e) istnieją różne wersje wykazu; f) Jerozolima, Betlejem i Betania; g) Tel Awiw, Jafa i Rechowot.

Źródło: UNA, UNRRA, S-1021-0151-13, Information; IPMS, A 76/26, Pismo Rady Naczelnej Uchodźstwa Polskiego w Palestynie (RNUP), 5 I 1948 r.; ibidem, A 11E/1230, Dodatek Nr 2, k. 3; ibidem, A 76/48, List of Polish Refugees.

Spoleczność uchodźczą tworzyły różne środowiska: (1) cywilni uciekinierzy z Polski po wrześniu 1939 roku – w znaczącym stopniu inteligencja;

(2) dawni zesłańcy i więźniowie sowieckich łagrów, którzy w 1942 roku wydostali się z ZSRR z wojskiem gen. Andersa i przybywali do Palestyny; (3) wojskowi i członkowie ich rodzin; (4) Polacy żydowskiego pochodzenia i Żydzi obywatele RP, którzy wiązali przyszłość z powstającym państwem żydowskim. Wśród uchodźców byli ludzie różnych przekonań politycznych, wyznania, pochodzenia społecznego i etnicznego. Osobną grupę stanowili politycy i urzędnicy związani z sanacją. Po wrześniu 1939 roku ewakuowali się (wraz z rządem) do Rumunii, skąd potem przedostawali się na Bliski Wschód. W Palestynie ukształtował się ważny ośrodek aktywności tego środowiska (Patek, 2019).

Najwięcej uchodźców mieszkało w Tel Awiwie i Jerozolimie. Było dużo osób chorych i wynędzniałych po pobycie w łagrach. Opieki wymagałi inwalidzi wojenni, wdowy po poległych żołnierzach, samotne kobiety z dziećmi oraz sieroty (IPMS, A 76/26, Pismo RNUP, 2 XII 1947; A 76/26, Memoriał RNUP).

Ujemny wpływ na spoistość uchodźstwa miało rozbieżne polityczne. Linie podziału dzieliły ludzi związanych z przedwojennym ośrodkiem władzy (piłsudczycy) i zwolenników nowego rządu (gen. Władysława Sikorskiego). Działało kilka partii politycznych, ale odcięte od zaplecza w Polsce z czasem przekształciły się w ugrupowania kanapowe. Hałaśliwością wyróżniali się komuniści. Skupiali się wokół powstałego w 1944 roku Związku Patriotów Polskich na Środkowym Wschodzie. Nie zdobyli większego poparcia, ale ich rola wzrosła po uznaniu przez mocarstwa rządu w Warszawie. Komuniści atakowali władze RP w Londynie i starali się zdyskredytować związane z nimi środowiska (Bieńkowska, 2009; Pietrzak, 2006; Sioma, 2008).

Przy całej różnorodności wygnańcy tworzyli pewną mikrospołeczność. Żyli w obrębie własnej wspólnoty. Z jednej strony dawało to poczucie bezpieczeństwa. Z drugiej – utrudniało integrację z arabskimi i żydowskimi sąsiadami (IPMS, A 9 VII/8).

Po wojnie dalszy pobyt uchodźców w Ziemi Świętej tracił rację bytu. Nie sprzyjał mu konflikt arabsko-żydowski. Większość nie chciała wracać do Polski, gdzie rządząli komuniści. Brytyjczycy szacowali, że 90% emigrantów popierało władze na obczyźnie (UNA, UNRRA, S-1021-0151-13, Notes). Niechęć do repatriacji była zrozumiała. Na przykład uchodźcy z Kresów Wschodnich nie mogli powrócić do stron rodzinnych, ponieważ zajął je ZSRR. Na decyzję o pozostaniu na uchodźstwie miała wpływ służba pod rozkazami gen. Andersa, którego władze w Warszawie uznały za politycznego przeciwnika. Sytuację komplikowało wycofanie przez Wielką Brytanię uznania rządowi na obczyźnie (5 lipca 1945 roku). Opiekę nad Polakami w Palestynie przejął brytyjski Interim Treasury Committe for Polish Affairs (ITC), następnie od jesieni 1946 roku

United Nations Relief and Rehabilitation Administration (UNRRA), a od lipca 1947 roku IRO (Łaptos, 2018).

Kiedy w 1947 roku stało się jasne, że władze brytyjskie w porozumieniu z IRO ewakuują Polaków z Palestyny, wywołało to wśród uchodźców duży niepokój (AIPN BU 01419/88/j, Materiał). Obawy budziło wiele spraw: – jak długo będą wypłacane zasiłki?, kto wyjedzie do Wielkiej Brytanii?, gdzie trafią pozostali uchodźcy? „Ciągłe zapytania: «czy ja jadę» [do Anglii – A.P.], rozpacz, że nie jest się na liście, bo ten czy on już jest, jedzie” (AIPN BU 01419/88/j, k. 158, Notatka).

Stosunki z IRO nie układały się najlepiej. Polacy zarzucali jej, że stosuje formy nacisku, by ich skłonić do repatriacji, „tak, że zamiast widzieć w IRO instytucję opiekuńczą broniącą jego praw, uchodźca patrzeć na nią zaczął jak na wroga i gnębiiciela” (IPMS, A 76/26, Uchodźstwo). Gdy przy wypłacie zasiłku grudniowego w 1947 roku doręczono uchodźcom okólnik Komitetu Rządu Palestyńskiego do spraw Polskich (Palestine Government Committee for Polish Affairs), wśród Polaków zapanowała konsternacja. Okólnik donosił, że ci, którzy do końca stycznia 1948 roku „nie opuszczą Palestyny przez repatriację, ewakuację do Anglii lub indywidualną emigrację, będą mieli do wyboru: (a) pozostanie w Palestynie bez pomocy pieniężnej i innej ze strony I.R.O.; (b) przeniesienie przez I.R.O. do innego kraju” (IPMS, A 77/1, Odpis okólnika; Polacy muszą opuścić..., 1947). Organizacja gwarantowała dalszą pomoc materialną jedynie tym, którzy pod jej auspicjami opuszczą Palestynę. Wzywano uchodźców, by się wypowiedzieli, co zamierzają robić – wracają do kraju, pozostają na miejscu czy godzą się na wyjazd w ramach transportów IRO. Jako termin złożenia deklaracji podano koniec grudnia 1947 roku (IPMS, A 77/1, Odpis okólnika; Polacy muszą opuścić..., 1947).

Wspomniany Komitet Rządu Palestyńskiego był instytucją brytyjską i został powołany po wycofaniu uznania władzom RP w Londynie. *De facto* przejął nadzór nad agendami tychże władz w Palestynie (konsulaty, Delegatura MPiOS i in.), a tym samym i bieżące prowadzenie spraw polskich (BJ, ADP, 11855 IV).

Większość Polaków zgłosiła chęć korzystania nadal z opieki IRO, godząc się w ten sposób na ewakuację. Zasiłki wypłacane przez IRO były skromne. W Palestynie panowała drożyzna, rosły koszty utrzymania. Część uchodźców oszczędzała nawet na żywności (IPMS, A 76/26, Memoriał RNUP; A 76/26, Uchodźstwo). W drugiej połowie 1947 roku wysokość świadczeń dwukrotnie zredukowano, z 11 do 9,75 funtów palestyńskich miesięcznie, co jeszcze bardziej wpływało na sprawy bytowe (NA, FO 371/71354; IPMS, A 76/47, Komunikat).

Niestety problemów przybywało. Uchodźcom kończyła się ważność paszportów. Chodziło o dokumenty wystawione przez „londyńskie”

konsulaty w Jerozolimie i Tel Awiwie przed 5 lipca 1945 roku. Ponieważ paszporty były ważne przez trzy lata od wystawienia, część uległa już przedawnieniu, a ważność pozostałych miała upłynąć najpóźniej do czerwca 1948 roku (IPMS, A 76/47, Pismo RNUP). Władze mandatowe przez pewien czas wydawały dokumenty zastępcze, tzw. *travel documents*, które umożliwiały legalny wyjazd z Palestyny. Jednak wkrótce Brytyjczycy wycofali się z tego, odsyłając uchodźców do konsulatu władz warszawskich. Na dotychczasowy paszport, nawet ważny, wyjechać nie mogli (IPMS, A 77/1, Pismo A. Pająka). Tymczasem większość uchodźców nie chciała kontaktować się z przedstawicielami rządu w Warszawie.

Żal Polaków wobec IRO można zrozumieć, ale warto poznać stanowisko drugiej strony. Organizacja sprawowała opiekę nad uchodźcami różnych narodowości, co miało być rozwiązaniem przejściowym. W Europie „dipisi” byli zazwyczaj rozlokowani w obozach, tymczasem Polacy w Palestynie mieszkali w wynajmowanych lokalach, co podwyższało koszty. Według IRO ci, którzy byli wierni rządowi w Londynie, żyli złudzeniami, gdyż rząd ten po lipcu 1945 roku przestał być realną siłą polityczną.

Zapowiedziana przez Brytyjczyków ewakuacja w pierwszej kolejności objęła żołnierzy oddziałów wojskowych pod dowództwem brytyjskim, członków ich rodzin oraz młodzież junacką. Zgodnie z wcześniejszymi ustaleniami przewożono ich drogą morską do Wielkiej Brytanii. Pierwszy transport został odprawiony 15 lipca 1947 roku (IPMS, KGA 11/398, Raport). Stopniowo zwijano polskie instytucje wojskowe w Palestynie. Dnia 8 września 1947 roku na łamach wydawanej w Jerozolimie „Gazety Polskiej” ukazał się Komunikat Dowódcy Rejonu Terytorialnego Palestyna w Likwidacji informujący, że na podstawie rozkazu brytyjskich władz wojskowych „wszyscy polscy żołnierze i ochotniczki PWSK [Pomocnicza Wojskowa Służba Kobiet – A.P.] pod dowództwem brytyjskim w służbie czynnej i oficerowie na zmniejszonym uposażeniu” mają zgłosić się najpóźniej do 15 września do obozu przejściowego przy Kwaterze Głównej Dowództwa JWSW w Qassasin w Egipcie (Komunikat Dowódcy, 1947, s. 2). Niestawiennictwo w wyznaczonym terminie miało być uważane za dezercję. Na miejscu pozostała szczupła obsada Dowództwa Rejonu Terytorialnego Palestyna. Placówki wojska polskiego w Ziemi Świętej zasadniczo zakończyły działalność do stycznia 1948 roku (IPMS, A VIII 3/3).

Wojna

Decyzja władz brytyjskich, która początkowo wydawała się przykra, niebawem okazała się słuszna i dalekowzrocza. Kiedy 29 listopada tego roku Zgromadzenie Ogólne ONZ wydało rezolucję o podziale Palestyny na dwa państwa, arabskie i żydowskie, konflikt między Arabami a Żydami przybrał formę wojny domowej. Do walk włączyli się ochotnicy z krajów arabskich. Pierwsza faza wojny była bardziej korzystna dla Arabów, ale w kwietniu 1948 roku strona żydowska ostatecznie przejęła inicjatywę (Kurzman, 1972; Morris, 2008).

Naoczny świadek, Polak, pisał na początku stycznia 1948 roku z Jerozolimy (Kleszczyński, 1948, s. 4):

Mieszkamy na Talbieh. Stąd niemal co wieczór obserwujemy bitwy za Katamonem w kierunku na Talpioth. Pociski smugowe, breny, steny, moździerze, granaty ręczne, rakiety – wszystko to jest w użyciu, jak za najlepszych czasów wojny światowej. Opisuję Ci to wszystko z małego odcinka Jerozolimy w polu widzenia okna mojego mieszkania. Rozszerz to pole widzenia na całą Palestynę i będziesz miał dopiero w przybliżeniu obraz dzisiejszej Palestyny¹.

Podobnie było w Tel Awiwie. Oto fragment relacji Stanisława Rosmańskiego, byłego konsula RP w tym mieście (IPMS, A 11E/1230, Pismo S. Rosmańskiego):

Piszę to przy nieustannej kanonadzie toczących się dziś z większą zaciętością niż zazwyczaj walk na granicy Tel-Awivu i Jaffy. Koło kilometra dzieli mnie od granicy, a w pokoju ma się wrażenie, że tuż tuż za oknem grają spandau'y i ciężkie karabiny maszynowe.

W tej sytuacji wyjazd Polaków stał się koniecznością. Przyspieszono ewakuację rodzin wojskowych do Wielkiej Brytanii. Dzięki staraniom działaczy emigracyjnych około 300 osób zgodził się przyjąć Liban, który jako jedno z nielicznych państw wciąż uznawał władze RP w Londynie (Kantak, 1955). Większość pozostałych Polaków IRO przetransportowała w lutym i marcu 1948 roku do francuskiej strefy okupacyjnej w Niemczech (obóz przejściowy Zech-Lindau). Decyzja ta wywołała wśród uchodźców rozgoryczenie. Czuli się postawieni w sytuacji bez wyjścia (Poles leave..., 1948; Polacy w Palestynie..., 1948)².

1 Talbiya, Katamon, Talpiyot – dzielnice w Jerozolimie. Autorem cytowanych słów był Stefan Arnold, b. dyrektor oddziału Polskiej Agencji Telegraficznej (PAT) w Jerozolimie.

2 Wykaz ewakuowanych: NA, FO 371/72083.

Do Polski, według urzędowych danych, wróciło (głównie w latach 1946–1947) „tylko 1383 obywateli polskich” (Wróbel, 2009, s. 547). Na miejscu pozostała część tzw. certyfikatowców, przede wszystkim pochodzenia żydowskiego, którzy otrzymali zgodę na osiedlenie w Palestynie. Według gen. Józefa Wiatra (dowódcy JWSW) w styczniu 1948 roku certyfikat uprawniający do zamieszkania w Ziemi Świętej miało „około 350 osób pobierających i niepobierających zasiłki” (IPMS, A VIII 3/3, k. 3). Obywatelstwo palestyńskie otrzymał m.in. Konsul Generalny RP w Tel Awiwie (w latach 1940–1945) Henryk Rosmarin, przed wojną poseł na Sejm RP (IPMS, A 11E/1230, Pismo S. Rosmańskiego).

Kończyły działalność instytucje uchodźcze. W dniu 26 stycznia 1948 roku opuścił Palestynę, udając się do Wielkiej Brytanii, Antoni Pająk, prezes RNUP (IPMS, A 11E/1230, Notatka). W lutym 1948 roku ustały polskie audycje nadawane przez brytyjską radiostację wojskową w Jerozolimie (IPMS, A 11E/1230, Dodatek Nr 2). Siódmego marca ukazał się ostatni numer „Gazety Polskiej”, głównego pisma Polaków na Bliskim Wschodzie³. Zlikwidowana została Delegatura Polskiej Opieki, organ wykonawczy Palestine Government Committee for Polish Affairs (Polacy opuścili Palestynę..., 1948). Zakończyły działalność Komitety Uchodźców Polskich w Jerozolimie i Tel Awiwie. W ograniczonym stopniu pracę kontynuowały jeszcze chrześcijańskie hospicja: Stary i Nowy Dom Polski w Jerozolimie, prowadzone przez siostry elżbietanki (Galińska, 1981). Ostatnia większa grupa Polaków opuściła Ziemię Świętą w kwietniu 1948 roku, udając się do Libanu (IPMS, A 76/48, Pismo ks. S. Pietruszki).

Po rozwiązaniu RNUP ogólną opiekę nad Polakami powierzono, z upoważnienia Premiera Rządu RP na Uchodźstwie (IPMS, KGA 11/398, Pismo A. Pająka), ks. kan. Stefanowi Pietruszce, szefowi Katolickiego Duszpasterstwa Polskiego w Palestynie. Sprawy propagandowo-prasowe z ramienia Prezydium RNUP przejął publicysta i sowietolog Włodzimierz Bączkowski, kierownik Spółki Wydawniczej „Reduta” w Jerozolimie (IPMS, A 77/1, Pismo A. Pająka; IPMS, A 11E/ 1230, Notatka).

Spółka była związana z Instytutem Bliskiego i Środkowego Wschodu „Reduta”. Został on utworzony w 1946 roku z inicjatywy JWSW. Głównym zadaniem placówki było badanie problemów Bliskiego Wschodu oraz zagadnienia sowietologiczne, w tym polityka ZSRR wobec regionu⁴. W Jerozolimie ukazały się pierwsze numery wydawanego przez „Redutę” pisma „Sprawy Bliskiego i Środkowego Wschodu”, a także pierwszy zeszyt cenionego w zachodnich środowiskach sowietologicznych periodyku

3 Kserokopia w zbiorach autora.

4 Protokoły posiedzeń „Reduty” z okresu 20 VIII 1946 – 31 III 1949 zob. BPOSK, Rps 1297/1, „Reduta. Instytut”.

„The Eastern Quaterly”. Po wybuchu wojny arabsko-izraelskiej Spółka przeniosła się do Libanu, od 1950 roku siedziba „Reduty” (pod nazwą Instytutu Wschodniego „Reduta”) mieściła się w Londynie (Zarzewski, 1972).

Wojna domowa odbiła się na położeniu uchodźców. Byli podejrzewani o sprzyjanie już to Arabom, już to Żydom. W miejscowej prasie ukazywały się wzmianki o domniemanej współpracy zdemobilizowanych polskich żołnierzy z oddziałami arabskimi. Przykładowo, anglojęzyczny „The Palestine Post” donosił, że podczas ataku na pozycje żydowskie w rejonie Tel Awiwu obrońcy słyszeli „rozkazy wykrzykiwane po polsku i po angielsku” (Haganah..., 1948, s. 3). Innym razem ten sam dziennik podawał, że „oficerowie armii Andersa” wespół z niemieckimi zbiegami z obozów jenieckich w Egipcie będą „szkolić w Syrii oddziały arabskie do walki z Żydami” (Offner, 1948, s. 4). Rozchodziły się pogłoski, jakoby „armia Andersa” we współpracy z Brytyjczykami miała być przerzucona z Anglii do Palestyny, a kilku oficerów 2. Korpusu zostało delegowanych na Bliski Wschód, żeby ćwiczyć arabskich rekrutów (Biron, 1947).

Wątek brytyjski pojawił się nieprzypadkowo. Wielka Brytania, licząc na zachowanie wpływów na Bliskim Wschodzie, opierała politykę na współpracy z Arabami. Polityka ta kolidowała z programem ruchu syjonistycznego. Żydowską część Palestyny ogarnął ruch oporu przeciwko władzom mandatowym. Jego wyrazem był dokonany przez Irgun w lipcu 1946 roku zamach bombowy na hotel „King David” w Jerozolimie, gdzie znajdowały się biura brytyjskiej administracji (Charters, 1989).

Rozchodziły się także inne pogłoski, które mogły wyrządzić wiele złego. Oto wśród Arabów krążyły słuchy, że Polacy mieszkający we franciszkańskim domu pielgrzyma Casa Nova w chrześcijańskiej dzielnicy Starego Miasta w Jerozolimie⁵ z okien budynku sygnalizowali Żydom, gdzie i jak mają dokonać ataku. Ponieważ Polska poparła plan podziału Palestyny, słyszało się, że Polacy sprzyjają syjonistom i „idą przeciwko Arabom” (BPOSK, BP 1608, Sytuacja, s. 2).

Pogorszyło się poczucie bezpieczeństwa. Doszło do incydentów. W Jerozolimie 9 stycznia 1948 roku lewicowa Hagana, a cztery dni później w Tel Awiwie prawdopodobnie Irgun zlikwidowały dwóch byłych żołnierzy pod zarzutem (nieudowodnionym) współpracy z wrogiem (Ginor, Remez, 2010; Patek, 2016)⁶. W Jafie i Jerozolimie kilku Polaków zostało poturbowanych przez grupy Arabów. Zaatakowano m.in. spikera

5 W Casa Nova wynajmowała pokoje około stuosobowa grupa polskich uchodźców. Czapkiewicz-Bruks (2013, niepublikowane). Autorka w czasie pobytu w Palestynie mieszkała w Casa Nova.

6 Ofiarami byli Stefan Grabowski i Jan Narkiewicz.

polskich audycji radiowych, gdy wracał wieczorem z wojskowej radiostacji brytyjskiej na górze Syjon. Jak donosiła prasa, uratowała go interwencja arabskiego taksówkarza, który odwoził go po pracy do domu (Polacy w Palestynie..., 1948). Wieczorem, 18 grudnia 1947 roku pięciu członków grupy Sterna dokonało najścia na mieszkanie sędziego Jerzego Luxemburga, poszukując dowodów współdziałania polsko-arabskiego. Napad okazał się nieudolny. Sąsiedzi zaalarmowali policję, która aresztowała napastników (5 arrested..., 1947)⁷.

W Tel Awiwie w noc sylwestrową 1947 roku zdemolowano położone po sąsiedzku (w jednym budynku) lokale Towarzystwa Pomocy Polakom oraz Koła Pań Pracujących Społecznie (BPOSK, 1279, dok. 35 i 44; IPMS, A VIII 3/3). Zostały zajęte pomieszczenia Komitetu Uchodźców Polskich (24 grudnia) oraz Kaplicy Polskiej (12 stycznia 1948 roku) (BPOSK, 1279, dok. 24 i 35; IPMS, A VIII 3/3). Zamieszkali w nich uchodźcy żydowscy z zagrożonych dzielnic i miejscowości. Jak się wydaje, u podłoża tych wypadków nie leżały nastroje antypolskie, gdyż uciekinierzy przejmowali także synagogi (BPOSK, 1279, dok. 24).

Żeby nie zaognić sytuacji, RNUP wydała odezwę do uchodźców, która ukazała się 13 stycznia 1948 roku w „Gazecie Polskiej”. Wzywano do niemieszania się do konfliktu arabsko-żydowskiego. Odezwa głosiła:

Chwila obecna wymaga od nas wszystkich, Polaków w Palestynie, zrozumienia tego, że obce, pozapalestyńskie, a wrogie nam czynniki⁸ mogą usiłować w ich własnym interesie organizować prowokacje i starać się nastawić wrogo jeden lub drugi Naród w Palestynie przeciw uchodźcom polskim (IPMS, A 11E/1230, Dodatek Nr 2, k. 4).

Rada zaapelowała do władz mandatowych o zapewnienie Polakom bezpieczeństwa (IPMS, A 77/1, Załącznik).

Położenie uchodźców nie uległo zmianie. Echem odbiła się śmierć Witolda Hulanickiego i Stefana Arnolda, którzy zginęli 26 lutego 1948 roku w Jerozolimie. Obaj byli znaczącymi postaciami. Hulanicki w latach 1937–1939 piastował godność konsula generalnego RP w Jerozolimie, a Arnold przez wiele lat kierował tutejszym oddziałem PAT. Do zabójstwa przyznała się podziemna organizacja Lehi (zwana także grupą Sterna), oświadczając, że Polacy zostali straceni za współpracę z Arabami. Część uchodźców zdecydowała się wtedy przeprowadzić do arabskich dzielnic

7 Przebieg najścia Luxemburg przedstawił w artykule: Luxemburg (1948). Przed wojną był sędzią Sądu Apelacyjnego w Warszawie; IPMS, A 76/26, Życiorys (1947).

8 Aluzja do „czynników” powiązanych z Kremlem. Do tych spraw powrócimy w dalszej części artykułu.

miasta oraz tzw. strefy bezpieczeństwa, w której Brytyjczycy skoncentrowali swoje biura oraz urzędników (Polacy opuścili..., 1948).

Wokół sprawy Hulanickiego i Arnolda narosło wiele znaków zapytania. Spekulowano, że za śmiercią Polaków mogła stać agentura sowiecka (IPMS, A 11E/1230, Raport W. Bączkowskiego; Background..., 1948; Luxenburg, 1948; Patek, 2013). Po latach zagadkę próbowali zgłębić I. Ginor i G. Remez (2010), konkludując, że Polacy zginęli, gdyż jako znaczący antykomuniści stanowili zagrożenie dla interesów ZSRR w Palestynie. Bez odpowiedzi pozostaje pytanie, czy Lehi działała z inspiracji Moskwy, czy może w jej szeregach Kreml umieścił agentów. Grupa Sterna uważała Wielką Brytanię za politycznego przeciwnika i rzeczywiście Moskwa mogła brać tę organizację pod uwagę w swoich bliskowschodnich rachubach.

Hulanicki i Arnold byli dla komunistów niewygodni choćby z uwagi na relacje, jakie łączyły ich z Brytyjczykami. Hulanicki w okresie wojny był cenzorem dystryktu Lyddy (obejmującego Tel Awiw i Jafę), a potem m.in. zastępcą naczelnika w Custodian of Enemy Property w Jerozolimie. Jak wynika z doniesień służb warszawskich, komuniści uważali, że Hulanicki współpracował z wywiadem brytyjskim (AIPN BU 0236/65 t. 2, Sprawa Hulanickiego). Po wojnie miał zorganizować spośród uchodźców „bojowe komórki antysowieckie na Bl[iskim] Wschodzie”. Komórki te liczyły 75 osób i miały zajmować się robotą wywiadowczą na rzecz Intelligence Service. „Grupa ta – czytamy dalej – była również uważana przez C.I.D.⁹ i Intelligence za cenne źródło informacji odnośnie Żydów” (ibidem, k. 191). Warszawskie służby sugerowały więc, że Hulanicki zginął, gdyż on i jego ludzie mieli współpracować z Brytyjczykami i Arabami.

W źródłach innej proveniencji nie znaleziono potwierdzenia tej wersji. Warto jednak postawić pytanie, czy Polacy angażowali się w konflikt arabsko-żydowski. Są przesłanki, które zdają się wskazywać, że ten i ów uchodźca mógł podejmować działania na własną rękę, kierując się pobudkami nie tyle politycznymi, co materialnymi. „Faktem jest, że niektórzy Ecy¹⁰ szkolą Arabów w używaniu broni ręcznej i granatów” – pisał gen. Wiatr w poufnym raporcie do gen. Andersa (IPMS, A VIII 3/3, k. 2). „Należą do nich – czytamy dalej – zwolnieni z wojska w latach [19]42–[19]44 żołnierze polscy, pijacy, awanturnicy i karani za kradzież” (ibidem). Realistycznie oceniał sytuację również S. Rosmański, prezes Światlicy Polskiej w Tel Awiwie, przyznając, że „mimo naszych poleceń utrzymywania pełnej neutralności uchodźstwa możliwe jest, że jakaś jednostka ze świata kryminalnego, których tu trochę mamy, mogła polecieć na kieliszek wódki

9 Criminal Investigation Department of the Palestine Police Force.

10 Żołnierze kategorii „E” zwolnieni z wojska.

i kilka piastrow” (IPMS, A 11E/1230, Pismo S. Rosmańskiego). Brytyjski „The Daily Telegraph” informował o pogłoskach, wedle których w służbie najmniejszej arabskiej miało znajdować się 40 Polaków, konstatując, że strona arabska wprawdzie tego nie potwierdza, ale jest „przyznawane, że niektórzy polscy ex-oficerowie służą jako instruktorzy arabskich ochotników w Syrii” (IPMS, A VIII 3/3, zał. 1)¹¹.

W zbiorach Archiwum IPN zachowały się dwa wykazy osób podejrzewanych o współpracę z Arabami. Zawierają 14 nazwisk. Zostały sporządzone w styczniu 1948 roku (AIPN BU 0236/53, Wykaz; AIPN BU 0236/53, Dalsza lista). Jak można przypuszczać są dziełem agentury służb warszawskich. Wśród wymienionych z imienia i nazwiska bądź tylko z nazwiska miało być czterech byłych żołnierzy, dziennikarz, przemysłowiec i dawny agent Gestapo. Dziewięć osób mieszkało w Jerozolimie, cztery w Jafie i jedna w Tel Awiwie. Według tych materiałów ludzie ci przekazywali bojówkom arabskim informacje o charakterze wojskowym, a także opinie o Polakach w Jerozolimie i Jafie (ibidem).

Po ewakuacji oraz wyjazdach do Libanu, w Palestynie pozostała garstka Polaków. W 1949 roku szacowano ich na około 100 do 130 osób, łącznie z duchownymi (BPOSK, BP 1608, Polacy; List, 1949). Część przebywała w nowo utworzonym Izraelu, a część w rejonach przyłączonych do Transjordanii. Po zakończeniu mandatu (15 maja 1948 roku) wybuchła wojna między koalicją państw arabskich a Izraelem. W czasie walk został zniszczony m.in. gmach przy Nablus Road 8 w Jerozolimie, gdzie miały siedzibę RNUP, Komitet Uchodźców Polskich i inne instytucje uchodźcze (List, 1949). Sprawy te zasługują jednak na osobne potraktowanie.

Wokół przyczyn

Sytuacja uchodźców po wybuchu wojny domowej nie była dla nich korzystna. Wpłynęły na to różne czynniki: (1) charakter ich rozmieszczenia, (2) towarzysząca walkom atmosfera podejrzliwości, (3) działalność środowisk komunistycznych, (4) obecność wśród uchodźców osób karanych i z marginesu. Przeanalizujmy te czynniki.

¹¹ Artykuł ukazał się 3 I 1948 r.

Rozmieszczenie

Ludność polska koncentrowała się zarówno w ośrodkach żydowskich (Tel Awiw, zachodnia Jerozolima, Rechowot), jak i arabskich (wschodnia Jerozolima, Jafa, Betlejem). Na początku 1948 roku w Tel Awiwie przebywało 291 uchodźców (w tym 65 wyznania rzymskokatolickiego), a w sąsiedniej Jafie 110 (wszyscy katolicy) (BPOSK, 1279, dok. 43). Jak wynika ze spisu uchodźców przygotowanego przez ks. S. Pietruszkę w kwietniu 1948 roku (tab. 1), Polacy – choć pozostała ich garstka (sto kilkadziesiąt osób) – w dalszym ciągu znajdowali się w różnych ośrodkach, mając za sąsiadów Żydów, jak i Arabów (IPMS, A 76/48, List of Polish Refugees).

Warto zauważyć, że wykaz sporządzony przez ks. Pietruszkę obejmował tylko obywateli RP zarejestrowanych przez IRO. Pomijał tych, którzy uzyskali prawo stałego pobytu. Nie uwzględniał również osób duchownych¹².

Po wybuchu wojny domowej okazało się, że część Polaków znalazła się niemal na linii frontu. Tak było w Tel Awiwie i Jafie. Obydwa miasta dzielił opuszczony pas zabudowań. Jak informował gen. J. Wiatr, ludność polska kontaktując się ze sobą, przekraczała „ten «pas neutralny», strzeżony z obu stron przez uzbrojone oddziały”, co u jednych (Żydów) i u drugich (Arabów) budziło podejrzenia o szpiegostwo lub przemyt (IPMS, A VIII 3/3, k. 1). Przemieszczanie się uchodźców między dzielnicami arabskimi i żydowskimi było nie do uniknięcia. Przykładowo w Jerozolimie kościoły, gdzie modlili się Polacy, były zlokalizowane w arabskiej części Starego Miasta, a większość polskich instytucji znajdowała się w strefach żydowskich lub mieszanych. Budynek mieszczący biura Delegatury Polskiej Opieki, RNUP oraz Komitetu Uchodźców Polskich (przy Nablus Road) położony był na pograniczu dzielnicy arabskiej i ortodoksyjnej żydowskiej. Po obydwu stronach granicy etnicznej leżały Domy Polskie – Stary i Nowy.

Podobnie było w Tel Awiwie i pobliskiej Jafie. W pierwszym działała większość cywilnych placówek uchodźczych, a w drugiej znajdowały się miejsca ważne dla życia duchowego (parafia katolicka, polska kwatery na cmentarzu parafialnym). Polacy, udając się na mszę czy po wypłatę zasiłku, przechodzili przez punkty kontrolne (arabskie lub żydowskie), gdzie musieli się wylegitymować (IPMS, KGA 11/398, Pismo gen. J. Wiatra).

12 Na przełomie lat 1947 i 1948 w Palestynie przebywało 15 polskich zakonnic oraz kilku księży i zakonników. IPMS, A 76/48, Wykaz polskich zakonnic.

Atmosfera podejrzliwości

Każda wojna budzi podejrzenie, że ten i ów może okazać się nieprzyjacielem, agentem wroga. Bywa, że o popełnione czy niepopołnione winy jednostek obwinia się całą grupę społeczną lub narodowościową.

Z dostępnych relacji wynika, że dochodziło do różnych form zachowania wobec uchodźców jako grupy. Nie przybierały drastycznej postaci, ale były dokuczliwe. Przykładowo, „wymyślano Polakom” w miejscach publicznych (w sklepie, urzędzie, na ulicy), rozpuszczano nieprzyjazne plotki (BPOSK, 1279, dok. 24; BPOSK, BP 1608, Sytuacja; Luxenburg, 1948).

Na charakter stosunków z mieszkańcami Palestyny wpływały czynniki subiektywne i obiektywne. W przypadku ludności żydowskiej swoją rolę odgrywały urazy wyniesione jeszcze z kraju, napływające z Polski doniesienia (pogrom w Kielcach w 1946 roku), awantury wszczynane przez pijanych żołnierzy polskich na ulicach Tel Awiwu. Emocje budził stosunek do Żydów w 2. Korpusie. Żydzi wskazywali na niesprawiedliwe traktowanie. Z kolei Polacy podnosili sprawę dezercji żołnierzy narodowości żydowskiej. Przybycie polskich jednostek do Palestyny stworzyło warunki do dezercji, bo Żydzi poczuli, że są w swoim kraju. Przyszłość wiązali z Palestyną, gdyż ich bliscy zginęli w Holokauście. W tej sytuacji wierność polskiemu mundurowi ustępowała lojalności wobec Erec Israel (Gąsowski, 2002; Levin, 1997; Zamorski, 1993).

Jeśli chodzi o stronę arabską, jednym ze źródeł podejrzliwości stało się poparcie przez Polskę planu podziału Palestyny i utworzenia państwa żydowskiego. Paradoks tkwił w tym, że decyzja ta była dziełem władz warszawskich, z którymi większość uchodźców nie miała nic wspólnego. Prożydowskie wystąpienia w ONZ delegata rządu w Warszawie Ksawerego Pruszyńskiego (znanego publicyście) były negatywnie odbierane przez Arabów, a w dokumentach polskiego Ministerstwa Spraw Zagranicznych (MSZ) zachowała się notatka o proteście złożonym przez przedstawicieli arabskiej prasy (Szaynok, 2007). Jak się wydaje, w tym kontekście można rozpatrywać przeprowadzony w październiku 1947 roku przez jedną z bojówek arabskich zamach bombowy na budynek warszawskiego konsulatu w Jerozolimie. Wybuch wyrządził niewielkie szkody i nie pociągnął ofiar. Tego samego dnia Arabowie przeprowadzili również zamach na konsulat USA, a dwa tygodnie wcześniej (27 września) na przedstawicielstwo Szwecji. Kraje te popierały postulaty ruchu syjonistycznego, toteż ataki odczytywano jako protest strony arabskiej (Polish consular..., 1947; Zamachy..., 1947).

Na marginesie warto wspomnieć o trudnościach, jakie „warszawski” konsul Olgierd Górka miał ze znalezieniem dla konsulatu odpowiedniego lokum w Jerozolimie. Kilku właścicieli kamienic odmówiło

wynajęcia pomieszczeń, ponieważ bali się ataków ze strony bojówek arabskich (IPMS, A 11E/1230, List z Palestyny; Polacy w Palestynie..., 1948).

Nie bez znaczenia mogło być również to, że wśród posiadaczy paszportu RP znaczący odsetek stanowili Żydzi i Polacy pochodzenia żydowskiego. W ewidencji Delegatury MPiOS dnia 31 grudnia 1944 roku znajdowało się 756 osób narodowości żydowskiej, ale o wiele więcej zadeklarowało wyznanie mojżeszowe (2877 osób, czyli 42,8% uchodźców cywilnych) (IPMS, A 49/90). W styczniu 1948 roku szacowano, że wśród 1183 uchodźców zarejestrowanych w IRO było około 380 Żydów (tj. 32,1%) (BPOSK, BP 1608, Sytuacja). Arabowie wiedzieli również, że w placówkach uchodźczych, w redakcjach gazet, w Delegaturze Polskiej Opieki pracowali Polacy pochodzenia żydowskiego. Natomiast Palestyńczyków (poza dwoma kawasami konsulatu) w polskich instytucjach było jak na lekarstwo (BPOSK, BP 1608, Sytuacja).

Zdarzało się, że Arabowie posiadacza polskiego paszportu traktowali nieufnie, ponieważ nie wiedzieli, jakiej jest narodowości. Zachowały się relacje, według których ten i ów uchodźca był poddawany intymnym „ogłędzinom lekarskim” (ibidem, s. 2).

Działalność środowisk komunistycznych

Po wojnie Palestyna stała się jednym z miejsc, gdzie ścierały się interesy Zachodu i ZSRR. Decydowały o tym strategiczne walory Bliskiego Wschodu. Gra toczyła się m.in. o to, jaką orientację wybierze przyszłe państwo żydowskie (Donovan, 1972; Rubin, 1980). Polscy uchodźcy, w większości wierni rządowi na emigracji, mogli stanowić zagrożenie dla interesów ZSRR.

Ponieważ Moskwa, która w 1939 roku została wykluczona z Ligi Narodów, nie miała własnego przedstawicielstwa w Palestynie, jedną z ekspozytur Kremla stały się placówki dyplomatyczne władz warszawskich (Sowiecka Pięta Kolumna..., 1948). Gdy Wielka Brytania wycofała uznanie rządowi na obczyźnie, przez pewien czas działały równoległe przedstawicielstwa (konsulaty w Jerozolimie i Tel Awiwie) polskich władz w Londynie i w Warszawie. „Londyńskie” funkcjonowały nieoficjalnie, ale były tolerowane przez Brytyjczyków. Jedne i drugie uważały się za prawowitego reprezentanta Rzeczypospolitej (BPOSK, 1279, dok. 23 i 37). Konsulaty „warszawskie” nawiązały kontakty z miejscowymi ugrupowaniami lewicowymi. Niektórzy pracownicy (jak Marek Thee, referent prasowy w Jerozolimie) działali wcześniej w Komunistycznej Partii Palestyny (AIPN BU 00170/48).

W Archiwum IPN zachowały się raporty agentów władz w Warszawie, którzy inwigilowali środowiska wierne rządowi na obczyźnie (AIPN BU 01419/88/j, Notatnik agenta). Prowadzili rozpoznanie organizacji,

zbierali informacje o działaczach, starali się przenikać do szeregów emigracji (AIPN BU 0236/65 t. 2, Komitet).

Można założyć, że nieprzypadkowo pogłoski o współpracy Polaków z Arabami, a także próby antypolskiej agitacji w środowiskach arabskich wzmożyły się w momencie eskalacji walk w Palestynie. O inspirującej roli komunistów byli przekonani „londyńscy” Polacy¹³. Konsulaty „warszawskie” miały przekonywać, że „emigracja andersowska” jest zainteresowana podżeganiem konfliktu arabsko-żydowskiego, ponieważ „prowadzi to do konfliktu światowego, klęski rosyjskiej i realizacji nadziei na faszystowską Polskę” (IPMS, A 11E/1230, List z Palestyny). Spekulowano, że komunistom chodziło o sprowokowanie działań przeciwko „białym Polakom” i zniszczenie „niepodległościowych akcji i ośrodków polskich” w Palestynie (IPMS, A 11E/1230, Raport W. Bączkowskiego, k. 2).

Czy tak było? Komuniści starając się zdyskredytować emigrację, twierdzili, że wysługuje się ona imperialistom. W tym kontekście warto przytoczyć fragment pisma, które konsul w Jerozolimie wystosował 16 stycznia 1948 roku do Departamentu Prasy i Informacji MSZ w Warszawie. Czytamy w nim, że „Anglicy w całości przejęli polski aparat wywiadowczy w Palestynie, stawiając go na służbie miejscowej. Dziś znaczna część tego aparatu została rzucona na front intryg wewnętrzno-palestyńskich z głównym zadaniem postawienia na nogi partyzantki arabskiej i wywiadu arabskiego na terenie żydowskim” (AMSZ, 21/49/697).

Niedługo później, 14 lutego 1948 roku, ukazujący się w Warszawie „Głos Ludu”, organ Polskiej Partii Robotniczej, gwałtownie zaatakował „andersowców”. Taktycznie powołując się na zagraniczną prasę, m.in. wydawany przez francuskich komunistów magazyn „Regards”, zarzucił „zdemoralizowanym grupkom Andersa” udział „w zorganizowanej przez Anglików awanturze arabskiej w Palestynie” (Sawa-Modzelewski, 1948, s. 8). Samego Andersa określono jako „kondotiera”, który „broni interesów Downing Street na Środkowym Wschodzie”. Powtórzono pogłoski o szkoleniu oddziałów arabskich. Podkomendnych Andersa oskarżono o powiązania „z najgorszymi wyrzutkami międzynarodowego faszyzmu” (ibidem; Dokument służalstwa, 1948).

Środowiska przestępcze

Położenie Polaków utrudniała również obecność wśród nich osób z marginesu społecznego. Miejscowa prasa donosiła o polskich uchodźcach, którzy

13 Por. uwagi Luxenburga (1948), Arnolda (Kleszczyński, 1948) i Zdzisława Miłoszewskiego (IPMS, A 11E/1230, list z 28 II 1948 r.).

popadli w konflikt z prawem (Prison for three..., 1944). Latem 1947 roku na czołówki trafiła informacja o rozbiciu w Jerozolimie szajki złodziejskiej, której członkami byli m.in. Polacy (Suspected gang..., 1947). W więzieniach w Palestynie przebywało wtedy co najmniej trzydziestu kilku posiadaczy polskiego paszportu (IPMS, A 76/48, Wykazy polskich więźniów).

Wojna uaktywnia środowiska przestępcze. Jak przyznawał gen. Wiatr, zdemoralizowani Polacy (wśród nich dawni żołnierze), trudnili się przemytem „z ośrodków żydowskich do ośrodków arabskich” (IPMS, A VIII 3/3, k. 1–2). Według hebrajskojęzycznego „Haarec” byli „pośrednikami w handlu bronią, złotem” (AIPN BU 2602/1214, k. 32). Związany z Ogólnymi Syjonistami dziennik „Haboker” podawał, że Polacy, którzy już odsiedzieli kary w więzieniach palestyńskich, przeprowadzali „z bandami arabskimi napady rabunkowe na konwoje żydowskie, pociągi i magazyny”. Dowódca JWSW przyznawał, że wiadomości te „mogą być niestety prawdziwe” (IPMS, A VIII 3/3, k. 2).

Jak liczną grupę stanowił element przestępczy? Rada Naczelna Uchodźstwa Polskiego szacowała, że pod koniec 1947 roku wśród okragło 1100 uchodźców było „około 5% przestępców (złodziei, oszustów, typów zbrodniczych itp. karanych w Kraju lub Palestynie)” (IPMS, KGA 11/398, Pismo gen. T. Bora-Komorowskiego, k. 70). A zatem środowisko to liczyło 50–60 osób. Istniały również wyższe szacunki. Służby związane z władzami warszawskimi oceniały liczebność „elementu przestępczego” na 400 osób (AIPN BU 01419/88/j, Materiał, k. 114). Trzeba jednak pamiętać, że propaganda komunistyczna ukazywała obcą sobie ideowo emigrację jako grupę zdemoralizowaną (AMSZ, 20/53/4).

Bączkowski, współzałożyciel Spółki Wydawniczej „Reduta”, pisał o tym środowisku (IPMS, A 11E/1230, Raport, k. 2):

Wśród Polonii w Palestynie znalazła się liczna ponad 100 osób licząca grupa byłych skazańców i więźniów polskich – kryminalistów, którzy poprzez Sowiety i łagry sowieckie wraz z Armią Polską przedostali się do Palestyny. Znajduje się tu pewna liczba dezertersów z wojska polskiego, Polaków i chrześcijan, i szereg awanturników.

Jak w każdej społeczności trafiali się amatorzy łatwego zarobku, włóczędzy itp. (IPMS, A 76/26, Pismo RNUP).

Patologiczne zachowania jednostek sprzyjały pogłoskom o współudziale Polaków w aktach terroru. Tak było po arabskim zamachu na siedzibę redakcji „The Palestine Post” w Jerozolimie (1 lutego 1948 roku), gdy rozeszły się słuchy, jakoby w ataku uczestniczyli dwaj Polacy wspólnie z czterema policjantami brytyjskimi i dwoma Arabami (IPMS, A 11E/1230, Pismo Z. Miłoszewskiego; Agency submits..., 1948).

Co gorsza, zdarzało się, że na złą drogę wchodziły osoby, które dotąd nie miały problemów z prawem. Przeżycia wojenne, bezczynność oraz brak perspektyw na powrót do kraju odbijały się na wrażliwości etycznej, rodziły frustrację. Nie wszyscy potrafili oprzeć się pokusom życia, co prowadziło do upadku obyczajów (rozwiązłość, szukanie zapomnienia w kieliszku) (AKP, Du III/T. 236/2). Zdarzało się, że w podejrzanym machinacje wchodziły osoby o znaczącym statusie społecznym. Przykładowo niektórzy wojskowi brali udział w nielegalnej sprzedaży na czarnym rynku bezcłowych papierosów angielskich, przydzielanych dla JWSW. Ponieważ w proceder ten mieli być zaangażowani oficerowie z Rejonu Terytorialnego Palestyna, polskie i angielskie władze wojskowe, obawiając się rozgłosu, postanowiły nie nadawać sprawie biegu (AIPN BU 0236/53, Afera).

Uwagi końcowe

Po wybuchu wojny domowej w Palestynie położenie uchodźców skomplikowało się. Wokół toczyły się walki, wzrosło poczucie zagrożenia. Sytuację Polaków utrudniały także inne czynniki:

1. Kiedy władze RP w Londynie straciły uznanie mocarstw, uchodźcy znaleźli się na łasce i niełasce najpierw Wielkiej Brytanii, a następnie międzynarodowych organizacji, UNRRA i IRO. Oznaczało to, że o ich losach nie decydowali już rodacy. Polacy czuli się postawieni w sytuacji bez wyjścia – do kraju wrócić nie chcieli, w Palestynie pozostać nie mogli, a dotychczasowy sojusznik (Wielka Brytania) traktował ich jak uciążliwych petentów. Popierał ich tylko Rząd RP w Londynie, ale jego realne znaczenie było minimalne.
2. Zaogniły się stosunki z miejscową ludnością. Pojawiły się podejrzenia, że Polacy angażują się w konflikt arabsko-żydowski. Doszło do incydentów. Wpłynęły na to różne przyczyny: (a) właściwa każdej wojnie atmosfera podejrzliwości, (b) działalność agentów władz warszawskich, (c) rozmieszczenie ludności polskiej zarówno w ośrodkach żydowskich, jak i arabskich. Znaczenie miał jeszcze jeden czynnik: niewłaściwe postępowanie części emigrantów, nie tylko osób z marginesu i elementu przestępczego. Są przesłanki, które mogą wskazywać, że ten i ów emigrant licząc na zdobycie grosza (a brak pieniędzy był bolączką życia na uchodźstwie), mieszał się w konflikt, przekazując informacje jednej lub drugiej stronie.

BIBLIOGRAFIA

Źródła archiwalne

1. Instytut Polski i Muzeum im. gen. Sikorskiego w Londynie (IPMS)
 - A VIII 3/3, Pismo gen. Józefa Wiatra do gen. Władysława Andersa, 15 I 1948 r.
 - A 9 VII/8, „Sprawozdanie Referatu Narodowościowego dla Mniejszości Żydowskiej Placówki Ministerstwa Spraw Wewnętrznych”, Jerozolima, luty 1945 r.
 - A 11E/1230, Pismo Stanisława Rosmańskiego z Tel Awiwu, 6 I 1948 r.
 - List z Palestyny (Rosmańskiego?), 16 I 1948 r.
 - Notatka Władysława Zachariasiewicza, 27 I 1948 r.
 - „Dodatek Nr 2 do Komunikatu Nr 5 z dnia 16 lutego 1948 r. „Sytuacja Polaków w Palestynie”.
 - List Zdzisława Miłoszewskiego, 28 II 1948 r.
 - Raport Włodzimierza Bączkowskiego pt. „Witold Hulanicki i Stefan Arnold (przebieg i tło zbrodni)”, marzec 1948 r.
 - A 49/90, Raport delegata MPiOS Kazimierza Jaroszewskiego, 27 I 1945 r.
 - A 76/26, Życiorys Jerzego Luxemburga (1947 r.).
 - „Uchodźstwo polskie w Palestynie a IRO” (październik 1947 r.).
 - Memoriał RNUP i Komitetów Uchodźców Polskich w Tel Awiwie i Jerozolimie do IRO, 6 X 1947 r.
 - Pismo RNUP do Zjednoczenia Polskiego Uchodźstwa Wojennego w Brukseli, 2 XII 1947 r.
 - Pismo RNUP do Zjednoczenia Polskiego Uchodźstwa Wojennego w Brukseli, 5 I 1948 r.
 - A 76/47, Komunikat Committee for Polish Affairs, 20 VIII 1947 r.
 - Pismo RNUP, 12 IX 1947 r.
 - A 76/48, Wykaz polskich zakonnic w Palestynie (niedatowany).
 - Wykazy polskich więźniów w zakładach karnych w Nablus, Jerozolimie i Jafie, 1947 r.
 - „List of Polish Refugees in Palestine” (kwiecień 1948 r.).
 - Pismo ks. Stefana Pietruszki (niedatowane).
 - A 77/1, Odpis okólnika Committee for Polish Affairs, 30 XI 1947 r.
 - Pismo Antoniego Pająka, 18 I 1948 r.
 - Załącznik do pisma A. Pająka, 18 I 1948 r.
 - KGA 11/398, Raport Dowództwa JWSW z 4 VIII 1947 r.
 - Pismo gen. Tadeusza Bora-Komorowskiego do gen. W. Andersa, 16 XII 1947 r.
 - Pismo gen. J. Wiatra do gen. W. Andersa, 30 XII 1947 r.
 - Pismo A. Pająka do gen. W. Andersa, 23 I 1948 r.

2. Biblioteka Polska POSK w Londynie (BPOSK)
 - BP 1608, Sytuacja Polaków w Palestynie. *Sprawy Bliskiego i Środkowego Wschodu*, nr 4, 16 I 1948.
 - BP 1608, Polacy w Ziemi Świętej. *Sprawy Bliskiego i Środkowego Wschodu*, nr 12 (26), 20 XII 1949.
 - Rps 1279, Papiery Stanisława Rosmańskiego, dok. 23, 24, 35, 37, 43, 44.
 - Rps 1297/1, „Reduta. Instytut”.
3. The National Archives, London (NA)
 - FO 371/71354, Pismo Edwarda Raczyńskiego, Głównego Doradcy Polskiego w Ministry of Labour and National Service, do Foreign Office, 19 II 1948 r.
 - FO 371/72083, „Polonais de Palestine évacues en zone française”, 1948 r.
4. United Nations Archives and Records Management Section, New York (UNA)
 - UNRRA, S-1021-0151-13, „Information on Polish refugees in Palestine”.
 - „Notes concerning the support of Polish refugees in Palestine” (koniec 1945 r.).
5. Archiwum Instytutu Pamięci Narodowej w Warszawie (AIPN)
 - BU 00170/48pdf, Życiorys, karta personalna Marka Thee, 1947 r.
 - BU 0236/53, „Wykaz osób podejrzanych o współpracę z organizacjami bojowymi i wywiadem arabskim”, 16 I 1948 r., odpis.
 - „Dalsza lista osób pracujących z Arabami”, 28 I 1948 r.
 - „Afera papierosowa”, 20 XII 1947 r.
 - BU 0236/65 t. 2, „Sprawa Hulanickiego”, 12 III 1948 r.
 - „Komitet Uchodźców Polskich w Jerozolimie i Tel-Awivie” (luty 1948 r.).
 - BU 01419/88/j, Materiał w sprawie emigracji polskiej w Palestynie, 13 IX 1947 r.
 - Notatka, niedatowana.
 - „Notatnik agenta za okres od 30.8 – 13.9.1947”.
 - Sprawozdanie Konsulatu Generalnego RP w Tel Awiwie, 12 X 1947 r.
 - BU 2602/1214, Artykuł w „Haarec” (3 III 1948 r.), tłumaczenie z hebrajskiego.
6. Archiwum Ministerstwa Spraw Zagranicznych w Warszawie (AMSZ)
 - zesp. 20/53/4, Pismo Konsulatu Generalnego Polski w Tel Awiwie do MSZ, 29 III 1949 r.
 - zesp. 21/49/697, Pismo Konsulatu Generalnego RP w Jerozolimie do MSZ („Wytyczne do oceny sytuacji politycznej w Palestynie”), 16 I 1948 r.

7. Archiwum Katedry Polowej Wojska Polskiego w Warszawie (AKP)
Du III/T. 263/2, „Sprawozdanie z działalności Katolickiego Duszpasterstwa Polskiego w Palestynie za rok 1944”.
8. Biblioteka Jagiellońska w Krakowie (BJ)
ADP, 11855 IV, Sprawozdanie Tomasza Malickiego, 8 X 1945 r.
9. Zbiory autora
Czapkiewicz-Bruks, H. (2013). *Wspomnienia z lat 1939–1947* (niepublikowane).

Prasa

- 5 arrested in flat. (1947). *The Palestine Post* (Jerusalem), 19 XII.
- Agency submits names of suspects. (1948). *The Palestine Post*, 6 II.
- Background of the Murder of Two Poles in Palestine. (1948). *The Polish Review* (New York), vol. VIII, no. 6.
- Biron, P.J. (1947). Sinister plans. *The Sentinel* (Chicago), 25 XII.
- Dokument służalstwa. (1948). *Orzeł Biały* (Bruksela), 13 III.
- Haganah stalls Arab attack. (1948). *The Palestine Post*, 23 III.
- Kleszczyński, I. (1948). Ostatni reportaż Stanisława Arnolda przyjaciela Żydów – ofiary komunistów. *Dziennik Polski i Dziennik Żołnierza* (Londyn), 15 III.
- Komunikat Dowódcy Rejonu Terytorialnego Palestyna w Likwidacji. (1947). *Gazeta Polska* (Jerozolima), 8 IX.
- List ze Starej Jerozolimy. (1949). *Życie* (Londyn), nr 97.
- Luxenburg, J. (1948). Kulisy pewnego morderstwa, *Wiadomości* (Londyn), nr 20.
- Offner, F. (1948). Syrian „war” was no secret. *The Palestine Post*, 11 I.
- Polacy muszą opuścić Palestynę jeśli chcą korzystać z pomocy IRO. (1947). *Dziennik Polski i Dziennik Żołnierza*, 30 XII.
- Polacy opuścili Palestynę. Likwidacja placówek – koniec działalności kulturalnej. (1948). *Dziennik Polski i Dziennik Żołnierza*, 4 V.
- Polacy w Palestynie – w sytuacji coraz gorszej wskutek pogłębiającego się zamętu i rosnących zaburzeń. (1948). *Dziennik Polski i Dziennik Żołnierza*, 21 I.
- Poles leave for French zone. (1948). *The Palestine Post*, 16 II.
- Polish consular building bombed. (1947). *The Palestine Post*, 13 X.
- Prison for three soldiers. (1944). *The Palestine Post*, 24 II.
- Sawa-Modzelewski, J. (1948). Andersowska „dwójka” w Palestynie. *Głos Ludu* (Warszawa), 14 II.
- Sowiecka Pięta Kolumna w Palestynie kierowana przez konsulaty reżymu warszawskiego. (1948). *Dziennik Polski i Dziennik Żołnierza*, 15 VI.

Suspected gang bounded up. (1947). *The Palestine Post*, 3 VIII.
Zamachy na konsulaty w Jerozolimie. (1947). *Dziennik Polski i Dziennik Żołnierza*, 14 X.

Literatura

- Bieńkowska, A. (2009). Działalność Związku Pracy dla Państwa na Bliskim Wschodzie w czasie drugiej wojny światowej. *Archiwum Emigracji. Studia. Szkice. Dokumenty*, z. 1(10), 73–90.
- Charters, D.A. (1989). *The British Army and Jewish Insurgency in Palestine, 1945–47*. London: Palgrave Macmillan.
- Donovan, J. (1972). *US and Soviet Policy in the Middle East, 1945–56*. New York: Facts on File.
- Draus, J. (1993). *Oświata i nauka polska na Bliskim i Środkowym Wschodzie 1939–1950*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- Galińska, S. (1981). Działalność siostr elżbietanek w Ziemi Świętej. *Nasza Przyszłość*, t. 55, 405–431.
- Gąsowski, T. (2002). *Pod sztandarami Orła Białego. Kwestia żydowska w Polskich Siłach Zbrojnych w czasie II wojny światowej*. Kraków: Księgarnia Akademicka.
- Ginor, I., Remez, G. (2010). A Cold War Casualty in Jerusalem, 1948: The Assassination of Witold Hulanicki. *The Israel Journal of Foreign Affairs*, vol. 4, no 3, 135–156.
- Kantak, K. (1955). *Dzieje uchodźstwa [!] polskiego w Libanie 1943–1950*. Bejrut: Cedr i Orzeł.
- Kondracki, T. (2004). Jednostki Wojska na Środkowym Wschodzie 1944–1947. *Tęki Historyczne*, t. 23, 230–253.
- Kurzman, D. (1972). *Genesis 1948. The First Arab-Israeli War*. London: Valentine Mitchell.
- Levin, D. (1997). Aliyah „vav”. The Mass Desertion of Jewish Soldiers from the Polish Army in Palestine, 1942–1943. *Shvut. Studies in Russian and East European Jewish History and Culture*, vol. 5(21), 144–170.
- Łaptos, J. (2018). *Humanitaryzm i polityka. Pomoc UNRRA dla Polski i polskich uchodźców w latach 1944–1947*. Kraków: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Pedagogicznego.
- Morris, M. (2008). *1948. A History of the First Arab-Israeli War*. New Haven–London: Yale University Press.
- Patek, A. (2013). Okoliczności śmierci Witolda Hulanickiego i Stefana Arnolda w świetle dokumentów ze zbiorów Archiwum Instytutu Polskiego i Muzeum im. gen. Sikorskiego w Londynie. *Niepodległość*, t. 62, 287–303.
- Patek, A. (2016). Polska emigracja niepodległościowa w Tel Awiwie po drugiej wojnie światowej (1945–1948). *Studia Środkowoeuropejskie i Bałkańskie*, t. 24, 99–120.

- Patek, A. (2019). Polští váleční uprchlíci v Tel Avivu (1939–1948). Portrét prostředí. *Český časopis historický*, R. 117, č. 3, 613–636.
- Pietrzak, J. (2006). Działalność komunistów wśród polskiego wychodźstwa na Bliskim Wschodzie w świetle materiałów kontrwywiadu Polskich Sił Zbrojnych (1944 r.). *Dzieje Najnowsze*, nr 3, 119–136.
- Pietrzak, J. (2012). *Polscy uchodźcy na Bliskim Wschodzie w latach drugiej wojny światowej. Ośrodki. Instytucje. Organizacje*. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- Polacy w Palestynie. (1948). *Kultura* (Paryż), nr 5, 146–152.
- Polskie Siły Zbrojne w drugiej wojnie światowej*. (1975). T. 2: *Kampanie na obczyźnie*, cz. 2. Londyn: Instytut Polski i Muzeum im. gen. Sikorskiego.
- Rubin, B. (1980). *The Great Powers in the Middle East 1941–1947*. London: Frank Cass.
- Sioma, M. (2008). Piłsudczycy w Palestynie 1940–1945. W: M. Wołos i K. Kania (red.), *Polską bez Marszałką. Dylematy piłsudczyków po 1935 roku. Zbiór studiów* (s. 125–149). Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek.
- Szaynok, B. (2007). *Z historią i Moskwą w tle. Polska a Izrael 1944–1968*. Warszawa: Instytut Pamięci Narodowej.
- Wróbel, J. (2009). *Na rozdrożu historii. Repatriacja obywateli polskich z Zachodu w latach 1945–1949*. Łódź: Instytut Pamięci Narodowej.
- Zamorski, K. (1993). Dezercje Żydów z Armii Polskiej. *Zeszyty Historyczne* (Paryż), z. 104, 5–22.
- Zarzewski, S. (1972). *Czasy nadziei. Działalność oświatowo-polityczna w JWSW*. Londyn: Reduta.

Artur Patek – prof. dr hab.; pracownik Instytutu Historii UJ, kierownik Zakładu Historii Powszechnej Najnowszej; zajmuje się m.in. historią mandatu palestyńskiego i Izraela oraz dziejami Polonii w XX wieku. Ważniejsze publikacje: *Wielka Brytania wobec Izraela w okresie pierwszej wojny arabsko-izraelskiej, maj 1948 – styczeń 1949* (2002); *Jews on Route to Palestine 1934–1944. Sketches from the History of Aliyah Bet – Clandestine Jewish Immigration* (2012); *Polski cmentarz w Jafie. Z dziejów Polonii w Izraelu* (2016).

Przemysław Osiewicz

<http://orcid.org/0000-0001-6883-7307>

Adam Mickiewicz University in Poznań

osiewicz@amu.edu.pl

DOI: 10.35765/pk.2020.3104.11

The Turkish Republic of Northern Cyprus as an Example of a Non-Recognized State

ABSTRACT

The issue of Cyprus remains one of the longest unregulated international disputes. For nearly half a century of the island's *de facto* division, it has been one of the factors destabilizing the situation in the eastern Mediterranean. It has periodically led to tensions, not only between members of the two Cypriot communities, the Greek and Turkish Cypriots, but also between Greece and Turkey, and finally, Turkey and the European Union. The purpose of this article was to present the Turkish Republic of Northern Cyprus as an example of a so-called unrecognized state and to assign it to an appropriate type of unrecognized states. The selected case was examined on the basis of the attributes of an unrecognized state, formulated by a leading researcher of this issue, Nina Caspersen, and a selected typology of unrecognized states.

KEYWORDS: unrecognized state, Cyprus, Turkish Republic of Northern Cyprus, TRNC, Greek Cypriots, Turkish Cypriots

STRESZCZENIE

Turecka Republika Cypru Północnego jako przykład państwa nieuznanego

Kwestia cypryjska pozostaje jednym z najdłuższych nieregulowanych sporów międzynarodowych. Od blisko pół wieku faktyczny podział wyspy jest jednym z czynników destabilizujących sytuację w regionie wschodniego Morza Śródziemnego. Okresowo doprowadza do napięć nie tylko pomiędzy członkami obu cypryjskich społeczności, Grekami cypryjskimi i Turkami cypryjskimi, ale także między Grecją i Turcją oraz Turcją i Unią Europejską. Celem niniejszego artykułu jest przedstawienie Tureckiej Republiki Cypru Północnego jako przykładu tak zwanego państwa nieuznanego oraz przypisanie jej do właściwego typu państw nieuznawanych. Wybrany przypadek został

Suggested citation: Osiewicz, P. (2020). The Turkish Republic of Northern Cyprus as an Example of a Unrecognized State. *Perspectives on Culture* 4(31), pp. 149–160. DOI: 10.35765/pk.2020.3104.11.

Submitted: 03.07.2020

Accepted: 04.10.2020

przeanalizowany na podstawie atrybutów państwa nieuznawanego, sformułowanych przez czołową badaczkę tego zagadnienia Ninę Caspersen oraz wybranej typologii państw nieuznawanych.

SŁOWA KLUCZE: państwo nieuznawane, Cypr, Turecka Republika Cypru Północnego, TRPC, Grecy cypryjscy, Turcy cypryjscy

Introduction

The Cyprus conflict has influenced the level of security in the eastern Mediterranean since the establishment of the independent Republic of Cyprus in 1960. Many studies have been published on this issue, also in Polish (Adamczyk, 2002; Osiewicz, 2008, 2013; Misztal, 2013). The tensions between members of the two communities of Cyprus, the Greek Cypriots and Turkish Cypriots, intensified as a result of constitutional disputes and numerous incidents. The highlight was 1974. The failed coup, carried out by far-right groups of Greek Cypriots, supported by the Greek Regime of the Colonels, was used by the Republic of Turkey as an excuse to carry out military intervention on the island. As a result, Cyprus has been divided, and members of both communities were forced to relocate to areas controlled by their administration, the Greek Cypriots to the south, while the Turkish Cypriots to the north occupied by the Turkish armed forces. The failure of successive rounds of negotiations led to the consolidation of the actual division of the island with regard to ethnic criteria and the unilateral decision of the representatives of the Turkish Cypriot community to establish their own state. As a result, on 15 November 1983, the Turkish Republic of Northern Cyprus, TRNC, was proclaimed. However, despite diplomatic efforts supported by the Republic of Turkey, the Turkish Cypriot State has not received the recognition from the international community. After nearly 40 years, the only Member State of the UN which has recognized the TRNC remains Turkey.

The purpose of this article was to present the Turkish Republic of Northern Cyprus as an example of a so-called unrecognized state and assigning it to an appropriate type of unrecognized states. For this purpose, the category of a unrecognized country is presented, with particular emphasis on the attributes that such an entity should have and the selected typology of unrecognized countries. Then the case of the Turkish Republic of Northern Cyprus was analyzed on this basis.

The basis of the research was a qualitative analysis of sources. Among them documents of international law, internal acts, monographs and scientific articles were selected.

Unrecognized country: definitions and selected typology

The sources of problems with classifying some entities as states are the differences in the approach to the recognition of international law. According to Jacek Barcik and Tomasz Srogosz, “recognition thereof is a unilateral act by which the recognizing entity—a state or international organization—identifies the existence of certain facts and grants them certain legal consequences [...] In a narrower sense, this institution is limited to the recognition of the state, government, territorial changes, the warring party and the nation in the struggle for independence, which most often become the subject of recognition” (Barcik & Srogosz, 2017, p. 203).

The public international law is dominated by two approaches: declarative and constitutive. The declarative approach assumes the existence of an entity that does not depend on an act of recognition. On the other hand, in constitutive terms, it is stressed that a country cannot exist without an act of recognition from other countries (Góralczyk & Sawicki, 2001, p. 150). Mikulas Fabry pointed to the fact that the process of recognizing an entity as a state, or counteracting such a process is often coordinated under the auspices of a major international organization, for example, the League of Nations or the United Nations. The UN has the possibility to impose binding decisions on its members prohibiting the recognition of an entity (Fabry, 2010, p. 8). They can take the form of resolutions adopted by the UN Security Council.

With regard to unrecognized states, other terms are also used. Charles King listed with a number of terms in used. Among them, apart from unrecognized states, the following should be noted: *de facto* states, *de facto* countries, independent statelike entities, unrecognized regimes, and separatist states (King, 2001). Some researchers also use the term informal states (Isachenko, 2012).

Another name used is contested states. George Kyris listed features of such entities. Among them there were the following:

- lack of recognition on the part of a substantial part or the whole of the international community;
- actual isolation of a particular entity in the international arena;
- strong dependence on a patron-state;
- lack of efficient and well-organized state structures;
- lack of effective control over the territory over which the contested state declares supremacy;
- significant effect of a regional dispute on internal policies (Kyris, 2015, p. 20–21).

In a similar way, one can specify a directory of attributes which an entity must have so that it can be classified as an unrecognized state. In

the opinion of Nina Caspersen, an entity may be referred to as the unrecognized state if it meets the following conditions:

- it has gained factual independence;
- its executives have formally declared independence;
- its leaders are trying to further expand the competent institutions of countries to gain legitimacy;
- governing bodies have made efforts on obtaining international recognition, but they did not receive it, or received it only from the state-patron and possibly several other countries;
- it has existed for at least two years (Caspersen, 2012, p. 6).

By separating a group of unrecognized countries, one can divide them and create a typology based on the selected criterion. One of them may be the very criterion of recognition. These entities can be divided into those that have not been recognized by any country enjoying widespread recognition (unrecognized states) and those that have been recognized by at least one such state (partially recognized states). Examples of such states include Abkhazia, South Ossetia, Taiwan and Kosovo (Caspersen & Stansfield, 2011, p. 3). Until March 2020, Kosovo was recognized by 115 entities. Abkhazia has been recognized by five entities, including Syria, the Russian Federation and Venezuela. These same countries have recognized the independence of South Ossetia. In turn, the Republic of China on Taiwan has diplomatic relations with 14 UN member states. According to the policy of “One China,” the aforementioned states do not maintain relations with the Peoples Republic of China. Partially recognized states are also sometimes referred to as states with limited recognition.

The origin and the circumstances of the establishment of the Turkish Republic of Northern Cyprus

The Republic of Cyprus was established in 1960. This event ended the period of British colonial sovereignty. The independent state, managed by representatives of both Cypriot communities, was an expression of compromise between the solution proposed by the Greek side—the reunification of the island with Greece (*enosis*) and the solution suggested by Turkey—the division of the island between Greece and Turkey (*taksim*). The United Kingdom of Great Britain and Northern Ireland, Greece and Turkey became guarantors of the constitutional order on the island. In addition, both Greeks and Turks could hold small contingents of their armed forces in Cyprus. Thus, on the basis of the Treaty of Alliance, the Greeks deployed 950, and Turks 650 soldiers on the island (Faustmann, 2009, p. 56).

However, in the early years of the young state, the first constitutional disputes emerged that led to the outbreak of ethnic unrest in 1963. One of the consequences of those events was the resignation of representatives of the Turkish Cypriot community from their positions in the state administration. Since then, only representatives of the Greek community have managed the island in practice. In addition, the first cases of ethnic segregation took place. The majority of Turkish Cypriots inhabited either selected areas of larger cities, or rural enclaves to which there was restricted and controlled access. These phenomena only exacerbated the mutual distrust between Greek and Turkish Cypriots, also further fueling by the tension in the Greek Turkish relations. Both Greece and Turkey treated Cyprus instrumentally and have used it for their own purposes.

Since after the war in the summer of 1974, Cyprus has been *de facto* divided into two zones. As a result of the conflict, mass migrations of members of both Cypriot communities took place both during the warfare and after its completion. The population replacement led to the division of the island on the basis of ethnic criteria. In practice, since the 1970s, the southern part of Cyprus has been controlled and operated by the Greek Cypriot community, while the North one by Turkish Cypriots.

In the light of international law, the only entity holding a general recognition of the international community is the Republic of Cyprus. Formally, it is still functioning in the framework laid down by the Constitution in 1960. On its basis, the state should be co-administered by members of both communities, but the events of the 1960s and 1970s meant that, in practice, the Republic of Cyprus is administered only by representatives of the Greek Cypriot community.

After 1983, representatives of both parties conducted several rounds of negotiations, which assumed, among others, the unification of the island. Thus, TRCP would cease to exist as a state. In 2004, both communities were the closest to a peaceful end to the dispute and to the unification of the island (Crawford, 2006, p. 244). The peace plan negotiated by representatives of both communities and prepared under the auspices of the UN Secretary General, Kofi Annan, provided for the establishment of a United Republic of Cyprus, a federal state in which the two countries would come into as its components (Dodd, 2010, p. 223–254; Michael, 2011, pp. 145–190; Ker-Lindsay, 2015). Thus, after minor territorial adjustments, the Greek Cypriot community would continue to administer the territory, which is now under the effective control of the Republic of Cyprus. In turn, the Turkish Cypriots would still control areas that are part of the TRCP unrecognized by the international community. Annan's plan was to be approved by a referendum before the accession of Cyprus to the European Union. Although it was accepted by the Turkish

Cypriots, most Greek Cypriots rejected it. As a consequence, the Cypriot issue remains unsettled, and the question of soliciting international recognition of statehood of the Turkish Republic of Northern Cyprus has remained open. According Klejda Mulaj, after the failure of the Annan plan, both the EU and the UN indirectly support the continued operation of the TRCP by a range of solutions beneficial for the Turkish Cypriots, and which are a kind of reward for the support of the peace plan in the referendum (Mulaj, 2011, p. 48).

TRCP as an unrecognized state

Using the criteria that characterize a unrecognized state, formulated by Nina Caspersen, it can be verified whether the Turkish Republic of Northern Cyprus can be classified as a unrecognized state.

Factual independence

Governing bodies of the Turkish Republic of Northern Cyprus, its successive governments and presidents, have undertaken a number of activities aimed at securing and consolidating the actual independence. However, their high dependence on political and financial support from Turkey should be noted. TRCP would not be able to function smoothly without an annual, substantial transfer of funds from Turkey, although some researchers argue that the economy of the Turkish Cypriot state is so well developed, that under certain conditions it could function without the aid (Mehmet, 2010, p. 10–12).

The support from Turkey has also become indispensable to mitigate the negative social and economic effects of the COVID-19 pandemic. In May 2020, the Turkish government decided to grant financial assistance to TRCP in the amount of USD 325 million (*Turkey to give*, 2020). Although this type of action may be considered legitimate and commendable from a humanitarian point of view, it may at the same time raise a number of doubts and constitute an important additional argument for those who point out the TRCP authorities' dependence on Turkish aid and the lack of factual sovereignty of the Turkish Cypriot state.

At the same time, the cultural and moral differences between the Turkish Cypriots and Turks are worthy of mention. Turkey's domination is not seen well by the Cypriot community and the political relations are often strained. According to some authors, the Turkish Cypriots often consider themselves victims of the Turkish military intervention of 1974 (Vural,

Sonan & Michael, 2018, p. 83). In the past, there were also tensions in personal relationships between the leaders of Turkey and TRCP. An example is the difference of opinions between the Turkish President Recep Tayyip Erdoğan and President of the TRCP, Mustafa Akıncı (Harding, 2020). The Turkish Cypriot leader, for example, openly criticized the Turkish military intervention in Syria, and also described the possibility of the annexation of Northern Cyprus by Turkey as “a terrible prospect” (Cengiz, 2020).

A formal declaration of independence and constant development of the institution of the state

The creation of the TRCP was preceded by the proclamation of the Turkish Federated State of Cyprus on 13 February 1975. According to the declarations of the Turkish side, the creation of the FPTRC was not aimed at creating a separate Turkish Cypriot state, but only an entity which in the future, if the bilateral negotiations were successful, was to become one of the parts of the federal state of Cyprus (Shaw, 2000, p. 146). Thus, the Turkish Cypriot community, supported by Ankara, sought to transform the Republic of Cyprus from a unitary state into a federation, at least on a declarative level.

On 15 November, 1983, the Turkish Republic of Northern Cyprus was proclaimed. According to the representatives of the Turkish Cypriot community, it was a response to the lack of progress in bilateral negotiations and the Greek Cypriot intransigence (*North Cyprus*, 1987, p. 23). Some Turkish researchers maintained that two sovereign states could exist in parallel in Cyprus, just like the two Koreas and the two German states which functioned at the time (Tamkoç, 1988, p. 107–110). In turn, representatives of the Greek community emphasized that the decision of the Turkish Cypriots constituted a violation of international law and appealed to the international community not to recognize the self-proclaimed state (Mallinson, 2010, p. 2). At the same time, they have made efforts for the UN Security Council to make a decision on this issue. The Council adopted a relevant resolution only three days later. Members of the UN Security Council, in the Resolution No. 541/1983 condemned the decision of the Turkish Cypriot leadership, recognized it as legally non-binding and called on all UN member states not to recognize any Cypriot state other than the Republic of Cyprus (*Resolution 541*, 1983). As a result, two countries which had formally recognized TRCP almost immediately—Pakistan and Bangladesh—withdrawed their recognition.

Starting in 1975, the Turkish Cypriot community has been constantly developing and reforming its public administration. In 1985, the citizens

of the unrecognized TRCP approved the text of the state constitution by referendum. It precisely defines the competences of the various state bodies, with particular emphasis on the President of the Republic, the government and parliament (Ekici, 2019, pp. 60–67). In addition, the TRCP organizes presidential, parliamentary and local government elections, respecting the principles of universality, equality, secrecy and directness. The country has many registered political parties. Thus, the citizens of the unrecognized state have a real influence on the staffing of key administrative positions on top of internal and external policies.

Various public institutions meet the needs and expectations of citizens. It is not possible to assess their effectiveness without carrying out reliable and extensive opinion polls, but it should be noted that their activities include the activities of similar institutions in widely recognized countries. Thus, TRCP residents have access to basic medical care, education and various other services. In addition, there are many universities in Northern Cyprus, including those whose activities are largely financed from the state budget, such as the largest university, the Eastern Mediterranean University (tur. *Doğu Akdeniz Üniversitesi*). TRCP even maintained their own airline (tur. *Kıbrıs Türk Hava Yolları*) in 1974–2010.

Actions taken in order to obtain international recognition

Representatives of the TRCP have attempted to obtain international recognition of their statehood. The first president and leader of the Turkish Cypriot community, Rauf Denktaş, carried out a number of activities to obtain TRPC recognition. However, despite the involvement of many forces and means, the TRCP has been formally recognized only by the Republic of Turkey. At the same time, Turkey continues to act as the patron-state for Northern Cyprus (Caspersen, 2011, p. 82).

The European Union does not recognize the statehood of the TRCP, while emphasizing recognition for the authorities of the Republic of Cyprus, which is an EU member. On the basis of Protocol 10 to the Treaty of Accession of 23 September 2003, the EU suspended the application of the *acquis* in the areas outside the effective control of the Republic of Cyprus authorities. At the same time, it is stipulated that in the event of a solution being found, the Council, acting unanimously on a proposal from the Commission, shall decide on adjustments to the terms relating to the accession of Cyprus to the European Union with regard to the Turkish Cypriot Community (*Protocol*, 2003). Despite the lack of agreement and settlement of the Cyprus question, it is important that the Turkish

Cypriot community receives regular funding from the European Commission. The legal basis is Council Regulation No. 389/2006 of 27 February 2006 (*Council Regulation*, 2006). Only in the years 2006–2018, the EU provided more than 520 million Euros to support various initiatives to aid the economic and social development of the Turkish Cypriot community (*Aid Programme*, 2020).

Duration of functioning

In practice, the Turkish Republic of Northern Cyprus has been continuously operating since 1983. The duration of the Turkish Cypriot state thus exceeds the minimum period indicated by Nina Caspersen—two years. The lack of success of the subsequent rounds of negotiations between representatives of Greek Cypriots and Turkish Cypriots dismissed the possibility of regulating the Cyprus question. All the plans presented so far did not assume a possibility of further functioning of the TRCP as a sovereign state, but a transformation of Cyprus into a federation. In the past, the Turkish party suggested a confederacy, but it was and still is not acceptable for the Greek side. Thus, the longer no agreement is reached between the parties, the more the existence of an unrecognized state in the northern part of Cyprus remains non-threatened.

Conclusions

The Turkish Republic of Northern Cyprus fulfills the criteria to be classified as a unrecognized country. The TRCP gained a *de facto* independence and its representatives also announced formal independence in 1983 and made efforts to obtain international recognition. Moreover, in the Turkish Cypriot state, public institutions are constantly developed and expanded, whose activities contribute to safeguarding the interests and meeting the basic needs of citizens. TRCP has continuously operated for 37 years.

The state of the Turkish Cypriot community can be classified as a partially recognized one, although the TRCP was formally recognized only by the Republic of Turkey. The lack of greater recognition from the international community determines the role of the Turkish Cypriot community in the international system. The unregulated Cyprus issue and the still existing *de facto* division of the island prevent, for example, progress in Turkey's membership negotiations with the European Union. This greatly complicates the relationship between Greece and Turkey.

The lack of progress in the peace negotiations and the failure of the existing peace plans prepared under the auspices of the United Nations have affected the continued existence and functioning of the Turkish Republic of Northern Cyprus. All the previous proposals envisaged the transformation of the Republic of Cyprus into a federal state in which the current Turkish Cypriot state would be part of. The longer the Cyprus issue remains unsettled, the more the *de facto* division of the island and the legal nature of the TRCP will solidify. In February 2020, President of the TRCP, Mustafa Akıncı, warned the international community and the Greek party, that the lack of consent on the transformation of Cyprus into a federation state would lead to a permanent division of the island into two countries (Harding, 2020). The current political power structure in Cyprus allows us to conclude that the Turkish Republic of Northern Cyprus will continue function in its current form, despite the lack of formal recognition of its statehood.

REFERENCES

- Adamczyk, A. (2002). *Cypr – dzieje polityczne*. Warszawa: Wydawnictwo Dialog.
- Aid Programme for the Turkish Cypriot Community* (2020). Retrieved from https://ec.europa.eu/info/funding-tenders/funding-opportunities/funding-programmes/overview-funding-programmes/aid-programme-turkish-cypriot-community_en (access: 17.06.2020).
- Barcik, J. & Srogosz, T. (2017). *Prawo międzynarodowe publiczne*. Warszawa: C.H. Beck.
- Caspersen, N. (2011). States Without Sovereignty: Imitating Democratic Statehood. In N. Caspersen & G. Stansfield (Eds.), *Unrecognized States in the International System*. Abingdon: Routledge.
- Caspersen, N. (2012). *Unrecognized States: The Struggle for Sovereignty in the Modern International System*. Cambridge: Polity.
- Caspersen, N. & Stansfield, G. (2011). Introduction: Unrecognized States in the International System. In N. Caspersen & G. Stansfield (Eds.), *Unrecognized States in the International System*. Abingdon: Routledge.
- Cengiz, O.K. (2020). Why is Turkish Cypriot leader declared 'enemy' in Turkey? *Al-Monitor*, 18.02.2020. Retrieved from <https://www.al-monitor.com/pulse/originals/2020/02/turkey-mediterranean-turkish-cypriot-leader-declared-enemy.html> (access: 24.06.2020).
- Council Regulation (EC) No 389/2006 of 27 February 2006 establishing an instrument of financial support for encouraging the economic development of the Turkish Cypriot community and amending Council Regulation (EC) No 2667/2000 on the European Agency for Reconstruction

- (2006). Retrieved from <https://eur-lex.europa.eu/legal-content/PL/TXT/HTML/?uri=CELEX:32006R0389&from=EN> (access: 18.06.2020).
- Crawford, J. (2006). *The Creation of States in International Law*. Oxford: Oxford University Press.
- Dodd, C. (2010). *The History and Politics of the Cyprus Conflict*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Ekici, T. (2019). *The Political and Economic History of North Cyprus: A Discordant Polity*. Cham: Palgrave Macmillan.
- Faustmann, H. (2009). The Colonial Legacy of Division. In J. Ker-Lindsay & H. Faustmann (Eds.), *The Government and Politics of Cyprus*. Bern: Peter Lang.
- Góralczyk, W. & Sawicki, S. (2001). *Prawo międzynarodowe publiczne w zarysie*. Warszawa: Wydawnictwo Prawnicze LexisNexis.
- Harding, L. (2020). Turkish Cypriot leader warns Cyprus is facing permanent partition, *The Guardian*, 6.02.2020. Retrieved from <https://www.theguardian.com/world/2020/feb/06/turkish-cypriot-leader-warns-cyprus-facing-permanent-partition-mustafa-akinci> (access: 24.06.2020).
- Isachenko, D. (2012). *The Making of Informal States: Statebuilding in Northern Cyprus and Transnistria*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Ker-Lindsay, J. (Ed.). (2015). *Resolving Cyprus: New Approaches to Conflict Resolution*. London: I.B. Tauris.
- King, C. (2001). The Benefits of Ethnic War: Understanding Eurasia's Unrecognized States. *World Politics*, July (53), 524–552.
- Kyris, G. (2015). *The Europeanisation of Contested Statehood: The EU in Northern Cyprus*. Farnham: Ashgate.
- Mallinson, W. (2010). *Partition Through Foreign Aggression: The Case of Turkey in Cyprus*. Minneapolis: University of Minnesota.
- Mehmet, O. (2010). *Sustainability of Microstates: The Case of North Cyprus*. Salt Lake City: The University of Utah Press.
- Michael, M.S. (2011). *Resolving the Cyprus Conflict: Negotiating History*. New York: Palgrave Macmillan.
- Misztal, M. (2013). *Historia Cypru*. Kraków: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Pedagogicznego.
- Mulaj, K. (2011). International Actions and the Making and Unmaking of Unrecognized States. In N. Caspersen and G. Stansfield (Eds.), *Unrecognized States in the International System*. Abingdon: Routledge.
- North Cyprus Almanack*. (1987). London: K. Rustem and Brother.
- Osiewicz, P. (2008). *Pokojowa regulacja kwestii cypryjskiej. Aspekty prawne i polityczne*. Toruń: Wydawnictwo Mado.
- Osiewicz, P. (2013). *Konflikt cypryjski*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Protocol No. 10 on Cyprus (2003). Official Journal L 236, 23/09/2003, P. 0955–0955.

- Resolution 541 (1983). United Nations Security Council. Retrieved from <http://unscr.com/en/resolutions/doc/541> (access: 18.06.2020).
- Shaw, M. (2000). *Prawo międzynarodowe*. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Tamkoç, M. (1988). *The Turkish Cypriot State: The Embodiment of the Right of Self-determination*. London: K. Rustem and Brother.
- Turkey to give \$325M to help Turkish Cyprus' virus-hit economy (2020). *Daily Sabah*, 26.05.2020. Retrieved from <https://www.dailysabah.com/business/economy/turkey-to-give-325m-to-help-turkish-cyprus-virus-hit-economy> (access: 18.06.2020).
- Vural, Y., Sonan S., & Michael, M.S. (2018). The Turkish Cypriot dilemma: between Ankara and Lefkosia. In M.S. Michael & Y. Vural (Eds.), *Cyprus and the Roadmap for Peace: A Critical Interrogation of the Conflict*. Cheltenham: Edward Elgar Publishing.

Przemysław Osiewicz – Associate Professor at the Faculty of Political Science and Journalism at the Adam Mickiewicz University in Poznań. Fulbright Senior Award, Visiting Professor, Walsh School of Foreign Service, Georgetown University, Washington, DC (USA, 2016–2017). Member of the Board of the Polish Association of International Studies (PTSM). Member of the Polish Accreditation Committee (PKA, 2020–2023). Permanent associate of the Middle East Institute in Washington, DC (Non-Resident Scholar). Author of books: *Pokojowa regulacja kwestii cypryjskiej. Aspekty prawne i polityczne* (2008, Toruń: Mado), *Konflikt cypryjski* (2013, Warszawa: PWN), *Zrozumieć terroryzm* (2017, Warszawa: Difin) and *Foreign Policy of the Islamic Republic of Iran: Between Ideology and Pragmatism* (2020, Abingdon: Routledge).

Mustafa Switat<http://orcid.org/0000-0003-2727-1444>

Instytut Stosowanych Nauk Społecznych UW

m.switat@uw.edu.pl

DOI: 10.35765/pk.2020.3104.12

Recepcja Orientu w ujęciu socjologicznym

STRESZCZENIE

Artykuł prezentuje refleksje socjologiczne nad recepcją „arabskiego” Orientu w kulturze polskiej. Jego podstawą są pierwsze wyniki analizy transferu pomiędzy kulturą arabską a kulturą polską: średniowiecznego srebra i innych elementów kultury materialnej, wartości religijnych i innych elementów kultury niematerialnej, koni oraz przedstawicieli arabskiej społeczności w Polsce. Przystawianie i przyjęcie ww. arabskich elementów kulturowych (przedmiotów transferu) oraz podmioty tego transferu zostały przedstawione przez pryzmat wybranych teorii i pojęć socjologicznych, jak np. transnarodowość, naśladownictwo, percepcja oraz dyskurs.

SŁOWA KLUCZE: transfer, recepcja, kultura polska, kultura arabska, refleksje socjologiczne

ABSTRACT

Reception of the Orient in a Sociological Approach

This paper introduces sociological reflections over the reception of an “Arab” Orient in Polish culture. It is based on first research findings of the analysis of the transfer between the Polish and Arab culture: medieval silver and other elements of material culture, religious values and other elements of intangible culture, horses and representatives of the Arab community in Poland. Assimilation and adoption of the above mentioned Arab culture elements (objects of the transfer) and subjects of this transfer were presented through the prism of selected sociological theories and concepts, as for instance transnationality, imitation, perception and discourse.

KEYWORDS: transfer, reception, Polish culture, Arab culture, sociological reflections

Po przeprowadzeniu badań społeczności arabskiej w Polsce (Switat, 2017b) zająłem się teorią badań transferu kulturowego oraz transferu między kulturami (Switat, 2020). Łącząc powyższe zainteresowania naukowe,

Sugerowane cytowanie: Switat, M. (2020). Recepcja Orientu w ujęciu socjologicznym. *Perspektywy Kultury*, 4(31), ss. 161–168. DOI: 10.35765/pk.2020.3104.12.

Nadesłano: 10.10.2020

Zaakceptowano: 30.11.2020

badam obecnie kwestie transferu kulturowego pomiędzy kulturą arabską a polską¹. Orient traktuję w zakresie ograniczonym do świata arabskiego, który wyznaczają współczesne granice państw arabskich. W artykule tym skoncentruję się zatem na prezentacji wybranych refleksji socjologicznych nad recepcją arabskiego Orientu w Polsce zaobserwowanych podczas ww. badań transferu. Są one efektem analizy przejścia i przyswojenia przez polskie społeczeństwo niektórych elementów kulturowych: średniowiecznego srebra i innych elementów kultury materialnej, wartości religijnych i innych elementów kultury niematerialnej, koni oraz przedstawicieli arabskiej społeczności w Polsce, którzy to w procesie przekazu pomiędzy kulturami stanowią zarówno podmiot, jak i przedmiot transferu.

Importy kulturowe ze świata arabskiego do Polski zapoczątkowane zostały już w okresie średniowiecza. Ich materialnym dowodem są liczne archeologiczne skarby zawierające arabskie srebro, w tym głównie monety – dirhamy, ale także ozdoby i inne przedmioty (Nalborczyk, Switat i Tyszkiewicz, 2018). Nowożytnie importy z terenów arabskich to głównie tkaniny, konie, broń oraz inne elementy kultury materialnej pochodzące z terenów świata arabskiego, jak np. obrazy, rzeźby, meble, tkaniny, rękopisy, biżuteria, mała architektura, czyli np. posągi, przedmioty użytkowe. Znajdują się one w polskich kolekcjach prywatnych i muzealnych (Nalborczyk i Majda, 2019).

Elementy te stanowią dla społeczeństwa przyjmującego nowe, dotąd obce treści. Recepcja – niezależnie, czy uznawana za etap transferu, czy jego kontynuację (Switat, 2020, s. 127) – jest procesem przyswajania i przekształcania tych obcych treści na własne. Laurence Venuti (1995) nazywa go procesem przejścia z egzotyzacji do udomowienia. Michel Espagne i Michael Werner zastosowali (1985, s. 504–505) do tego procesu pojęcie akulturacji zaczerpnięte z literatury anglosaskiej, obejmujące zarówno dostosowanie nowych treści do kultury własnej kultury, jak i zmianę kultury własnej pod ich wpływem. Charakteryzuje go ciągła dynamika zmian, a w efekcie transferowane treści mogą być przeznaczone lub zinterpretowane w odmienny sposób niż oryginał.

Dobrym przykładem tego zjawiska jest np. srebro arabskie, które co prawda zostało w średniowieczu zaadaptowane na potrzeby płatnicze, ale wykorzystywane było także do innych celów – do własnej działalności menniczej oraz na dekoracje i ozdoby (Nalborczyk, Switat, Tyszkiewicz, 2018). Elementy arabskiej kultury materialnej były także adaptowane na

1 Przygotowuję monografię na ten temat w ramach projektu NPRH na lata 2016–2021 pt. „Transfer kulturowy jako transdyscyplinarny element nauki o stosunkach międzykulturowych na przykładzie wpływów kultury arabskiej w dziedzictwie kulturowym Polski” (nr 2bH 15 0156 83).

miejscowe potrzeby w epoce nowożytnej, wzbogacając polską kulturę, i tak np. tkaniny były wykorzystywane do szycia strojów osób świeckich lub ubiorów liturgicznych, bądź służyły do dekoracji wnętrz, a np. broń wschodnia (choć zwłaszcza turecka) miała ogromny wpływ na formę tradycyjnej broni polskiej, w tym głównie szabli. Było to charakterystyczne dla synkretyzmu kulturalnego epoki sarmatyzmu, kiedy polska szlachta zafascynowana była Wschodem, a pola bitewne narzucały modę (Tazbir, 1974). Społeczeństwo polskie przyjęło te nowe elementy zgodnie z teorią przyswojenia Roberta E. Parka (2003, s. 143), ponieważ były użyteczne i zgodne, bo wydawały się dobre i łatwo dające się dopasować do istniejącej konfiguracji kulturowej.

Ważną częścią procesu recepcji arabskiej kultury jest jej odwzorowanie w dziedzinie sztuki (bądź literatury). Elementy kultury materialnej inspirowane światem arabskim (np. sztuką, naturą, mieszkańcami, zwyczajami), a wykonane przez mieszkańców Polski (głównie widoczne w architekturze czy malarstwie), oraz twórczość osób pochodzenia arabskiego prowadzona na terenie Polski (zwłaszcza dzieła sztuki ruchome, jak np. rzeźby czy obrazy) także stanowią polskie dziedzictwo materialne. W tym przypadku transfer dotyczy treści, myśli i inspiracji arabskich, a ich dzieła sztuki są jedynie ich fizyczną obiektywizacją. Na fakt ten zwrócił uwagę m.in. Pitirim Sorokin, według którego wszelkie niematerialne znaczenia, normy czy wartości, aby móc zaistnieć w procesie komunikacji kulturowej, muszą spełniać kryterium intersubiektywnej dostępności. Wymaga ona jakiejś formy uzewnętrznienia, zobiektywizowania, materializacji. Zdaniem tego autora rolę tę spełniają tzw. *vehicles, conductors* (nośniki, przekaźniki zjawisk socjokulturowych), które są wykorzystane do eksternalizacji, obiektywizacji i socjalizacji znaczeń (Sorokin, 1962, s. 52 za: Gryko, 2000, s. 65).

Przedstawiciele arabskiej diaspory w Polsce (jako osobowy przedmiot transferu) z kolei zostali włączeni do polskiego społeczeństwa (wielu z nich legitymuje się polskim obywatelstwem) oraz włączeni przez wielu Polaków do swoich rodzin (czego szczególnym wyrazem są egzogamiczne małżeństwa z obywatelkami Polski), koleżeńskie czy zawodowe grona. Tym samym dzięki procesowi integracji pojedynczy członkowie tej społeczności poddani zostali włączeniu do polskiego kręgu kulturowego w drodze bezpośrednich interakcji i transferu (Switat, 2017b). Natomiast jako podmioty transferu pośredniczący między kulturą arabską a polską wpisują się w podejście słynnego antropologa Stevena Vertoveca (1999), który uważa transnarodowość m.in. za zjawisko kulturowe obejmujące przenikanie się i mieszanie treści kulturowych oraz prowadzące do tworzenia się kulturowych hybryd. Migranci są zatem ważnym podmiotem transferu, który ma również wpływ na recepcję nowych elementów

kulturowych – aby doszło do transferu migranci musieli się spotykać z ludnością przyjmującą, która wykazywała gotowość do przejścia pewnych nowych treści kulturowych (Pick, 2013, s. 260).

Przeniesienie i akceptacja obcego elementu kulturowego są możliwe, kiedy istnieje na nie koniunktura, czyli przedstawiciele kultury przyjmującej z jakiegoś powodu uznają nowe treści kulturowe za interesujące. Jest to uzależnione od specyficznych warunków lokalnych, a nie od uniwersalności znaczenia owych treści. Zgodnie z tym pojęciem koniunkturę należy rozumieć jako krytyczne nastawienie do deficytów obecnych w kulturze własnej, które skłania poszczególne podmioty transferu do poszukiwania na zewnątrz nowych rozwiązań. Nie bez powodu badacze transferu podkreślają decydującą rolę motywacji poszczególnych podmiotów transferu. Johannes Paulmann (1998, s. 675) nazywa je „wewnętrznymi motywami zainteresowań obcością”.

Motywacje do transferu i przyjęcia arabskich elementów kulturowych przez poszczególne podmioty transferu są powiązane z przyczyną zainteresowania światem arabskim i jego kulturą, zwykle są to potrzeby indywidualne (jak np. nieliczne konwersje Polaków na islam są spowodowane głównie własnymi potrzebami duchowymi). W przypadku tak bardzo odległych od siebie geograficznie kultur jak polska i arabska to zwłaszcza podróże warunkują transfer między tymi nimi. Nie tylko sprzyjają przeniesieniu elementów kulturowych, mogą też wpływać na dyskurs i percepcję kultury, z której transferowany jest dany element, a w rezultacie na jego przyswojenie i adaptację. Wśród motywów podróży do świata arabskiego są m.in. wrażenia estetyczne z nowych miejsc (dla turystów i podróżników), dla osób wierzących i misjonarzy – pielgrzymki do świętych miejsc w Ziemi Świętej, dla naukowców – chęć poznania tamtego świata, dla artystów – poszukiwania inspiracji, dla kolekcjonerów – chęć pozyskania kolejnych przedmiotów ze swojej podróży, dla archeologów – kolejne wykopaliska itd. Jeśli podróż do odległych krajów arabskich nie była wynikiem przymusu (jak np. wcześniej w przypadku uchodźców) czy wyjazdem za pracę (współcześnie), to zapewne wiąże się z pewnego rodzaju ciekawością, modą, snobizmem czy fascynacją kulturą arabską lub inną formą arabofilii.

Motywacje związane z arabskimi elementami kulturowymi mają zatem charakter indywidualny, a nie masowy. Masowy charakter miały zapożyczenia, które dotarły do Polski za pośrednictwem innych krajów europejskich z imperium arabsko-muzułmańskiego. Dzięki temu do dziś funkcjonują elementy arabskie w polskiej literaturze, muzyce, języku oraz nauce (Nalborczyk, Switat, 2020). Elementy arabskie naukowe zostały zaakceptowane, być może z uwagi na fakt, że były one pośrednie – Polacy przyjęły je przez naśladownictwo. Zgodnie z teorią transferową Hansa-Jürgena

Lüsebrinka (2005, s. 28–29) to „twórcze przyswojenie i transformacja kulturowych artefaktów z innych obszarów językowych i kulturowych” jest elementem procesu recepcji.

Co bowiem istotne, recepcja większości elementów arabskich w kulturze polskiej jest w niewielkim stopniu zależna od indywidualnych postaw wobec kultury arabskiej, bo świat arabski od średniowiecza nie był i nadal nie jest Polakom powszechnie znany. Przyjąłem, że skoro dany element kulturowy istnieje w polskiej przestrzeni publicznej (jak to ma miejsce np. w przypadku lokali z arabskimi potrawami i sklepami z arabskim asortymentem), to transfer tego elementu jest pozytywny. Polacy zatem pomimo deklarowanej postawy nieprzychylniej wobec Arabów akceptują np. arabską kuchnię – zatem albo nie kojarzą tego elementu kulturowego z jej nośnikami albo są skłonni go zaakceptować niezależnie od swojej postawy (Switat, 2017b).

Elementy obce są też przyjmowane, jeśli kulturę przekazującą i jej wytwórców uznaje się za prestiżowe (Park, 2003, s. 348–352). Wyrazem tego prestiżu jest np. uznanie dla szlachetnych koni arabskich, które były w swoim czasie pożądanym elementem tej obcej kultury. Uznawane za najlepsze na świecie konie arabskie gwarantować miały utrzymanie oraz rozwój najlepszych polskich hodowli (Skorkowski, 1927) i do dzisiaj są chlubą polskiego dziedzictwa kulturowego (w tym najsłynniejsze stado sprowadzone przez Wacława Rzewuskiego).

Współcześnie przeprowadzane sondaże wskazują, że Polacy przedkładają bogate kultury zachodnie nad kultury Wschodu, a percepcja mieszkańców i przybyszów ze świata arabskiego oraz ich głównej religii jest w Polsce negatywna. Jest to także m.in. efektem przeniesienia negatywnego dyskursu z literatury i mediów zachodnich (Switat, 2017a). Retoryka ta została zanalizowana i opisana przez Edwarda Saïda w jego słynnej książce *Orientalizm*, stając się wyznacznikiem nowego kierunku w historii idei czyli krytyki postkolonialnej. Negatywny dyskurs danej kultury przekładać się może na niechęć do recepcji elementów kulturowych z niej się wywodzących lub z nią kojarzonych, choć ta kwestia wymaga dalszych badań.

W polskiej twórczości również znaleźć można przykłady negatywnej postawy wobec Arabów oraz ich kultury, jak np. utwór *Awantury arabskie* Kornela Makuszyńskiego czy *Listy z Afryki* Henryka Sienkiewicza. W efekcie w literaturze zachwyty i fascynacja Wschodem przeplata się z europocentryzmem i deprecjacją kultury arabskiej, a świat arabski jest do dziś przedstawiany stereotypowo tak w literaturze, jak i muzyce bądź w sztuce (np. na obrazach). Z kolei wizerunek Araba od kilkudziesięciu lat jest w badaniach socjologicznych niezmienny – jak zauważył Jan Nawrocki (1990, s. 118) – „obcy, zły, niebezpieczny”, a w rzeczywistości prawdziwy Arab przede wszystkim pozostaje nieznanym.

Wstępne badania transferu arabsko-polskiego wskazują, że jest to głównie transfer elementów kultury materialnej, pożądane były i są przedmioty pochodzące z tamtego świata – m.in. pamiątki, rękopisy czy zabytki kultur starożytnych tam wydobyte. Ludność miejscowa zwykle wyjeżdżających nie interesowała, stanowiąc jedynie tło dla celu podróży, choć przecież przedmioty podziwiane na miejscu i przywożone z tych podróży były w wielu przypadkach jej dziełem. Przez wieki polscy podróżnicy wyjeżdżali do tych odległych miejsc bez podstawowej wiedzy o miejscu wyjazdu, zwykle stereotypowo nastawieni na podstawie lektur w stylu *Baśnie tysiąca i jednej nocy* lub przewodników i wspomnień ich nieprzychylnych poprzedników, przy czym wyjazd niewiele zmieniał, często sami po powrocie tworzyli kolejne etnocentryczne opisy – faktycznych przeżyć lub własnych fantazji (Kaczmarek, 2018).

Wspomniani pisarze pomimo że ujawnili w swojej twórczości negatywną postawę wobec Arabów, to jednak pozostają podmiotami transferu, choć w zniekształconym i nieprzychylnym obrazie przekazywali informacje o arabskim świecie. Podmiotami tymi są wszelkie grupy pośredniczące w przenoszeniu obcych elementów kulturowych. Dla transferu arabsko-polskiego podmioty pośredniczące to zatem głównie mieszkańcy Polski z jednej strony (w tym m.in. polscy rycerze, średniowieczni niewolnicy, podróżnicy, misjonarze, arystokraci, kolekcjonerzy, naukowcy, artyści, dyplomaci, migranci), a mieszkańcy krajów arabskich z drugiej strony (w tym m.in. podróżnicy, naukowcy, artyści, migranci, dyplomaci). Wyprawy Polaków miały charakter dobrowolny (pielgrzymki, krucjaty, wyprawy po konie lub inne towary handlowe, na łowy, wyprawy turystyczne, naukowe, odkrywcze, badawcze) lub chodziło o przymusową emigrację polityczną (po rozbiorach, powstaniu listopadowym czy podczas II wojny światowej) bądź też niewolnictwo.

Jeśli chodzi o wzajemne kontakty, to były to częściej relacje polsko-arabskie niż arabsko-polskie, ponieważ od średniowiecza to Polacy głównie podróżowali do ziem arabskich. Jeśli chodzi o Arabów, nie licząc sporadycznych podróżników z Państwa Arabskiego (w tym nie zawsze Arabów, jak np. Ibrahim Ibn Jakub) na tereny słowiańskie, pierwsze liczne przyjazdy z krajów uznawanych za arabskie do Polski nastąpiły w okresie PRL, kiedy zaczęli przyjeżdżać studenci. Część z nich tutaj została, założyli rodziny, zintegrowali się (a czasem nawet zasymilowali) i tworzą w Polsce arabską diasporę (Switat, 2017b).

Z uwagi na stosunkowo dużą odległość pomiędzy Polską a światem arabskim w przypadku transferu arabsko-polskiego szczególnego znaczenia nabierają pośrednicy transferowi, przy pomocy których przekazywane były z jednej kultury do drugiej poszczególne elementy kulturowe. Pośrednicy transferowi zatem, czyli przedstawiciele innych grup

etniczno-religijnych (np. Tatarzy, Ormianie), odegrali szczególną rolę w transferze elementów kultury i sztuki do Polski i Europy, przyczyniając się jednocześnie do ich recepcji (Nalborczyk, Switat 2019).

Na zakończenie zaprezentowanych refleksji badawczych o recepcji elementów kultury arabskiej w Polsce w perspektywie badań transferowych chciałbym podkreślić, że mają one charakter ogólny i uproszczony. Ich prezentacja ma zainspirować dalsze dyskusje naukowe nad recepcją elementów kulturowych Orientu oraz przyczynić się do pogłębionych badań naukowych nad powiązaniem kulturowymi pomiędzy kulturą arabską a kulturą polską.

BIBLIOGRAFIA

- Espagne, M. i Werner, M. (1985). Deutsch-französischer Kulturtransfer im 18. und 19. Jahrhundert. Zu einem neuen interdisziplinären Forschungsprogramm des C.N.R.S. *Francia*, nr 13, 502–510.
- Gryko, C. (2000). *Integralna teoria kultury Pitirima A. Sorokina*. Lublin: Wydawnictwo UMCS.
- Kaczmarek, H. (2018). *Polacy a Egipt do I wojny światowej. Zapiski, dzienniki i wspomnienia z podróży* (seria: „Transfer kultury arabskiej w dziejach Polski”, t. 7). Warszawa: Wydawnictwo Akademickie Dialog.
- Lüsebrink, H.-J. (2005). Kulturtransfer – neuere Forschungsansätze zu einem interdisziplinären Problemfeld der Kulturwissenschaften. W: H. Mitterbauer i K. Scherke (red.), *Ent-grenzte Räume. Kulturelle Transfers um 1900 und in der Gegenwart* (s. 23–42). Wien: Passen Verlag.
- Nalborczyk, A. i Majda, T. (red.). (2019). *Wpływ kultury arabskiej na sztukę polską: rzemiosło artystyczne, architektura i malarstwo* (seria: „Transfer kultury arabskiej w dziejach Polski”, t. 3). Warszawa: Wydawnictwo Akademickie Dialog.
- Nalborczyk, A. i Switat, M. (2019). *Ogniwa transferu. O roli pośredników między kulturą arabską a polską* (seria: „Transfer kultury arabskiej w dziejach Polski”, t. 2). Warszawa: Wydawnictwo Akademickie Dialog.
- Nalborczyk, A. i Switat, M. (2020). *Wpływy arabskie w polskiej kulturze niematerialnej: nauka, literatura, język* (seria: „Transfer kultury arabskiej w dziejach Polski”, t. 4). Warszawa: Wydawnictwo Akademickie Dialog.
- Nalborczyk, A., Switat, M. i Tyszkiewicz, J. (red.). (2018). *Pierwsze kontakty polsko-arabskie* (seria: „Transfer kultury arabskiej w dziejach Polski”, t. 1). Warszawa: Wydawnictwo Akademickie Dialog.
- Nawrocki, J. (1990). Obraz Arabów. W: E. Nowicka (red.), *Swoi i obcy* (s. 118–124). Warszawa: IS UW.
- Park, R.E. (2003). The Problem of Cultural Differences. W: Ch. Jenks (red.), *Culture. Critical Concepts in Sociology* (T. 1). London: Routledge.

- Paulmann, J. (1998). Internationaler Vergleich und interkultureller Transfer. Zwei Forschungsansätze zur europäischen Geschichte des 18. bis 20. Jahrhunderts. *Historische Zeitschrift*, nr 267, 649–685.
- Pick, D. (2013). Czym jest transfer kultury? Transfer kultury a metoda porównawcza. Możliwości zastosowania *transferts culturels* na gruncie polskim. W: M. Zielińska, M. Zybura, *Monolog, dialog, transfer. Relacje kultury polskiej i niemieckiej w XIX i XX wieku* (s. 255–270). Wrocław: Centrum Willy’ego Brandta.
- Said, E. (2005). *Orientalizm* (przeł. M. Wyrwas-Wiśniewska). Poznań: Wydawnictwo Zysk i S-ka.
- Skorkowski, E. (1927). *Koń arabski w Polsce: rys historyczno-biometryczny*. Warszawa: Druk K. Kowalewskiego.
- Sorokin, P. (1962). *Society, Culture, and Personality. Their Structure and Dynamics. A System of General Sociology*. New York: Cooper Square Publishers.
- Switat, M. (2017a). Concerning the Arabs in Europe and their Diaspora in Poland. *Czech and Slovak Journal of Humanities (Anthropologia Culturalis)*, t. 7, nr 3, 89–102.
- Switat, M. (2017b). *Spoleczność arabska w Polsce. Stara i nowa diaspora*. Warszawa: Wydawnictwo Akademickie Dialog.
- Switat, M. (2020). *Transfer w myśli społecznej. Od transferu kulturowego do transferu między kulturami*. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Tazbir, J. (1974). Synkretyzm a kultura sarmacka. *Teksty: teoria literatury, krytyka, interpretacja*. nr 4 (16), 43–57.
- Venuti, L. (1995). *Translator’s Invisibility: A History of Translation*. London: Routledge.
- Vertovec, S. (1999). Conceiving and Researching Transnationalism. *Ethnic and Racial Studies*, t. 22, nr 2, 447–462.

Mustafa Switat – socjolog, psycholog, adiunkt w Instytucie Stosowanych Nauk Społecznych Uniwersytetu Warszawskiego. Jego zainteresowania naukowe koncentrują się na transferze kulturowym, socjologii migracji, procesach globalizacyjnych, wielokulturowości i psychologii klinicznej. Autor artykułów dotyczących szeroko pojętych polsko-arabskich kontaktów kulturowych oraz monografii *Spoleczność arabska w Polsce. Stara i nowa diaspora* (2017) wyróżnionej w konkursie ACADEMIA 2018 na najlepszą publikację akademicką i naukową.

Krzysztof Bojko<http://orcid.org/0000-0002-7725-5293>

Akademia Sztuki Wojskowej (Warszawa)

krzysztof_bojko@hotmail.com

DOI: 10.35765/pk.2020.3104.13

Polska a imperium mongolskie oraz Złota Orda w latach 1241–1502

STRESZCZENIE

W związku z najazdem w 1241 roku armii Batu-chana na Europę Środkową i Wschodnią doszło do pierwszego, bardzo niefortunnego dla Polski spotkania z ówczesnym imperium mongolskim. Klęska pod Legnicą, śmierć księcia Henryka II Pobożnego, upadek państwa Henryków na Śląsku nie tylko odsunęły o kilka dekad proces zjednoczenia ziem polskich, ale też w praktyce wyeliminowały Piastów śląskich ze skutecznej rywalizacji o przyszłe zjednoczenie Polski. Jedynie śmierć wielkiego chana Ugedeja skłaniająca Batu-chana do powrotu wraz z armią do Mongolii uratowały Polskę i Węgry od długotrwałego zniewolenia, które spotkało księstwa ruskie. Kolejne mongolskie najazdy na Polskę z lat 1259 na 1260 oraz z przełomu roku 1287 na 1288 jedynie pogłębiły proces upadku gospodarczego i zniszczeń ziem polskich.

Klęski poniesione przez Mongołów w walkach z egipskimi Mamelukami oraz upadek Królestwa Jerozolimskiego w 1291 roku spowodowały, że Zachód stracił zainteresowanie nawiązywaniem politycznych układów z Mongołami. W Europie Wschodniej umocniła się natomiast zachodnia dzielnicza imperium mongolskiego, tzw. Złota Orda, która zaczęła odgrywać znaczącą rolę w życiu politycznym całego regionu. Szczyt jej potęgi przypadła na pierwszą połowę XIV wieku za rządów chanów Uzbeka i Dżanibeka. Od drugiej połowy XIV wieku widoczne jest osłabienie Złotej Ordy. W wieku XV przekształciła się ona w tzw. Wielką Ordę. Powstrzymanie chana Wielkiej Ordy Ahmeta w 1480 roku nad Ugrą przez księcia moskiewskiego Iwana III było triumfem Moskwy. Polska natomiast traciła jednego z nielicznych sojuszników na wschodzie. Nieudzielenie zaś przez króla polskiego Aleksandra Jagiellończyka w 1502 roku wsparcia ostatniemu chanowi Wielkiej Ordy Szach-Achmadowi umożliwiło zniszczenie Wielkiej Ordy przez sojusznika Iwana III, władcę Chanatu Krymskiego, chana Mengli Gireja.

Upadek Wielkiej Ordy dla Polski oznaczał symboliczne zakończenie wspólnej historii zapoczątkowanej jeszcze najazdem Mongołów z 1241 roku. Dla Rosji był ostatecznym potwierdzeniem zrzucenia przez nią zwierzchności tatarskiej. Dla Chanatu Krymskiego, który niszczył Wielką Ordę, *de facto*

zrywał dotychczasowe związki z dawnym imperium mongolskim, oznaczał natomiast, iż stawał się on częścią nowego, kształtującego się wówczas ładu polityczno-gospodarczego w Europie Wschodniej.

SŁOWA KLUCZE: Mongołowie, ulus, Czyngis-chan, Ulus Dżocziego, Złota Orda, Batu-chan, Tatarzy, Legnica, najazdy, Połowcy, Henryk II, Saraj, Chorezm, muzułmanie, Kazimierz Wielki, Ruś halicko-włodzimierska, Witold, Worskla, Kazimierz Jagiellończyk, Moskwa, jarlyk, Ugra, Aleksander

ABSTRACT

Poland, the Mongol Empire and the Golden Horde in the Years 1241–1502

The army of Batu Khan's 1241 invasion of Central and Eastern Europe was the first, highly unfortunate encounter between Poland and the Mongol empire. The defeat at Legnica, the death of Prince Henry the Pious, and the collapse of his line's reign in the Duchy of Silesia not only delayed the unification of Poland by decades, but in practice it also eliminated the Silesian Piasts from effective competition for the future Polish union. It was only the death of Ögedei Khan that forced Batu Khan to return with his army to Mongolia and that saved Poland and Hungary from a prolonged enslavement that was the fate of Ruthenian duchies. The subsequent Mongol invasions of Poland at the turn of 1260 and 1288 only deepened the process of economic decline and destruction of Poland.

The defeat suffered by the Mongols in the battles with the Egyptian Mamluks and the collapse of the Kingdom of Jerusalem in 1291 made the West lose interest in establishing political relations with the Mongols. In Eastern Europe, the western domain of the Mongol Empire, the so-called Golden Horde, grew in strength, and began playing a significant role in the political life of the entire region. The peak of its power was in the first half of the fourteenth century during the reign of Öz Beg and Jani Beg khans. From the second half of the fourteenth century faltering of the Golden Horde began. In the fifteenth century it was transformed into the so-called Great Horde. The Grand Prince Ivan III of Muscovy's Great Stand on the Ugra River against Khan Akhmat's Great Horde in 1480 was a Muscovite triumph. Poland, however, lost one of its few allies in the east. The Polish King Alexander Jagiellon's failure in 1502 to support the last Khan of the Great Horde, Shah-Akhmad, made way for the destruction of the Great Horde by Ivan III's ally, the ruler of the Crimean Khanate, Meñli I Giray.

The fall of the Great Horde meant a symbolic end of shared history between Poland and Mongolia, which had begun with the invasion Mongol in 1241. For Russia, it was the final confirmation of its dropping its sovereignty to the Tatars. For the Crimean Khanate, which *de facto* broke off previous

relations with the former Mongol empire by destroying the Great Horde, meant, however, that it become part of a new, emerging political and economic governance in Eastern Europe.

KEYWORDS: Mongols, Ulus, Genghis Khan, Jochi Ulus, Golden Horde, Batu Khan, Tatars, Legnica, invasions, Cumans, Henry II the Pious, Sarai, Khwarezm, Muslims, Casimir the Great, Kingdom of Galicia–Volhynia, Vytautas, Vorskla, Casimir IV, Moscow, jarlig, Ugra, Alexander Jagiellon

Polska i Mongolia w przededniu bitwy pod Legnicą

W 1155 roku (wg źródeł muzułmańskich) lub w 1262 roku (wg źródeł chińskich), tj. zaledwie ok. dwóch dekad po śmierci w 1138 roku polskiego księcia Bolesława III Krzywoustego (1102–1138) (Maleczyński, 1975), w pobliżu syberyjskiej rzeki Onon na uroczysku Deliün Boldak, położonym na obszarze dzisiejszej Rosji w rejonie Czyty w Kraju Zabajkalskim (Łukawski, 1981)¹, urodził się Temudżyn, mong. ‘kował’, twórca przyszłego imperium mongolskiego (mong. *‘jėke monggol ulus’*, tj. Wielkiego Państwa Mongołów²) (Kałużyński, 1983). Zgodnie z najstarszym znanym zabytkiem piśmiennictwa mongolskiego, powstała ok. 1240 roku – za panowania syna Temudżyna, chana Ugedeja (1229–1241) – *Tajną historią Mongołów*, przodkami Temudżyna mieli być Börte Czino (Szary Wilk) oraz Goa Maral (Piękna Łania) (Kałużyński, 1989). Zwraca uwagę, że pod wieloma względami *Tajna historia Mongołów* jest dziełem porównywalnym do powstałej między rokiem 1112 a 1116 *Kroniki polskiej* autorstwa Galla Anonima stawiającego sobie za cel przedstawienie powstania Polski i początków dynastii piastowskiej, w szczególności zaś opisanie dokonań księcia Bolesława III Krzywoustego, oraz powstałej niemal w tym samym czasie, w latach ok. 1113–1116, ruskiej *Powieści minionych lat* (zwanej też *Kroniką Nestora*) (Szyrkiewicz, 1972; Gall Anonim, 1982; Sielicki, 2005).

W 1206 roku, po zjednoczeniu wszystkich plemion mongolskich, kurultaj, tj. zgromadzenie najwybitniejszych przedstawicieli miejscowych plemion, ogłosiło Temudżyna władcą całej Mongolii z tytułem wielkiego chana, tj. Czyngis-chana (mong. ‘potężnego’, ‘niezwyciężonego’, ‘silnego’)

1 W XIX wieku do Kraju Zabajkalskiego zsyłano wielu zesłańców polskich, którzy w czerwcu 1866 roku zorganizowali tzw. powstanie zabajkalskie, nazywane „ostatnim echem powstania styczniowego”.

2 Nazwa *‘jėke monggol ulus’* została m.in. uwieczniona na oficjalnej pieczęci pisma wielkiego chana Gujuka (1246–1248), odcisniętej na jego liście do papieża Innocentego IV (1243–1254).

(Kałużyński, 1989, s. 151)³. Według niektórych naukowców tytuł Czyngis-chana mógł też oznaczać „Władcę Mórz” lub „o władzy wielkiej jak ocean” (Żakowski, 2006). Po zajęciu sąsiednich plemionami koczowniczych, do 1211 roku, Czyngis-chan podbił tereny na zachód od Chin zamieszkałe przez Kirgizów, Ojratów i Ujgurów (Wilkens, 2016). Następnie uderzył na północne Chiny, by w 1215 roku zdobyć stolicę Zhongdu (ówczesna nazwa Pekinu). W latach 1219–1221 armie dowodzone przez synów Czyngis-Chana rozbiły Imperium Chorezmu obejmujące w tym czasie m.in. ziemie dzisiejszego Iranu, Azerbejdżanu, Afganistanu i Pakistanu. Do imperium Czyngis-chana włączono wówczas północną część tego państwa. Poza stolicą Chorezmu, miastem Urgencz (w dzisiejszym Turkmenistanie), siły mongolskie całkowicie zniszczyły m.in. Bucharę, Samarkandę (w dzisiejszym Uzbekistanie) oraz Herat (w dzisiejszym Afganistanie). Gdy w 1222 roku doszło w Heracie do buntu przeciwko panowaniu mongolskiemu, wojska najmłodszego syna Czyngis-chana, Tołuja (1227–1229 regent imperium mongolskiego), dokonały masakry jego mieszkańców, zabijając według muzułmańskich kronikarzy ok. 1 600 tys. ludzi (Frankopan, 2018). W 1222 roku dwaj mongolscy wodzowie Dżebe i Sübedej przekroczyli Kaukaz w pogoni za Połowcami (Kumanami), koczowniczym ludem pochodzenia altajskiego należącym do grupy kipczackiej, w Polsce znanym w tym czasie jako Pieczyngowie, którzy w 1135 roku spalili Wiślicę (Paroń, 2015, za: Wojna, 1983; Maleczyński, 1975; Lewicki, 1975). Wojska mongolskie w pierw rozbiły siły gruzińskiego króla Jerzego IV Lasza (1213–1223), a następnie w bitwie w maju 1223 roku nad rzeką Kałką, ok. 70 km od Morza Azowskiego, pokonały ok. 40-tysięczną połączoną armię książąt ruskich, w tym: halickiego Mściśława II Udałego (1216–1227), czernichowskiego Mściśława Światosławicza (1219–1223), kijowskiego Mściśława Romanowicza (1214–1223) oraz smoleńskiego Włodzimierza Dymitra Rurykowicza (1213–1219 – książę smoleński, w latach 1223–1235 książę kijowski), wspieranych przez Połowców (Gadera, 2015, za: Dąbrowski, 2009; Gumilow, 1996; Grekow i Jakubowski, 1953).

W 1227 roku Mongołowie rozbili tanguckie państwo Xixia w północno-zachodnich Chinach, przy granicy z Tybetem. W tym samym roku, podczas oblężenia stolicy Tangutów, Edziny, zmarł Czyngis-chan (Marko Polo, 134)⁴. W chwili swej śmierci Czyngis-chan pozostawił po sobie impe-

3 „Kiedy Czyngis-chan poddał w ten sposób swej władzy ludy w wojłokowatych jurtach (tj. stepowe), zebrano się w roku tygrysa (1206 r.) u źródeł Ononu, zatknięto w ziemię biały buńczuk z dziewięcioma ogonami i tam nadano Czyngis-CHANOWI tytuł chana” (Kałużyński, 1989, s. 151); Wojna, 1983; Manteuffel, 1978; Kojło, 1973; Grekow, Jakubowski, 1953).

4 Autor pisze, że Czyngis-chan „poszedłszy pod miasto zwane Kaadzu (pomyłka autora, w Kaadzu zmarł wnuk Czyngis-chana, Mongke-chan), został zraniony strzałą w kolano i od tej rany pomarł”, s. 134.

rium rozciągające się od Morza Kaspijskiego na zachodzie do Oceanu Spokojnego na wschodzie, terytorialnie kilkukrotnie większe od starożytnego Cesarstwa Rzymskiego (które za cesarza Trajana w II wieku n.e. osiągnęło ok. 6,5 mln km²). Około 1270 roku, za rządów wielkiego chana Kubilaja (1260–1294), imperium mongolskie obejmowało już ok. 33 mln km² i było zamieszkałe przez ok. 25% ówczesnej ludności świata. Pod względem terytorialnym imperium mongolskie w XIII wieku ustępowało jedynie znacznie późniejszemu imperium brytyjskiemu, które w latach 20. XX wieku obejmowało 33,2 mln km² oraz ok. 20% światowej populacji (Leśniewski, 2007; Johnson i Rogers, 2001; Grekow i Jakubowski, 1953).

Podobnie jak wcześniej książę Bolesław III Krzywousty, który swym testamentem z 1137 roku podzielił Polskę między synów, ustanawiając zarazem dzielnicę senioralną, która zgodnie z jego intencją miała być dziedziczona przez najstarszego z przedstawicieli dynastii piastowskiej (Malecziński, 1975), jeszcze za swego życia (w roku 1218 lub 1219), m.in. wskutek nacisków jednej ze swych młodszych żon Jesüj-Katun, Czyngis-chan podjął decyzję o podziale państwa po swej śmierci na ulusy (państwa, dzielnice). Zgodnie z zapiskami *Tajnej historii Mongołów* doszło przy tej okazji do konfliktu między najstarszym synem Dżoczim (zm. 1227 r.) a młodszym Czagatajem (zm. 1244–1245 r.), który zarzucił Dżoczemu nieprawe pochodzenie. Wobec konfliktu między najstarszymi synami na swego bezpośredniego następcę, który miał po nim objąć godność wielkiego chana, Czyngis-chan wskazał trzeciego syna – Ugedeja. Czyngis-chan stwierdził wówczas:

Jeżeli tylko będziecie działać wspólnie, to cóż (złego) się stanie? Matka ziemia jest rozległa. [...] Podzielimy państwo tak, że damy wam oddzielnie rządzić obcymi ludami i rozszerzać wasze koczowiska. A wy Dżoczi i Cza'adaju, dotrzymujcie waszego słowa. [...] Ogodeju, co ty powiesz. [...] Powiem więc, że będę się starał ze wszystkich moich sił. [...] Na to Czyngis-chan rozkazał: Jeżeli Ogodej mówi takie słowa, to może być (następcą)! (Kałużyński, 1989, s. 191–192; Mencil, 2016; Mathex, 2008; Onon, 2001).

Zgodnie z wolą Czyngis-chana największą, zachodnią dzielnicę imperium mongolskiego, określaną jako Step Kipczacki, ew. Połowiecki (Deszt-i-Kipczak) (Sarwa, 2008)⁵, obejmującą znaczną część zachodniej Syberii, ziemie na północ od Jeziora Aralskiego oraz na zachód od Irtyszu, aż po

5 Już w XII-wiecznym *Słowie o wyprawie Igora* mowa o ludu Połowców (Kipczaków), zamieszkujących na stepach nadkaspjskich i czarnomorskich, tzw. Polach Połowieckich „Deszt-i-Kipczak”, na których nieco wcześniej, w latach: 1174, 1183, 1185, kolejne wyprawy organizował książę nowogrodzko-siewierski i czernichowski Igor Światosławowicz (1178–1202).

Ural, zamieszkałe głównie przez Połowców, otrzymał Dżoczi. Ponieważ jednak Dżoczi, który z upoważnienia Czyngis-chana sam zdobył znaczną część Stepu Kipczackiego, zmarł kilka miesięcy przed swym ojcem, przyznany mu ulus objął jego syn Batu-chan (zm. 1255 r.), który znacząco go jeszcze poszerzył na zachód, sięgając po resztę ziem Połowców oraz uzależniając Ruś (Grekow i Jakubowski, 1953)⁶. Czagataj otrzymał ziemie środkowej Azji od Ujgurii aż po Samarkandę i Bucharę, które to miasta były jednak wyłączone spod jego władzy i zarządzane przez komendantów wojskowych oraz namiestników z ramienia wielkiego chana (Bazyłow, 1981). Trzeci syn Ugedej, który w dwa lata po śmierci Czyngis-chana w 1229 roku został ogłoszony kaganem, tj. chanem chanów, otrzymał teren zachodniej Mongolii z Karakorum, które w 1234 roku ogłosił stolicą imperium mongolskiego. Najmłodszy syn Tołuj otrzymał ojcowiznę, tj. środkową Mongolię, w tym ziemie nad Ononem. Dodatkowo swym braciom Kasarowi i Temuge-ot-cziginowi Czyngis-chan przekazał mniejsze ulusy we wschodniej Mongolii i Mandżurii (Wojna, 1983; Kałużyński, 1970).

Już po śmierci Czyngis-chana, w 1236 roku Mongołowie zorganizowali kolejną ofensywę na zachód przeciwko Połowcom oraz księstwu ruskim. Chociaż oficjalnie wyprawę prowadził Batu-chan, to bardzo istotną podczas niej rolę odegrał wspomniany już jeden z najbardziej doświadczonych wodzów mongolskich Sübedej, który wcześniej brał udział w bitwie pod Kalką, zasłynął też w walkach z Chińczykami oraz z Chorezmem. Po złupieniu miast ruskich, w tym: Riazania, Kołomy, Moskwy, Jarosławia, Suzdala, a w 1238 roku Włodzimierza nad Kłajmą, w 1240 roku Mongołowie zdobyli Perejesław i Czernihów. W dniu 6 grudnia 1240 roku wojska mongolskie zajęły stołeczny Kijów. Rezygnując z zajęcia położonych na północy Rusi warownego Pskowa i Nowogrodu Wielkiego (który nominalnie uznał zwierzchność mongolską) (Grekow, 1953), siły Batu-chana szybko skierowały się na zachód, niszcząc i grabiąc po drodze księstwa włodzimierskie i halickie. Po ich zdobyciu Batu-chan z Sübedejem zdecydowali się uderzyć na Węgry, oficjalnie w odwecie za udzielenie w 1239 roku przez króla Belę IV (1235–1270) azylu dla rozbitych wcześniej przez Mongołów Połowców naddnieprzańskich na czele z chanem Kocjanem (Gumilow, 1996; Felczak, 1983; Włodarski, 1966).

W celu uniemożliwienia udzielenia przez Polskę i Czechy wsparcia Węgom, które były głównym celem ataku sił mongolskich, Batu-chan i Sübedej zdecydowali, by jednocześnie zaatakować państwa Europy

6 Za panowania Dżocziego cały obszar Deszt-i-Kipczak był tylko nominalnie jego posiadłością. W istocie ziemie te należało jeszcze w pełni podporządkować, co uczynił dopiero syn Dżocziego Batu-chan.

Środkowej z kilku kierunków. W styczniu 1241 roku Batu-chan wyprawił przeciwko księstwom polskim część swych sił pod wodzą Bajdara (Pajdara), syna chana Czagataja, Ordu – starszego brata Batu-chana (który od 1227 roku uznawał zwierzchność Batu) oraz według części źródeł, w tym Jana Długosza, również wnuka Ugedeja, Kajdu⁷. Największy kontyngent mongolski dowodzony przez Batu-chana uderzył ok. 10 marca na Węgry, przechodząc przez przełęcz karpacką, tzw. Bramę Ruską (*Porta Rusciae*). Z kolei 28 marca siły dowodzone przez wodzów Kadana i Burie wkroczyły przez przełęcz Borgó. Do tego od południowego-wschodu wkroczyły dwa mniejsze oddziały mongolskie (Gadera, 2015). Już po miesiącu, 11 kwietnia 1241 roku, armie mongolskie dowodzone przez Batu-chana oraz Sübedeja rozgromiły armię króla Beli IV w bitwie na równinie Mohi nad rzeką Sajó, w której zginęło, według różnych źródeł, ok. 10 tys. Węgrów. Do marca 1242 roku Mongołowie zajęli i spustoszyli niemal całe Węgry, Dalmację i znaczną część Bałkanów. W połowie 1241 roku niektóre oddziały mongolskie docierały nawet do Austrii w pobliże Wiener Neustadt oraz Wiednia. Król Bela IV zbiegł wpierw do Austrii, by następnie schronić się na jednej z wysp dalmatyńskich w mieście Trogur (Trau) (Felczak, 1983, Jackson, 2007)⁸.

Pierwszy najazd Mongołów na Polskę, 1241 rok

Należy zaznaczyć, że wobec zachowania stosunkowo nielicznych oryginalnych przekazów z epoki oraz korzystania przez późniejszych historyków, w tym Jana Długosza, z często sprzecznych z sobą, a niekiedy dziś już zaginionych źródeł na temat rzeczywistego przebiegu najazdu mongolskiego z 1241 roku, poza najistotniejszymi jego elementami, w tym informacjami odnoszącymi się do spalenia Sandomierza, Krakowa i Wrocławia czy bitwy pod Raciborzem, Chmielnikiem, Turskiem i Legnicą, wiemy stosunkowo niewiele. Do dziś najwybitniejsi historycy zajmujący się tym zagadnieniem przedstawiają często wykluczające się hipotezy dotyczące kierunków ataków sił mongolskich, liczebności wojsk, przebiegu i rezultatu bitew oraz wysokości strat ludzkich. Pojawiają się nawet wątpliwości odnośnie do tego, czy do niektórych bitew w ogóle doszło (np. pod

7 Choć m.in. Gerald Labuda akceptował udział Kajdu w wyprawie na Polskę w 1241 roku, to część w szczególności młodszych naukowców podważa ten fakt ze względu na jego młody wiek. Patrz: Cetwiński, 1985, s. 82.

8 Pisząc w 1241 roku o rozmiarach zniszczeń dokonanych na Węgrzech przez Mongołów, kronikarz niemiecki stwierdził: „W tym roku państwo węgierskie po trzystu pięćdziesięciu latach istnienia zostało zniszczone przez Tatarów” (Felczak, 1983).

Tarczkiem), a nawet w kwestii dowódców, w szczególności po stronie mongolskiej (Labuda, 1983)⁹.

Nie ulega wątpliwości, że atak na ziemie polskie ze względu na porę roku (zimą w zasadzie nie podejmowało się wypraw wojennych), musiał być sporym zaskoczeniem dla panujących wówczas książąt piastowskich. Wszystko też wskazuje na to, że najazd na Polskę Mongołowie przeprowadzili w kilku etapach. Już w połowie stycznia 1241 roku mniejsze zagony Mongołów, mające zapewne na celu dokonanie rozpoznania terenu, pojawiły się pod Raciborzem (Zientara, 1975). W lutym 1241 roku doszło do kolejnego uderzenia Mongołów. W dniu 13 lutego tego roku siły mongolskie zniszczyły Sandomierz, którego młodociany książę Bolesław Wstydiłowy (1227–1279) wraz z matką i przyszłą żoną Kingą zbiegł na Węgry do swojej siostry Salomei, żony króla halickiego Kolomana (1225–1241) (Długosz, 1974)¹⁰. Wkrótce po zdobyciu Sandomierza siły mongolskie zostały zaatakowane przez rycerstwo krakowskie pod Turskiem (dziś Turko Wielkie k. Staszowa). Jak informuje Jan Długosz, po początkowych sukcesach rycerstwa polskiego zwycięstwo w bitwie odnieśli Mongołowie, gdyż zdołali zaskoczyć Polaków, zajętych plądrowaniem zdobytego obozu mongolskiego. Wszystko też wskazuje na to, że po bitwie, ze względu na poniesione straty, Mongołowie na kilka tygodni wycofali się na Ruś (Długosz, 1974; Grabski, 1968; Labuda, 1959).

Około 10 marca 1241 roku nastąpiło trzecie uderzenie sił mongolskich na Polskę, skoordynowane z walnym uderzeniem Batu-chana na Węgry. Najeźdźcy ponownie przybyli w pobliże Sandomierza, skąd Bajdar miał posłać część swych wojsk, dowodzonych przez Kajdu, na krótki wypad w kierunku Łęczycy, w celu przestraszenia, a być może wprowadzenia w błąd książąt północnej Polski odnośnie do kierunku głównego uderzenia. O tym, że mniejsze zagony mongolskie operowały w tym czasie w Polsce niezależnie od głównych sił Bajdara świadczy rozbitcie jednego z nich

9 Autor udowadnia, że jednym z istotnych dzieł, powstałym tuż po 1260 roku, z którego skorzystał Długosz, informującym m.in. o kolejnych najazdach mongolskich na Polskę, było zaginione źródło „o charakterze kronikarsko-rocznikarskim, którego zarysy wyraźnie występują w latach 1182–1202 [...]”. Wyróżniające się miejsce w przekazach tej kroniki zajmuje najazd Tatarów na Polskę w 1241 r.⁷. Odnosząc się zaś do pracy niemieckiego historyka Raciborza z przełomu XVIII/XIX w., który opisał najazd mongolski z 1241 roku, Labuda pisze: „Opis trzykrotnego napadu Tatarów na Racibórz w styczniu, marcu i kwietniu 1241 roku [...] odwołuje się do świadectwa zaczerpniętego ze starego rękopisu (*ein altes Blatt*); opis ten w warstwie faktograficznej wykazuje znamienne pokrewieństwo ze szczegółami przekazanymi o Raciborzu przez «zaginioną kronikę dominikańską» w wersji długoszowskiej” (s. 293–295).

10 Koloman halicki, brat króla Węgier Beli IV, w tym czasie był władcą Chorwacji. Zmarł w wyniku ran odniesionych w kwietniu 1241 roku w bitwie pod Mohi. W 1241 roku Kinga przebywająca w Polsce od 1239 roku miała 7 lat. Do oficjalnych zaślubin z księciem Bolesławem Wstydiłowym doszło dopiero w 1246 roku (Stefaniak, 2016).

w pierwszej połowie marca 1241 roku przez księcia raciborsko-opolskiego Mieszka II Otyłego (1230–1246) w okolicy Raciborza (Labuda, 1959). Jednak już w dniu 18 marca 1241 roku, w bitwie pod Chmielnikiem koło Buska, doszło do kolejnej klęski Polaków, w której poległo wielu przedstawicieli rycerstwa sandomierskiego i krakowskiego, w tym głównodowodzący wojewoda krakowski Włodzimierz oraz kasztelan krakowski Klemens (Strzelczyk, 1993)¹¹. Należy zaznaczyć, że wojewoda Włodzimierz sprawował w Małopolsce rządy pod nieobecność księcia śląskiego Henryka II Pobożnego (1238–1241), uznawanego w tym czasie, również w krajach ościennych – w znacznym stopniu ze względu na zasługi zjednoczeniowe jego ojca Henryka Brodatego – za głównego księcia Polski (*principalitis dux Poloniae*) (Zientara, 1975). Dzień później, tj. 19 marca 1241 roku, rycerstwo polskie miało ponieść kolejną klęskę w bitwie lub potyczce pod Tarczkiem w Górach Świętokrzyskich (Krakowski, 1956; Labuda, 1959). Około 28 marca 1241 roku Mongołowie zdobyli Kraków, pod którym miało dojść do połączenia operujących dotychczas osobno armii Bajdara z siłami Kajdu (bądź Ordu). O pośpiechu Mongołów świadczy fakt, że nie zdecydowali się na szturmowanie zamienionego w twierdzę, wzniesionego z kamienia, romańskiego kościoła św. Andrzeja, gdzie schroniło się wielu mieszczan i rycerzy, oraz warownego wzgórza wawelskiego (Jelicz, 1966)¹², lecz wkrótce po spaleniu zabudowań Krakowa w Wielkanoc 31 marca 1241 roku ruszyli w kierunku Śląska. Zapewne wynikało to z nieposiadania przez najeźdźców sprzętu do zdobywania warownych twierdz. To zaś z kolei potwierdza tezę, że głównym celem najazdu Mongołów na Polskę w 1241 roku nie było – jak w przypadku Rusi – zajmowanie miast, twierdz i grodów oraz narzucenie miejscowym władcom swego zwierzchnictwa, lecz szerzenie paralizującego ludność i władzę terroru, i zarazem uniemożliwienie książętom piastowskim udzielenia skutecznego wsparcia węgierskim Arpadom. Według niektórych źródeł i tradycji po drodze na Śląsk Mongołowie mieli dodatkowo uderzyć na Sieradz, Łęczycę i Kujawy. Wątpi w to jednak Gerald Labuda, przekonująco wskazując, że między ok. 1 kwietnia 1241 roku, gdy Mongołowie wyruszyli spod Krakowa, a dniem 9 kwietnia 1241 roku, w którym doszło do bitwy pod Legnicą, nie było możliwe, by najeźdźcy, którzy po drodze staczali liczne potyczki oraz niszczyli kolejne ośrodki miejskie,

11 Według autora głównym powodem klęski był brak dobrej współpracy między rycerstwem krakowskim i sandomierskim.

12 O tym, że mongolscy najeźdźcy nie zdołali zniszczyć w 1241 roku wzgórza wawelskiego, pośrednio świadczy fakt, że w odróżnieniu od innych złupionych miast, w tym Wrocławia, gdzie zachodziła konieczność długiej i pełnej odbudowy obiektów, podczas trwającego w latach 1242–1247 remontu katedry wawelskiej jej wieże i nawy otrzymały jedynie nowe pokrycie dachów blachą ołowianą (Walicki, 1971).

w tym opuszczony przez mieszkańców Wrocław (Mongolowie nie podejmowali próby zdobycia grodu), mając do przebycia dystans ok. 340 km, jaki dzieli stolicę małopolski od śląskiej Legnicy, zdołali dodatkowo wykonać dywersję w środkowej Polsce (Labuda, 1959; Krakowski, 1956). Dlatego wydaje się, że ataku na Sieradz, Łęczycę i Kujawy dokonał jeszcze w lutym 1241 roku jakiś mniejszy oddział sił mongolskich. Nie można też wykluczyć, że był on dziełem wydzielonego przez Bajdara małego zagonu po spaleniu Krakowa 31 marca 1241 roku, który udał się w stronę Kujaw, nie biorąc następnie udziału w bitwie legnickiej. Należy jednak zaznaczyć, że wobec braku wiarygodnych źródeł w tej kwestii są to jedynie spekulacje¹³.

Wobec poniesionych klęsk przez rycerstwo krakowskie i sandomierskie główny ciężar zatrzymania agresji mongolskiej spoczywał na kontynuującym proces zjednoczenia Polski Henryku II Pobożnym. Księcia zapewne musiało zaskoczyć tempo, w jakim posuwała się armia mongolska. Zwraca uwagę, że jeszcze 12 marca 1241 roku, tj. gdy Mongołowie ponownie wkraczali do Polski, Henryk II wraz z biskupem Tomaszem i kanonikiem wrocławskim przebywał w spokojnie w Brzegu, gdzie wystawiał dokument dla biskupstwa lubuskiego (Wiszewski, 2011; Maleczyński, 1960). Poza oddziałami polskimi ze Śląska i Wielkopolski oraz niedobitkami rycerstwa krakowskiego i sandomierskiego pod dowództwem Sulisława, brata poległego pod Chmielnikiem wojewody Włodzimierza, wsparcie Henrykowi II Pobożnemu okazały również zakony rycerskie aktywne w tym czasie na ziemiach polskich – templariuszy, joannitów i Szpitala Najświętszej Maryi Panny (Krzyżaków). Według niektórych źródeł Krzyżaków przywiódł przysły wielki mistrz Poppo von Osterna (1253–1256). Wielkość sił zakonów rycerskich pod Legnicą zapewne nie przekraczała ok. 1500 zbrojnych (Ulanowski, 1884; Sałański, 2019). Pomoc obiecał również szwagier Henryka II Pobożnego, król Czech Wacław I (1230–1253), lecz jego wojska nie zdołały dotrzeć do sił polskich przed rozpoczęciem bitwy pod Legnicą. Wojska dowodzone przez Henryka II Pobożnego liczyły zapewne ok. 7,5 tys. zbrojnych, obok rycerzy również słabo wyposażonych mieszczan, chłopów i górników ze Złotej Góry (Złotoryi) (Maleczyński, 1960). Szczegółowy opis najazdu mongolskiego na Polskę przedstawił w swych *Rocznikach* Jan Długosz,

13 O tym, jak dalece rozbieżne są dywagacje na temat trasy sił mongolskich w Polsce świadczy fakt, że zaledwie rok przed opublikowaniem *Wojny z Tatarami...*, Gerard Labuda pisał, iż po bitwie pod Chmielnikiem „[j]eden z oddziałów wojsk mongolskich ruszył stąd na Kraków [...] i na Opole, drugi oddział zatoczył krąg na Łęczycę. Oba oddziały połączyły się na Śląsku”; Labuda, Bardach, 1958.

który najeźdźców, konsekwentnie, błędnie nazywa Tatarami (Długosz, 1974)¹⁴. Opisując przebieg bitwy pod Legnicą, która miała miejsce w dniu 9 kwietnia 1241 roku na tzw. Dobrym Polu¹⁵, Jan Długosz zwraca uwagę, że w znacznym stopniu do klęski Polaków, którzy w pewnym momencie zaczęli uzyskiwać na polu walki przewagę, doprowadziło skorelowanie zastosowania przez Mongołów elementów wojny psychologicznej z użyciem nieznanych wówczas w Europie środków walki w postaci toksycznych gazów. Jak na ironię rejteradę z pola walki części oddziałów polskich zapoczątkował książę opolsko-raciborski Mieszko II Otyły, który jeszcze w marcu 1241 roku zasłynął walecznością dzięki rozbiciu jednego z oddziałów mongolskich pod Raciborzem. Ucieczka Mieszka II nastąpiła w wyniku nagłego pojawienia się na polu walki nieznanych jeźdźców (zapewne Rusinów), nawołujących po polsku lub rusku do ucieczki (Jan Długosz zapisał, że „krzyczeli «Biegajcie, biegajcie», to znaczy: «Uciekajcie, uciekajcie»”). O całkowitej zaś klęsce armii Henryka II osłabionej wskutek ucieczki sił Mieszka II zdecydowało użycie przez wojska mongolskie gazów, które w ocenie ekspertów były ówczesnym odpowiednikiem dzisiejszej broni chemicznej, w której posiadanie Mongołowie weszli po podbiciu Chin (Korczyński, 2020; Saunders, 2001; Odyniec i Włodarski, 2001). Jan Długosz pisze obrazowo:

Była w wojsku tatarskim wśród innych chorągiew jedna olbrzymia, na której widniał wymalowany taki znak: X. Na szczycie zaś drzewca tej chorągwi była podobizna wstrętnej, czarnej głowy z podbródkiem pokrytym zarostem. Kiedy Tatarzy cofnęli się o jedno staję i skłaniali się do ucieczki, chorąży tego sztandaru zaczął, jak mógł najsilniej, potrzasać głową, która sterczała wysoko na drzewcu. Buchnęła z niej natychmiast i rozeszła się nad całym wojskiem polskim para, dym i mgła o tak cuchnącym odorze, że z powodu okropnego i nieznośnego smrodu walczący Polacy niemal omdleli i ledwie żywi osłabli i stali się niezdolni do walki (Długosz, 1974, s. 23–24).

Zgodnie z hipotezą Jacka K. Kubanka opisana przez Jana Długosza groźnie wyglądająca chorągiew ze znakiem X mogła przedstawiać tzw. krzyż św. Andrzeja. Zaś służący w niej wojownicy mogli być wyznawcami nestorianizmu, tj. jednego z popularnych w Azji Kościołów wschodnich,

14 Autor pisze: „Ten szczep – mówiący tym językiem, przeznaczony do oczyszczenia Polaków i innych chrześcijan z ich przemieszania, win i zbrodni – otrzymał nazwę tatarskiego od rzeki Tartar, płynącej w kraju Tatarów. Dawniej bowiem szcypy te nosiły nazwę Mongołów. W ich języku bowiem wielka ilość znaczy «tartar»” (s. 15).

15 Obecnie zapewne wieś Legnickie Pole (niem. Wahlstatt) w powiecie legnickim, odległa ok. 13 km od Legnicy.

co by potwierdzało, że poza Rusinami w armii Batu-chana służyli również mongolscy chrześcijanie. Autor skłania się również do zdania Wacława Zatorskiego, że pojawiający się spod chorągwi dym nie tyle był rodzajem gazów bojowych, co „zasłoną dymną, potrzebną do wykonania niespodziewanej szarży” (Kubanek, 1984; Zatorski, 1937). Konsekwencją paniki, jaka zapanowała w siłach polskich, była dotkliwa klęska militarna. Na polu legnickim poległ główny pretendent do zjednoczenia kraju książę Henryk II Pobożny. Według tradycji i zapisków Jana Długosza książę Henryk II miał zginąć bohaterską śmiercią w walce (Długosz, 1974)¹⁶. Jednak odnaleziona w latach 60. XX wieku wcześniej nieznaną tzw. *Kroniką Tatarów* (*Historia Tartarorum*), spisana ok. lipca 1247 roku przez franciszkanina C. de Bridia na podstawie opowieści Benedykta Polaka na temat jego wyprawy do Mongolii (z lat 1245–1247), zawierająca informacje pochodzące zapewne z mongolskich źródeł nt. przebiegu bitwy pod Legnicą, do których Benedykt Polak dotarł podczas swego pobytu na dworze chana Gujuka w Karakorum, przedstawia nieco inną wersję zdarzeń (Suchodolski, 1970). Zgodnie z *Kroniką Tatarów* książę Henryk II miał być pochwycony żywcem, a dopiero później zabity:

Wtedy księcia Henryka wzięli Tatarzy do niewoli i całkowicie obrabowali, a kazali mu klęknąć przed martwym wodzem, który poległ w Sandomierzu. Głowę jego jakby barana zawieźli przez Morawy na Węgry do Batu i wkrótce potem porzucili ją między głowy innych poległych (Strzelczyk, 1993).

Przed odesłaniem głowy księcia Henryka II Pobożnego do Batu-chana Mongołowie nabili ją na włócznię, by pokazywać ją obrońcom Legnicy, mając być może nadzieję, że ci przerażeni sami otworzą przed nimi wrota miasta (Grabski, 1968, za: de Bridia, 1247). Odnalezione zaś na pobojowisku bitwy pod Legnicą bezgłowe ciało księcia Henryka II, rozpoznane – ze względu na sześć palców u lewej nogi – przez jego żonę księżną Annę oraz matkę św. Jadwigę, zostało następnie pochowane w kościele franciszkańskim we Wrocławiu, gdzie spoczywało aż do II wojny światowej. W trakcie działań wojennych, w związku z wkraczaniem Armii Czerwonej na obszar III Rzeszy, zostało ono przez Niemców wywiezione do berlińskiego Instytutu Archeologicznego, gdzie miało zginąć podczas oblężenia Berlina w maju 1945 r. (Łysiak, 2019; Wiszewski, 2011)¹⁷. W Muzeum Narodowym we Wrocławiu przechowywana jest natomiast XIV-wieczna płyta

16 „Tatar przebil go dżdż pod pachą. (Książę) zwiesiwszy ramię, zsunął się z konia ugodzony śmiertelnie. Tatarzy [...] mieczem obcinają mu głowę, a zerwawszy wszystkie odznaki, pozostawiają nagie ciało” (s. 26).

17 Podczas otwarcia grobu Henryka II w 1832 roku potwierdzono, że rzeczywiście miał on sześć palców u lewej nogi.

nagrobna z pomnika Henryka II Pobożnego, który niegdyś znajdował się kościele franciszkanów wrocławskich pod wezwaniem św. Wincentego i Jakuba (Juszczak, 2016).

Konsekwencje dla Polski najazdu Mongołów z 1241 roku

Straty ludzkie poniesione pod Legnicą przez siły polskie nie były bardzo duże. Według Gerarda Labudy zabitych, rannych i uprowadzonych w niewolę było zapewne ok. dwu tysięcy. Z uwagi na brak machin oblężniczych, ale i pośpiech związany z chęcią zaskoczenia kolejnych przeciwników, podobnie jak w przypadku kościoła św. Andrzeja w Krakowie i wzgórza wawelskiego, Mongołowie nawet nie próbowali zdobyć Legnicy, lecz zawrócili szybko na południe, kierując się przez Morawy w kierunku Węgier (Labuda, 1959). Od całkowitego zniszczenia Polski i Węgier, a być może nawet od długotrwałego podporządkowania obu państw Mongołom – podobnie jak miało to miejsce w przypadku większości księstw ruskich – uchroniła oba kraje oraz zapewne pozostałe państwa europejskie, które nie przygotowały jakiegokolwiek skoordynowanej obrony, nieoczekiwana wiadomość, jaką otrzymał Batu o śmierci w Karakorum w grudniu 1241 roku chana Ugedeja, która otwierała rywalizację o przywództwo w imperium mongolskim. By walczyć o spuściznę po Ugedeju, lub przynajmniej pozyskać łaski nowego wielkiego chana, w rozgrywce tej musiał wziąć bezpośredni udział wnuk Czyngis-chana Batu-chan. W tej sytuacji na początku 1242 r. Batu-chan podjął decyzję o powrocie wraz z armią do Mongolii, *de facto* rezygnując z kontynuacji kampanii zbrojnej w Europie (Frankopan, 2018; Jackson, 2007).

Pomimo że bitwa pod Legnicą doprowadziła do zagłady jedynie części polskiego rycerstwa, zaś Mongołowie w zasadzie ominęli też Mazowsze, Wielkopolskę i Pomorze, to najazd z 1241 r. miał w istocie dla ówczesnej Polski, mozolnie wychodzącej z okresu rozbicia dzielnicowego, katastrofalne konsekwencje. Co najważniejsze, klęska legnicka opóźniła o ponad pięć dekad proces jednoczenia ziem polskich. W ocenie Benedykta Zientary (1975): „gdyby nie najazd mongolski Polska zostałaby zjednoczona już w połowie XIII wieku” (s. 315). Co gorsza, po śmierci księcia Henryka II nigdy już próby zjednoczenia Polski nie podjął się żaden z Piastów śląskich. „Państwo Henryków” rozpadło się, a na Śląsku zapanował chaos. W Krakowie władzę na krótko przejął w 1241 roku najstarszy syn Henryka Pobożnego Bolesław Rogatka (książe wrocławski i wielkopolski, 1241–1248; książę legnicki, 1248–1278), w *Księdze henrykowskiej* opisany jako „lekkomyślny młodzieniec, [...] niedbały o sprawy państwowe”. Następnie Kraków opanovał książę Konrad Mazowiecki (1194–1247), który – by

utrwalić swe rządy w Małopolsce – w 1242 roku zwołał miejscowe rycerstwo małopolskie na wiec do Skalbmierza, gdzie uwięził zwolenników Bolesława Wstydlwego. Jednak jego despotyczne rządy doprowadziły do utracenia przez niego w 1243 roku ziemi krakowskiej i sandomierskiej, które odzyskał książę Bolesław Wstydlwy (Kulbat, 2005)¹⁸.

Jednoczący później Polskę wnuk Konrada Mazowieckiego, książę kujawski, a następnie król Władysław Łokietek (1306–1333) i jego syn król Kazimierz Wielki (1333–1370) nie mieli wystarczających sił, zaś ich andegaweńscy i jagiellońscy sukcesorzy wystarczającego przekonania oraz determinacji, by efektywnie spróbować przyłączyć do Polski Śląsk, który ostatecznie na całe wieki przeszedł pod panowanie Czech, Austrii, a w końcu Prus. Zniszczenia i straty ludzkie, jakie poniosła południowa Polska podczas najazdu mongolskiego z 1241 roku i lat kolejnych, były też jednym z powodów rozpowszechnienia w XIII i XIV wieku lokalizacji miast na prawie niemieckim (głównie magdeburskim), m.in. zniszczonych przez Mongołów Wrocławia w 1242 roku i Krakowa w 1257 roku (Labuda, Bardach, 1958), jak i tzw. osadnictwa na prawie niemieckim, co z czasem w pewnym stopniu przyczyniło się do germanizacji zachodniej i południowej części Polski, głównie Śląska (ale i Pomorza, gdzie Mongołowie nie dotarli). Pogłębienie procesu imigracji na obszar Śląska ludności niemieckiej, po części spowodowane powolnym oddalaniem się Piastów śląskich, którzy w konsekwencji m.in. bitwy pod Legnicą znaleźli się poza procesem zjednoczeniowym kraju, od reszty społeczności polskiej, ułatwiło ostateczne odpadnięcie tych ziem od państwa polskiego (Janczak, 1970; Zientara i in., 1973)¹⁹.

Zachód Europy a inwazja mongolska

Dla Polski były jednak i pewne pozytywne elementy najazdów mongolskich. Jak zauważył prof. Jerzy Strzelczyk (1972), pomimo że w tym czasie panujący w Europie zajęci byli głównie rywalizacją między cesarzem Fryderykiem II (król Niemiec 1212–1250; cesarz 1220–1250) a papieżem Grzegorzem IX (1227–1241), „zmagania Polski z Tatarami odbiły się tam (w Europie Zachodniej) głośniejszym echem; śledzono je nie tylko z zainteresowaniem, ale

18 Pisząc o Bolesławie Rogatce, Kazimierz Tymieniecki stwierdził: „Różnice charakterów i roli politycznej między dziadem i ojcem a ich potomstwem są tak znaczące, że mogą przedstawiać pewnego rodzaju zagadkę eugeniczną”. Cyt. za: Leśniewski (2018).

19 Benedykt Zientara wskazuje, że proces germanizacji zachodnich ziem polskich w wyniku kolonizacji niemieckiej po najeździe mongolskim był przez starszych historyków, w szczególności niemieckich, nieco przesadzony, nie zaprzecza jednak, iż zjawisko to nasiliło się od połowy XIII wieku.

i z przejściem. Mongołowie pomogli «zaktualizować» się Polsce w Europie Zachodniej” (s. 60). W Europie Zachodniej odnotowano inwazję Mongołów na Europę Wschodnią już w 1238 roku, gdy piszą o niej źródła szkockie. W tym samym roku do Francji miał przybyć z Syrii przywódca ismailskich asasynów z apelem o pomoc w obronie przed najeźdźcami. Źródła zachodnie podają też, że w portach brytyjskich zalegała ogromna ilość śledzi, nieodbieranych przez kupców z państw bałtyckich obawiających się wyruszać do Anglii właśnie ze względu na zagrożenie mongolskie. Z kolei w 1241 roku niektórzy kronikarze w krajach Zachodu pisali o panice, jaka zapanowała nawet w Niderlandach i w Hiszpanii (Jackson, 2007; Sinor, 1999). O ile jednak inwazja na Europę Środkową z lat 1241–1242 wzbudzała ciekawość, ale i grozę wielu zachodnich Europejczyków, o tyle powrót Batu-chana do Mongolii, a jeszcze bardziej informacje o kolejnych starciach między Mongołami a muzułmańskimi władcami z Bliskiego i Środkowego Wschodu wzbudzały rosnące zainteresowanie głównych sił politycznych w Europie, w szczególności zaś papieżstwa. Już wcześniej do Europy docierały wieści o sukcesach sił Czyngis-chana w muzułmańskim Chorezmie, zwycięstwach w 1231 roku sił Ugedeja, dowodzonych przez wodza Czormagana, w starciach z synem ostatniego szacha Chorezmu Dżalal ad-Dinem (1220–1231) oraz wieści o ataku Mongołów w 1232 roku pod wodzą namiestnika północno-zachodniego Iranu Bajdżu na państwo Seldżuków w Anatolii, Sultanat Rumu, rządzony przez Kajkubada I (1220–1237). W końcu zaś informacje o kolejnym najeździe Bajdżu pod koniec 1242 roku na państwo seldżuckie, w szczególności zaś o pokonaniu przez niego w dniu 26 czerwca 1243 roku sił sultana Kaj Chusrau II w bitwie pod Köse Dağ (Sadaghem) (Runciman, 1987).

Nadchodzące informacje nt. zmagania mongolsko-muzułmańskich wywoływały w Europie nadzieję na zawarcie sojuszu z Mongołami ukierunkowanego na ratowanie zagrożonego przez muzułmanów Królestwa Jerozolimskiego w Ziemi Świętej. Przekonanie o konieczności szukania porozumienia z Mongołami jeszcze wzrosło po upadku w 1244 roku Jerozolimy, zdobytej przez Chorezmijczyków (tj. byłych żołnierzy ostatniego szacha Chorezmu, po jego śmierci walczących przeciwko krzyżowcom w sojuszu z egipskimi Ajjubidami). Stolica Apostolska miała nadzieję, że dzięki jej zabiegom dyplomatycznym będzie możliwe skoordynowanie przygotowywanej wówczas przez króla Francji Ludwika Świętego (1226–1270) kolejnej, piątej już krucjaty krzyżowej (1248–1254) przeciwko muzułmanom z mongolskim atakiem na ziemię muzułmanów zagrażających Królestwu Jerozolimskiemu (Runciman, 1987)²⁰.

20 Jeszcze w grudniu 1248 roku król Ludwik Święty spotkał się na Cyprze z przedstawicielami mongolskiego namiestnika Mosulu, Eldżigideja, który zapewniał o chęci współpracy z krzyżowcami.

Duże znaczenie przywiązywano przy tym do pojawiających się informacji o tolerancji religijnej Mongołów i ich pozytywnym nastawieniu do chrześcijaństwa, czego przejawem było zarówno przyjęcie chrześcijaństwa przez syna Batu-chana, niedoszłego władcę Złotej Ordy Sartak-chana (1255–1256)²¹, jak i liczne małżeństwa niektórych chanów mongolskich z nestoriankami, tj. wyznawczyniami jednego z chrześcijańskich Kościołów Wschodu (Atiya 1978; Kubanek, 1984), zazwyczaj wywodzących się z pokrewnych Mongołom plemion Keraitów lub Najmanów. Nestorianką była m.in. Sorkaktani-beki (zm. w 1252 r.), żona syna Czyngis-chana Tołuja, matka chanów Mongkego, Kubilaja, Hulagu i Aryka Böge, jak również Dokuz-chatun (zm. w 1265 r.), żona chana Hulagu (1259–1265) twórcy państwa Ilchanidów, założyciela dynastii o tej samej nazwie, panującej – po zniszczeniu państwa Abbasydów, aż do 1335 roku – nad obszarem dzisiejszego: Iraku, Iranu, a częściowo również Turcji, Syrii, Pakistanu, Afganistanu i Turkmenistanu (Gumilow, 1973)²². Zdarzały się nawet mariaże Mongołów z księżniczkami prawosławnymi. Najśłynniejszym było poślubienie w 1265 roku przez Abakę (1265–1282), najstarszego syna chana Hulagu, Marii Paleolog (przez Mongołów zwanej Despina-chatun), nieślubnej córki cesarza bizantyjskiego Michała VIII Paleologa. Z kolei w celu stworzenia koalicji przeciwko Bułgarom inną nieślubną córkę, Eufrozynę, cesarz Michał VIII wydał w 1272 roku za prawnuka Dżocziego, wodza Złotej Ordy, Nogaja (zm. 1299 r.) (Runciman, 1987; Lang, 1983; Lewicki, 1975)²³.

Misja Jana di Piano Carpini i Benedykta Polaka do wielkiego chana, 1245–1247

Wiarę zachodnich Europejczyków na wsparcie ze Wschodu zwiększały dodatkowo pojawiające się od drugiej poł. XII wieku w Bizancjum i Europie Zachodniej legendy o istniejącym daleko na Wschodzie chrześcijańskim królestwie tzw. księdza Jana, które miałyoby jakoby zamiar wesprzeć chrześcijan, w tym Królestwo Jerozolimskie w walce z muzułmanami

21 Informację na ten temat miał przywieźć papieżowi Innocentowi IV, wracający w 1247 roku z Mongolii legat Jana di Piano Carpini. Patrz: Umiński, 1922; Bazyłow, 1981; Strzelczyk, 1993.

22 O tym, że Najmanowie robili kariery na dworze mongolskim dowodzi, że Najmanką była żona chana Ugedeja Töregene-katun (regentka imperium mongolskiego w latach 1241–1246), matka chana Gujuka. Najmanem nestorianinem był z kolei jeden z ważnych dowódców chana Hulagu Kitbuka-Nojon. O tolerancji religijnej Mongołów: Strzelecka, 2017.

23 O Nogaju, który wraz z chanem Teleboga spustoszył ziemie polskie w 1287 roku, pisał Marco Polo.

(Runciman, 1987)²⁴. Dla wyjaśnienia, czy Europejczycy rzeczywiście mogli liczyć na współpracę przeciwko muzułmanom ze strony władców Azji, w szczególności zaś ze strony Mongołów, ale i w celu zaproponowania wielkiemu chanowi oferty przyjęcia przez Mongołów chrześcijaństwa papież Innocenty IV podjął decyzję o wysłaniu w 1245 roku do Azji czterech niezależnych poselstw, dwóch przewodzonych przez przedstawicieli zakonu dominikańskiego, a dwóch z zakonu franciszkańskiego. Każde z poselstw miało inną trasę dotrzeć na dwór wielkiego chana w Karakorum. Jako jedyne do celu dotarło poselstwo kierowane przez legata Jana di Piano Carpini, wcześniej prowincjała zakonu franciszkanów w Polsce, który miał przekazać chanowi list od Innocentego IV *Cum non solus*. Papięski legat wyruszył z Lyonu w kwietniu 1245 roku. We Wrocławiu dołączył do niego polski franciszkanin Benedykt Polak, który w podróży pełnił m.in. funkcję tłumacza. W poselstwie uczestniczył jeszcze jeden franciszkanin Stefan zwany Czechem (lub Węgrem), lecz zapewne w ułusie Batu-chana odłączył się od swych towarzyszy podróży. Po drodze poselstwo zatrzymywało się m.in. w Krakowie, Kijowie i Kaniowie. Po przeprawieniu się przez Dniepr posłowie znaleźli się na ziemiach mongolskich. W kwietniu 1246 roku papięscy wysłannicy dotarli do obozu Batu-chana w Saraju. Ten po przyjęciu darów pozwolił im kontynuować podróż do wielkiego chana, która zajęła im dodatkowe ok. trzy i pół miesiąca. Po przeprawieniu się przez Wołgę Jan di Piano Carpini oraz Benedykt Polak kontynuowali swą podróż przez ziemie Złotej i Białej Ordy, górzyste obszary Chorezmu, kraj Najmanów, by 22 lipca 1246 roku przybyć do Karakorum. Ze względu na fakt, że w tym czasie odbywał się w Karakorum kurultaj, papięscy posłowie musieli czekać ok. miesiąca na spotkanie z nowo wybranym wielkim chanem Gujukiem (Frankopan, 2018; Grabski, 1968). Jednak podczas audiencji okazało się, że wszelkie nadzieje papieża Innocentego IV na nawiązanie sojuszu z imperium mongolskim oraz odnośnie do możliwości przyjęcia przez Mongołów chrześcijaństwa są nierealne. Wielki chan Gujuk zdecydowanie odrzucił możliwość przyjęcia chrześcijaństwa (Strzelczyk, 1993). Co gorsza, w liście, jaki Gujuk skierował do Innocentego IV, znalazły się m.in. stwierdzenia sugerujące, że zamiast współpracy i pomocy papięstwo oraz kraje chrześcijańskie mogą raczej w przyszłości spodziewać się poważnych kłopotów ze strony imperium mongolskiego. W piśmie Gujuka do Innocentego IV znalazło się m.in. żądanie: „Musielibyście, ty, wielki papieżu, wraz z królami przybyć osobiście w celu złożenia nam hołdu. [Jeśli nie, to] będziemy uważać Was za wrogów”. Odnosząc się zaś do propozycji przyjęcia chrześcijaństwa, Gujuk napisał wręcz do papieża: „Skąd mógłbyś wiedzieć, komu

24 O mitycznym księdzu Janie wspomina m.in. Marco Polo (Foryt, 2019; Gumilow, 1973).

Bóg przebacza i komu okazuje miłosierdzie?” (de Rachewiltz, 1971, s. 214). W listopadzie 1246 roku wkrótce po otrzymaniu listu z odpowiedzią do papieża Innocentego IV posłowie opuścili Karakorum. Po trudach zimowego powrotu z imperium mongolskiego, w czerwcu 1247 roku byli entuzjastycznie witani w Kijowie. W lipcu 1247 roku dotarli do Polski, natomiast w listopadzie 1247 roku złożyli w Lyonie szczegółowy raport papieżowi Innocentemu IV. Po powrocie obszerną relację nt. podróży napisał legat Jan di Piano Carpini. Sprawozdanie *De Itinere Fratrum Minorum ad Tartaros* sporządził też Benedykt Polak. Z kolei wcześniej wspomniany franciszkanin C. de Bridia na podstawie ustnej relacji Benedykta Polaka napisał dodatkowo relację *Historia Tartarorum*. Jest paradoksem, że chociaż misja z udziałem Benedykta Polaka było pierwszym europejskim poselstwem, które dotarło do Mongolii, wszystkie wyżej wymienione relacje znane są niemal wyłącznie nielicznym ekspertom. W powszechnej świadomości utrwaliło się natomiast błędne przekonanie, że pierwszą europejską pracą opisującą imperium mongolskie i stosunki w nim panujące było powstałe niemal pół wieku później, w 1298 roku, dzieło *Opisanie świata* autorstwa Marca Polo. Zwraca przy tym uwagę fakt, że sam Marco Polo w ogóle nie wiedział, iż podróż do Mongolii przebyli ćwierć wieku przed nim inni Europejczycy (Lewicki, 1975).

Pomimo odrzucenia przez Gujuka oferty współpracy z krajami chrześcijańskimi w Europie nadal uważnie obserwowano ofensywne działania militarne podejmowane przez Mongołów przeciwko państwu muzułmańskim. Duże nadzieje Zachodu wzbudziło zdobycie w 1259 roku przez wspomnianego już chana Hulagu oraz wodza Bajdzu Bagdadu (zginął wówczas kalif Al-Mustasim z dynastii Abbasydów oraz kilkaset tysięcy mieszkańców tego miasta). Jednak nadzieje papieżstwa na wsparcie przez Mongołów Królestwa Jerozolimskiego w znacznym stopniu nadwątyły kolejne klęski sił mongolskich w starciach z egipskimi Mamelukami. W lipcu 1260 roku Mamelucy pokonali wojska mongolskie dowodzone przez jednego z dowódców chana Hulagu Kitbuka-Nojona w bitwie pod Ajn Dżalut w Dolinie Jezreel w południowej Galilei. Gdy zaś w grudniu 1260 roku Mamelucy rozbili pod syryjskim Homsem kolejne wojska przysłane przez chana Hulagu, a dowodzone przez wodza Bajdara, Mongołowie zdecydowali wycofać się za Eufrat (Frankopan, 2018; Dziekan, 2002; Hauziński, 1993; Gumilow, 1973).

Po poniesionych klęskach w dniu 10 kwietnia 1262 roku tym razem to chan Hulagu posłał list do króla Ludwika Świątego z ofertą sojuszu. Hulagu proponował w nim przekazanie chrześcijanom Jerozolimy po jej zdobyciu na władcach muzułmańskich. Jednocześnie jednak żądał wysłania francuskiej floty przeciwko Egiptowi. Fakt, że Hulagu zwracał się do francuskiego króla Ludwika nie jak do równorzędnego partnera, lecz

jak do jednego z władców uzależnionych od imperium mongolskiego, mógł być jednym z najistotniejszych powodów, dla których król Ludwik, który – pomimo że nadal myślał o organizacji wypraw krzyżowych (zmarł w Tunisie w 1270 r. podczas VII wyprawy krzyżowej) – nie podjął oferty Hulagu. Być może jednak, na co wskazuje Peter Jackson, głównym powodem jej odrzucenia była niejasność przekazu ze strony mongolskiej. Nieco wcześniej, bo w 1260 lub na początku 1261 roku, do Ludwika IX dotarło bowiem poselstwo chana Złotej Ordy Berkego (1257–1266) grożącego najazdem na Francję, jeśli Ludwik IX nie uzna zwierzchnictwa Mongołów (Frankopan, 2018; Jackson, 2007; Le Goff, 2001).

Ostateczny koniec nadziei na współpracę Zachodu z Mongołami w celu ratowania Królestwa Jerozolimskiego przyniosło zdobycie przez Mameluków w 1291 roku Akki, równoznaczne z likwidacją istniejącego przez niemal dwa stulecia państwa krzyżowców w Ziemi Świętej.

Drugi najazd Mongołów na Polskę, 1259–1260

Niezależnie od aktywności na Bliskim Wschodzie, w końcu 1259 roku Mongołowie przeprowadzili kolejny niszczycielski najazd na Polskę. Decyzję o ataku podjął chan Złotej Ordy Berke, który był zwolennikiem ponownego zaktywizowania działań swego państwa na niemal wszystkich frontach. Liczące do 30 tys. zbrojnych siły mongolskie pod dowództwem wodza Burundaja, wspierane przez pozostających w zależności lennej od Złotej Ordy książąt ruskich, halickiego Lwa i włodzimierskiego Wasylka, Litwinów oraz zapewne Połowców i Jaćwingów (Włodarski, 1966) przekroczyły granice Polski od strony Chełma. Po zniszczeniu Lublina oraz Zawichostu, na początku grudnia 1259 roku siły Burundaja przybyły pod Sandomierz, który przez ok. dwa miesiące był oblegany przez towarzyszących Mongołom Rusinów, natomiast jazda mongolska dokonała w tym czasie zagonu w kierunku Gór Świętokrzyskich. Mongołowie dotarli pod Wąchock, Radom, Sulejów, Kielce i Chęciny. Tym razem najeźdźcy byli przygotowani do zdobywania warownych grodów i miast, o czym świadczy użycie przez nich machin oblężniczych podczas szturm Sandomierza. O trwającym trzy miesiące najeździe Mongołów na Polskę zimą z 1259 roku na 1260 rok Jan Długosz (1974) pisał:

Nadciągnęło bowiem [...] zaraz po święcie św. Andrzeja Apostoła (30 listopada) ogromne wojsko tatarskie, obejmujące wiele oddziałów samych Tatarów... [...] Pomnożyli je swymi ludami i wojskami książęta ruscy i litewscy. Ci, ponieważ łatwo przeszli przez Wisłę i inne rzeki skute lodem dzięki mroźnej zimie, docierają nagle pod Sandomierz i po

podpaleniu miasta Sandomierza oraz spaleniu kościołów otaczają pierścieniem zamek sandomierski, do którego na wieść o nadejściu Tatarów schroniła się prawie cała ziemia sandomierska z żonami, dziećmi i całym dobytkiem, i dobywają go dniem i nocą, nie dając czasu na wytchnienie ani ochłonięcie z nagłego przestachu... (Tatarzy) łatwo wdarli się na zamek, nikt go bowiem nie bronił. Niemal wszystkich tam spotkanych w okrutny sposób mordują, zachowując jedynie dziewczęta i zacne niewiasty dla zaspokojenia swych żądz, a ograbiwszy zamek ze wszystkiego, podpalają go (s. 155–156).

Według papieskiej bulli odpustowej do zdobycia Sandomierz miało dojść w dniu 2 lutego 1260 roku (Stopka, 1993).

Po zniszczeniu Sandomierza Mongołowie złupili m.in. Jędrzejów, w tym miejscowy klasztor cystersów, oraz Miechów, wraz z klasztorem bożogrobców. Następnie skierowali się w stronę Krakowa, który – podobnie jak podczas najazdu w 1241 roku – spalili. Nie podjęli jednak próby zdobycia Wawelu, choć zniszczyli pobliskie opactwa cystersów w Mogile i Szczyrzycu koło Limanowej. Podobnie też jak w 1241 roku książę Bolesław Wstydlivy nie stawiał oporu, lecz jak pisał Jan Długosz (1974):

[...] powierzywszy z płaczem zamek królewski straży i obronie wojewody krakowskiego Klemensa oraz rycerzy i mieszczan krakowskich, którzy schronili się w nim wszyscy z żonami, dziećmi i całym mieniem, (sam) ze swoją żoną, księżniczką Kingą uszedł na Węgry (s. 157–158).

Według niektórych źródeł schronił się w Sieradzu (Długosz, 1974; Karpiński, 1980). Po zdobyciu Krakowa siły mongolskie skierowały się w kierunku Bytomia, zapewne w celu uniemożliwienia udzielenia pomocy Małopolsce przez książąt śląskich. Następnie zaś najeźdźcy wycofali się – szlakiem na Jasło – na Ruś. Co prawda podczas najazd Burundaja na Polskę nie doszło jak w 1241 roku do większych klęsk militarnych, jednak powodem tego była bierna postawa polskich książąt, którzy pomni na poniesione przed dwoma dekadami klęski w ogóle nie próbowali przeciwstawić się najeźdźcom w otwartym polu, ograniczając się jedynie do obrony twierdz i miast. Mimo tego, uwzględniając skalę zniszczeń, jaką pozostawili po sobie Mongołowie, w tym fakt, że mieli uprowadzić z Polski w jasyr ok. 10–20 tys. ludzi, pod względem strat gospodarczych, ale i wizerunkowych związanych z rezygnacją z próby przeciwstawienia się Burundajowi, drugi mongolski najazd na Polskę był równie niszczycielski jak najazd z 1241 roku (Krakowski, 1956; Bazyłow, 1981).

Udział w najeździe mongolskim przeciwko Polsce książąt ruskich doprowadził z kolei do załamania wypracowywanego wcześniej zbliżenia między księciem Bolesławem Wstydlivym a królem Danielem I Halickim

(1253–1264), który usiłując uwolnić się spod zależności od Złotej Ordy, jeszcze w 1254 roku wyparł Tatarów z części miast Podola. Po śmierci Daniela przez kilka lat trwały walki między Bolesławem Wstydliwym a jego następcami. Tym samym na długo upadła idea zawarcia polsko-ruskiego antymongolskiego sojuszu, co ułatwiło Złotej Ordzie uzależnienie Rusi Halicko-Włodzimierskiej (Serczyk, 1979; Gumilow, 1996; Włodarski, 1966).

Trzeci najazd mongolski, 1287–1288

Do trzeciego i zarazem ostatniego dużego najazdu Mongołów na ziemie polskie w XIII wieku doszło ponownie zimą na przełomie lat 1287/1288. Był on po części konsekwencją wsparcia, jakiego w 1285 roku udzieliła Polska Węgrom poprzez spustoszenie przez księcia Bolesława II Mazowieckiego (1275–1313) sąsiednich księstw ruskich, przez co ich władcy nie byli w stanie wesprzeć ataku wodza Złotej Ordy Nogaja. Planując atak na Polskę, Mongołowie zdecydowali się uderzyć z dwóch kierunków: od północy i południa. Jako pierwszy, stojąc na czele głównych sił mongolskich, w dniu 7 grudnia 1287 roku od strony Włodzimierza Wołyńskiego uderzył na Polskę wnuk Batu-chana i zarazem chan Złotej Ordy Teleboga (1287–1291). Jego siły były wspomagane przez książąt ruskich. Celem ataku Telebogi miała być ziemia sandomierska i krakowska. Część swych sił Teleboga posłał jednak również na Mazowsze, w odwecie za wsparcie udzielone Węgrom w 1285 roku. Druga, mniejsza część sił mongolskich, dowodzona przez wspomnianego już wcześniej Nogaja (zm. 1299), również wspierana przez Rusinów, uderzyła nieco później na południe Polski. Celem Nogaja, poza spustoszeniem Małopolski, było zapewne zdobycie Krakowa i innych mniejszych miejscowości. Ze względu jednak na dobre przygotowanie obrony miasta przez księcia krakowskiego i sandomierskiego Leszka Czarnego (1279–1288), m.in. dzięki trwającej od 1285 roku budowie kamiennych murów miejskich wokół Krakowa, siłom mongolskim nie udało się zdobyć ani Krakowa, ani żadnego innego dużego grodu na ziemiach polskich. W tej sytuacji Teleboga i Nogaj byli zmuszeni do ograniczenia się do spustoszenia ziemi sandomierskiej i krakowskiej oraz zdobycia łupów, przede wszystkim jasyru (Jelicz, 1966; Krakowski, 1956). W trakcie obrony Krakowa, gdzie mongolscy najeźdźcy pojawili się ok. Bożego Narodzenia 1287 roku, książę Leszek Czarny zbiegł wraz z żoną Gryfiną na Węgry. Tam uzyskał pomoc od króla węgierskiego. Dzięki temu udało się m.in. rozbić część sił mongolskich, które dotarły w pobliże Nowego Sącza. Opisujący ten najazd Jan Długosz (1974) podkreślał, że najeźdźcy wyznawali już

islam oraz że poza złupieniem południa Polski uprowadzili w niewolę ok. 21 tys. polskich dziewcząt (Krakowski, 1956)²⁵.

Stosunkowo późną pamiątką po XIII-wiecznych najazdach mongolskich na Polskę było powstanie niezwykle popularnych do dziś legend o hejnale rozbrzmiewającym codziennie z wieży bazyliki Wniebowzięcia Najświętszej Marii Panny w Krakowie, który ma nagle się urywać jakoby z powodu zastrzelenia hejnalisty przez mongolskiego łucznika oraz o krakowskim Lajkoniku. Niestety obie legendy, choć niezwykle romantyczne, jedynie bardzo luźno nawiązują do rzeczywistości historycznej²⁶.

Przemiany w Złotej Ordzie w XIII–XV wieku

Jak już wspomniano, po 1240 roku na stepie kipczackim zamieszkiwanym przez Połowców, ale i przez wiele innych narodów Azji Centralnej i Europy Wschodniej, Batu-chan utworzył państwo zwane Ułusem Dżocziego, Chanatem Kipczackim lub Złotą Ordą ze stolicą w Saraju nad Wołgą, położoną na skrzyżowaniu szlaków handlowych łączących Europę Wschodnią z Azją Centralną i stepami mongolskimi (Bazyłow, 1981). Na przełomie XIII i XIV wieku Ułus Dżocziego rozpadł się na Złotą Ordę oraz na Ordę Białą. Do XIV wieku Złota Orda obejmowała ziemie południowo-wschodniej Europy, obszar na wschód od Dniepru, Krym, północny Chorezm, dorzecze Syr-Darii (tj. ziemie dzisiejszego Uzbekistanu, Tadżykistanu i częściowo Kazachstanu), stepy na północ od Syr-Darii oraz Jeziora Aralskiego. Pomimo że następcą Batu-chana, jego brat chan Berke (1257–1266), przyjął islam i rozpoczął intensywną islamizację kraju, ze względu na swój ogromny obszar Złota Orda długo miała wieloreligijny i wieloetniczny charakter. Podstawową masę populacji Złotej Ordzie stanowiła ludność turecka i sturkizowana irańska – potomkowie Połowców (Kipczaków), Bułgarów Nadwołżańskich, Alanów i innych ludów (Skrukwa, 2016).

Chociaż liczebność ludności koczowniczej zapewne nie przewyższała populacji ludności osiadłej, jednak to Mongołowie oraz bliscy im Tatarzy stanowili klasę rządzącą w państwie, dominując również w siłach

25 Autor kwestionuje liczbę 21 tys. uprowadzonych dziewcząt.

26 Hejnał jest grany z wieży bazyliki Mariackiej w Krakowie od 1838 roku. Legendę o hejnale mariackim spopularyzował amerykański pisarz Eric Philbrook Kelly w książce z 1929 roku *The Trumpeter of Kraków*. Legenda została przez Kelly'ego zasłyszana podczas pobytu w Polsce od krakowianki Anieli Pruszyńskiej (Wasilewski, 2020). Legenda o Lajkoniku, mówiąca o krakowskich flisakach, którzy przegrali nocujących pod Krakowem w 1287 roku Mongołów, na pamiątkę czego organizowany jest tradycyjny pochód, pochodzi z początku XVIII wieku (Grabowski, 2008).

zbrojnych. Jedynie oni mogli m.in. pełnić w państwie funkcje emirów, begów i tzw. nojonów, tj. najwyższych przedstawicieli koczowniczej arystokracji wojskowej. Żyjący na przełomie XIII–XIV wieku perski pisarz Raszid ad-Din odnotował, że „trzon armii mongolskiej w Złotej Ordzie stanowili bezpośredni potomkowie tych czterech tysięcy, które Czyngischan przydzielił Dżyczemu. W skład ich wchodziły trzy plemiona: Sajdziut, Kinkit i Chuszin”. Jeszcze za panowania prawnuka Batu-chana, chana Tochty (1290–1312), jego siły nadal składały się z wojowników wywodzących się z wyżej wymienionych plemion (Grekow i Jakubowski, 1953). Należy przy tym podkreślić, że mongolskiego pochodzenia były obie dynastie panujące w Złotej Ordzie. Pierwszą stanowili potomkowie Batu-chana zwani niekiedy Batuidami. Drugą wywodząca się od młodszego syna Dżocziego Toga Temūra (Timura), tzw. Togaj-Timurydów, panowała w Złotej Ordzie, a następnie Wielkiej Ordzie od obalenia w 1380 roku Mamaja przez chana Tochtamysza (1380–1395) aż do jej upadku w 1502 roku oraz w innych państwach powstałych po jej rozpadzie (Mirgaleev, 2017; Baziak, 2017). Jak zwraca jednak uwagę Ludwik Bazyłow, z upływem czasu zarówno wskutek postępów islamizacji, jak i z powodu przyjmowania języka ludów tureckich Złota Orda traciła stopniowo swój mongolski charakter, „tak że do końca rządów Uzbeka (Özbeğa, 1313–1341) trudno już właściwie mówić o Złotej Ordzie jako o chanacie mongolskim. [Dlatego też o]kreślenie ‘tatarski’ staje się o wiele bardziej słuszne” (Bazyłow, 1981).

Do największej potęgi Złota Orda doszła za panowania chanów Özbeğa (1313–1341) i Dżanibeka (1342–1357). Jednak już w drugiej poł. XIV wieku skutkiem narastających konfliktów wewnętrznych, których odzwierciedleniem była m.in. rywalizacja w latach 1360–1380 kilkunastu pretendentów do przywództwa w Saraju, pozycja Złotej Ordzy wyraźnie osłabła (Grygajtis, 2003; Wojna, 1983). Konsekwencją tego była m.in. klęska w bitwie na Kulikowym Polu, jakiej doznał w 1380 roku przywódca zachodniej części Złotej Ordzy, wódz Mamaj (1361–1380), pokonany przez księcia moskiewskiego Wasala Dymitra Dońskiego (1359–1389). Co prawda kolejny chan Złotej Ordzy Tochtamysz (1380–1395) ponownie połączył Złotą Ordę z Białą Ordą oraz spalił Moskwę w 1382 roku, lecz osiągnięte przez niego sukcesy, zagrażające sąsiednim państwom, okazały się nietrwałe. Gdy Tochtamysz zaatakował ziemie wybitnego wodza emira Mawarannahru (Międzyrzecza) Timura, zwanego Tamerlanem (1370–1405), spowodował odwet Timura, który w bitwach pod Kundurczą (Kunduzczą) w 1391 roku oraz nad rzeką Terek na Kaukazie w 1395 roku pokonał siły Tochtamysza, a następnie spalił Saraj, definitywnie kładąc kres potędze Złotej Ordzy. Wyrazem znaczącego osłabienia Złotej Ordzy było oderwanie od niej po 1395 roku przez

współdziałającego z Timurem wodza Edygeja (1400–1412, faktyczny władca Złotej Ordy) terenów pomiędzy rzekami Wołgą a Jaikiem (Uralem), na których powstała tzw. Orda Nogajska. Kolejnym ciosem dla Złotej Ordy było odłączenie się od niej ok. 1430 roku Chanatu Krymskiego oraz powstanie Chanatu Kazańskiego (ok. 1438 r.) i Astrachańskiego (w latach 60. XV w.). Pozostałość Złotej Ordy, aż do jej ostatecznego unicestwienia w 1502 roku przez władcę Chanatu Krymskiego Mengli Gireja (1467–1515), nazywano Wielką Ordą (Grekow i Jakubowski, 1953)²⁷.

Złota Orda a interesy Polski i Litwy na Wschodzie

Pomimo widocznego od drugiej połowy XIV wieku osłabienia polityczno-militarnego aż do końca XV wieku chanowie Złotej Ordy starali się aktywnie uczestniczyć w przeobrażeniach w Europie Wschodniej, w tym w stosunkach z Litwą i Polską. W przypadku Polski do konfliktu ze Złotą Ordą doszło po rozpoczęciu przez króla Kazimierza Wielkiego działań mających na celu przyłączenie do Królestwa Polskiego Rusi Halickiej. Po wkroczeniu w kwietniu 1340 roku króla Kazimierza do Lwowa, w styczniu i lutym 1341 roku, z namowy starosty halicko-wołyńskiego Dymitra Detko, Złota Orda dokonała – po niemal sześciu dekadach od ostatniego najazdu – odwetowego ataku na Polskę. Janko z Czarnkowa pisał: „wielce niegodziwy dostojnik imieniem Detko, który dzierzył gród Przemyśl z niejakim Danielem z Ostrowa, potajemnie, gdy nie wiedzieli o tym inni bojarzy ruscy, ujawnili to cesarzowi (chanowi) Tatarów, twierdząc, że król Polski Kazimierz najechał i zajął Ruś i zakazał, aby Rusini świadczyli Tatarom trybut, który zwykli dawać” (Długosz, 1975; Wyrozumski, 1982, s. 82–84). W odpowiedzi chan wysłał wojska przeciwko Polsce, które dotarły nad brzeg Wisły, skąd zostały wyparte przez siły króla Kazimierza. Następnie Tatarzy próbowali również bezskutecznie zdobyć Lublin. O wydarzeniach 1341 roku mówi również bulla papieża Benedykta XII (1334–1342), w której m.in. zapisano: „namiestnik tegoż narodu (Dymitr Detko), zwróciwszy się do Uzbeka [tj. chana Złotej Ordy Ozbega, 1312–1341], cesarza Tatarów, z którym naród ów – jak wiadomo – łączy stosunek trybunalny, osiągnął to, że

27 Autorzy wskazują, że poza Tatarami i Połowcami Złotą Ordę zamieszkiwało również wiele innych grup ludności, w tym Bułgarzy czy zróżnicowana etnicznie ludność Krymu. Zwracają też uwagę, że piszący na przełomie XIII/XIV wieku Raszid ad-Din podaje, że: „trzon armii mongolskiej w Złotej Ordzie stanowili bezpośredni potomkowie tych czterech tysięcy, które Czyngis-chan przydzielił Dżyczemu. W skład ich wchodziły trzy plemiona: Sajdziut, Kinkit i Chuszin”. Za panowania prawnuka Batu-chana, chana Tochty, jego siły nadal składały się z wojowników wywodzących się z ww. plemion.

przeznaczył on aż nazbyt wielkie wojsko z tychże Tatarów w celu najazdu i zniszczenia Królestwa Polskiego” (Wyrozumski, 1982, s. 82–84). Należy jednak podkreślić, że większości walk o Ruś Halicką, które do 1366 roku Kazimierz Wielki przy wsparciu Węgier prowadził, Polska nie toczyła ze Złotą Ordą, lecz z Litwą (Wyrozumski, 1982, s. 82–84). Brak poważniejszej reakcji Złotej Ordy na aktywne działania podejmowane przez króla Kazimierza Wielkiego na odcinku ruskim w znacznym stopniu wynikał ze wspomnianej wcześniej dwudziestoletniej wojny domowej w Złotej Ordzie, która wybuchła po zamordowaniu w 1360 roku chana Berdi-Beka (1357–1360) (Grekow i Jakubowski, 1953).

Znacznie więcej kontaktów ze Złotą Ordą miała w XIV wieku Litwa, która w tym czasie aktywnie rywalizowała z Moskwą o zjednoczenie wszystkich ziem dawnej Rusi Kijowskiej. Jeszcze za panowania wielkiego księcia Giedymina (1316–1341) w 1318 roku Litwini przejęli kontrolę nad Witebskiem, a ok. 1330 roku nad Kijowem. Przed 1340 rokiem pod panowanie Litwy przeszła Siewierszczyzna, Mińsk, Smoleńsk, Pińsk i Turów. By skłonić Rusinów do lojalności wobec dynastii Giedyminowiczów, Wilno oferowało im bezpieczeństwo oraz stabilizację polityczną, czego gwarantem były rządy litewskich książąt, często przyjmujących prawosławie. Co przy tym istotne, dzięki temu, że równocześnie mieszkańcy wchłanianych przez Litwę ziem ruskich nadal płacili Ordzie tzw. wychod, tj. daninę, ale i wskutek pogłębiającego się osłabienia Złotej Ordy proces ten początkowo nie prowadził do znaczącego pogorszenia stosunków Wilna z Sarajem (Grygajtis, 2003; Borawski, 1986; Ochmański, 1982; Bazyłow, 1981; Grekow i Jakubowski, 1953). Ze swej strony wychod dla Złotej Ordy płacili również książęta moskiewscy zbierający ziemie ruskie wokół ośrodka na Zalesiu, tj. Rusi Włodzimiersko-Suzdalskiej. W 1328 r. zgodę na zbieranie wychodu uzyskał książę moskiewski Iwan Daniłowicz Kalita (1325–1340) (Paszkiwicz, 1954; Spuler, 1943). Płacenia daniny Wielkiej Ordzie definitywnie odmówił dopiero wielki książę moskiewski Iwan III w 1476 roku, pomimo wyraźnego żądania jego zapłacenia ze strony chana Achmata (Peltz, 1994)²⁸.

Jednak z czasem bardzo szybki postęp Litwy w jednoczeniu ziem ruskich powodował wzrost obaw chanów Złotej Ordy, że dalsze sukcesy Giedyminowiczów mogą w przyszłości podważyć trwającą od 1240 roku zwierzchność Saraju nad zachodnią częścią ziem ruskich, prowadząc do utraty należnych z tego tytułu Złotej Ordzie dochodów, a nawet zachęcić wzmocnioną Litwę do agresji na Złotą Ordę (Bardach, 1977; Grekow, 1975). Obawy Saraju o konsekwencje stałego umocnienia pozycji Wilna na Rusi w pełni potwierdziło podjęcie przez pełniącego w latach

28 „Wychodu Moskwa odmówiła, pomimo że jeszcze w 1474 r. poseł Iwan III zapewniał Achmata o lojalności wobec Wielkiej Ordy jego moskiewskiego wasala” (s. 136–137).

1392–1401 funkcję namiestnika w Wielkim Księstwie Litewskim księcia Witolda (wielki książę 1401–1430) próby ekspansji również na podległych Złotej Ordzie stepach nadczarnomorskich (Skrukwa, 2016). W tym celu książę Witold poparł chana Tochtamysza w jego działaniach na rzecz odzyskania władzy w Złotej Ordzie, którą utracił on na rzecz Temür Kutługa (1397–1400) po klęskach w wojnach z Timurem-Tamerlanem (Kochanowski, 1900)²⁹. Zresztą o wsparcie Polski i Litwy zabiegał Tochtamysz jeszcze przed utratą w 1395 roku władzy w Saraju, o czym świadczy poselstwo, jakie wysłał w 1393 roku do Krakowa do króla Władysława Jagielly (1386–1434). Jego posłowie przekazali wówczas Jagielle m.in., że w sporze między Litwą a Moskwą o pograniczne ziemie ruskie chan Tochtamysz – jako zwierzchnik księcia moskiewskiego – opowiada się po stronie Wilna. Równocześnie Tochtamysz przesłał Jagielle tzw. jarłyk, tj. specjalne pismo, w którym przekazywał mu prawa zwierzchnie do wspomnianych ziem, jednak pod warunkiem uznania jego (Tochtamysza) władzy nadrzędnej i płacenia mu z tytułu posiadania powyższych ziem należnej daniny (Grekow i Jakubowski, 1953; Kołodziejczyk, 2011).

Do oczekiwanej od pewnego czasu eskalacji konfliktu między Litwą a Złotą Ordą doszło w końcu XIV wieku z inicjatywy Litwy pośrednio wspieranej przez polskiego króla Władysława Jagiellę, na którego życzenie papież Bonifacy IX (1389–1404) ogłosił krucjatę przeciw Tatarom (Szajnocha, 1969). W 1398 roku Tochtamysz przybył na Litwę, by w Kijowie zwrócić się do Witolda o pomoc w odzyskaniu władzy w Złotej Ordzie. Witold przyrzekł ją w zamian za obietnicę tatarskiego poparcia w przyłączeniu całej Rusi wraz z Moskwą do Litwy. Musiał przy tym liczyć, że w przypadku sukcesu planów związanych z przywróceniem do władzy Tochtamysza będzie mógł definitywnie uniezależnić się od zwierzchności ze strony króla Polski Władysława Jagielly (Jan Korwin Kochanowski, 1900). Według niektórych kronik ruskich pierwsze ekspedycje zbrojne przeciwko Złotej Ordzie podejmował Witold wraz z Tochtamyszem jeszcze w 1397 roku, uderzając w kierunku rzeki Don, i w 1398 roku, kierując się w stronę wybrzeża Morza Czarnego oraz Krymu (Szajnocha, 1969)³⁰. Jednak do kulminacji tych działań doszło 12 sierpnia 1399 roku, gdy armia Witolda stoczyła bitwę nad rzeką Worskłą z chanem Złotej Ordy Temürem Kutługiem oraz wodzem Edygejem faktycznie dowodzącym siłami Złotej Ordy (Małowist, 1985). W liczącej ok. 38 tys. rycerzy

29 By mieć gwarancję, że bez przeszkód może realizować swą politykę ekspansji na południowym wschodzie, Witold podpisał z wielkim mistrzem Konradem von Jungingenem w 1398 roku układ pokojowy na wyspie Salin, w którym m.in. odstąpił zakonowi Żmudź.

30 Daty tych wypraw budzą wątpliwości. Długosz pisze o roku 1397, nie wspominając nic o Tochtamyszu.

i wojowników armii Witolda znalazło się również ok. 4 tys. rycerzy polskich pod wodzą wojewody Spytka z Melsztyna. Bitwa zakończyła się całkowitą katastrofą dla Witolda, który jako jeden z nielicznych zdołał wycofać się z okrażenia. Zginęło 74 kniaziów litewskich i ruskich oraz niemal wszyscy Polacy ze Spytkiem z Melsztyna (Długosz, 1981; Grekow i Jakubowski, 1953)³¹. Jest przy tym paradoksem, że klęska Witolda była w istocie korzystna dla interesów państwa polsko-litewskiego, gdyż *de facto* definitywnie przekreślała separatystyczne plany Witolda uniezależnienia się od zwierzchnictwa swego kuzyna, króla Władysława Jagiełły. Fiasco Witolda pod Worskłą zapobiegło też całkowitemu rozplynięciu się narodu litewskiego na ogromnych obszarach ziem ruskich. Dodatkowo, otwarcie konstatował Karol Szajnocha: „wielka liczba poległych nad Worskłą kniaziów litewskich uwolniła Witolda rzeczywiście od wielu kłopotów z ich przyczyny, usunęła wiele przeszkód samowładnym i spokojniejszym odtąd rządów Wielkiego Księstwa” (Szajnocha, 1969; Bardach, 1977).

Jednak bitwa pod Worskłą miała jeszcze jedną bardzo istotną dla dziejów Polski i Litwy konsekwencję. Ocalałym z pogromu Tatarom Tochtamysza, w tym jego synowi Dżalal ad-Dinowi, Saladynowi (zm. 1412 r.), książę Witold zezwolił na osiedlenie się na Litwie, co doprowadziło do powstania społeczności tatarskiej w państwie polsko-litewskim, tzw. Lipków (Kryczyński, 1938)³². Dżelal ad-Din pozostając lennikiem wielkiego księcia Witolda, wystąpił w 1409 r. na czele chorągwi tatarskiej w wielkiej wojnie z zakonem krzyżackim (Długosz, 1982). Choć Jan Długosz utrzymywał, że w bitwie pod Grunwaldem miało walczyć jedynie ok. 300 Tatarów dowodzonych przez Dżelal ad-Dina, to zdaniem Stefana M. Kuczyńskiego (1966) w istocie musiało ich być znacznie więcej, zapewne między jednym a dwoma tysiącami jeźdźców. Jan Długosz zaś celowo pomniejszył ich liczbę, by Polska nie była narażona na oskarżenia na zachodzie Europy, że przeciwko chrześcijańskiemu Zakonowi Szpitala Najświętszej Maryi Panny posługuje się pogańskimi Tatarami. W 1411 roku, po zwycięstwie w wojnie z Krzyżakami, Dżelal ad-Din powrócił do Złotej Ordy, gdzie po obaleniu chana Temüra sam został chanem. Już jednak w 1412 roku został zabity przez syna Tochtamysza, chana Kerim Berdi (Wojna, 1983).

31 Pisząc o postawie podczas bitwy Spytka z Melsztyna, Jan Długosz stwierdza m.in.: „Wydaje mi się, że na większą chwałę zasłużył wojewoda Spytko swoją śmiercią niż książę Witold życiem. Sądzę bowiem, iż spotkała go chwalebniejsza śmierć” (za: Krzyżanowska i Ochmański, 1990, s. 170–171).

32 Grygajtis (2003) zwraca uwagę, że poza pojedynczymi przypadkami pierwsze niewielkie grupy osadników tatarskich docierały na Litwę już po bitwie na Kulikowym Polu (1380) oraz w latach 1391, 1395.

Wnuk Tochtamysza, ostatni chan Złotej Ordy Sajid-Ahmad, ew. Sid Achmet (1432–1455), popierając w wojnie domowej na Litwie najmłodszego brata Władysława Jagielly, wielkiego księcia Świdrygiełłę (1430–1432), przeciw wspieranemu przez Polskę Zygmuntowi Kiejstutowiczowi (wielki książę litewski w latach 1432–1440), organizował niszczycielskie najazdy na Litwę i Polskę nawet po upadku Świdrygiełły. Na krótko położyło im kres podpisanie w 1442 roku przez polskiego i węgierskiego króla Władysława III Warneńczyka (1434–1444) „pokoju wieczystego” z Sajid-Ahmadem, potwierdzonego następnie w Budzie. Ceną za pokój była obietnica przekazywania przez Polskę chanowi Sajid-Ahmedowi corocznego „podarunku” z Podola (Kołodziejczyk, 2011, za: Kolankowski, 1930). Pomimo tego łupieżcze napady chana Sajid-Ahmada miały miejsce również w kolejnych latach. W 1450 roku wojownicy chana Sajid-Ahmada zniszczyli Podole i Ruś, docierając aż pod Gródek Jagielloński, na zachód od Lwowa (Długosz, 2004). W 1453 roku zagony Sajida ponownie wtargnęły na teren Korony, o czym Jan Długosz (2004) pisał:

W dzień Bożego Narodzenia w tym roku [...] Tatarzy zebrawszy się ze skromnym wojskiem i w niewielkiej ilości, mając w orszaku ze sobą [...] młodzieńców i kobiety, wkroczyli do ziemi halickiej i wędrując niemal przez całą, wobec tego, że nikt nie stawiał przeszkody, ani nie występował w obronie [...] wrócili do siebie z ogromnym łupem ludzi i bydła. A liczba schwytych i uprowadzonych wynosiła dziewięć tysięcy dusz (s. 170).

W 1454 roku chan Sajid ponownie wmieszał się w sprawy wewnętrzne na Litwie, wspierając kolejnego pretendenta do panowania w Wilnie, Semena Olelkowicza. Spotkało się to jednak ze zdecydowaną reakcją króla Kazimierza Jagiellończyka (1447–1492), który rozpoczynając wojnę o odzyskanie dla Polski dostępu do Bałtyku, szybko stłumił bunt wywołany w Wielkim Księstwie Litewskim. Schwymano również chana Sajid-Ahmada, który resztę życia spędził uwięziony na Litwie (Kołodziejczyk, 2011; Długosz, 2004; Bogucka, 1981).

Wszystko wskazuje na to, że w końcówce swego panowania Kazimierz Jagiellończyk zaabsorbowany realizacją celów pierwszoplanowych, jakim z jego perspektywy było zakończenie trzynastoletniej wojny z zakonem krzyżackim (1454–1466), walka z królem Węgier Maciejem Korwinem (1458–1490), tzw. wojna popia o obsadę biskupstwa warmińskiego, a w końcu o utrwalenie sukcesji swych synów w Polsce, na Litwie, w Czechach i na Węgrzech (1490–1493) (Baczkowski, 1995), nie do końca dostrzegał lub nie był w stanie nic zaradzić z uwagi na brak środków niebezpieczeństwem wynikającym z szybkiego wzrostu znaczenia Wielkiego Księstwa Moskiewskiego pod panowaniem ambitnego i energicznego

księcia Iwana III, przy równoległym pogłębieniu osłabienia, a po 1480 r. również destabilizacji Wielkiej Ordy, w tym czasie w praktyce jedyne go potencjalnego sojusznika państwa Jagiellonów na Wschodzie. Co istotne, jeszcze za panowania Kazimierza Jagiellończyka powstał, a następnie utrwalił się alians polityczny między Moskwą a władcą Chanatu Krymskiego chanem Mengli Girejem. Przejawem zaniedbania przez Kazimierza Jagiellończyka spraw wschodnich było m.in. nieudzielenie przez niego w 1480 roku chanowi Wielkiej Ordy Achmatowi (1465–1481) wsparcia w jego ataku na Moskwę, pomimo że kilkakrotnie od 1470 roku obiecywał, że w przypadku zaatakowania przez Achmata Wielkiego Księstwa Moskiewskiego „sam z całą potęgą pójdzie mu w pomoc”. Przy czym armia króla Kazimierza miała wspólnie z siłami Złotej Ordy uderzyć na państwo Iwana III. Gdy jednak chan Achmat dotarł z wojskiem nad Ugrę, okazało się, że zamiast sił litewskich czekają tam wojska Iwana III. Opuszczony przez polskiego sojusznika, zimą z 1480 na 1481 rok Achmat wycofał się spod Oki w głąb Wielkiej Ordy, gdzie wkrótce zginął w walkach wewnętrznych (Pułaski, 1981). Konsekwencją opuszczenia Achmata przez króla Kazimierza było definitywne zrzucenie przez księcia Iwana III zwierzchności Wielkiej Ordy nad Moskwą i budowa podwalin pod przyszłe zjednoczone i potężne państwo rosyjskie. Bezczywność Kazimierza Jagiellończyka na odcinku wschodnim zachęciła również chana krymskiego Mengli Gireja, który wcześniej zawarł sojusz z Iwanem III (Pułaski, 1981), do przeprowadzenia w 1482 roku łupieżczego najazdu na Wielkie Księstwo Litewskie, podczas którego Tatarzy spalili Kijów, skąd uprowadzili m.in. wojewodę Iwana Chodkiewicza (Bojko, 2010; Pietkiewicz, 1995). W tej sytuacji niepowodzeniem musiały się więc zakończyć plany budowy przez Polskę we współpracy z Chanatem Krymskim i Genuą koalicji przeciwko Imperium Osmańskiemu, co w znacznym stopniu przypieczętowało utratę przez państwo Jagiellonów dostępu do Morza Czarnego (Quirini-Popławska, 2020). Zwraca uwagę, że w tym samym czasie z sojuszu z Chanatem Krymskim sumiennie wywiązywał się Iwan III, który np. w 1491 roku wysyłał militarne wsparcie Mengli Girejowi przeciwko Wielkiej Ordzie (Peltz, 1994). Niestety politykę swego ojca zaniechał na Wschodzie kontynuował wielki książę litewski Aleksander Jagiellończyk (1492–1501). Gdy w połowie 1500 r. wielki książę moskiewski Iwan III zaatakował Wielkie Księstwo Litewskie, Aleksander zwrócił się m.in. do ostatniego władcy Wielkiej Ordy Szach Achmada, ew. Szig Ahmata (1481–1502), z propozycją wspólnego uderzenia na Moskwę. Odpowiadając na propozycję Aleksandra, wiosną 1501 roku Szach Achmad na czele ok. 100 tys. wojsk uderzył na Wielkie Księstwo Moskiewskie, odnosząc wiele sukcesów m.in.: pod Starodubem, Nowogrodem siewierskim i Rylskiem. Gdy jednak Szach Achmad zwrócił się

do Aleksandra o wzięcie udziału w operacji przeciwko Moskwie, ten – pomimo składanych wcześniej obietnic – nie tylko wsparcia nie udzielił, lecz wyjechał nawet z Litwy do Polski w związku ze śmiercią w czerwcu 1501 roku swego brata króla Jana Olbrachta (Kolankowski, 1991; Pułaski, 1881). Również jako król Polski Aleksander (1501–1506) zawiódł Szach Achmada. Pomimo że w obliczu spodziewanego uderzenia chana krymskiego Mengli Gireja Szach Achmad kilkakrotnie zwracał się o wsparcie do Aleksandra, posyłając w tej sprawie specjalne poselstwo do Krakowa, jakiegokolwiek pomocy ponownie nie otrzymał. Gdy zaś w maju 1502 r. Aleksander wyruszył z Krakowa na Litwę, wiódł jedynie niewielkie rotty nadworne i nielicznych zaciężnych. W rezultacie Mengli Girej wpierv wiosną 1502 roku rozbił uszczuplone wielomiesięcznym zimowym postojem w stepie siły Szach Achmada, zdradzonego przez część swych najbliższych, w tym żonę. Następnie zaś – mając poparcie Turcji, której od 1475 roku był lennikiem (Baczkowski, 2018; Podchrodecki, 1987) – zajął ziemie Wielkiej Ordy, gdzie na krótko przeniósł nawet swoją stolicę do Saraju oraz ogłosił się kaganem. Już jednak ok. 1503 roku wycofał się ponownie na Krym, przeniósł stolicę do Bakczysaraju, *de facto* niszcząc państwo zbudowane jeszcze przez Batu-chana (Bojko, 2010; Pułaski, 1881)³³. Komentując upadek Wielkiej Ordy, prof. Feliks Koneczny (1984) napisał: „Klęska SzigAhmata stanowiła zarazem wałą klęskę Litwy, bo przepadło zeszlóroczne przywrócenie granic litewskiej hegemonii z roku 1494 [...]. Cała sytuacja politycznie na Wschodzie zmieniła się gwałtownie” (s. 147). Jeszcze bardziej dosadnie ocenił postępowanie króla polskiego Aleksandra Kazimierz Pułaski (1881), który skonstatował: „Aleksander przez lekkomyślność i niedotrzymywanie zobowiązań głównie się przyczynił do upadku ostatniego potomka dawniejszych chanów Złotej Hordy” (s. 75). Upadek Wielkiej Ordy, która na początku XVI wieku była tylko cieniem potęgi XIII-wiecznej Złotej Ordy Batu-chana, dla Polski oznaczał symboliczne zakończenie wspólnej historii zapoczątkowanej jeszcze najazdem Mongołów z 1241 roku. Wraz z upadkiem Saraju bezpowrotnie traciliśmy potencjalnego sojusznika w walce z rosnącym w siłę państwem rosyjskim. W równie dużym stopniu upadek Szach Achmada był istotny dla Rosji, gdyż potwierdzał ostateczne zrzucenie zwierzchności tatarskiej. Stanowił też cezurę dla dziejów Chanatu Krymskiego, gdyż z jednej strony likwidował zagrożenie ze strony konkurencyjnego ośrodka w Wielkiej Ordzie, a z drugiej strony spowodował, że tracąc dotychczasowe związki z dawnym imperium mongolskim, uzależniony od Turcji Chanat Krymski stawał się zarazem częścią nowego kształtującego się ładu polityczno-gospodarczego w Europie Wschodniej.

33 Od 1475 roku Chanat Krymski znajdował się pod zwierzchnictwem Turcji.

BIBLIOGRAFIA

Źródła:

- Giovanni da Pian del Carpine, Benedictus Polonus (1838). *De itinere Fratrum Minorum ad Tartaros*. Paris. Pozyskano z: https://books.google.pl/books?id=mEpSAAAAcAAJ&printsec=frontcover&source=gbs_atb&redir_esc=y#v=onepage&q&f=false (dostęp: 11.11.2020).
- Długosz, J. (1974). *Roczniki czyli Kroniki sławnego Królestwa Polskiego* (Księga VII). Warszawa: PWN.
- Długosz, J. (1975). *Roczniki czyli Kroniki sławnego Królestwa Polskiego* (Księga IX). Warszawa: PWN.
- Długosz, J. (1981). *Roczniki czyli Kroniki sławnego Królestwa Polskiego* (Księga X). Warszawa: PWN.
- Długosz, J. (1982). *Roczniki czyli Kroniki sławnego Królestwa Polskiego* (Księga XI). Warszawa: PWN.
- Długosz, J. (2004). *Roczniki czyli Kroniki sławnego Królestwa Polskiego* (Księga XII). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Gall Anonim (1982). *Kronika polska. Anonim tzw. Gall* (przeł. R. Grodecki, oprac. M. Plezia). Wrocław: Ossolineum.
- Kronika Jana z Czarnkowa, Archidyakona Gnieźnieńskiego, Podkanclerzego Królestwa Polskiego (1370–1384) (1905). Warszawa. Pozyskano z: https://pl.wikisource.org/wiki/Kronika_Jana_z_Czarnkowa/O_koronacji_kr%C3%B3la_polskiego_Kazimierza.
- Kałużyński, S. (przeł.) (1989). *Tajna Historia Mongołów. Anonimowa kronika mongolska z XIII wieku*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Lewicki, M. (red.). (1975). *Marco Polo Opisanie świata*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Sarwa A. (tłum). (2008). *Słowo o wyprawie Igora*. Pozyskano z: https://www.nexto.pl/upload/publisher/Armoryka/PDF/public/slowo_o_wypr_igora_demo.pdf (dostęp: 06.12.2020).
- Sielicki, F. (2005). *Najstarsza kronika kijowska. Powieść minionych lat*. Wrocław: Ossolineum.

Publikacje

- Bardach, J. (1977). *Złota Orda, Litwa i Ruś w XIV – początku XV wieku*. Pozyskano z: <https://www.rcin.org.pl/dlibra/publication/36759/edition/32487/content> (dostęp: 03.12.2020).
- Bazyłow, L. (1981). *Historia Mongolii*. Wrocław: Ossolineum.
- Bogucka, M. (1981). *Kazimierz Jagiellończyk i jego czasy*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.

- Bojko, K. (2010). *Stosunki dyplomatyczne Moskwy z Europą Zachodnią w czasach Iwana III*. Kraków: Księgarnia Akademicka.
- Borawski, P. (1986). *Tatarzy w dawnej Rzeczypospolitej*. Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.
- Cetwiński, M. (1985). Co wiemy o bitwie po Legnicy? *Acta Universitatis Wratislaviensis*, nr 800.
- Dąbrowski, D. (2009). Włodzimierz Dymitr Rurykowicz i jego stosunki z Danielem Romanowiczem. Karta z dziejów politycznych Rusi w 1 poł. XIII w. (s. 68–89). W: *Fortecja. Zbiornik zapowidnyka „Tustan”, I: na posanu Mychajla Rożka*. Lviv 2009. Pozyskano z: https://www.academia.edu/20269930/W%C5%82odzimierz_Dymitr_Rurykowicz_i_jego_stosunki_z_Danielem_Romanowiczem_Kartka_z_dziej%C3%B3w_politycznych_Rusi_w_1_po%C5%82_XIII_w_w_Fortecja_Zbiornik_zapowidnyka_Tustan_I_na_po%C5%A1anu_Mychajla_Ro%C5%BEka_L_viv_2009_s_68_89 (dostęp: 14.11.2020).
- de Bridia, C. (1247). *Historia Tartarorum*. Pozyskano z: <https://rcin.org.pl/dlibra/publication/39978/edition/28491> (dostęp: 11.11.2020).
- de Rachewiltz, I. (1971). Letter of the Great Khan Güyüg to Pope Innocent IV (1246). W: *Papal Envoys to the Great Khan*. Stanford.
- Dziekan, M.M. (2002). *Historia Iraku*. Warszawa: Wydawnictwo Akademickie Dialog.
- Felczak, W. (1983). *Historia Węgier*. Wrocław: Ossolineum.
- Foryt, A. (2019). *Krzyżowcy, Mongolowie i „Żółta Krucjata”*. Pozyskano z: <https://astrahistoria.pl/krzyzowcy-mongolowie-i-zolta-krucjata> (dostęp: 03.11.2020).
- Frankopan, P. (2018). *Jedwabne szlaki*. Warszawa: W.A.B.
- Gadera, K. (2015). *Subedej, najwybitniejszy dowódca wszech czasów*. Pozyskano z: <https://www.konflikty.pl/historia/sredniowiecze/subedej-najwybitniejszy-dowodca-wszech-czasow/> (dostęp: 02.11.2020).
- Grabowski, A. (2008). *Legenda o Lajkoniku, Dawne zwyczaje krakowskie*. Pozyskano z: <http://krakow.travel/artukul/118/legenda-o-lajkoniku> (dostęp: 03.12.2010).
- Grabski, A.F. (1968). *Nowe świadectwo o Benedykcie Polaku i najeździe Tatarów w 1241 r.* Pozyskano z: http://wtmh.sobotka.uni.wroc.pl/wp-content/uploads/2018/01/Sobotka_23_1968_1.pdf (dostęp: 30.10.2020).
- Grekow, B. (red.). (1953). *Oczerki istorii SSSR, IX–XIII w.w.* (t. 1). Moskwa: Izdatelstwo Akademii Nauk.
- Grekow, B. i Jakubowski A. (1953). *Złota Orda i jej upadek*. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Grekow, I.B. (1975). *Wostocznaja Jewropa i upadek Zolotoj Ordy*. Moskwa.
- Grygajtis, K. (2003). Rozwój osadnictwa tatarskiego w Wielkim Księstwie Litewskim do końca XV wieku. *Piotrkowskie Zeszyty Historyczne*, t. 5: 96–97. Pozyskano z: <http://bazhum.muzhp.pl/media/files/>

- Piotrkowskie_Zeszyty_Historyczne/Piotrkowskie_Zeszyty_Historyczne-r2003-t5/Piotrkowskie_Zeszyty_Historyczne-r2003-t5-s95-151/Piotrkowskie_Zeszyty_Historyczne-r2003-t5-s95-151.pdf (dostęp: 06.12.2020).
- Gumilow, L. (1973). *Śladami Cywilizacji Wielkiego Stepu*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Gumilow, L. (1996). *Od Rusi do Rosji*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Hauziński, J. (1993). *Burzliwe dzieje kalfatu bagdadzkiego*. Warszawa–Kraków: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Jackson, P. (2007). *Mongolowie i Zachód*. Warszawa: Bellona.
- Janczak, J. (1970). Środowisko geograficzne Polski przedrozbiorowej. W: S. Inglot (red.), *Historia Chłopów Polskich*. Częstochowa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.
- Jelicz, A. (1966). *Życie w średniowiecznym Krakowie (wiek XIII–XV)*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Johnson, R. i Rogers, A. (2001). The 10 Greatest Empires In The History of The World. *Business Insider*. Pozyskano z: <https://www.businessinsider.com.au/the-10-greatest-empires-in-history-2011-9#2-the-mongol-empire-was-the-largest-contiguous-empire-the-world-has-ever-seen-9> (dostęp: 03.11.2020).
- Kałużyński, S. (1970). *Imperium Mongolskie*. Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Kałużyński, S. (1983). *Dawni Mongolowie*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Kojło, S. (1973). *Mongolia wciąż nieznaną*. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Kolankowski, L. (1930). *Dzieje Wielkiego Księstwa Litewskiego za Jagiellonów, 1377–1499* (t. 1). Warszawa: Skł. gł. Kasa im. Mianowskiego.
- Kolankowski, L. (1991). *Polska Jagiellonów. Dzieje polityczne*. Olsztyn: Oficyna Warmińska Historia.
- Kołodziejczyk, D. (2011). *The Crimean Khanate and Poland-Lithuania: International Diplomacy on the European Periphery (15th–18th Century). A Study of Peace Treaties Followed*. Pozyskano z: https://books.google.pl/books?id=FHRtXHmegRYC&printsec=frontcover&hl=pl&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false (dostęp: 04.12.2020).
- Koneczny, F. (1984). *Dzieje Rosji. Schyłek Iwana III* (t. 3). Londyn: Wydawnictwa Towarzystwa Imienia Romana Dmowskiego.
- Korczyński, P. (2020). Broń z piekła rodem, *Polska Zbrojna*. Pozyskano z: <http://polska-zbrojna.pl/home/articleshow/31105?t=Bron-z-piekla-rodem#> (dostęp: 27.10.2020).
- Korwin Kochanowski, J. (1900). *Witold Wielki Książę Litewski. Studium Historyczne*. Lwów. Pozyskano z: <http://bc.wbp.lublin.pl/dlibra/doccontent?id=2117&from=FBC> (dostęp: 06.12.2020).

- Krakowski, S. (1956). *Polska w walce z najazdami tatarskimi w XIII wieku*. Warszawa: Wydawnictwo Ministerstwa Obrony Narodowej.
- Kruczyński, S. (1938). Tatarzy Litewscy. Próba Monografii Historyczno-Etnograficznej. *Rocznik Tatarski*, t. 3: 1–10, Pozyskano z: <http://pbc.biaman.pl/dlibra/docmetadata?id=1987&from=latest> (dostęp: 11.11.2020).
- Krzyżanowska, J. i Ochmański, J. (1990). *Władysław II Jagiełło*. Wrocław: Ossolineum.
- Kuczyński, S.M. (1966). *Wielka wojna z Zakonem Krzyżackim w latach 1409–1411*. Warszawa: Wydawnictwo Ministerstwa Obrony Narodowej.
- Kulbat, W. (2005). *Tatarskie najazdy na Polskę i Europę*. Niedziela Łódzka, cz. 1, nr 49. Pozyskano z: <http://www.parafiiawitow.netstrefa.com/TATARSKIE%20NAJAZDY%20NA%20POLSKIE.htm> (dostęp: 03.12.2020).
- Labuda, G. (1959). Wojna z Tatarami w roku 1241. *Przegląd Historyczny*, t. 50/2: 198–205. Pozyskano z: http://bazhum.muzhp.pl/media/files/Przegląd_Historyczny/Przegląd_Historyczny-r1959-t50-n2/Przegląd_Historyczny-r1959-t50-n2-s189-224/Przegląd_Historyczny-r1959-t50-n2-s189-224.pdf (dostęp: 28.10.2020).
- Labuda, G. (1983). *Zaginiona kronika w Rocznikach Jana Długosza*. Poznań: Uniwersytet im Adama Mickiewicza.
- Lang, D.M. (1983). *Bułgarzy*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Le Goff, J. (2001). *Ludwik Święty*. Warszawa: Wydawnictwo Volumen.
- Leśniewski, S. (2018). *Bolesław Rogatka – zwiariowany Piast*. Pozyskano z: <https://histmag.org/Boleslaw-Rogatka-zwariowany-Piast-16885/> (dostęp: 21.10.2020).
- Leśniewski, S. (2007). Imperium Czyngis-chana. *Polityka*, 49. Pozyskano z: <https://www.polityka.pl/tygodnikpolityka/historia/1504596,1,imperium-czyngis-chana.read> (dostęp: 21.10.2020).
- Lista największych państw świata*. Pozyskano z: https://pl.wikipedia.org/wiki/Lista_najwi%C4%99kszych_pa%C5%84stw_w_historii (dostęp: 13.11.2020).
- Łukawski, Z. (1981). *Historia Syberii*. Wrocław: Ossolineum.
- Łysiak, M. (2019). *Tajemnica śmierci Henryka Pobożnego*. Pozyskano z: <https://niezalezna.pl/266756-tajemnica-smierci-henryka-poboznego> (dostęp: 03.11.2020).
- Maleczyński, K. (red.). (1960). *Historia Śląska. Tom I do roku 1763. Część I*. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk.
- Maleczyński, K. (1975). *Bolesław III Krzywousty*. Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk: Ossolineum.
- Małowist, M. (1985). *Tamerlan i jego czasy*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Manteuffel, T. (1978). *Historia powszechna. Średniowiecze*. Warszawa: PWN.
- Mathex, J. (2008). *Wielkie cywilizacje. Rozkwit i upadek imperiów*. Warszawa: Świat Książki.

- Mencel, M.T. (2016). Ekspansja mongolska w Azji Wschodniej po śmierci Czyngis-chana. Uwarunkowania i konsekwencje. *Studia Gdańskie. Wzjęcie i rzeczywistość*, t. 13: 291–292.
- Ochmański, J. (1982). *Historia Litwy*. Wrocław: Wydawnictwo im. Ossolińskich.
- Odyniec, W. i Włodarski, J. (2001). Wpływ Chin na dalekowschodnią sztukę wojenną. W: Włodarski J. (red.), *Chiny w oczach Polaków do XX wieku. Państwo, społeczeństwo, kultura*. Gdańsk: Marpress.
- Onon, U. (2001). *The Secret History of the Mongols. The Life and Times of Chinggis Khan*. London–New York. Pozyskano z: https://jigjids.files.wordpress.com/2011/05/the_secret_history_of_the_mongols_the_life_and_times_of_chinggis_khan1.pdf (dostęp: 04.11.2020).
- Paroń, A. (2015). *Pieczynowie. Koczownicy w krajobrazie politycznym i kulturowym średniowiecznej Europy*. Wrocław: Instytut Archeologii i Etnologii PAN.
- Paskiewicz, H. (1954). *The Origin of Russia*, New York: Philosophical Library.
- Peltz, W. (1994). *Suwerenność państwa w praktyce i doktrynie politycznej Rusi Moskiewskiej (XIV–XVI w.)*. Zielona Góra: Wydawnictwo Wyższej Szkoły Pedagogicznej im. T. Kotarbińskiego.
- Pietkiewicz, K. (1995). *Wielkie Księstwo Litewskie pod rządami Aleksandra Jagiellończyka*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Pałaski, K. (1881). *Stosunki z Mendli Girejem chanem Tatarów Perekopskich 1469–1515. Akta i listy, wyd. i szkic hist.* Kraków: G. Gebethner i Spółka.
- Quirini-Popławska, D. (2020). Attempts at Forging a Genoese-Polish-Tatar Alliance against the Ottoman Empire in 1480–1484. W: *From Pax Mongolica to Pax Ottomanica: War, Religion and Trade in the Northwestern Black Sea Region (14th–16th Centuries), East Central and Eastern Europe in the Middle Ages, 450–1450*. Vol. 58. Pozyskano z: <https://brill.com/view/book/edcoll/9789004422445/BP000014.xml> (dostęp: 12.12.2020).
- Runciman, S. (1987). *Dzieje Wypraw Krzyżowych* (t. 3). Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Safański, M. (2019). Templariusze w średniowiecznej Polsce. Bardziej przedsiębiorcy niż rycerze. *Tytus*. Pozyskano z: https://tytus.edu.pl/2019/04/30/miedzyrycerzem-wojtem-a-plebanem-czyli-templariusze-w-sredniowiecznej-polsce/?gclid=CjwKCAiAwrfBRA9EiwAUWwKXphdGUxkg8_kGMMIgWe8uomu5HuNWC56vxF0S_zbZIVFze-loXuQjlhoCc7A QAvD_BwE (dostęp: 06.12.2020).
- Saunders, J.J. (2001). *The History of the Mongol Conquests*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Serczyk, W.A. (1979). *Historia Ukrainy*. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Sinor, D. (1999). The Mongols in the West. *Journal of Asian History*, Vol. 33, No. 1: 1–44.

- Skrukwa, G. (2016). *O czarnomorską Ukrainę. Procesy narodotwórcze w regionie nadczarnomorskim do 1921 roku w ukraińskiej perspektywie historycznej*, Poznań. Pozyskano z: https://press.amu.edu.pl/media/productattach/3/4/3452-Skrukwa_G_OCzarnomorska_2016_internet.pdf (dostęp: 06.12.2020).
- Spuler, B. (1943). *Die Goldene Horde; die Mongolen in Russland, 1223–1502*. Leipzig: Otto Harrassowitz.
- Stefaniak, P. (2016). Z dziejów polityki dynastycznej króla Węgier Béli IV. *Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego*, 36, nr 2.
- Stopka, K. (1993). Męczennicy sandomierscy. Legenda i rzeczywistość. *Nasza Przeszłość*, nr 80: 51–59. Pozyskano z: http://naszaprzeszosc.pl/files/tom080_02.pdf (dostęp: 10.11.2020).
- Strzelczyk, J. (1972). Odkrywanie Polski przez Europę. W: A. Gieysztor (red.), *Polską dzielnicową i zjednoczoną. Państwo, społeczeństwo, kultura*. Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Strzelczyk, J. (red.) (1993). *Spotkanie dwóch światów. Stolica Apostolska a świat mongolski w połowie XIII wieku. Relacje powstałe w związku z misją Jana di Piano Carpiniego do Mongołów*. Poznań.
- Strzelecka, C. (2017). Mongolskie oblicza postpamięci. *Politeja*, nr 47: 249–262.
- Suchodolski, B. (red.). (1970). *Historia nauki polskiej. Średniowiecze – odrodzenie* (t. 1). Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Szajnocha, K. (1969). *Jadwiga i Jagiello*, t. 1–4, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Szymczak, K.D. (2020). *Mongolski najazd na Węgry (1241–1242)*. Pozyskano z: <http://www.portalkujawski.pl/magazyn/item/18739-najazd-mongolski-na-wegry-1241-1242> (dostęp: 03.11.2020).
- Szynkiewicz, S. (1972). Tajna historia Mongołów, jako źródło etnograficzne. *Etnografia Polska*, 16/1: 300–311. Pozyskano z: <http://docplayer.pl/29149673-Tajna-historia-mongolow-jako-zrodlo-etnograficzne-ukazalo-sie-polskie-tlumaczenie-tajnej-historii-mongolow-zwanej.html> (dostęp: 02.11.2020).
- Tomaszewski, W. (2012). *Mongolski podbój – największa tragedia Chin*. Pozyskano z: https://old.histmag.org/Mongolski-podboj-najwieksza-tragedia-Chin-6716/1#author_link (dostęp: 26.10.2020).
- Ulanowski, B. (1884). O współudziale Templariuszów w bitwie pod Legnicą. *Rozprawy i sprawozdania z posiedzeń Wydziału Histor.-Filozof. Akademii Umiejętności w Krakowie*, t. 17.
- Walicki, M. (red.). (1971). *Sztuka polska przedromańska i romańska od schyłku XIII wieku* (t. 1). Warszawa: PWN.
- Wasilewski, J.S. (2020). *Hejnal i strzala*. Pozyskano z: <https://www.polskie-radio.pl/377/7415/Artykul/2579759,Hejnal-i-strzala> (dostęp: 03.12.2020).
- Wilkens, J. (2016). Transfer of Buddhism Across Central Asian Networks (7th to 13th Centuries). *Dynamics in the History of Religions*, Vol. 8. Pozyskano z:

file:///C:/Users/Krzysztof%20Bojko/Downloads/[Transfer%20of%20Buddhism%20Across%20Central%20Asian%20Networks%20(7th%20to%2013th%20Centuries)]%206%20Buddhism%20in%20the%20West%20Uyghur%20Kingdom%20and%20Beyond.pdf (dostęp: 26.10.2020).

Wiszewski, P. (2011). *Henryk II Pobożny, biografia polityczna*. Pozyskano z: https://www.academia.edu/5910644/Henryk_II_Pobo%C5%BCny_biografia_polityczna_Przemys%C5%82aw_Wiszewski_Legnica_Muzeum_Miedzi_w_Legnicy_2011_pp_253 (dostęp: 05.11.2020).

Włodarski, B. (1966). *Polska i Rus' 1194–1340*. Warszawa: PWN.

Wojna, R. (1983). *Wielki Świat Nomadów. Między Chinami i Europą*. Warszawa: PWN.

Wyrozumski, J. (1982). *Kazimierz Wielki*. Wrocław: Ossolineum.

Zientara, B., Mączek, A., Ihnatowicz I. i Landau, Z. (red.). (1973). *Dzieje gospodarcze Polski do roku 1939*. Warszawa: Wiedza Powszechna.

Zientara, B. (1975). *Henryk Brodaty i jego czasy*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.

Żakowski, M. (2006). *Czyngis-chan (Temudżyn Borgidzin)*. Pozyskano z: <https://www.konflikty.pl/historia/sredniowiecze/czyngis-chan-temudzyn-borgidzin/> (dostęp: 02.11.2020).

Krzysztof Bojko – dr nauk humanistycznych w zakresie historii UJ, dr hab. nauk humanistycznych UJ w zakresie nauk politycznych, profesor nadzwyczajny Akademii Sztuki Wojskowej (od 2018 r.). W latach 1995–2020 opublikował w jęz. polskim, angielskim i arabskim 5 książek, opracował i wydał 6 publikacji pokonferencyjnych, napisał ok. 40 artykułów naukowych i 3 recenzje nt. sytuacji w regionie Bliskiego Wschodu, Izraela, relacji polsko-izraelskich i polsko-żydowskich, Jordanii i krajów arabskich, stosunków polsko-arabskich oraz historii Rosji. Od kwietnia 1998 r. zatrudniony w Ministerstwie Spraw Zagranicznych. W latach 2009–2016 Ambasador RP w Jordanii. Od 2019 r. Ambasador RP w Mongolii.

Agnieszka Tes

<http://orcid.org/0000-0002-9062-441X>
Jesuit University Ignatianum in Krakow
a.tes@poczta.fm
DOI: 10.35765/pk.2020.3104.14

Silence, Spirituality and Contemplative Experience in Contemporary Abstract Paintings. Analysis of Selected Examples¹

ABSTRACT

In recent decades, there has been increasing interest in including the spiritual dimension in artistic practice and in discourse on art. This phenomenon seems to be universal but is definitely not homogenic. I examine it by referring to meaningful examples of abstract paintings from different cultural and religious backgrounds. I analyze artworks by two contemporary bicultural painters: the American-Japanese artist, Makoto Fujimura, and American-Iranian artist, Yari Ostovany. The Polish non-figurative artist Tadeusz G. Wiktor is also considered. Their oeuvre can be set within the larger context of great religious and spiritual traditions. I stress the influence of Oriental legacy in contemporary examples of abstract art. I investigate how the selected artworks refer to an invisible reality, and I focus especially on the silence they evoke. My aim is to show how contemporary non-figurative art can influence the viewer by creating a contemplative experience. I also place the selected artworks in the theoretical contexts presented by the artists themselves and refer to classical and contemporary texts.

KEYWORDS: abstraction, painting, spirituality, Oriental traditions, silence, contemplation

STRESZCZENIE

Cisza, duchowość i doświadczenie kontemplacyjne we współczesnym malarstwie abstrakcyjnym. Analiza wybranych przykładów

Tekst koncentruje się na problematyce duchowości we współczesnym malarstwie abstrakcyjnym. Ten złożony fenomen obecny w sztuce i dyskursie

1 This work was supported by European Funds under grant POWR.03.05.00-00-ZR10/18, realized at Jesuit University Ignatianum in Krakow (Program to strengthen the university's didactic potential for regional development).

krytycznym od wielu dekad można badać w wielu perspektywach. W proponowanym ujęciu uwydatniony został przede wszystkim aspekt ciszy i doświadczenia kontemplacyjnego, przy czym rozważony został on przy uwzględnieniu przenikania się dziedzictwa Wschodu z zachodnią spuścizną malarstwa abstrakcyjnego. Przedmiotem analiz stały się prace dwóch artystów reprezentujących zjawisko dwukulturowości, amerykańsko-japońskiego malarza Makoto Fujimury i amerykańsko-irańskiego twórcy Yariego Ostowany. Następnie kierując uwagę na wybrane, najnowsze prace wybitnego polskiego abstrakcjonisty Tadeusza G. Wiktora, zestawiając je z wcześniej omawianymi dziełami. Artykuł rozpoczyna się od syntetycznego szkicu ukazującego zagadnienie duchowości i koncepcje ciszy w malarstwie niefiguratywnym. Kolejne części poświęcone są poszczególnym artystom, których twórczość zostaje osadzona zarówno w kontekście kulturowym, jak też religijno-duchowym. W dwóch branych pod uwagę przypadkach wskazuję na oddziaływanie orientalnych inspiracji wynikających z pochodzenia twórców. Głównym celem artykułu jest ukazanie, w jaki sposób analizowana sztuka oddziałuje na odbiorcę poprzez wytworzenie doświadczenia kontemplacyjnego oraz uzmysłowienie wartości ciszy w otoczeniu kulturowym współczesnego człowieka. Tem rozważań są wypowiedzi samych twórców oraz klasyczne i najnowsze propozycje podejmowane w literaturze przedmiotu.

SŁOWA KLUCZE: abstrakcja, malarstwo, duchowość, tradycje orientalne, cisza, kontemplacja

Introduction

With the proliferation of virtual reality and the crisis in symbolic thinking, is it still possible to refer to an immaterial, transcendent reality in painting in this age of secularization and consumerism? Has postmodernism eliminated the artist's urge to create visible traces of the spiritual—something that is beyond simulation or ironic distance? This article will focus on the spiritual aspects of contemporary abstract painting and is meant as a contribution to a larger piece of research. First, I will discuss the presence of spirituality in contemporary art; in particular, I refer to the concept of silence in abstract painting. In the main section of the text, I investigate how a selection of contemporary, non-figurative artworks refers to an immaterial, invisible reality, and how they engage artistic tools to evoke spirituality. I am also interested in how they connect with the artist's identity. I aim to show how non-figurative art can influence the viewer by creating the experience of contemplation. To focus on this, I have selected three meaningful examples from different cultural and religious backgrounds in order to show that although this phenomenon has universal value, it is definitely not homogenic. I will analyze artworks by two

contemporary bicultural painters, the American-Japanese artist, Makoto Fujimura, and the American-Iranian artist, Yari Ostovany, and also by the Polish abstract artist, Tadeusz G. Wictor. Each of these painters I refer to enlists spiritual references in their oeuvre and their approaches are consistent in this respect. They represent different but not opposing approaches to abstraction and they are definitely serious about discovering the spiritual potency of the image, in contrast to the highly widespread tendency to treat the image as a double-coded play or mere manifestation of painterly skills. What they share, although adapted in various ways, is the influence of Abstract Expressionism. I hope the proposed selection will highlight my observations and thereby strengthen the main points of the article; in this sense, these works will be representative, even if the phenomenon I focus on is more diverse and complex.

Spirituality in Abstract Painting—General Remarks

Contemporary art, whose multitudinous tendencies are often linked to secularly orientated mechanisms of institutional and commercial function, is rarely considered in terms of its spirituality. However, in recent decades it has been possible to observe an increasing interest in including the spiritual dimension in artistic practice and discourse. This process has manifested in international exhibitions and published books and articles that discuss this issue, such as Jungu Yoon's *Spirituality in Contemporary Art. The idea of the Numinous* (2010), Charlene Spretnak's *The Spiritual Dynamic in Modern Art* (2014) and *Encountering the Spiritual in Contemporary Art* (Fanning, 2018). Charlene Spretnak (2014, p. 9) claims that the turn of the millennium sparked a temporary uptick in spiritual allusions in culture. This would still appear to be the case, even if its impact is less noticeable today.

Since its beginnings in the first decades of the 20th century, abstract painting has had an international quality related to the universal language it created—a language that went beyond personal perceptions or views of the sensual world. At the same time, it developed in different directions with contrasting purposes (Barr, 1986, p. 19). Even if modernist interpretations of non-figurative art attempt to reduce it to its formal dimension, the spiritual roots of abstract art are now very well recognized and appreciated (Ringbon, 1966; Tuchman, 1986). The spiritual tendency in abstract painting that was initiated by its pioneers, Wassily Kandinsky, Kazimir Malevich and Piet Mondrian, was a temporary trend that branched into various currents after the Second World War. Each of these had their own roots that were often different from the esoteric, theosophical doctrine that

had dominated previously. French artists such as Roger Bissière and Alfred Manessiere included a Christian context in their abstract artworks. Generations of American Abstract Expressionists, including such acknowledged artists as Mark Rothko, Barnett Newman, Ad Reinhardt, and also the rarely mentioned Leon Berkowitz, revealed the potential of non-figurative art to pursue a contemplative quality in painting. In these instances, creative impulses were often related to Jewish or Christian mysticism, or an interest in Eastern traditions. Painting was no longer just an object placed on a wall to be seen; it became a phenomenon that creates an immersive environment, thereby involving a relationship between art and viewer.

Concepts of Silence in Abstract Painting

Donald Kuspit maintained that “authentically spiritual abstract art does not so much ‘communicate’ as ‘induce an attitude of communion and contemplation’” (Kuspit, 1986, p. 314). The important aspect that emerges from the contact with large canvases by American abstractionists is the feeling of silence that emanates from the presence of their artworks. This deliberate silence, expressed by Kuspit (1986, p. 314) as deliberate negation, “is a major way of sustaining the elusive spiritual atmosphere of the abstract work by ruthlessly reducing the artistic [...] to an absolute minimum. Indeed, silence attempts to eliminate beauty altogether. Paradoxically, the absolutely silent becomes radically beautiful [...]” (Kuspit, 1986, p. 314).

However, silence in non-figurative paintings also has connotations that are less positive. In theological terms, it is referred to as ‘kenosis’: the apparent relinquishment of skills, an emptying out of form, with silence becoming dangerously close to the emptiness of the formalist approach (Fuller, 1983, p. 145). On the other hand, Gilber-Rolfe points out that the situation today has changed because the emptiness that is evoked in painting is also widespread in the world of technology “in an endless stream of empty surfaces.” By using the term ‘blankness,’ he also emphasizes that it is of a different nature to silence, which can be interpreted in a more poetic way. Moreover, blankness “once marked the absence of the sign by being a sign for absence, it is now the sign of a ubiquitous technological presence” (Gilbert-Rolfe, 1999, p. 113). When discussing silence/emptiness in abstract painting, one should also maintain that emptiness can be associated with a formalist approach, but it can also have deeply spiritual associations that are in fact in opposition to this formalistic line. Depending on the artist’s worldview, such emptiness can connote certain aspects of negative theology or Buddhist emptiness. In this case, painting does not affirm

the existence of a spiritual realm by artistic means but refers to the complete impossibility of reaching this realm, and thus the invisible is treated as invisible. The artwork then becomes a specific challenge that, in some cases, can act as a threshold where all cognitive faculties are suspended. The comparisons with *via negativa* that are present in Western and Eastern religious traditions seem to be appropriate here (Lipsey, 1997, pp. 332–334). Moreover, silence or emptiness in abstract painting can be juxtaposed with the preliminary stage of many spiritual and meditative practices by which the seeker attempts to empty her/his mind of all thoughts, imaginings and distractions. This relationship between spiritual practice and abstract art was discussed by Sixten Ringbom (1986, pp. 132–134) in one of his classic texts on spirituality in early abstract art. In this text, art historian refers to the formless state prescribed in various spiritual traditions as an interesting background for the analysis of non-figurative painting.

Today, despite being able to observe changing cultural and civilizational conditions, in abstract artworks one can still see the presence of silence in relation to transcendental, spiritual or poetic associations. Often, it is linked to the sphere of beauty. The painters I refer to appear to be conscious of the impact of technologically advanced images and have managed to escape the effects of blankness and the similarities of artificial reality to create metaphysical associations. ‘Silence’ is definitely a more appropriate term to ascribe to these artworks than ‘blankness,’ which has more pejorative associations. I will further my argument by analyzing selected examples and discussing the various contemplative aspects of silence that they evoke. What needs to be stressed here is the fact that for the artists I focus on, the spiritual dimension of their art is still vital and uncompromising; it sustains the very core of their oeuvre and cannot be reduced to a mere formalistic device. This view will be discussed within a larger framework, which will include an examination of the influence on the viewer of metaphysically orientated abstract painting.

Makoto Fujimura: Testimony of Faith

Makoto Fujimura, an internationally recognized American painter, writer, and speaker with Japanese roots, could be considered a contemporary successor of Abstract Expressionism, which he combines with his Japanese sense of the world and his experience in traditional Japanese art. The uniqueness of his approach derives from juxtaposing non-figurative forms with techniques inspired by *Nihonga* (literally ‘Japanese-style paintings’), which he studied at Tokyo National University of Fine Arts and Music. To create his luminous abstract paintings, he uses ground pigments made

from minerals, shells, coral and semi-precious stones. Another feature distinguishing Fujimura is the strong relationship between his art and his religious identity. The testimony of this painter indicates that his Christian faith, which is inseparably linked to his artistic attitude, has particular implications:

I have noticed, as an artist with a Christian faith, that if we are explicit about our faith in the public sphere—if we even mention our commitment to live a Christian life—we are dismissed right away in the art world [...]. To invoke the transgressive, the cynical, the elusive may be the only way to become a respected artist; needy, shock-filled, ironical work gets attention as ‘serious’ (Fujimura, 2016, p. 47).

When analyzing Fujimura’s art, one should take into consideration his statements, which have obviously led to spiritual interpretations of his oeuvre. The titles of his works and his own comments on his artworks with Christian content give them special depth and influence their reception. As an exemplar, I chose the triptych *Silence Mysterion* (2017) as this painting embodies the discussed theme of silence. The painter’s website explains that the word ‘Mysterion’ is a Greek word that was used when St. Paul spoke of the ‘mystery of the Gospel’ (Ephesians 6:19). Fujimura worked on this painting during a particular period in his life which included the passing of his father, Osamu Fujimura, who was a pioneer in Acoustic research. He recalls, “I have trouble remembering painting this image, due to the darkness that suddenly enveloped me with compounding losses.”² His previous *Silence* series was also related to suffering. It was inspired by the trauma of the persecution of Christians in seventeenth-century Japan, as described in Shasaku Endo’s novel *Silence*, (subsequently made into a film by Martin Scorsese). As the painter stated, this series explored the hidden dimension of beauty—born of sacrifice—that appeared within the trauma and suffering associated with faith. Beauty has specific connotations in Japanese culture. Natural beauty overlaps with sacrifice—decay with permanence, death with life. As the artist asserts, “The aesthetic link between beauty and sacrifice may be the reason that the Japanese could plumb the Christian gospel’s narrative of sacrifice and redemption” (Fujimura, 2016, p. 65). This series sought to honor his father’s legacy by exploring themes related to the speech and hearing sciences. “Depicting silence is also to depict what we »hear« through silence, to visually capture the »soundwaves« of silence.”³ This statement could also be applied to the triptych *Silence Mysterion*,

2 <https://www.makotofujimura.com/works/> (access: 13.12.2020).

3 <https://www.makotofujimura.com/works/> (access: 13.12.2020).

in which silence is not monolithic but vivid, potentially full of meaning and feeling, and thus shapes the viewing process. It depends on the spectator's sensibility, personal background and interpretative abilities as to what would be 'heard through the silence.' It is as if 'soundwaves of silences' act upon the viewer's eye in dynamic but subtle penetrations of an invisible realm, creating the space for many kinds of interactions. As the title indicates, the mystery of silence alluded to here is the Gospel, and this implies a spiritual message of Revelation. Furthermore, as the painting was created at the time of the passing of his father, it may express a certain kind of metaphysical suffering and hope. The Triptych is composed of layers of minerals that create subtle interplays in tones of blue, which are emanating and changing in their intensity from saturation to transparency. Changing tones of color can be compared to acoustic vibrations or to breathing dynamics as they have a characteristic airy quality. Blue has widely known spiritual connotations, as was also stressed in twentieth-century art theory. Kandinsky (1996, p. 88), in his famous *Concerning the Spiritual in Art* (1910), describes blue as a heavenly color. Turning in upon its own center, it retreats from the spectator and has associations with infinity, calmness, purity and transcendence. In Fujimura's artwork, blue—with its palette of soft tones that are only rarely disturbed by stronger and darker touches of paint—inspires contemplation. However, this contemplation can be called 'active' as it gradually reveals more and more of the internal depth of the artwork. When describing the creation of this painting, the artist mentioned three 'eyes' or 'stigmas' that suddenly appeared on the leftmost panel.⁴ They do not reveal themselves immediately to the spectator but may be discovered only after one allows oneself to be lost in the interactions of color. Are the darker and more expressive fragments on the luminescent background the marks of pain, the 'stigmas' of suffering inherent to death and Christian identity? Contemplation of the artwork becomes spiritual contemplation. One must empty one's mind of external impulses in order to be able to participate in this 'silence *mysterion*;' but at the same time, the artwork enhances this kind of purification. Referring to this process, which seems to be a characteristic trait of Fujimura's art, the painter comments:

The surface of my 'slow art' is prismatic, so at first glance the malachite surface looks green. But, if the is allowed to linger on the surface—it usually takes ten minutes for the eye to adjust—the observer can begin to see the rainbow created by layer upon layer of broken shards of minerals. Such a contemplative experience can be a deep sensory journey towards wisdom (Fujimura, 2016, p. 20).

4 <https://www.makotofujimura.com/works/eye>.

In Fujimura's art, we do not observe "reducing the artistic [...] to an absolute minimum" (Kuspit, 1986, p. 314). Silence does not attempt to eliminate beauty altogether. Rather, as the title of Fujimura's book indicates, silence and beauty perform together in a mutual relationship. The artist achieves a different quality of silence to that present in artworks by Malevich, Newman, Rothko, and in monochrome paintings. When compared to these, rather than having an intense presence, Fujimura's painting seems much more fluent, light, open, and dynamic. The large, horizontal *Silence Mysterion* triptych seems to encompass the viewer's perception, as is characteristic of environmental arrangements in contemporary art. This special, painterly technique produces the impression of refraction and the elusiveness of airy or rather heavenly space, as it alludes to the mystery of Christianity. It is obvious that Fujimura does not relinquish the possibilities of painting to transform matter into something more than a visual experience. His artwork is not like the blank digital image that is empty of human sensitivity and touch or is a mere demonstration of virtuosity. This American-Japanese painter celebrates beauty as a means to evoke an invisible reality which is not only of an aesthetic but also of a spiritual and ethical nature. His personal experience has led him to connect art with Christian content, the mystery of Christ, and with the human ability to reflect the gratuitous gifts of The Creator God (Fujimura, 2017, pp. 51–55). Even though beauty, which is part of the famous Platonic Triad, was neglected in the course of contemporary art, for Fujimura it is definitely not something to be ignored. On the contrary, in some of his texts this artist, who also adopted a role of cultural influencer, appreciates the significance of beauty for physical, mental and spiritual health.

This American-Japanese painter's attitude toward the relationship between religion and art is affirmative and serious. He develops unusual, poetic ways of transposing Christian Revelation into visual language by adopting a subjective sensitivity towards issues of belief. At the same time, he inspires the viewer to discover a similar path by contemplating his artworks. His references to religion are not literal; they do not contain widely known systems of symbols, but they express a personally internalized faith. Fujimura stands in opposition to the widespread tendency described in James Elkins' (2004, p. 47) book *On the Strange Place of Religion in Contemporary Art*, where there is no place for sincerity and the only accepted attitudes toward religion in the art world include critical distance, ambiguity, irony, and camouflage.

Yari Ostovany: Painting and the Numinous

In the work of the contemporary American-Iranian painter, Yari Ostovany, there is also a meeting of two different cultural backgrounds that brings forth unique artistic effects. In this case, Iranian heritage meets the sensibility that is present in Western art. The artist declares:

Living in the space between two cultures, I have always been interested in investigating the nomadic in-between spaces [...]. I have always been further interested in the mechanics of a symbiotic relationship between Persian and Western Art; the former being my innate orientation and the latter the tradition in which I have been trained.⁵

Inspiration is taken from Sufi mysticism and poetry, but also from Zen Buddhism and Western culture, from Abstract Expressionism, music (Bach, Beethoven, jazz, world music), philosophy, and poetry. Even if the religious context here differs from that of Fujimura, the concept of using abstract painting to express spiritual depth seems to be comparable. As in Fujimura's art, beauty seems to be of great importance here and, similarly, it is not considered only within the sphere of the aesthetic. Rather, beauty is seen to be a reflection of the insight and effect of the mysterious process of creation, where the superficial effects of prettiness should be abandoned to reach a more quintessential level. Also in this case, artistic skills are not 'reduced to an absolute minimum' and the form is not ascetic. On the contrary, painterly technique is refined and developed into a complicated process, thus engaging with the spectrum of the various, individually employed possibilities that painting offers. The artist states:

Often starting with calligraphic gestural marks, solid forms which then dissolve as the layers explode and implode, are added, rubbed out, re-applied, scoured into and scraped away. Going back and forth until another dimension—a sense of resonance—arises, when the whole becomes greater than the sum of its parts, where forms and marks become metaphors for a transcendent reality.⁶

I have chosen to focus on and analyze the contemplative experience that the Numinous series attempts to provoke. The idea of the numinous is present in contemporary discourse on art. Jungu Yoon, for example, discusses it in relation to the concepts of Rudolf Otto, Mircea Eliade

5 <https://kayhanlife.com/culture/art/artist-yari-ostovany-exhibits-in-la-explores-art-of-east-and-west/> (access: 13.12.2020).

6 <http://www.yariostovany.com/statement/index.html> (access: 13.12.2020).

and C.G. Jung. He reveals that there is disagreement as to the origins of the concept. In the Concise Oxford Dictionary, numinous is linked to the Latin word *numen*, which is variously translated as nod, command, will, consent, inspiration, divine will, divine power, divinity, deity, godhead, divine majesty, god and goddess. As indicated elsewhere, this is based on the Greek word *neuma*, which signifies the manifestation, will or power of a divinity (Yoon, 2010, p. 25). One of the most famous understandings of the concept of the numinous comes from Rudolf Otto's *The Idea of the Holy: An Inquiry into the Non-rational Factor in the Idea of the Divine and its Relation to the Rational*. Here, the numinous indicates the presence of a non-rational mystery behind religion which is both awesome (*mysterium tremendum*) and fascinating (*mysterium fascinans*), revealing or suggesting the presence of a living God and inspiring awe and reverence. This kind of phenomenon originates from the outside but is experienced and felt within. Rudolf Otto enumerates many elements associated with the numinous, e.g. urgency, energy, vitality, passion, force, movement, excitement, activity, impetus (Otto, 1959, pp. 23–24). Although Otto is especially focused on Christianity, he admits that the numinous manifests in all mainstream religions. Both Jung and Eliade built on Otto's idea of the numinous, but their concepts took different courses (Yoon, 2010, pp. 26–30). Jung's ideas, for example, concern the exploration of the psyche, which—in contrast to Otto's concept—is not confined to religious discourse but embraces humanistic, secular and scientific worldviews.

Rather than strictly referring to only one concept, Ostovany assumes a broad view on the question. In his commentary on his own website, Ostovany alludes to the numinous as evincing the presence of a deity or spiritual presence, whereas his more general statements indicate his interest in the crossing point of the unconscious, the personal and the collective. As frequently happens in Ostovany's oeuvre, The Numinous series includes paintings created over a long period of time, from 2003 to the present day. Many of his artworks are simply entitled *Numinous*, directly referring to the phenomenon, but in other cases the titles of the canvases included in the series allude to related issues from various religious and spiritual traditions, e.g. *The Bodhi Tree*, *The Oracle*, *Night Pilgrim*, *Cathedral*, *Altar*, *The Multitude of Angels*, *the Stone of Amunadara*, *Arjuna's Lament*, *The Poet*, and *The Alchemist*. Here, atmospheric abstraction, as the artist calls it, alludes to the Transcendental and represents a mystery that rarely occurs in normal conditions. What are the artistic tools used to evoke such an awesome spiritual sensation? How does the artist approach this liminal experience? What is striking at first sight is a lyrical, dreamlike quality of color composition that is comprised of rare tones juxtaposed in a sophisticated manner. This is built layer upon layer, attaining translucent effects and vague metaphysical

associations that are grasped intuitively rather than intellectually. Sometimes, contrasts of colors are exposed to strengthen the opposition between dark and light; however, he never chooses obvious artistic solutions. Tones and shades seem to be prepared as though through an alchemical process that gives them exceptional resonance. American-Iranian artist uses an oily technique that enables a lot of experimentation. The painterly matter seems to be glowing, invigorating, sometimes as if involving a mixture of elements and sometimes as though made of cosmic dust. Ostovany dramatizes compositions by letting the process of their creation be spontaneous, stressing the contrasts and alternating the textures. For the spectator, it is like an encounter with an unexpected phenomenon that evokes an unknown realm. In some canvases, the luminosity is almost blinding, but at the same time it provokes the feeling of a warm, transcendental presence that is comparable to the description of mystical experiences in the various paths frequently referred to by the painter. The light has no empirical nature or external source, but is, as Ostovany affirms, “an intimation of *Lux Aeterna*, self-generating light.”⁷ This universal archetype is evoked in an expressive way by the artistic process that seems to penetrate something of the intangible essence of light. The viewer is invited to dive deep into internal, metaphysical landscapes whose special artistic quality evokes transcendental silence related to a numinous experience. It is attained by various means: using a horizontal divide beyond which infinite, imaginary space ranges, or by artistically alluding to mystery or the sublime. For example, some parts are brighter in a way that suggests hidden sources of luminescence or unusual nuances of light that shine through transparent veils, as if indicating the existence of an invisible dimension. As with Fujimura’s artwork, silence here has vivid potential. However, in contrast to the previously analyzed painting by the Japanese artist, it seems to emerge, evoking unexpected sensations rather than encompassing sight by its subtle presence. The spectators’ experience could be compared to witnessing the sudden and overwhelming appearance of something of a supernatural character. Large areas of color, juxtaposed with denser and more dynamic fragments, work as contrary aspects in a mutual interplay—silence and agitation, light and matter, unseen and manifest, higher order and chaos. It can also be interpreted in a metaphorical way, engaging the unconscious and emotional side of the viewer. Like Fujimura, Ostovany stimulates contemplation as a dynamic process that is open to astonishment, awe and delight, and in this respect, he is far more intense. In this context, contemplation implies a sacred ‘dread’ or a holy awe which is stimulated by a work of art. The artist seems to be especially sensitive to the moment of

7 <http://www.yariostovany.com/statement/index.html> (access: 13.12.2020).

revelation, when the invisible reality surpasses the level of common experience. These moments of revealing mystery—when intuition of a higher order is attained are frequently re-presented in this oeuvre when the painter refers to mystical encounters, poetic or musical ecstasy, sudden illumination, a mysterious voyage or sacred spaces. Ostovany traces these motives throughout age and place, from ancient times to now, from the East and the West, calling upon sacred stones and trees, cathedrals, altars, and oracles. In a way, this attitude could be symptomatic of a nomadic spirituality; it is also characteristic of a broader approach that is able to acknowledge the sacred dimensions present within various religious paths and human experiences, as was so impressively developed in Mircea Eliade's writings. It is worth referring to Eliade's essay *The Sacred and the Modern Artist*, in which he recognizes that modern art is susceptible to religious interpretation by two specific characteristics—"the destruction of traditional forms and fascination of the formless" (Eliade, 1985, p. 83)—which is true of both Ostovany's and Fujimura's art. However, in their art we do not see 'the hierophanization of matter' that is typical of 'cosmic religiosity' and which is present in examples studied by Eliade. Matter seems merely to play the role of a vehicle that evokes the transcendental, and thus the immanence of matter is overcome. Even if Ostovany's *Numinous* series could be interpreted by calling upon the sublimity of the cosmos and his artworks could be compared to space, as depicted in the images of the Hubble telescope (as the artist remarks on his website), the religious cannot be reduced here to its merely cosmic dimension. Behind it stands reality, as witnessed in mystical experience. Both painters analyzed here re-establish art as a privileged place of contemplation, a refuge from the chaotic mass of contemporary life with its expansion of virtual simulacra. In this sense, it stands in opposition to the tendency described in *The End of Art* by Donald Kuspit (2005): art no longer negates beauty or adapts a nihilistic pose. On the contrary, it arises from a metaphysical sense, intuited by the painter through its manifestation in the artwork, and back to a metaphysical sense that is revealed in the painting to the viewer. The final example will pursue this analysis.

Tadeusz G. Wiktor: Light and Transcendental Silence

In contrast to the first two instances, the abstract paintings of the Polish artist Tadeusz G. Wiktor are developed within a geometric language. One of the most outstanding representatives of this form of abstraction in contemporary Poland, he very individually refers to the legacy of the suprematism of Kasimir Malevich and the color field painting of Mark Rothko, creating not only his own visual language but also an original art theory. The first

transcendental references in Wiktor's oeuvre appeared in the 1970s, and in some respects they may be regarded as a psychological reaction to the oppression of the communist system. Since then, the painter has combined his artistic and spiritual searching, being especially inspired by Jung's concepts of archetypes and symbols, as well by the idea of individuation. Other sources include Christian and Gnostic literature, as well as the spiritual classics of the West and East and perennial philosophy. In Wiktor's artistic theory, the act of creation is compared to meditation and is considered a way of experiencing the Absolute. Thus, the artwork is seen to be the result of an endeavor to overcome conditioned and changing phenomena with transcendently orientated states that are unified with painterly practice. Inspiration derives from dreams and the universal language of archetypal symbols such as crosses, circles and squares, triangles and cones, the horizon, gates, positive and negative, walls, white and black (Wiktor, 1994, p. 16). The author formulated his own concept of artwork as icon, which differs significantly from orthodox doctrine, in which figurative icons refer to the Incarnation of Christ. Here the only fundamental condition that any artistic realization must fulfill to become an icon is that it is rooted in an elementary and common experience of sacrum (Wiktor, 1994, p. 63). Abstract icons are intended to reveal an invisible but existent spiritual reality and, as such, they indicate a transcendental sphere behind them. They do not end up only attracting spectator's gaze. When approaching the problem of their reception, the artist proposes insight, which implies going beyond normal sensual perception (Wiktor, 1994, pp. 61–62). In many of his series, for example *Passages, Prayers, Lublin Iconostasis, Gates*, Wiktor apparently relinquishes his painterly skills by ruthlessly reducing the artistic to an absolute minimum. Indeed, it seems that the words by the American art critic Kuspit are perfectly appropriate to these examples: "Silence attempts to eliminate beauty altogether. Paradoxically, the absolutely silent becomes radically beautiful [...]" (Kuspit, 1986, p. 314). However, Wiktor does not limit himself to such an attitude as he avoids the dangers of formalism. For example, in the *Icons* series he started in 1992, he returns to a more subtle painterly technique that evokes luminosity and spiritual beauty. The same can be said in reference to his most recent artworks which will be analyzed here. In these pieces, the artist uses geometrical forms—especially circles and squares—for their archetypal connotations. For Wiktor, they act as mystical symbols of Wholeness. The composition of the paintings from the series entitled *Light for...* is centrally arranged by the juxtaposition of two canvases, a square within a square alluding to the famous suprematist work of Malevich. Their impact is due to their monumental simplicity and the artist's way of operating within a reduced color palette. The artist returns here to 'luminous painting.' As Wiktor states, for him:

The most inspiring sources for creating ‘luminous paintings’ are the illuminations that appear in dreams. These images have an unfading epiphanic power [...]. What intrigues, attracts and meditatively activates me is the koan-like, paradoxical and oxymoronic character of the medieval Latin sentence *Lux umbra Dei*—Light is a shadow of God. The hermeneutics of this koan confirm my Gnostic intuition: sacral light is not an image of God; it is His reflection, his manifestation, His shadow. If this manifestation is given us in ‘spiritual sight’, it does not mean that we saw God, but that we have experienced His existence (Stano & Daca, 2019, p. 122).

The latest canvases introduce a luminous effect by evoking the veiling and revealing of a mysterious presence of supernatural light. In contrast to the previously analyzed artworks, there is a deep feeling of transcendental silence that is static and creates a certain challenge to perception. This effect is intensified by the fact that the painter renounces any kind of expression in order to pursue a more disciplined, meditative process of creation and technical perfection. Wiktor’s light compositions refer to the impossibility of adequately representing the highest realm, which is why he employs certain means that correspond to this aporia. In the series of paintings entitled *Light for Bożena*, which is dedicated to a prominent Polish art critic, luminosity emerges from a gradation of cobalt blue where the central motif of a circle of light is obscured by the presence of a square at the front that evokes the threshold of our cognition. A mysterious deep blue light seems to emanate or slightly pulsate with an inner energy that is, perhaps, an echo of the emanating presence of an orthodox icon. Characteristically, the effect of light is reached in profound, rather dark tones that intensify these supernatural associations. It is not so much a simple opposition of light and darkness as a gradual passage which seems to soften and calm the sight. Tones of blue create a feeling of metaphysical distance. At the same time, the presence of the artwork in the field of view is very strong, similar to the presence of an abstract icon which does “not so much ‘communicate’ as ‘induce an attitude of communion and contemplation’” (Kuspit, 1986, p. 314). An analogous formal solution is proposed in the artwork *Lux Umbra Dei*, in which two juxtaposed squares are penetrated by an interplay of light ranging from light to darkness. In this case, the central darkness seems to guard the mystery, as though recollecting the title of the famous spiritual classic, ‘The Cloud of Unknowing.’ These images are not only inspired by spiritual epiphany but also create an intense metaphysical resonance. The viewer is placed in the presence of the demanding silence of the Invisible, which cannot be represented in any artistic language. The silence here can be connected with emptiness, as understood in a spiritual way. The use of simple geometrical compositions, the lack of expressive traces, the influence of calm gradations of color and their meditative quality can induce an attitude

of emptying or purifying the mind and directing it toward the transcendent. In this sense, it can be compared to the conditions that are indispensable at the initial stages of spiritual practice, when the seeker should empty himself of presuppositions, expectations, and habitual ways of perceiving. One can also see a parallel between the paradoxical compositions of light here with paradoxes present in descriptions of mystical experience and in negative theology, where all human descriptions of God must be suspended. In this context it is worth citing, for example, Thomas Merton's reference to St. John of the Cross's prescription:

Learn the tremendous value of this obscure and sometimes crucifying light of faith, which darkens and empties your mind with respect to all natural conviction and leads you into realms without evidence in order to bring you to the threshold of an actual experimental contact with the living God (Merton, 2004, p. 95).

It should be stressed that the contemplation enhanced by abstract artwork has a different character to that of a strictly religious contemplation, which does not demand that art acts as a mediator. As already stated, however, certain metaphysically orientated abstract paintings create a space that is conducive to contemplation: not only an aesthetic kind, but also leading toward a spiritual experience or even to prayer. The effect of spiritual practice overcomes the discursive level, as is the case with paintings of this genre. Jean-Jacques Wunenburger (2011, p. 200) remarked: "looking at such (abstract) paintings seems to be an activity by which the subject tries—in a non-conceptual way—to become co-present to a certain transcendental truth". This is the case with all of the artworks I have focused on, but in Wiktor's painting this tendency reaches its most radical fulfillment. The artist himself compared the act of painting with praying to the Absolute. His latest canvases, which are the synthesis of a long artistic journey, act as contemplative tools that strongly focus the consciousness of the spectator—purified from external distractions and directed into metaphysical realms.

Conclusion

It is worth underlining that the meeting of East and West in the context of abstract art creates unique possibility of communication based on silence. In all of the examples analyzed here, the evocation of silence is strictly associated with the spiritual dimension and with the realm of beauty, which has transcendental status in its classical exegesis. The painters I have referred to re-establish art as a place of contemplation—a witness

of the Transcendental in opposition to widespread secular artistic trends more concerned with our immediate reality. Their oeuvre can be set within a larger context of great religious and spiritual traditions. They are representative of a still-developing tendency that seeks to express a need to return to the sacred dimension in art that was always present, in defiance of attempts at its elimination. Within this framework, many individual artistic approaches are possible, but there is also a universality of visual language that makes this art more accessible to a wider public. Thus, the gallery can become a place for contemplation and an encounter with essential questions. This process also restores the dignity of the painting and its viewer by reminding us of dimensions that have been diminished by a more materialistic worldview dominant in contemporary culture.

REFERENCES

- Barr, A.H. (1986). *Cubism and Abstract Art*. New York & Cambridge, MA.: The Museum of Modern Art & The Belknap Press of Harvard University Press.
- Eliade, M. (1985). *Symbolism, the Sacred, the Arts*. New York: Continuum.
- Elkins, J. (2004). *On the Strange Place of Religion in Contemporary Art*. New York & London: Routledge.
- Fanning, L.K. (Ed.). (2018). *Encountering The Spiritual in Contemporary Art*. New Haven & London: Yale University Press.
- Fujimura, M. (2016). *Silence and Beauty*. Downers Groove: IVP Books.
- Fujimura, M. (2017). *Culture Care*. Downers Groove: IVP Books.
- Fuller, P. (1983). *Art and Psychoanalysis*. London: Writers and Readers.
- Gilbert-Rolfe, J. (1999). *Beauty and the Contemporary Sublime*. New York: Alworth Press.
- Kandynsky, W. (1996). *O duchowości w sztuce* [Concerning the Spiritual in Art] (S. Fijałkowski, Trans.). Łódź: Państwowa Galeria Sztuki.
- Kuspit, D. (1986). Concerning the Spiritual in Contemporary Art. In M. Tuchman (Ed.), *The Spiritual in Art: Abstract Painting 1890–1985* (pp. 313–325). Los Angeles & New York: Los Angeles County Museum of Art & Abbeville Press.
- Kuspit, D. (2005). *The End of Art*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lipsey, R. (1997). *An Art of Our Own. The Spiritual in Twentieth-Century Art*. Boston & London: Shambala.
- Merton, T. (2004). *The Inner Experience. Notes on Contemplation*. New York: Harper One.
- Otto, R. (1959). *The Idea of the Holy; an Inquiry into the Non-rational Factor in the Idea of the Divine and its Relation to the Rational* (J.W. Harvey, Trans.). Harmondsworth: Penguin Books.

- Ringbom, S. (1966). Art in the Epoch of Great Spiritual Occult Elements in the Early Theory of Abstract Painting. *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 29: 386–418.
- Ringbom, S. (1986). Transcending the Visible: The Generation of the Abstract Pioneers. In M. Tuchman (Ed.), *The Spiritual in Art: Abstract Painting 1890–1985* (pp. 131–153). Los Angeles & New York: Los Angeles County Museum of Art & Abbeville Press.
- Spretnak, Ch. (2014). *The Spiritual Dynamic in Modern Art*. New York: Palgrave Macmillan.
- Stano, B. & Daca, A. (Eds.). (2019). *Metafizyka obecności. Inspiracje religijne w dziełach artystów krakowskich 2000–2019* [Metaphysics of Presence. Religious Inspirations in Artworks by Krakow Artists 2000–2019]. Kraków: Uniwersytet Pedagogiczny.
- Wiktor, T.G. (1994). *Teksty artystów. Tadeusz Gustaw Wiktor* [Texts of the Artists: Tadeusz Gustaw Wiktor]. Kraków: QQPress.
- Tuchman, M. (Ed.). (1986). *The Spiritual in Art: Abstract Painting 1890–1985*. Los Angeles & New York: Los Angeles County Museum of Art & Abbeville Press.
- Wunenburger, J.-J. (2011). *Filozofia obrazów* [Philosophy of Images] (T. Stróżyński, Trans). Gdańsk: Słowo/obraz terytoria.
- Yoon, J. (2010). *Spirituality in Contemporary Art. The idea of the Numinous*. London: Zidane Press.

Agnieszka Tes – art historian and critic, painter, author of several dozen articles concerning contemporary art. Editor of a cultural journal *Fragile*. Currently she is PhD candidate in cultural studies in the Faculty of Philosophy at the Jesuit University Ignatianum in Krakow. She prepares her dissertation on spirituality in contemporary Polish abstract painting.

Monika Stankiewicz-Kopeć

<http://orcid.org/0000-0003-1650-3887>

Akademia Ignatianum w Krakowie

monikastan-kopec@wp.pl

DOI: 10.35765/pk.2020.3104.15

„Modernizacja gorzelniana” terenów wiejskich w świetle piśmiennictwa polskiego pierwszych dekad zaborów

STRESZCZENIE

Do wybuchu powstania listopadowego przez ziemie polskie przetoczyły się dwie główne fale modernizacyjne: przed- i porozbiorowa. Okres zaborów okazał się czasem prawdziwych wyzwań modernizacyjnych – zachodzących już w nowych warunkach politycznych. Wśród licznych przeobrażeń modernizacyjnych mających miejsce na obszarze dawnej Rzeczypospolitej w pierwszych trzech dekadach okresu zaborów (do roku 1830) należy m.in. wymienić zmiany społeczno-polityczne, administracyjne, cywilizacyjno-przemysłowe, gospodarcze, urbanistyczne, naukowe, oświatowo-edukacyjne, kulturowe, estetyczne, obyczajowe, moralne, aksjologiczne, mentalnościowe.

W niniejszym artykule uwagą został objęty jeden z rodzajów ówczesnych procesów modernizacyjnych mających miejsce na obszarach wiejskich w pierwszych trzech dekadach zaborów (do wybuchu powstania listopadowego w 1830 r.) – związany z aktywnością gospodarczą ziemian: zjawisko nazwane tutaj „modernizacją gorzelnianą”. Tego rodzaju niebezpieczna modernizacja przestrzeni wiejskich była ważną wersją tendencji modernizacyjnych w omawianym okresie, posiadającą istotne i długofalowe skutki dla całego społeczeństwa polskiego.

Problem ten znalazł swoje odzwierciedlenie w szeroko rozumianym piśmiennictwie polskim pierwszych dekad zaborów: zarówno w dziełach o charakterze fikcjonalnym, jak też w utworach mających charakter informacyjny, publicystyczny, perswazyjny, wspomnieniowy.

SŁOWA KLUCZE: piśmiennictwo polskie XIX w., zabory, modernizacja, „modernizacja gorzelniana”, problemy społeczne, alkohol, gorzelnie, karczmy

ABSTRACT

“Modernization of Distilleries” in Rural Areas in the Light of Polish Literature of the First Decades of the Partitions

Until the outbreak of the November Uprising, two major tides of modernization swept across Poland pre- and post-Partitions. The Partitions turned out to be a period of real modernization challenges, taking place in the new political conditions. Among the many transformations taking place in the area of the former Republic of Poland in the first three decades of the Partitions (until 1830) there are socio-political, administrative, industrial, economic, urban, scientific, educational, cultural, aesthetic, moral, moral, axiological, and mental changes.

In this article, attention was placed on one type of these modernization processes of the time, taking place in rural areas in the first three decades of the Partitions (until the outbreak of the November Uprising in 1830). They were related to the economic activity of landed gentry: a phenomenon called here “the modernization of distilleries”. This kind of dangerous modernization of the countryside was a poignant version of modernization in the period having significant and long-term consequences for the entire Polish society.

This problem was reflected in the wider Polish literature of the first decades of the Partitions: both in fiction, as well as in informative, journalistic and persuasive literature on top of journals.

KEYWORDS: Polish nineteenth century literature, Partitions of Poland, modernization, modernization of distilleries, social problems, alcohol, distilleries, inns

Wstęp

Do wybuchu powstania listopadowego (1830) przez ziemie polskie przetoczyły się dwie główne fale modernizacyjne: przed- i porozbiorowa¹. To właśnie okres zaborów okazał się czasem prawdziwych wyzwań modernizacyjnych – zachodzących już w nowych warunkach politycznych, dotychczas bez precedensu. Wśród licznych przeobrażeń modernizacyjnych mających miejsce na obszarze dawnej Rzeczypospolitej w pierwszych trzech dekadach okresu zaborów należy m.in. wymienić zmiany

1 Problematyka „modernizacji gorzelnianej” wsi polskiej została zasygnalizowana przeze mnie w pracy Stankiewicz-Kopeć, 2018, s. 131–135. Niniejszy artykuł stanowi rozszerzoną i zmodernizowaną wersję tamtych refleksji. We wspomnianej pracy wyjaśniłam także samo pojęcie modernizacji (s. 35–39). Do tamtych ustaleń, odnośnie do rozumienia modernizacji, nawiązuję w tym artykule, gdzie modernizacja będzie pojmowana bardzo szeroko jako proces przemian o charakterze wielotorowym oraz o zróżnicowanych następstwach.

społeczno-polityczne, administracyjne, cywilizacyjno-przemysłowe, gospodarcze, urbanistyczne, naukowe, oświatowo-edukacyjne, kulturowe, estetyczne, obyczajowe, moralne, aksjologiczne, mentalnościowe.

W niniejszym artykule uwagę został objęty jeden z rodzajów ówczesnych procesów modernizacyjnych mających miejsce na obszarach wiejskich w pierwszych trzech dekadach zaborów do 1830 r. związany z aktywnością gospodarczą ziemian: zjawisko nazwane tutaj „modernizacją gorzelniarną”. Tego rodzaju niebezpieczna modernizacja przestrzeni wiejskich zasługuje na baczniejszą uwagę jako ważna wersja tendencji modernizacyjnych w omawianym okresie, posiadająca istotne i długofalowe skutki dla całego społeczeństwa (Kloczkowski i Szuldrzyński, 2006, s. 18–19). Problem ten znalazł swoje odzwierciedlenie w szeroko rozumianym piśmiennictwie polskim pierwszych dekad zaborów: zarówno w dziełach o charakterze fikcyjnym, jak też w utworach mających charakter informacyjny, publicystyczny, perswazyjny, wspomnieniowy.

I

Chociaż w centrum refleksji modernizacyjno-cywilizacyjnej pojawiającej się w szeroko rozumianym piśmiennictwie polskim trzech pierwszych dekad zaborów znalazło się miasto, to jednak także i wieś miała tam swoje ważne miejsce. Przykładem są choćby ślady tego rodzaju refleksji pojawiające się na kartach poematu dydaktyczno-opisowego pt. *Ziemiaństwo polskie. Poema w 4 pieśniach* Kajetana Koźmiana (1751–1856) – autora, który działalność literacką łączył z aktywnością publicystyczną, a także z dynamicznym zaangażowaniem politycznym jako wysoki urzędnik Księstwa Warszawskiego, a potem Królestwa Polskiego (Kongresowego).

Poemat Koźmiana powstawał blisko trzy dekady. *Ziemiaństwo polskie* poeta zaczął pisać już kilka lat po trzecim rozbiórce Rzeczypospolitej – w roku 1802, a zakończył w roku 1830. Utwór został wydany w całości dopiero dziewięć lat później, w roku 1839 (we Wrocławiu). Przypomnijmy, na kartach poematu jego autor (wzorem m.in. twórców antycznych) dokonał apoteozy życia wiejskiego i pracy na roli, zgodnej z odwiecznym rytmem natury, eksponując przy tym walory wiejskiej egzystencji i przekazując swoim czytelnikom wiedzę przydatną do tego rodzaju pracy. Poemat Koźmiana, pisany już w okresie zaborów, miał także pokazywać wieś jako miejsce najlepsze do życia dla ówczesnego Polaka pozbawionego Ojczyzny. Zresztą to właśnie w pierwszych latach po rozbiorach zaczęła się fala wielkich powrotów Polaków z miast na prowincję, o czym pisał Marek Nalepa (2010, s. 111–145). Przedstawiony na kartach Koźmianowego poematu dwór ziemiański został więc przez poetę celowej idealizacji

przedstawiony jako miejsce, gdzie przechowuje się podstawowe normy etyczne, tradycje narodowe oraz najważniejsze wartości kultury polskiej.

Namysł Koźmiana nad koniecznością zmiany stosunków włościańskich zajął ważne miejsce już w pierwszych wersjach *Ziemiaństwa polskiego*². Choć sam autor nie raz wypowiadał się przeciwko nadużyciom systemu pańszczyźnianego, to jednak, jak pokazuje poemat, w gruncie rzeczy prawdziwe zagrożenie dla wielowiekowego wiejskiego ładu Koźmian widział nie tyle w samej pańszczyźnie, ile raczej w źle przeprowadzonej modernizacji wsi, przy czym w tym względzie nie chodziło mu o unowocześnienia wprowadzane ówczesnie w rolnictwie, dotyczące np. nowych narzędzi rolniczych, technik uprawy, uszlachetniania i pielęgnacji roślin polowych, ogrodowych lub nowoczesnego nawożenia gleby albo właściwego chowu bydła. Porady autora wypełniają znaczną część jego poematu, czyniąc go po części dziełem dydaktycznym. Natomiast autor *Ziemiaństwa polskiego* zwracał baczną uwagę na szkodliwość lekkomyślnego i nieodpowiedzialnego modernizowania wsi przez ich właścicieli, polegającego na przenoszeniu na wieś miejskich wzorców produkcji oraz związanych z nimi patologii. Niepokoiło go także powiązane z tym zachwianie stosunków pomiędzy panem a chłopami dotychczas opartych – w przekonaniu Koźmiana – na staropolskiej patriarchalnej tradycji ziemiańskiej, jak również wyjątkowo niebezpieczna w skutkach „modernizacja gorzelniana” wsi.

Toteż w galerii Koźmianowych antywzorów gospodarzy zaprezentowanych w poemacie, tuż za Harpagonem, który „umiał z lichej wioski trzos napęlić złotem, / Kiedy głodny rolnik umierał pod płotem” (Koźmian, 1839, s. 143), można znaleźć także odhumanizowanego Arysta – zapamiętałego modernizatora własnych dóbr wiejskich. To właśnie wspomniany bohater poematu Koźmiana zasługuje na szczególną uwagę jako postać znacząca w kontekście problemu „modernizacji gorzelnianej” wsi. Na kartach *Ziemiaństwa polskiego* urasta ona niemal do symbolu szkodliwych społecznie, egoistycznych działań modernizacyjnych podejmowanych na początku XIX wieku przez właścicieli folwarków szlacheckich.

Majątek wiejski przedsiębiorczego („przemysłnego”) Arysta („przewyższającego sąsiadów w gospodarza sławie”), korzystającego z licznych wynalazków cywilizacyjnych (pełen „usłużnych narzędzi, / Któremi jedna ręka prace stu rąk szcędzi”), w efekcie przeprowadzonej przez jego właściciela modernizacji zupełnie zatracił swój tradycyjny charakter – także

2 *Ziemiaństwo polskie* miało kilka wersji – utwór był bowiem sukcesywnie zmieniany i poprawiany przez autora. Pierwsza wersja poematu była gotowa w roku 1812. Od roku 1812 pojedyncze fragmenty utworu Koźmiana pojawiały się w prasie w latach 20. XIX wieku. Pieśni nr 1–2 wydano osobno w Puławach w roku 1830, jednak druk został przerwany przez wybuch powstania listopadowego. Kolejne fragmenty zamieszczono w „Przyjacielu Ludu” w roku 1835.

w sferze stosunków międzyludzkich pomiędzy panem a chłopami. Zmodernizowane wiejskie dobra Arysta, zaopatrzone w nowoczesne maszyny, w pewnym stopniu przypominały bowiem swoistą fabrykę (Koźmian, 1839, s. 144–146). Co więcej, dochodowe działania praktycznego Arysta, zafascynowanego nowinkami cywilizacyjnymi i nastawionego na jak największe zyski, odbiły się negatywnie na poddanych mu chłopach, traktowanych przez gospodarza coraz bardziej instrumentalnie, wyzyskiwanych, zaś w trudnej doli pozostawianych samym sobie:

Niestety! Cóż postrzegam u pierwszego progu?
Pracę spoczywającą na lichym barlogu,
Nagą nędzę, głód blady i wiek już na schyłku;
Wyschłą ręką zebrzący wsparcia i posiłku
(Koźmian, 1839, s. 146).

Przedstawiając dramatyczne skutki tego rodzaju przedsięwzięć modernizacyjnych, Koźmian zwrócił uwagę na ich ciemną stronę. Autor poematu na przykładzie Arysta pokazał szkodliwość komercyjnych działań współczesnych mu właścicieli wsi, których olbrzymią cenę płać głównie chłopci.

Do owych kosztów, oprócz wspomnianej już „nagiej nędzy, głodu bladego”, twórca *Ziemiaństwa polskiego* zaliczył również spowodowane przez poczynania bezwzględnego właściciela wioski szerszące się wśród chłopów pijaństwo – plastycznie opisane jako „chciwe chwywanie” przez lud „letejskich napojów” (Koźmian, 1839, s. 146). Nie szczędząc słów krytyki i oskarżeń kierowanych pod adresem podobnych Arystowi szkodliwych „modernizatorów” wiejskich („zabójców wielu ofiar”, „sprawców ubóstwa”), Koźmian na kartach *Ziemiaństwa polskiego* obwiniał ich o „spodlenie” stanu chłopskiego” (s. 148).

Wspomniane zjawisko nieodpowiedzialnej modernizacji przestrzeni wiejskich znalazło swoje odbicie także w innych utworach tamtego okresu – zarówno w tych o charakterze fikcyjnym, jak i niefikcyjnym.

II

Jak piszą historycy, w końcu XVIII i na początku XIX stulecia aktywność gospodarcza właścicieli ziemskich przejawiała się w zakładaniu na terenie swoich majątków wiejskich niewielkich wytwórni (cegły, tkanin, papieru itp.) oraz lokowaniu tam cukrowni, tartaków, młynów, olejarni, hut szkła, kuźnic (Caban, 2010, s. 9–18). Chociaż, rzecz jasna, zdarzały się wówczas także i przypadki budowania w dobrach ziemskich (głównie magnackich) znacznie większych zakładów produkcyjnych, m.in. fabryk maszyn.

Niektóre tego rodzaju inwestycje miały nawet charakter miastotwórczy, z czasem doprowadzając wsie i osady do przekształcenia w miasta³.

Obok tego rodzaju inicjatyw gospodarczych podejmowanych ówczesnie przez właścicieli majątków wiejskich nadal najczęściej zakładano jednak gorzelnie (produkujące alkohole wysokoprocentowe), których rozwojowi sprzyjała osławiona propinacja (Bobrzyński, 1888). Tego rodzaju aktywności modernizacyjnej początkowych dekad zaborów należy się baczniejszy ogląd, bowiem wspomniana tendencja, nazwana na potrzeby niniejszego opracowania „modernizacją gorzelnianą”, przyniosła dramatyczne skutki społeczne na przestrzeni całego XIX stulecia (a także później), odbijając się głośnym echem w piśmiennictwie polskim tamtych czasów.

Zjawisko nieodpowiedzialnej „modernizacji gorzelnianej”, mającej miejsce na ziemiach polskich w pierwszych dekadach zaborów, kieruje uwagę także na związany z nią problem alkoholizmu chłopów, który już w pierwszej połowie XIX wieku zyskał nowy – bo społeczny – wymiar. Sukcesywny wzrost ilości spożycia wódki (nie tylko wśród chłopów) około roku 1810 oraz w przedziale 1822–1829 potwierdzają także współczesne opracowania (Kubiczek i in., 2006, s. 206, tablica 61/213).

Chociaż, jak pisał anonimowy autor artykułu *Coś o gorzelnianach przez W.D.* zamieszczonego na łamach „Pamiętnika Lwowskiego” w 1818 roku, „palenie wódek i robienie piwa było u nas od dawna znacznym przedmiotem przemysłu krajowego [...]” (W.D., 1818, t. 2, nr 6, s. 134), to jednak rozwój polskiego gorzelnictwa uległ intensyfikacji właśnie w pierwszych dekadach XIX stulecia. W okresie zaborów łączył się on z poszukiwaniem przez właścicieli majątków nowych sposobów na wzbogacenie. W tym kontekście współcześni zwracają uwagę, że ówczesnie to właśnie wódka stała się swego rodzaju „forpocztą kapitalizmu” (Pobłocki, 2014, s. 1390). Do rozwoju gorzelnictwa na terenach dawnej Rzeczypospolitej doprowadził zarówno kryzys gospodarczy, jak również fakt, że ówczesnie na ziemiach polskich, podobnie jak w innych rejonach świata – w Europie Zachodniej i w Ameryce – na szerszą skalę zaczęto uprawiać ziemniaki zastępujące zboże, także jako podstawowy surowiec używany do produkcji wódki (Nowak, 2013, s. 23). W literaturze przedmiotu pisze się nawet o tzw. rewolucji kartoflanej. Jej literackim echem jest młodzieńczy poemat Adama Mickiewicza *Kartofla. Poemko we czterech pieśniach* (powst. 1819–1821) – inspirowana Wolterem swoista „epopeja na cześć kartofli”.

Ponadto istotną rolę we współczesnym rozwoju gorzelnictwa na ziemiach polskich odegrały zachodzące wówczas przemiany technologiczne,

3 Tego rodzaju przypadkiem była np. Kazimierza Wielka, na terenie której założenie w okresie międzypowstaniowym przez Kazimierza Łubieńskiego cukrowni Łubna (1845) doprowadziło do rozwoju osady, zaś w połowie XX wieku do przekształcenia jej w miasto.

które prowadziły do udoskonalania sposobów produkowania coraz silniejszych napojów alkoholowych. W pierwszych dekadach XIX wieku szybki rozwój techniki destylacji wiązał się przede wszystkim z wprowadzeniem tzw. aparatu Pistoriusa, skonstruowanego w 1817 r. przez gorzelnika, kupca i rolnika w jednej osobie – Johanna Heinricha Leberechta Pistoriusa. Jego aparat pozwalał otrzymywać spirytus o mocy około 85%. Dzięki nowym technologiom już na początku lat 20. XIX stulecia produkcja wódki stała się tańsza, co z kolei spowodowało jej zwiększoną sprzedaż i spożycie. Wynalazek Pistoriusa zrewolucjonizował więc gorzelnictwo.

Wiedza o nowatorskim urządzeniu Pistoriusa propagowana była na ziemiach polskich przez rozwijające się ówczesnie piśmiennictwo techniczne, na czele z wychodzącą w Warszawie (od 1820 r.) „Izys Polską”. Wszak w tamtych czasach produkcja alkoholu stanowiła istotną gałąź wytwórczości oraz ważne źródło zysków wielu właścicieli ziemskich. Ówczesni publicyści, eksponując konieczność doskonalenia technologii gorzelniczej i podążania za duchem nowych czasów, podkreślali: „W terażniejszym zaś wieku gdzie wszystkie nauki, a w szczególności chemia, do tak wysokiego stopnia przyszły, browarnikowi lub gorzelnikowi nie godzi się ani jednego kroku robić ślepo” – jak pisał anonimowy autor artykułu zamieszczonego w „Pamiętniku Lwowskim” w roku 1818 (W.D., 1818, s. 135)⁴.

Wychodząc z podobnego założenia, redakcja „Izys Polskiej” „robiąc przysługę dla znacznej części czytelników”, na łamach pisma zamieściła kilkunastostronicowy artykuł „wprost z dzieła Pistoriusza” (wraz z „dwoma tablicami”) przedstawiający szczegóły techniczne oraz „zalety owego aparatu”, które „tak głośnemi się stały, iż obecnie, mimo jego drogości ledwo nie największa część właścicieli znaczniejszych gorzelnii zwróciła nań swoją uwagę” ([Anonim], 1822/1823, s. 98–99). We wspomnianym okresie aparat Pistoriusa stanowił obiekt pożądania wielu rodzimych gorzelników, bowiem dzięki jego zastosowaniu produkcja alkoholu stała się znacznie prostsza i mniej kosztowna, co z kolei dawało szansę na stosunkowo szybkie wzbogacenie się producentów alkoholi wysokoprocentowych. Toteż pomimo „drogości” aparatu nie brakowało amatorów jego zakupu. Urządzenie to można było kupić u „kotlarzy warszawskich” na przełomie 1822 i 1823 r. za „15–18 tysięcy złotych”, jak podawał autor wspomnianego artykułu. Także kolejny artykuł wspomnianego numeru pisma został poświęcony owemu tak ówczesnie pożądanemu urządzeniu, a mianowicie szczegółom „osadzenia garców Pistoriusza”.

Sprzyjającą rozwojowi gorzelnictwa sytuację wykorzystywano, zakładając na terenach poszczególnych dóbr ziemskich nowe gorzelnie lub

4 Autor artykułu opisywał nową literaturę i nowe urządzenia do produkcji alkoholu (nie wspominając jednak jeszcze o Pistoriusie).

modernizując te już istniejące (Balińska, 2004, s. 169)⁵. W efekcie „gorzelnianej modernizacji” w pierwszych dekadach XIX wieku wódka (skutecznie wypierająca inne lżejsze alkohole) stała się podstawowym produktem przetwórstwa rolnego wielu polskich folwarków. Nieprzypadkowo w 1817 r. Ignacy Emanuel Lachnicki zaznaczał: „gorzelnictwo i browary są najcenniejszym przedmiotem przemysłu właścicieli ziemskich, gdyż na tym rodzaju wewnętrznego handlu oparta jest część dochodów stałych. [...] Sztuka pędzenia wódek podniesiona jest w tym kraju do wysokiego stopnia” (1817, s. 60–61).

Chociaż Lachnicki pisał te słowa, odnosząc się przede wszystkim do sytuacji ziem litewskich (guberni litewsko-grodzieńskiej), to w istocie, jak podają historycy, w pierwszej połowie XIX wieku najliczniejsze gorzelnie istniały w majątkach leżących w Królestwie Polskim oraz w Galicji (Bujak, 1924, s. 127). Według danych pochodzących z początku lat 40. XIX wieku w większości majątków ziemskich Królestwa Polskiego nawet połowa ogólnych dochodów ich właścicieli osiągnana była właśnie z produkcji gorzelnicznej (Z.G., 1842, s. 173 i n.).

Jak wiadomo, dochód przynosiła nie sama produkcja wódki, ale jej sprzedaż. Właściciele gorzelnii dbali więc o dystrybucję swoich produktów. Służyły temu podejmowane przez nich inicjatywy związane z handlem alkoholem na terenie własnych dóbr, takie jak osadzanie we wsiach żydowskich karczmarzy (arendarzy), którym wydzierzawiano karczmy (Fabianowski, 2010, s. 148). Oddanie przez właścicieli majątków karczem i zajazdów warendę Żydom spowodowało, że w okresie, o którym mowa, ciężar winy za rozpijanie chłopów na ogół przenoszono właśnie na nich. Chociaż pojawiały się także głosy, które, odnosząc się do zarzutów stawianych ówczesnie chłopom (pijaństwo, lenistwo, krnąbrność, niedbałość), zwracały uwagę, że są one skutkiem przede wszystkim wielowiekowego systemu pańszczyźnianego (Lachnicki, 1815; Sołtykiewicz, 1815). W opisywanym okresie nie był to jednak dominujący sposób myślenia.

Przekonanie o winie w tym względzie żydowskich arendarzy znalazło swój wyraz m.in. na kartach popularnego dziełka przeznaczonego dla ludu *Pan Jan ze Świsłoczy, kramarz wędrujący* (Wilno 1821) autorstwa Jana Borejki Chodźki. W swoim cyklu powiastek, zalecanych w ówczesnych szkołach parafialnych jako podręcznik, Chodźko, ganiąc „przekłętą gorzałkę” i nazywając ją główną przyczyną nędzy materialnej oraz degradacji fizyczno-moralnej chłopów, eksponował właśnie działalność żydowskich arendarzy: „ubóstwa włościan [...] Żyd jest przyczyną” (Chodźko, 1824, s. 63). Z tego względu tytułowy Pan Jan ze Świsłoczy

5 Specjalne oddzielne budynki gorzelnicze powstawały na wsiach od XVII w., najpierw głównie na terenie Wielkopolski.

zalecił właścicielowi dóbr, w których obrębie znajdowała się odwiedzona przez niego karczma, przede wszystkim wymianę arendarza żydowskiego na chrześcijańskiego – takiego, który nie szkodziłby chłopom, wyzyskując ich i oszukując oraz doprowadzając do ich degradacji fizycznej i moralnej.

Szczególnie drastyczny obraz zdemoralizowanej przez nadużywanie alkoholu wsi polskiej pierwszych lat XIX wieku dał wiedeński lekarz Józef August Schultes (w czasach austriackich profesor uczelni krakowskiej). Schultes, w latach 1806–1808 podróżujący po terenach Galicji, podkreślał, że w tamtejszych karczmach i zajazdach „nie masz nic prócz wódki (*eau de vie*), którą by raczej należało nazwać wodą śmierci dla Galicji, gdzie wywiera ona daleko znaczniejsze od powodzi spustoszenie” (1898, s. 91).

Kontemplując galicyjskie realia początku XIX stulecia, Schultes uznał wódkę, produkowaną tam w ogromnych ilościach, za główną przyczynę „nędzy gniożącej ten piękny kraj” (1898, s. 92). Lubujący się w szczegółach obyczajowych doktor Schultes na kartach swoich *Lettres sur la Galizie ou La Pologne Autrichienne* przedstawił zapadające w pamięć przejmujące wizerunki galicyjskich chłopów „płci obojga” upodlonych przez pijaństwo – „opitych i tarzających się w błocie”, które nieraz oglądał przed wiejskimi karczmami. Zaglądając do wnętrza wspomnianego przybytku, natknął się z kolei na „kupy pijaków leżących na podłodze”, a także spotkał „podpitych mężów i żony już od godziny dziesiątej rano znajdujących się w szynku”. „Ta właśnie słabość [...], zniweczenie wszelkich trybów maszyny ludzkiej – konkludował profesor – sprawiają, że chłop polski zdolny jest do znoszenia swej nędzy” (Schultes, 1898, s. 92).

Gorzelnia i związana z nią „porządna karczma dobrze zbudowana” były tak mocno wrośnięte w ówczesną wieś polską, że nie zabrakło ich nawet we wzorcowym świecie *Pana Podstolego* – popularnej ongiś powieści Ignacego Krasickiego (wyd. w trzech częściach: 1778, 1784, 1803). Na kartach powieści, której akcję umieścił Krasicki w okolicach roku 1774 na terenach południowo-wschodniej Polski, jej autor dał w osobie tytułowego Pana Podstolego wzór dobrego gospodarza w wersji szlachecko-ziemiańskiej. To właśnie tę wzorcową postać przywołał Kajetan Koźmian w *Ziemiaństwie polskim*, konfrontując go ze szkodliwym Arystem (Koźmian, 1839, s. 148).

Niemniej jednak, jak już wspomniano, nawet we wzorcowy świat przedstawiony w swojej powieści Krasicki wprowadził „porządną karczmę” – odpowiednio ulokowaną, w centrum wsi, której właścicielem był Pan Podstoli. Jednak, rzecz jasna, dzięki wzorowej postawie tytułowego bohatera powieści Krasickiego istnienie karczem na terenie wsi należących do tytułowego Pana Podstolego nie odbiło się negatywnie na kondycji jej mieszkańców. Inaczej niż w większości wsi należących do innych właścicieli, gdzie – jak pisał Krasicki – czas „poobiedni świąt [...] pospółstwo na pijaństwie zwykło trawić” (1860, s. 25). Pan Podstoli, ów „oświecony

Sarmata” – jak nazywał go Roman Magryś – w swoich dobrach skutecznie zaradził bowiem tego rodzaju patologiom, chwytając się kilku sposobów równocześnie (Magryś, 2014, s. 28).

Wypowiadając wojnę pijaństwu własnych poddanych, dobremu gospodarzowi Panu Podstolemu kazał Krasicki w pierwszej kolejności sięgnąć po ten sam sposób, który, jak już wspomniano, także i kilka dekad później nadal jeszcze zalecał znajomemu dziedzicowi Pan Jan ze Świsłowczy – było nim... „wypędzenie karczmarza Żyda”, zaś na jego miejsce osadzenie w karczmie „człowieka trzeźwego, obyczajnego”. Po drugie Krasicki kazał swojemu wzorowemu bohaterowi Panu Podstolemu „zakazać trunków dawać na borg”. Po trzecie nakazał mu wydać wojnę „ubóstwu i mizerii, które jest największem do pijaństwa zachęceniem”. Następnie autor powieści kazał Panu Podstolemu, aby zamiast „złej wódki” pozostawił w karczmach leżących w jego włościach tylko „dobre piwo”. Warto zwrócić uwagę, że dokonana przez Pana Podstolego eliminacja z wiejskiej karczmy wysokoprocentowej wódki, zaś w jej miejsce wprowadzenie tradycyjnego piwa, to symboliczny powrót do czasów wcześniejszych, kiedy to właśnie alkohol niskoprocentowy (głównie piwo) było podstawowym gatunkiem alkoholu na polskiej wsi. Na skutek kryzysu gospodarczego powodującego m.in. trudności ze zbytem zboża za granicą oraz związanej z tym jego nadwyżki (głównie żyta) zaczęto produkować wódkę. Wcześniej w folwarkach istniały przede wszystkim browary (Bystroń, b.r.w, t. 1, s. 529).

Walcząc z pijaństwem na terenie swojej wsi, oświecony Pan Podstoli nade wszystko dawał jednak poddanym „przykład” własną osobą – sam nie nadużywając alkoholu. Zaś, jak pisał na kartach swojej powieści Książę Biskup Warmiński: „resztę ksiądz pleban napomnieniami swojemi wykorzenił”. W konsekwencji wytrwałych zabiegów Pana Podstolego i księdza plebana w świadomości i postępowaniu powieściowych chłopów nastąpiły pozytywne zmiany, w efekcie których, jak przekonywał Ignacy Krasicki, „zaczęli się mieć poddani lepiej, jęli się gospodarstwa, pijaństwo ustało” (1860, s. 49).

Jednak w świecie rzeczywistym, w realiach ziem polskich końca XVIII i początku XIX wieku, walka z pijaństwem na ogół nie była nawet w części tak skuteczna jak ta, którą – za wskazówkami oświeceniowego autora – podjął w swoich dobrach poczciwy powieściowy Pan Podstoli⁶. W pierwszych latach XIX wieku trudności z nią związane eksponował w sposób szczególnie doktor Jakub Szymkiewicz, autor wydanego w Wilnie w roku 1818 *Dziela o pijaństwie* – pierwszego naukowego opracowania w języku polskim dotyczącego problemu alkoholizmu⁷. Ten zdeklarowany krytyk

6 Do problemu pijaństwa nawiązuje również osiemnastowieczna znana satyra I. Krasickiego *Pijaństwo*.

7 O traktacie J. Szymkiewicza pisze Ostrowska, 1977.

pijaństwa i „gorzelnianej modernizacji”, a także propagator trzeźwości oraz odnowy moralnej społeczeństwa, był współzałożycielem oraz pierwszym prezydentem wileńskiego Towarzystwa Szubrawców. Było to stowarzyszenie o charakterze literacko-satyrycznym, działające przez pięć lat (1817–1822) na terenie Wilna, do którego należeli m.in.: Michał Baliński, Leon Borowski, Ignacy i Jan Chodźko, Kazimierz Kontrym, Jędrzej Śniadecki, Tomasz Zan. Towarzystwo Szubrawców, kontynuujące satyryczne (racjonalistyczne i antyklerykalne) tradycje oświecenia, posiadało swój organ prasowy – czasopismo „Wiadomości Brukowe” (1816–1822). Jego członkowie uzbrojeni w broń kpiny i satyry podjęli w pierwszych dekadach XIX wieku nierówną walkę z pijaństwem, prawdopodobnie właśnie pod przemożnym wpływem Jakuba Szymkiewicza – autora licznych artykułów zamieszczanych na łamach „Wiadomości Brukowych”. Sami Szubrawcy manifestacyjnie odrzucali alkohol, zaś przyjęty przez nich kodeks potępiał rozmaite patologie społeczne, wśród których poczesne miejsce zajmowało właśnie pijaństwo. Na zdobiącej kodeks szubrawski rycinie obok książ, odrzuconych pod stół kart do gry – symbolizujących hazard – znalazła się również karafka ze źródlaną wodą (symbol trzeźwości). W ten sposób próbowano kształtować nowy wzór obywatela wolnego od nałogów – niezależnie od jego pochodzenia społecznego (Nieć, 2006, s. 37).

Wspomniany już doktor Szymkiewicz, wnikliwy obserwator realiów swoich czasów, doskonale obeznany z problemem pijaństwa, na łamach „Wiadomości Brukowych” powtarzał, że „nałóg nie tak prędko się wykorzenia. Jednego człowieka nałóg w jednym roku trudno wykorzenia, narodowy, chyba wiekami...” (Szymkiewicz, 1818, s. 95).

Zalecanymi przez autora *Dzieła o pijaństwie* metodami „wykorzenia nałogu” były m.in. kary cielesne, a także zamykanie alkoholików w domach poprawy o zaostrożonym rygorze. Jeszcze inne środki zaradcze w owym czasie zalecał stosować w tym względzie anonimowy autor artykułu *O sposobach poskramiania nałogu pijaństwa w gospólstwie* (zamieszczonego na łamach „Pamiętnika Lwowskiego” (1818), sygnowanego podpisem A.) w tym samym roku, w którym ukazało się dzieło Szymkiewicza). Podkreślał on szczególną rolę księży, którzy powinni z ambony zniechęcać chłopów do wydawania pieniędzy na alkohol poprzez zachęcanie ich do oszczędności i gospodarności, przekonując, że „z dobrego mienia wygodniejsze życie”. Autor wspomnianego artykułu podkreślał także niezwykle ważną rolę w walce z chłopskim pijaństwem samych „panów, dziedziców, dzierżawców”, podpowiadając im, aby „wyzaczyli nagrody dla zachęcenia do trzeźwości”, jednocześnie zwracając uwagę, żeby były one wystarczająco „znaczne i honorowe” ([Anonim], 1818, t. 2, nr 7, s. 234–238).

Owczcześni autorzy zastanawiając się nad przyczynami „nałogu upijania się tak mocno w gospólstwie naszym zagęszczonego i upowszechnionego”

([Anonim], 1818, s. 234), eksponowali różne jego powody. Obok nader częstego obwiniania za ów stan rzeczy Żydów „po karczmach osiadłych”, o czym już była mowa, pojawiały się także inne pomysły w tym względzie. Przykładowo anonimowy autor wspomnianego już artykułu *O sposobach pokramiania nalogu pijaństwa w pospółstwie* opublikowanego w „Pamiętniku Lwowskim” pisał o swoistym przyzwyczajeniu chłopów do niedbałości „uroślej jeszcze z napadania Tatarów”, którego skutkiem miało być pijaństwo na wsiach ([Anonim], 1818, s. 234–235). Inaczej twierdził doktor Jakub Szymkiewicz, który w przedmowie do dzieła *O pijaństwie*, piętnując zgubne skutki pijaństwa (indywidualne i społeczne), w tym szczególnie pijaństwa „pospółstwa” wiejskiego, za jego rozpijanie nie szczędził ostrych słów krytyki „klasom wyższym” – właścicielom ziemskim posiadającym w swoich majątkach karczmy lub gorzelnie (a najczęściej jedno i drugie) będące ich „najpełniejszym źródłem dochodu”, a więc w związku z tym ubiegającym się („na wyścigi”) o „wielość w swych dobrach karczem”, które autor obrazowo opisał jako „otchłanie pozerające zdrowie i szczupły poddanych majątek” (Szymkiewicz, 1818, b.n.s.).

Popularne w owym czasie na terenach Litwy dzieło Szymkiewicza wprowadził do świata przedstawionego swojej powieści o Panie Janie ze Świsłoczy wspomniany już Jan Borejko Chodźko. To właśnie „książkę doktora Szymkiewicza” (nazwaną tutaj mylnie *Historią pijaństwa*) Pan Jan ze Świsłoczy „kramarz wędrujący” polecał odwiedzonemu przez siebie dziedzicowi jako lekturę pomocną w walce z pijaństwem jego własnych chłopów, rekomendując ją jako rozprawę, z której „jasno widzieć można, ile przekłeta gorzalka zabiera przed czasem ludzi ze świata, i jak włości szczególnie wyludnia” (Chodźko, 1824, s. 64).

Postulując konieczność swoistej modernizacji moralnej ówczesnego społeczeństwa, polegającej na eliminacji pijaństwa poprzez bezwzględną walkę z nim, Jakub Szymkiewicz na kartach *Dzieła o pijaństwie* przedstawił optymistyczną wizję społeczeństwa niepijącego alkoholu – swoistego społeczeństwa idealnego⁸. Wileński lekarz, pisząc przedmowę do swojego dzieła, był przekonany, że w takiej społeczności:

[...] pomnożą się dostatki, zapobieży się próżniactwu, [...] potomstwo na świat wydawane zdrowsze i mocniejsze będzie, polepszy się rolnictwo, zniszczy się mnóstwo chorób [...], cnota z prawdą, a zatem pomyślność na świecie panować zacznie (Szymkiewicz, 1818, b.n.s.).

Jako że doktor Jakub Szymkiewicz zmarł zaledwie kilka miesięcy po opublikowaniu swojego *Dzieła o pijaństwie*, nie mógł więc zobaczyć, iż

8 Jedyne miejsce dla alkoholu widział Szymkiewicz w aptekach. Spożycie w niewielkich ilościach dopuszczał w przypadku ludzi ciężko pracujących „w zimowym klimacie”.

kolejne dekady XIX wieku nie tylko nie zmniejszyły problemu nadużywania alkoholu przez społeczeństwo polskie – w tym także i przez chłopów – ale z czasem problem ów wręcz uległ eskalacji. W obliczu postępującej w XIX wieku „modernizacji gorzelnianej”, z której właściciele ziemscy wciąż czerpali znaczne profity, na ziemiach polskich nie mogło bowiem dojść do ziszczenia marzeń Szymkiewicza o trzeźwym społeczeństwie. Problem pijaństwa sukcesywnie narastał więc w kolejnych latach.

Kilka dekad później dramatyczne społeczne skutki nieodpowiedzialnej „gorzelnianej modernizacji”, którą u progu drugiej dekady XIX stulecia tak ostro piętnował Jakub Szymkiewicz, pokazał działacz ziemiański, publicysta i ekonomista Edmund Stawiski w powiastce zatytułowanej *Kronika pewnej wioski od roku 1790 do r. 1842*, opublikowanej na łamach „Biblioteki Warszawskiej” w 1843 roku. Stawiski, przedstawiając smutne dzieje tytułowej „pewnej wioski”, zmodernizowanej właśnie poprzez rozbudowę gorzelnii działającej na jej terenie, dał przejmujący obraz „pijaanej” wsi polskiej pierwszych dekad XIX wieku.

Pierwsza faza „gorzelnianej modernizacji” owej „wioski” (urastającej tutaj niemalże do symbolu zdegenerowanej wsi polskiej) mająca miejsce jeszcze za czasów Księstwa Warszawskiego była efektem „genialnego pomysłu gospodarczo-finansowego” właściciela nastawionego na znaczne dochody i konsekwentnie realizującego jej kolejne etapy. Najpierw więc pan „powiększył gorzelnię”, następnie „postawił cztery karczmy nowe na wszystkich drogach i granicach”, wreszcie „zniżył cenę wódki” (Stawiski, 1843, s. 662). Dzieła „gorzelnianej modernizacji” wsi dopełnili kolejni jej właściciele i dzierżawcy w następnych dekadach XIX wieku. Wówczas w gorzelnii, jak pisał Stawski: „powstał ogromny pistoryusz w miejsce flegmatycznie wydalających wódkę garnców, z ogromnym rozgałęzieniem rur, pomp, rynien. [...] Na wyżywienie tego smoka [tj. gorzelnii – M.S.K.] sadzono wszystkie pola umierzone kartoflami [...]. Wszystkie inne gałęzie gospodarstwa zaniedbano” (Stawiski, 1843, s. 664).

Nowoczesna gorzelnia, będąca wręcz symbolicznym centrum wsi, dawała jej kolejnym właścicielom nadzieję na rychłe dojście do bogactwa pozwalającego na „utrzymanie okazałego domu i zgrai służalców”. Z tego względu stanowiła ona obiekt ich „główniej baczości”. Jednak realizując poszczególne działania „modernizacyjne”, właściciele majątku zaślepieni przyszłymi zyskami zupełnie nie liczyli się z poddanymi sobie chłopami, wyzyskując ich i rozpijając. W efekcie tego rodzaju aktywności „modernizacyjnej”:

Niesprawiedliwość i ucisk były bez granic, równie jak niedbalstwo i pijaństwo [...]. Stan zewnętrzny wsi stał się równie okropny jak jej stan wewnętrzny. Gniły odarte i przesiąknięte wilgocią chaty, z niektórych

sterczały smutne i puste rudery, znikły płoty, wycięto drzewa, sadki zaniedbane wyschły, we wsi widzieć tylko było półnagie dzieci, gdziegdzie włokący się pług lub furkę [...], reszta, jeżeli nie wypędzona na pańskie batogiem od włodarzy, piła dniem i nocą w karczmie. Baby na wyścigi szły z mężami. Huczały, rzęsisto rozsypane wszędzie karczmy, gwarem, krzykami, śpiewami lub kłótnią i bijatyką półpijanych i pijanych. [...] Wódka doszła do niesłuchanej taniości, dzięki dobroczynnemu przemysłowi, piło więc wszystko, tym więcej, że dawano na kredyt” (Stawiski, 1843, s. 665).

W kontekście wspomnianej powyżej swoistej „modernizacji gorzelnianej”, mającej miejsce na ziemiach polskich w pierwszych dekadach XIX stulecia, należy również przypomnieć, że na początku lat 20. alkoholową prosperity wykorzystał sam wielki modernizator Królestwa Polskiego książę Franciszek Ksawery Drucki-Lubecki. Zmonopolizowanie rynku alkoholowego wydawało się bowiem ministrowi szansą na uwolnienie Królestwa Polskiego od kłopotów finansowych. Z tego względu Drucki-Lubecki (obok m.in. egzekucji zaległych podatków, nałożenia podatku solnego, wprowadzenia monopolu tytoniowego) zdecydował się także na ustalenie „monopolu wódczanego”, chcąc w ten sposób, jak ówczesnie mówiono, „wódką ratować skarb państwa” (Bocheński, 1966, s. 328–329; Kołodziejczyk, 1970, s. 143 i n.). Minister przyznał monopol finansście Leonowi Newachowiczowi, czyniąc go administratorem rządowych dochodów konsumpcyjnych Warszawy. Niechętny ministrowi Maurycy Mochnacki na kartach *Powstania narodu polskiego* pisał o burzy wywołanej decyzją ministra skarbu państwa wśród warszawskich piwowarów odbierających ją jako zamach na przywileje, jakie „od niepamiętnych czasów piwowarzy warszawscy mieli sobie nadane od królów polskich”, których to przywilejów „ani Prusacy, ani Austriacy nie tknęli” (Mochnacki, 1984, s. 163).

Jednym ze skutków wprowadzenia przez ministra wspomnianych zmian był znaczny wzrost przemytu alkoholu na terenie Królestwa Polskiego (głównie zaś samej Warszawy), a wraz z nim także i pomysłowości trudniących się tym procederem przemytników (zwanych „todreśnikami”) – warszawskiego „ludu prostego”, który sprowokowany nowymi okolicznościami „brał się za rozliczne sposoby przemycania wódki”. Historyk i archeolog Tymoteusz Lipiński w swoich *Zapiskach z lat 1825–1841* opisał, jak: „Strażnicy przy rogatkach uważali często przechodzącą Żydówkę trzymającą niby to dziecię w powiciu, a ile razy koło nich przebywała, tuliła zawsze udane niemowlę do łona [...] razu jednego zatrzymali ją [...] Miasto bachura znaleźli w pieluchy przebraną baryłkę z wódką”. Innym razem Lipiński widział znów, jak „złapano dwie kobiety i znaleziono pod spódnicą pęcherze napełnione wódką” (Lipiński, 1883, s. 160).

Zakończenie

Reasumując: w pierwszych trzech dekadach XIX wieku problem szkodliwego modernizowania wsi (rozmaitymi sposobami) był kwestią ważną, zaś w kolejnych latach mającą dramatyczne konsekwencje społeczne. Destrukcyjnemu modelowi modernizowania wsi reprezentowanemu zarówno przez Koźmianowego Arysta, jak i nastawionych przede wszystkim na własne zyski oraz obojętnych na los chłopów bohaterów późniejszej *Kroniki pewnej wioski* Edmunda Stawiskiego, Koźmian, autor *Ziemiaństwa polskiego*, przeciwstawił wzór oparty na tradycjach staropolskich, które po pierwszym rozbiore odżyły w *Panu Podstolim* Ignacego Krasickiego – model bazujący na patriarchalnym stosunku pana do wsi i chłopów, oparty na sprawiedliwości, zaufaniu, szacunku oraz wzajemnej sympatii wynikającej z wieloletniego ich współżycia w tym samym środowisku.

Tego rodzaju model gospodarowania, jak przekonywał autor *Ziemiaństwa polskiego*, pozwalał zapobiegać patologiom społecznym, a wśród nich także i pijaństwu chłopów. Propagowany w tym duchu na kartach *Ziemiaństwa polskiego* wzór pozytywnego bohatera – zarówno gospodarnego, jak i wrażliwego na los swoich poddanych – miał być ideałem gospodarza nowych czasów, który nigdy nie pozwoliłby na degradację fizyczną i moralną własnych chłopów. Jego przeciwieństwo stanowili egoistyczni i pozbawieni wrażliwości społecznej modernizatorzy pokroju Koźmianowego Arysta czy właściciele „pewnej wioski” opisani przez Stawiskiego, którzy swoimi dochodowymi posunięciami gospodarczymi połączonymi z zupełną obojętnością na los poddanych sobie mieszkańców wsi doprowadzili do tego, że większość z nich „piła dniem i nocą w karczmie”.

Problem pijaństwa w kolejnych dekadach XIX wieku zyskał wymiar ogólnospołeczny, obejmując coraz większe obszary i coraz szersze kręgi. W drugiej połowie XIX stulecia alkoholizm wraz z innymi patologiami społecznymi (takimi jak złodziejstwo, hazard, prostytutka, żebractwo, bezdomność) uległy eskalacji głównie na terenie dużych miast przemysłowych (gdzie spożycie alkoholu znacznie większe niż na wsi). Na tę sytuację wpłynęły przede wszystkim przemiany pouwłaszczeniowe oraz związana z nimi fala migracji ludności chłopskiej do wielkich miast, przyspieszony wzrost uprzemysłowienia, a także wiążący się ze wspomnianymi czynnikami szybki rozwój demograficzny ośrodków miejskich (Bołdyrew, 2016, s. 7–8).

Uwolnieni od pańszczyzny chłopci, uwiedzeni nadzieją lepszego bytu, coraz częściej opuszczali swoje wsie i udawali się do wielkich miast w poszukiwaniu lepszego i łatwiejszego życia – dążąc ku tej swoistej „ziemi obiecanej”, która jakże często stawała się dla nich przestrzenią straconych złudzeń. Molochem, który – jak pisał w jednym z listów Władysław Stanisław Reymont – „połyka chłopca, odrywa go od ziemi i wyrzywa,

i robi to tak samo z pierwszym lepszym macherem, i tak samo z najostatniejszym robotnikiem”, jak „wielki, trawiący ludzi i ziemię żołądek wiecznie głodny” (List W.S. Reymonta, za: Koc, 2000, s. 55).

BIBLIOGRAFIA

- [Anonim]. (1822/23). Opisanie gorzelnianego aparatu Pistoriusza według podania samego wynalazcy (z dwiema tablicami). *Izys Polską, czyli Dziennik Umiejętności, Wynalazków, Kunsztów i Rękodziel, Poświęcony Krajowemu Przemysłowi, tudzież Potrzebie Wiejskiego i Miejskiego Gospodarstwa*, t. 3, cz. 1, s. 98–124.
- [Anonim]. (1823/24). O zesłodzeniu krochmalu kartoflanego i użyciu go na wódkę i piwo, czyli sztuka wyrabiania wódki i piwa z kartofli bez gotowania tychże. *Izys Polską, czyli Dziennik Umiejętności, Wynalazków, Kunsztów i Rękodziel, Poświęcony Krajowemu Przemysłowi, tudzież Potrzebie Wiejskiego i Miejskiego Gospodarstwa*, t. 3, cz. 1. s. 419–424
- [Anonim]. (1818). O sposobach poskramiania nałogu pijaństwa w pospółstwie. *Pamiętnik Lwowski*, t. 2, nr 7, s. 234–238.
- Balińska, G.M. (2004). Obiekty przemysłu dworskiego w krajobrazie rezydencji ziemiańskiej. W: A. Sieradzka (red.), *Dwór polski. Zjawisko historyczne i kulturowe. Materiały VII Seminarium zorganizowanego przez Oddział Kielecki Stowarzyszenia Historyków Sztuki i Dom Środowisk Twórczych w Kielcach, 16–18 października 2003* (s. 167–174). Warszawa: Stowarzyszenie Historyków Sztuki.
- Besala, J. (2017). *Alkoholowe dzieje Polski: czasy rozbiorów i powstań*. Poznań: Zysk i S-ka.
- Bobrzyński, M. (1888). *Prawo propinacyi w dawnej Polsce*. Kraków: Drukarnia Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Bocheński, A. (1966). *Wędrowki po dziejach przemysłu polskiego* (t. 1). Warszawa: Instytut Wydawniczy „Pax”.
- Bołdyrew, A. (2019). *Pijaństwo i alkoholizm w piśmiennictwie Królestwa Polskiego w XIX i na początku XX wieku. Aspekty społeczne, pedagogiczne i kulturowe*. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- Bołdyrew, A. (2016). *Spółczesność Królestwa Polskiego wobec patologii społecznych w latach 1864–1914*. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- Bujak, F. (1924). *Rozwój gospodarczy Galicji. Studia historyczne i społeczne*, Lwów.
- Burszta, J. (1950). *Wieś i karczma*. Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.
- Burszta, J. (1951). *Wieś i karczma – Społeczność i karczma. Propinacja, karczma i sprawa alkoholizmu w społeczeństwie polskim XIX wieku*. Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.
- Bystron, J.S. (b.r.w.). *Dzieje obyczajów w dawnej Polsce. Wieki XVI–XVIII*. T. 1. Warszawa: Księgarnia Trzaski, Everta i Michalskiego.

- Caban, W. (2010). O potrzebie badań nad udziałem ziemiaństwa Królestwa Polskiego doby przeduwłaszczeniowej w działaniach na rzecz rozwoju przemysłu. *Studia z Historii Społeczno-Gospodarczej XIX i XX Wieku*, t. 8: 9–18.
- Chodźko, J. (1824). *Pan Jan ze Świstoczy kramarz wędrujący. Dziełko uznane przez Rząd Cesarzkiego Wileńskiego Uniwersytetu za pożyteczne dla szkół parafialnych*. Wilno: J. Zawadzki.
- Fabianowski, A. (2010). Karczmy i zajazdy. Literackie opisy przestrzeni wielkokulturowej. *Ars Inter Culturas*, nr 1: 147–154.
- Jasińska, M. (1993). *Alkoholizm: bibliografia*, t. 1: *Od XVI do 1969 r.* Warszawa: SKP ZG.
- Kloczkowski, J. i Szuldrzyński, M. (red.). (2006). *Drogi do nowoczesności. Idea modernizacji w polskiej myśli politycznej*. Kraków: Ośrodek Myśli Politycznej.
- Koc, B. (2000). *Reymont. Opowieść biograficzna*. Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Muzeum Historii Polskiego Ruchu Ludowego.
- Kołodziejczyk, R. (1970). Leon Newachowicz (1778–1831). *Rocznik Warszawski*, t. 8: 143–173.
- Koźmian, K. (1839) *Ziemiaństwo polskie. Poema w czterech pieśniach*. Wrocław: Wydanie E. Raczyńskiego.
- Krasicki, I. (1860). *Pan Podstoli*. Kraków: Nakładem Drukarni „Czas”.
- Kubiczek, F. i in. (2006). *Historia Polski w liczbach*. T. 2: *Gospodarka*. Warszawa: Główny Urząd Statystyczny.
- Lachnicki, E. (1815). *Biografia włościanina nad brzegami Niemna powyżej Łosośnej mieszkającego*. Warszawa: Drukarnia Wiktora Dąbrowskiego.
- Lachnicki, E. (1817). *Statystyka guberni litewsko-grodzińskiej*. Wilno: J. Zawadzki.
- Lipiński, T. (1883). *Zapiski z lat 1825–1841*. Kraków: Nakład K. Bartoszewicza, Drukarnia A. Kozińskiego.
- List W.S. Reymonta do Jana Lorentowicza z 5 września 1896, za: Koc, B. (2000). *Reymont. Opowieść biograficzna*. Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Muzeum Historii Polskiego Ruchu Ludowego.
- Magryś, R. (2014). Szlachcic, pleban, kupiec... rzecz o społecznych tożsamościach Ignacego Krasickiego na podstawie jego twórczości literackiej. *Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Rzeszowskiego, Seria Filologiczna, Dydaktyka* 9, nr 86: 13–34.
- Mochnacki, M. (1984). *Powstanie narodu polskiego w roku 1830 i 1831* (t. 1). Warszawa: PIW.
- Nalepa, M. (2010). „Oto mój dom ubogi”. Powroty Polaków na prowincję po 1793 roku. *Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Rzeszowskiego. Seria Filologiczna. Historia Literatury* 5, nr 65: 111–145.
- Nieć, G. (2006). *Jakub Szymkiewicz „Szlachcic na Łopacie”, satyryczny reporter „Wiadomości Brukowych”*. Kraków: Collegium Columbinum.

- Nowak, A. (2013). Polskie wieki XIX: fantazje, pamięci, porównania. W: T. Epszstein, M. Gawin i B. Dopart, *Historie Polski w XIX wieku*. T. 1: *Kominy, ludzie, obłoki: modernizacja i kultura* (s. 7–40). Warszawa: Wydawnictwo DIG.
- Ostrowska, T. (1977). Pierwszy polski traktat o pijaństwie z 1818 r. *Archiwum Historii Medycyny*, nr 2.
- Pobłocki, K. (2014). Wódka jako forpoczta kapitalizmu: propinacja a proces klasotwórczy w perspektywie globalnej. W: W. Dohnal (red.), *Od etnografii wsi do antropologii współczesności* (s. 128–139). Poznań: Nauka i Innowacje.
- Rożenowa, H. (1961). *Produkcja wódki i sprawa pijaństwa w Królestwie Polskim 1816–1863*. Warszawa: PWN.
- Schultes, J.A. (1898). Lettres sur la Galizie ou La Pologne utrichienne. W: S. Schnür-Peplowski, *Cudzoziemcy w Galicji (1787–1841)* (s. 83–146). Kraków: Spółka Wydawnicza Polska.
- Sołtykiewicz, J. (1815). *O przyczynach wewnętrznych i najbliższych tudzież zewnętrznych i dalszych między naszych włościan*. Kraków.
- Stankiewicz-Kopeć, M. (2018). *Miasto i modernizacja w kontekście sporów modernizacyjnych w piśmiennictwie polskim lat 1800–1830. Studia*. Kraków: Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie.
- Stawiski, E. (1843). Kronika pewnej wioski od roku 1790 do r. 1842. *Biblioteka Warszawską. Pismo Poświęcone Naukom, Sztukom i Przemysłowi*, t. 4, 659–660.
- Szymkiewicz, J. (1817/1818). Wędrówka na łopacie. *Wiadomości Brukowe*, nr 56.
- Szymkiewicz, J. (1818). *Dzieło o pijaństwie*. Wilno: Drukarnia XX. Pijarów.
- W.D. (1818). Coś o gorzelniach przez W.D. *Pamiętnik Łwowski*, t. 2.
- Żychlińska, J. i Głowacka-Penczyńska, A. (red.) (2016). *Jedzą, piją, lulki palą. Kulturowe aspekty korzystania z używek na przestrzeni wieków*. T. 3: *Używkę w sztuce i literaturze*. Bydgoszcz: Wydawnictwo UKW.

Monika Stankiewicz-Kopeć – dr hab., prof. AIK: absolwentka polonistyki na Uniwersytecie Jagiellońskim, pracownik naukowo-dydaktyczny Akademii Ignatianum w Krakowie (Instytut Kulturoznawstwa). Jej zainteresowania naukowe obejmują literaturę i kulturę polską zwłaszcza okresu zaborów: inspiracje, recepcję oraz konteksty. Autorka monografii: *Pomiędzy klasycyznością a romantycznością. Młodzi autorzy Wilna i Lwowa wobec przemian w literaturze polskiej lat 1817–1828*, Kraków 2009; *Pominięte, niedocenione, niedokończzone: studia i rozprawy o kulturze literackiej XIX wieku*, Kraków 2013; *Miasto i modernizacja w kontekście sporów modernizacyjnych w piśmiennictwie polskim lat 1800–1830. Studia*, Kraków 2018.

Dariusz Zdziech<http://orcid.org/0000-0002-6341-3916>

Towarzystwo Naukowe Australii, Nowej Zelandii i Oceanii (ANZORA)

dariusz_zdziech@op.pl

DOI: 10.35765/pk.2020.3104.16

Podtrzymywanie polskiej kultury przez Polonię w Nowej Zelandii po II wojnie światowej

STRESZCZENIE

Artykuł dotyczy zachowania elementów polskiej kultury przez diasporę Polaków w Nowej Zelandii na przestrzeni ostatnich siedemdziesięciu lat. Koncentruje się na utrzymaniu wiary katolickiej w protestanckim społeczeństwie, podtrzymaniu języka przodków, wiedzy o Polsce, jej tradycjach, strojach, tańcach, pieśniach oraz kuchni. Badania prowadzone zarówno na źródłach zastanych, jak i wywołanych podczas czterech pobytów na antypodach, doprowadziły autora tekstu do wniosku, który w artykule został poparty wieloma przykładami, że Polonia w Nowej Zelandii na przestrzeni siedemdziesięciu lat działała bardzo prężnie w różnych dziedzinach, szczególnie w dwóch głównych ośrodkach miejskich: Wellington i Auckland. Obecnie dzięki najnowszej emigracji do wspomnianych dwóch głównych ośrodków dołączyły skupiska Polonii w Christchurch i Dunedin.

SŁOWA KLUCZE: Polonia, Nowa Zelandia, historia, kultura, religia

ABSTRACT

Maintaining Polish Culture by the Polish Community in New Zealand after World War II

This article concentrates on preserving the elements of Polish culture by Polish diaspora in New Zealand over the last 70 years. The author depicts such issues as maintaining Catholic faith among predominantly Protestant society, remembering Polish language, knowledge of the country of origin, customs, traditional cloths, dances, songs and food. Research on both conducted and developed sources led the Author to the conclusion that in the last 70 years Polish minority in New Zealand was very active on various fields, mainly in the biggest cities of Wellington and Auckland. This conclusion is supported by numerous examples. Currently, thanks to the latest emigration, the two

Sugerowane cytowanie: Zdziech, D. (2020). Podtrzymywanie polskiej kultury przez Polonię w Nowej Zelandii po II wojnie światowej. *Perspektywy Kultury*, 4(31), ss. 243–268. DOI: 10.35765/pk.2020.3104.16.

Nadesłano: 02.06.2020

Zaakceptowano: 23.12.2020

main centers have been joined by the Polish communities in Christchurch and Dunedin.

KEYWORDS: Polish Community, New Zealand, history, culture, religion

Walka o zachowanie najważniejszych elementów kultury polskiej w jednym z krajów najbardziej na świecie oddalonych od ojczyzny była i nadal pozostaje ogromnym wyzwaniem. Utrzymanie wiary ojców, języka, historii, kuchni, pieśni, tańca i muzyki odgrywanej nad Wisłą zmuszało emigrantów do kolejnego wysiłku poza znalezieniem domu, pracy czy szkoły dla dzieci w zupełnie nowym otoczeniu.

Wiara, którą zaszczepili w nich rodzice, pomagała im teraz przetrwać pierwsze i kolejne chwile w Aotearoa¹. Katolicyzm wśród Polaków przybywających po 1944 roku był niemal normą, dlatego tak ważne stało się jego zachowanie. Nie było to łatwe w Aotearoa, gdzie wśród mieszkańców wyznania protestanckie zdecydowanie przeważały² (Tyliszczak, 2005, s. 49–52). Początkowo dużą pomocą dla Polaków byli katolicy irlandzcy, kolonizujący razem z Anglikami, Szkotami i Walijczykami Nową Zelandię od XIX wieku. Dzięki ich zaangażowaniu na antypodach znaleźć można było kościoły katolickie i katolickich księży. Jedyną większą przeszkodą okazał się początkowo język angielski. Z tego powodu polscy emigranci rozproszeni po terenie całego kraju starali się kontaktować z polskim księdzem. Od listopada 1944 roku ks. Michał Wilniewicz (Chibowski, 2012), przybyły z Iranu razem z dziećmi do obozu w Pahiatua, opiekował się polskimi katolikami zamieszkującymi po wojnie w Nowej Zelandii. To on spowiadał, odprawiał Msze św. w języku polskim, udzielał ślubów. W grudniu 1947 roku ks. Wilniewicz³ wyjechał do Libanu. Jego miejsce zajął kapelan prezydenta Raczkiewicza,

1 Aotearoa – nazwa Nowej Zelandii w języku maoryskim. Od 1987 roku, kiedy uznano oficjalnie ten język, podobnie jak język angielski, za oficjalny w kraju, nazwa ta jest używana podobnie jak New Zealand w dokumentach rządowych. Szerzej zob. *Maori Language Act 1987*.

2 W roku 1951 ludność Aotearoa składała się w ponad 75% z protestantów oraz blisko 14% katolików (Mol, 1967, s. 122). Pół wieku później, w 2001 roku, na terenie Nowej Zelandii zamieszkiwało ok. 34% protestantów, natomiast katolicy stanowili 14% (dane na podstawie: *New Zealand Census 2001*; *The Catholic Church in New Zealand, 1973*, s. 250–281).

3 Więcej informacji na temat ks. Michała Wilniewicza zob.: Szymański, 2007, s. 229–230; Sinkinson, 2006, s. 167; Zdziech, 2007a, s. 191; List ks. M. Wilniewicza do Polonii w Wellington, Drohiczyn 4 IV 1987 r.; Wilniewicz, 1947. W kilku miejscach podano błędnie, że był to rok 1946: Koczub, 1984, s. 67; Kałuski, 2006, s. 177; oficjalna strona internetowa prowincji australijsko-nowozelandzkiej Towarzystwa Chrystusowego imienia Świętej Rodziny: http://australia.chrystusowcy.org/osrodki-duszpasterskie/nowa-zelandia/Osrodek-Duszpasterstwa-Polskiego-w-Wellington_83 (dostęp: 10.02.2020).

ks. dr Leon Broel-Plater (Broel-Plater, 1973), który przez 11 lat rozwijał polskie struktury kościelne wśród Polonii w Nowej Zelandii, mając w swoim zasięgu nie tylko regiony Wellington i Auckland, ale teren całego kraju (więcej informacji na temat pobytu ks. Platera w Nowej Zelandii: Szymański, 2007, s. 232–236; Wodzicki, 1980, s. 19–20; Skwarko, 1972, s. 61; Zdziech, 2007a, s. 192–193).

W 1954 roku przybył do Aotearoa o. Stanisław Łukasz Huzarski, misjonarz dotychczas pracujący w Chinach, które musiał opuścić z powodu prześladowań religijnych w tym państwie. Na antypodach w porozumieniu z opadającym z sił ks. Platerem przejął opiekę nad Polonią w Auckland i okolicach, a po wyjeździe ks. dra Leona Broel-Platera z Nowej Zelandii przeniósł się do Wellington (Kałuski, 2006), gdzie znajdowało się największe skupisko emigrantów znad Wisły⁴. W latach 1944–1959 w Nowej Zelandii pracowały również polskie siostry urszulanki (Helman, 1979) opiekujące się młodzieżą⁵. Nieocenioną pomocą dla duszpasterza Polaków okazał się młody ks. Bronisław Węgrzyn, jedno z dzieci obozu w Pahiatua. Ksiądz Węgrzyn (Polaczuk, 1985) mógł jedynie wspomagać o. Huzarskiego, gdyż jako nowozelandzki kapłan był duszpasterzem w diecezji wellingtonskiej, a więc obejmował swą opieką nie tylko Polaków. Mimo to starał się w każdej wolnej chwili służyć swoim rodakom znad Wisły posługą kapłańską⁶. Chęć sprowadzenia na antypody księdza z Polski wywołała w Wellington mały zgrzyt pomiędzy Stowarzyszeniem Polaków a SPK, gdy okazało się, że Stowarzyszenie wystosowało pismo do premiera PRL Józefa Cyrankiewicza o pozwolenie na przybycie z Polski do Nowej Zelandii księdza. SPK odebrało tę korespondencję za początek rozmów Stowarzyszenia z nieuznanym rządem warszawskim. Ostatecznie (Gagajek, 1995) nie udało się sprowadzić polskiego duszpasterza do Wellington⁷.

4 O. Stanisław Łukasz Huzarski (1906–1983), dominikanin, pracował z Polonią nowozelandzką w latach 1954–1967. Szerzej zob.: *Informator Duszpasterstwa Polskiego w Australii i Nowej Zelandii*, s. 146; Steinmetz, 1990, s. 181–185; Broel-Plater, 1973, s. 98; Lencznarowicz, 2001, s. 413; Informacje na temat o. Huzarskiego z korespondencji prywatnej piszącego te słowa ze Stanisławem Manteryssem.

5 Więcej informacji na temat działalności polskich urszulanek w Nowej Zelandii podaje jedna z nich: Alexandrowicz, 1998, s. 67–95 oraz Szymański, 2007, s. 230–231.

6 Bronisław Węgrzyn – jedyny z polskich dzieci z obozu w Pahiatua, które zostało księdzem. Po przyjęciu święceń kapłańskich w Anglii i zwiedzeniu Europy powrócił w grudniu 1965 r. do Nowej Zelandii. Szerzej zob.: Powitanie ks. Bronisława Węgrzyna, 1966, s. 2–3.

7 Szerzej o próbach sprowadzenia duszpasterza z Polski do Nowej Zelandii: Gagajek, 1995, s. 9–13; J. Szymański, 2007, s. 235–236; Polaczuk, 1985, s. 6–7; *Historia prowincji*, artykuł zamieszczony na oficjalnej stronie prowincji australijsko-nowozelandzkiej Towarzystwa Chrystusowego <http://australia.chrystusowcy.org/historia-prowincji/> (dostęp: 10.02.2020).

Tabela 1. Księża wysłani do opieki nad Polonią nowozelandzką po II wojnie światowej

Imię, nazwisko	Sprawujący opiekę duszpasterską w okresie	Główna siedziba
Michał Wilniewicz	1944–1947	Pahiatua
Dr Leon Broel-Plater	1947–1959	Wellington
Stanisław Łukasz Huzarski	1954–1959	Auckland
	1959–1967	Wellington
Władysław Lisik	1970–1973	Wellington
	1990–1992	Auckland
Mirosław Chlebowicz	1973 (zastępstwo)	Wellington
Jan Westfal	1974–1982	Wellington
Dominik Sobala	1975–1978	Wellington
	1979–1982	Auckland
	1994–1997	
Stefan Kocząb	1982–1984	Wellington
Bernard Bednarz	1982–1983	Auckland
	2000–2004	Wellington
Stanisław Marut	1984–1985	Wellington
Franciszek Feruga	1983–1984	Auckland
Stanisław Rakiej	1984–1990	Auckland
Ignacy Smaga	1985–1994	Wellington
Zenon Boniarczyk	1994–2000	Wellington
Stanisław Wrona	1997–2001	Auckland
Tomasz Nowak	2001–2007	Auckland
Maksymilian Szura	2004–2007	Wellington
Edmund Budziłowicz	2007–2013	Auckland
Tadeusz Świątkowski	2007–obecnie	Wellington
Wiesław Pawłowski	2013–2020	Auckland

Źródło: Polaczuk, 1985, s. 50; Szymański, 2007, s. 241–242; Kocząb, 1984, s. 67–68; Dudek, 1999, s. 5–103; informacje dostępne na oficjalnej stronie internetowej prowincji australijsko-nowozelandzkiej Towarzystwa Chrystusowego: <http://australia.chrystusowcy.org/osrodki-duszpasterskie/nowa-zelandia/> (dostęp: 10.02.2020); Korespondencja z Jackiem Dreckim.

W roku 1970 opiekę nad Polonią w Nowej Zelandii rozpoczęli księża Towarzystwa Chrystusowego dla Polonii Zagranicznej (Dudek, 1999), działający od 1959 roku w Australii (por.: Gagajek, 1995, s. 13–16; *Informator Duszpasterstwa Polskiego w Australii i Nowej Zelandii*, s. 8–24). Pierwszym z nich, pełniącym posługę w Nowej Zelandii, jak podaje Kocząb (1999), był ks. Władysław Lisik TChr (więcej: Kocząb, 1984, s. 68; Szymański, 2007, s. 241–242; Helman, 1979, s. 92; *Nowy Duszpasterz Polski w Nowej Zelandii*, 1970, s. 11). Kolejni księża opiekujący się polskimi emigrantami na terenie całej Nowej Zelandii w następnych latach to ks. Jan Westfal TChr,

ks. Dominik Sobala TChr i ks. Stefan Koczab TChr (tab. 1). Dzięki staraniom Polonii największego miasta Aotearoa, od 1979 roku drugi kapłan z Towarzystwa Chrystusowego rozpoczął posługę w Auckland. W ten sposób nastąpił podział terytorium Nowej Zelandii na dwa regiony, którymi opiekują się do dnia dzisiejszego księża chrystusowcy⁸.

W ciągu ostatnich siedemdziesięciu lat polskich emigrantów w Nowej Zelandii nawiedziło kilku polskich kardynałów, arcybiskupów i biskupów, wśród których w roku 1973 znalazł się bp Karol Wojtyła (Kliczewski, 1973; Parowski, 1973, s. 7–8; Jaroszka, 1973, s. 5–6) oraz, jak podaje Schwieters (1989), w roku 1988 kardynał Józef Glemp (Program wizyty Prymasa Polski Kardynała Józefa Glempa, 1988, s. 3; Prymas Polski w Australii i Nowej Zelandii 5–22 XI 1988, 1988, s. 14). Biskup Wojtyła odwiedził Polaków ponownie, tym razem jako głowa Kościoła katolickiego – papież Jan Paweł II, podczas pielgrzymki na antypody w 1986 roku. Jego wybór na Stolicę Apostolską oraz przybycie do Nowej Zelandii zjednoczyły polskich emigrantów w tym kraju, dumnych z faktu, że polski biskup stał się głową Kościoła katolickiego⁹ (ryc. 1).

W pracach polskim kapłanom pomagają emigranci zrzeszeni w komitetach pomocy duszpasterskiej organizowanych w miejscowościach, gdzie duszpasterze odprawiają Msze św. dla Polonii. Najdłuższą i najbardziej chlubną działalnością może poszczycić się Wellington. Tamtejsza grupa przygotowała najwięcej uroczystości, wizyt gości z zagranicy oraz wszelkiego rodzaju zbiórek funduszy, leków i produktów żywnościowych na pomoc potrzebującym w Polsce, Nowej Zelandii, Australii i innych krajach świata¹⁰. Od dekad wellingtońska Polonia posiada także polski chór parafialny, uświetniający niedzielne Msze św. Przez ponad pięćdziesiąt lat jej głównym organistą był Jerzy Wilski, który przybył do Nowej Zelandii jako jedna z *Displaced Persons (DP's)* kilka lat po zakończeniu II wojny

8 Szersze informacje na temat drugiego ośrodka duszpasterskiego dla Polaków w Nowej Zelandii zob.: *Historia Ośrodka Duszpasterskiego w Auckland*, podana na oficjalnej stronie prowincji australijsko-nowozelandzkiej Towarzystwa Chrystusowego: <http://australia.chrystusowcy.org/osrodki-duszpasterskie/nowa-zelandia/> (dostęp: 10.02.2020).

9 Wizyta Jana Pawła II była historycznie pierwszą wizytą papieską na terenie Nowej Zelandii, zob. też: Skwarnicki, 1988, s. 9–24; Polacy w Nowej Zelandii, 1988, s. 106; Biesiek, 1991, s. 18–19; Sokalska-Waluszewska, 1986; Program wizyty papieskiej w Wellington, 1986, s. 3–4; Wizyta papieska, 1987, s. 3; Schwieters, 1986, s. 18; Pawlikowski, 1986, s. 1; Filek, 1986, s. 1–3; Hogberg, 1986, s. 3–4; New Zealand, 1986, s. 15; O'Connor i Smyth, 1986, s. 4.

10 Więcej informacji na temat polskich komitetów pomocy duszpasterskiej w Nowej Zelandii zob.: W Nowej Zelandii, 2000, s. 186–187; *Duszpasterstwo Polskie w Auckland* (Biuletyn informacyjny – miesięcznik), zbiory Jacka Dreckiego, Auckland; pierwsza strona Duszpasterstwa Polskiego w Auckland: <http://www.angelfire.com/art/pastoral/PASTORAL.HTM> (dostęp: 10.02.2020).

światowej¹¹. Z uwagi na brak śpiewnika kościelnego z pieśniami w języku polskim, sam postanowił je spisać, wydając *Pieśni kościelne stare i nowe* (Wilski, 1988). To kolejny sposób, w jaki Polonia w Nowej Zelandii ratowała polskie pieśni kościelne, podtrzymując w odległym kraju ten skrawek kultury polskiej.



Ryc. 1. Polska emigracja w Nowej Zelandii żegna Jana Pawła II – bazylika w Christchurch, kwiecień 2005 r.

Źródło: fotografia autora.

Religia katolicka nie była jedynym ważnym elementem w zachowaniu polskości emigrantów przybyłych na antypody po II wojnie światowej. Podobną rolę odgrywał język ojczysty. Zachowanie mowy polskiej stało się sprawą honoru i widzialnym dowodem na walkę emigracji politycznej o niepodległą Polskę, której obywatele rozrzućeni po świecie dbają, by po odzyskaniu przez kraj suwerenności powrócić do niego ze swymi dziećmi mówiącymi w języku przodków (szerzej: Sękowska, 1994, s. 33–42). Dbalność o kultywowanie mowy ojczystej była i jest szczególnie ważna dla zachowania polskiej kultury. Mimo niewielkiej liczebnie emigracji polskiej w Nowej Zelandii Polacy stworzyli w ośrodkach polonijnych sieć

11 Szerzej na temat Jerzego Wilskiego zob.: Zdziech, 2011, s. 143–148.

szkół sobotnich nauczających nowe pokolenie języka polskiego¹². Celem ich było zachowanie mowy ojczystej wśród młodego pokolenia Polonusów. Pierwsza szkoła powstała w Wellington w marcu 1953 roku. Jednocześnie utworzono Komitet Rodzicielski opłacający lokale, podręczniki, pomoce naukowe oraz wycieczki. Po godzinach pracy wolontaryjnie grono nauczycielskie w przeważającej mierze stanowiły Polki zamieszkałe w Nowej Zelandii, niektóre z nich posiadały wykształcenie pedagogiczne, rzadziej filologiczne. W miarę powiększania się drugiego pokolenia Polonii rozwinęły się szkoły sobotnie, nie tylko w Wellington, ale również w Lower Hutt, Auckland, Hamilton, New Plymouth i Christchurch (por. Polaczuk, b.d.1, s. 2). Należy wspomnieć, że w szkołkach sobotnich uczono nie tylko języka, ale również geografii i historii Polski oraz tradycji narodowych, w tym śpiewania polskich kolęd, malowania pisanek czy tańców narodowych. Zajęcia prowadzono w Domu Polskim, prywatnych mieszkaniach oraz wynajmowanych lokalach. W 1966 roku szkoła w Wellington otrzymała nazwę „Polskiej Szkoły Sobotniej imienia Tysiąclecia Państwa i Chrztu Polski” (ryc. 2). Program nauczania, jak podaje Rombel (1992), wzorowany był na polskich szkołkach sobotnich w Wielkiej Brytanii, stamtąd pochodziła też początkowo większość pomocy naukowych (więcej: *Dyplom dla Polskiej Szkoły...*). Po odzyskaniu przez Polskę niepodległości szkoły te wzorują się na programie nauczania realizowanym nad Wisłą¹³.

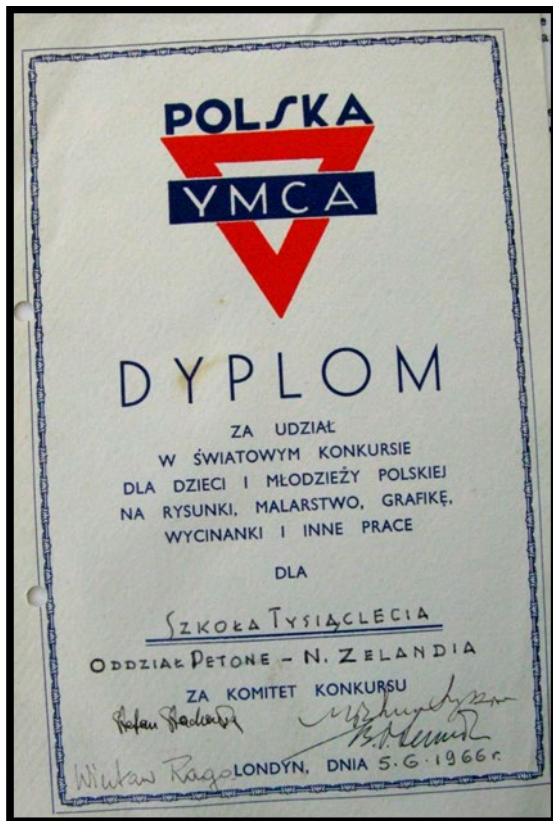
Biblioteka w Domu Polskim powstała w 1951 roku (Polaczuk, b.d.2, s. 1). Jej działalność wzbogacała język i wiedzę zamieszkałej w Nowej Zelandii Polonii. Książki pochodziły z wielu źródeł. Pierwszym była dawna biblioteka polska prowadzona w Obozie Polskich Dzieci w Pahiatua, po jego zamknięciu przechowywana w jednym z miejskich magazynów w Wellington. Po zakupieniu Domu Polskiego¹⁴ biblioteka mogła rozpocząć swoje drugie życie, mając w zbiorach 1500 polskich tytułów oraz kilkaset w języku angielskim (Frankiel, b.d., s. 5). Kolejne zakupy książek polskich z Londynu oraz w późniejszym czasie również znad Wisły doprowadziły do rozszerzenia oferty biblioteki, która w stolicy Nowej Zelandii działa do dnia dzisiejszego. W innych skupiskach Polonii,

12 Do dziś działają Polskie Szkoły Sobotnie w Wellington, Lower Hutt, Featherston, Auckland oraz przedszkola w Christchurch i Wellington. Zob. też: McLaughlin, 2009, s. 12; Polaczuk, 1990, s. 17; oficjalne strony polskich organizacji w Nowej Zelandii, dotyczące polskiej edukacji w Auckland (*Polish School Auckland*), Christchurch (*Wesola Polska Szkoła NZ Christchurch*) i Wellington (*Polish School Wellington*).

13 Informacje z rozmowy z Heleną Ryde, jedną z nauczycielek w Polskiej Szkole Sobotniej w Petone, Wellington 2008.

14 Pierwszy Dom Polski w Wellington mieścił się pod adresem 25 Kenwyn Terrace, Wellington.

gdzie prowadzone były szkółki sobotnie, powstawały też biblioteki zawierające publikacje w języku polskim¹⁵.



Ryc. 2. Szkoła Tysiąclecia, Nowa Zelandia 1966.

Źródło: prywatne archiwum rodziny Manterysów, Lower Hutt.

Rozwojowi języka polskiego wśród emigrantów w Aotearoa sprzyjały także powstające koła żywego słowa i kluby literackie zaznajomione z polską literaturą. Koło żywego słowa powstało jako sekcja Stowarzyszenia Polaków w Nowej Zelandii, spotykająca się w Domu Polskim w Wellington. Polski klub literacki działał w Auckland, efektem jego działalności

15 Największa biblioteka polonijna poza Wellington działa w Domu Polskim w Auckland oraz w Christchurch. Nie można też pominąć zbiorów zamieszkałego w tym samym mieście Romana Antoszewskiego, znanego bibliofila. Spis posiadanych publikacji w zbiorach autora. Zob. też: Zdziech, 2012, s. 147–162.

było wydanie pierwszego numeru miesięcznika „Krzyż Południa”¹⁶. Podobną rolę w zachowaniu języka polskiego odgrywały audycje radiowe nadawane w Wellington i Auckland. Sekcja radiowa przy Stowarzyszeniu Polaków w Nowej Zelandii powstała na początku lat 80. ubiegłego wieku wraz z utworzeniem państwowej rozgłośni Access Community Radio w Wellington¹⁷. Pierwszy raz „Głos Polski” w radiu zabrzmiał 5 V 1981 roku. Odtąd około półgodzinne audycje emitowane były raz w tygodniu. Pięciosobowej grupie Polonii przygotowującej audycje przewodził Stanisław Maliszewski. Program słuchowiska przygotowywały kolejne grupy Polaków z Wellington i okolic przez wiele lat. Godziny nadawania ulegały zmianie. „Głos Polski” z dniem 10 VIII 2003 roku oficjalnie przestał ukazywać się na antenie Access Radio¹⁸. Od 19 X 1991 roku audycja w języku polskim ukazywała się również w Access Community Radio w Auckland. W jej działanie zaangażowanych było wiele osób, począwszy od Jacka Sylwina, Bogusława Nowaka, po Macieja Sikorskiego, Mariana Sosnę, Jacka Dreckiego. Do rozmów na antenie zapraszano wielu znanych Polaków (np. rozmowa telefoniczna z Lechem Wałęsą) oraz osoby z kraju odwiedzające Nową Zelandię. W dniu 3 III 2002 roku działalność polskiego radia w Auckland z przyczyn finansowych dobiegła końca¹⁹. Podobna działalność kontynuowana jest do dziś w wielu miastach Nowej Zelandii. Przykładem może być program „Polish Waves” w radiu Plains FM 96,9 w Christchurch (na Wyspie Południowej), tworzony przez Dorotę Szymanską-Prokop, Agatę Bulską, Tomą Prokopa i Sylwię Smiarowską, wcześniej audycję nadawano pod nazwą „Polka Radio”²⁰.

W Nowej Zelandii emigracja polska podejmowała próby wprowadzania nauki języka polskiego na Uniwersytetach w Wellington i Auckland. Przy tworzeniu kursu dodatkowego Polish Studies na Uniwersytecie

16 Szerzej na temat działalności grup literackich w Nowej Zelandii zob.: Polaczuk, 1985, s. 17; Frankiel, b.d., s. 5; Sosna, 2000, s. 5–6; Roy-Wojciechowski, 1999.

17 Access Community Radio to państwowa rozgłośnia radiowa powstała w Wellington na początku lat 80. ubiegłego wieku w ramach polityki wielokulturowości dla obywateli nowozelandzkich różnych narodowości, którzy mogli w tym radiu bezpłatnie prowadzić audycje w języku ojczystym.

18 Powodem zakończenia działalności polskiej audycji był brak chętnych do przygotowywania i prowadzenia programu. Starsze osoby z wiekiem nie mogły sprostać zadaniu, a młodzi mieli inne priorytety. Szerzej na temat Polskiego Radia w Wellington zob.: Mendruń, 1992, s. 57; Domański, 1981, s. 25; Lendnał, 2000b, s. 9–10; Lendnał, 2003, s. 4.

19 Szerzej o działalności polskiego radia w Auckland zob.: Frankel, 1991, s. 1–3; Kałuski, 2006, s. 220–221; Kubica, 1999; późniejsza działalność opisana na stronie: <http://www.angelfire.com/art/rp/index.html> (dostęp: 10.02.2020).

20 Program „Polish Waves” do 2019 roku nadawany był w Radiu Plains FM pod tytułem „Polka Radio”; por. strony internetowe: *Polka Radio*; *Polish Waves*; *Polish Waves FM: March – The Melting Pot*.

w Auckland wspólnie działali członkowie Stowarzyszenia Polaków w Auckland, organizacji Solidarność w Nowej Zelandii, Konsul Honorowy RP – J. Roy-Wojciechowski, informatyk dr Lech Janczewski (wykładowca The University of Auckland) oraz wiele innych osób²¹. Mało znanym wątkiem są polskojęzyczne publikacje, które ukazały się w Nowej Zelandii, głównie nakładem organizacji polonijnych. W tym miejscu wspomnieć należy o dwóch niezależnych wydawnictwach prowadzonych przez emigrantów z Polski: istniejąca w latach 90. XX wieku na terenie Auckland Polska Oficyna Wydawnicza „Kraj” Witolda Frankiela, a także działające obecnie Wydawnictwo „Quo Vadis” Jacka Dreckiego. Łącznie obie oficyny mimo obiektywnych trudności związanych z dystrybucją, liczbą potencjalnych czytelników mogą poszczycić się opublikowaniem kilku prac w większości dotyczących tematyki niepodległościowej²². W ostatnim czasie wielu członków Polonii w Nowej Zelandii postanowiło napisać książki dotyczące różnych zagadnień, w których prym wiodły biografie, ale też nie brakło albumów fotograficznych, książek historycznych oraz poezji, jak np.: Roman Antoszewski, *Kariera na trzy karpie morskie* (Auckland 2000); Wanda Ellis, *My Colourful Life* (Auckland 2017); Jacek Roman Drecki, *Ignacy Jan Paderewski. A Pianist Amidst the Geysers* (Auckland 2018); Malwina Zofia Schwieters, *Głos serca na drogach życia* (Auckland 2016)²³.

Do najczęściej kultywowanych tradycji narodowych wśród Polonusów w Nowej Zelandii należy kuchnia polska. W pierwszych dekadach po zakończeniu II wojny światowej niemożliwe było dostanie w nowozelandzkich sklepach polskich produktów. Zaradne Polki wymieniały się przepisami, adresami sklepów, gdzie można było nabyć produkty zbliżone smakiem do tych z ojczyzny i sposobami, jak z nowozelandzkich produktów stworzyć gołąbki, pierogi czy inne specjały. Nieocenioną pomocą okazali się napływający do Aotearoa emigranci holenderscy i ich przysmak – kiszona kapusta. Dzięki niej Polski bigos królował na stołach zarówno podczas każdej większej uroczystości w Domu Polskim, jak i w prywatnych mieszkaniach emigrantów znad Wisły. Obecnie w Porirua, niedaleko Wellington, znajduje się też polska restauracja (*Topór*). W przygotowywaniu potraw kuchni polskiej szczególnie wyspecjalizowały się członkinie Koła Polek zarówno w Wellington, jak i Auckland²⁴.

21 Więcej na temat utworzenia Studium Języka i Kultury Polskiej na University of Auckland zob.: Janczewski i Roy-Wojciechowski, 1999; Siekiera, 2011; *Polacy na końcu świata*.

22 Spośród opublikowanych prac polskojęzycznych przez wspomniane wydawnictwa należy wymienić: Antoszewski, 1995; Pawzun, 1996; dwutygodnik „Kraj”, Auckland (1991–1996); Drecki i Schwieters, 2008; Drecki, 2004.

23 Więcej zob. strona internetowa *Quo Vadis Publications Auckland*.

24 Pierwsze Koło Polek w Nowej Zelandii powstało w Wellington 4 VII 1965 roku. Szerzej o historii Koła Polek zob.: *Polish Women's League Theresa Sawicka Drafts*; Tomaszuk, 1991, s. 7–10; Rosner, 1992, s. 42–44.

Obecnie dzięki łatwiejszym i tańszym środkom transportu polskie produkty można kupić na antypodach (*Skazka Polish Products; Polka Deli*). Dodatkowo niektóre miejscowe firmy wyspecjalizowały się w produkcji polskich produktów – chleba czy kielbas (ryc. 3).



Ryc. 3. Nowozelandzki sklep mięsny w centrum Lower Hutt.

Źródło: fotografia autora, kwiecień 2005.

Tradycje polskie podtrzymywano również w strojach i tańcach ludowych oraz pieśniach, prezentowanych podczas świąt narodowych lub na inne większe okazje. Pierwszy chór polski, poza obozem w Pahiatua, powstał w Wellington w roku 1954 pod dyrekcją Marcina Babczyszyna i nosił nazwę „Polonia”. W późniejszym czasie rozpadł się na dwa chóry kościelne w Wellington i Lower Hutt. Drugi chór emigracji polskiej w Aotearoa powstał w 1989 roku. Jego organizatorką i dyrygentką była zawodowa nauczycielka muzyki, która po wojnie wyjechała z Polski – Marlena Lewandowska²⁵. Dzięki przybyciu do Nowej Zelandii emigrantów z Polski Jacka i Anny Śliwińskich w wellingtonskim Domu Polskim rozpoczęła się oficjalna przygoda z polskimi tańcami ludowymi, która trwa pomimo zmiany głównego

25 Szerzej na temat działalności polskich chórów w Nowej Zelandii zob.: Reid i Gracie, 1992, s. 47; Reid, 1992, s. 48–49; McGill, 1982, s. 71; Babczyszyn, 1954, s. 2; Matuszewski, 1990, s. 23–24.

kierownika grupy, którym został Leszek Lendnał²⁶. Zespół „Lublin” powstał w 1981 roku, w jego skład wchodził zarówno emigranci polscy, jak i również dzieci Polaków, urodzone już na antypodach. 15 lipca 2006 roku zespół „Lublin” obchodził jubileusz 25-lecia²⁷ (ryc. 4). Grupę taneczną utworzyła również Polonia w Christchurch, dzięki czemu polskie tańce ludowe prezentowane są na wielu uroczystościach i pokazach organizowanych na Wyspie Południowej²⁸. Wspomnieć należy, że tańce narodowe zyskały dużą popularność wśród członków Koła Młodzieży Polskiej, działającego w strukturach Stowarzyszenia Polaków w Nowej Zelandii²⁹. W Wellington i Auckland istnieją też zespoły skupiające dzieci i młodzież poznające polskie tańce narodowe³⁰.

Troska o ojczyste tradycje przynosi dobre efekty i pozwala promować Polskę na festiwalach, festynach i pokazach etnicznych, wśród których można wymienić The New Zealand Polish Film Festival oraz Festiwal Celebrating Everything Polish w Wellington, International Cultural Festival, Polish Picnik i Polish Easter Market w Auckland; w Christchurch natomiast Piknik Polonijny oraz uczestnictwo miejscowej Polonii w Culture Galore³¹. Polonia w Dunedin i Hamilton także aktywnie działa³². Dodatkowo obchody polskich świąt narodowych z udziałem przedstawicieli nowozelandzkich władz politycznych i kościelnych nie pozwalają zapomnieć społeczności Aotearoa o obecności wśród nich osób

-
- 26 Do czasu założenia zespołu „Lublin” emigracja polska w Nowej Zelandii tworzyła zespoły taneczne na pojedyncze okazje lub na kilka występów.
 - 27 W styczniu 2000 roku Jacek Śliwiński wraz z rodziną przenieśli się na stałe do Brisbane (Australia). Nowym kierownikiem zespołu „Lublin” został Leszek Lendnał. Zob.: Sondej, 1992b, s. 50–51; Lendnał, 2000a, s. 15; Ceregra, 2006, s. 3–4.
 - 28 Polonia z Auckland uczestniczy w pokazach kultur zamieszkałych w tym mieście mniejszości narodowych, prezentując polskie tańce narodowe. Szerzej w materiałach filmowych w zbiorach Michała Pąka w Auckland oraz na stronach: *Lublin. Polish Folk Dance Group*; *POLONUS Dance Group*.
 - 29 Koło Polskiej Młodzieży w Wellington powstało w 1954 roku, w Auckland nieoficjalnie zrzeszenie już w 1947 roku. Szerzej zob.: Polaczuk, 1992, s. 35; Jones, 2006, s. 223–228.
 - 30 Zespół „Orleńta” pod dyrekcją Teresy Lepionki-Carroll i Adeli Jones działa na terenie Wellington od kilkunastu lat, więcej zob.: Lepionka-Carroll, 2006, s. 10–12; Ceregra, 2006; strony internetowe: *Orleńta. Polish Dance Ensemble*; *Tikera Dance Group*.
 - 31 Nie tylko w Auckland i Wellington Polonia znakomicie promuje swoją przynależność etniczną, czego dowodem są wystawy, uroczystości i pokazy organizowane w Christchurch, Dunedin, Hamilton czy New Plymouth. Szerzej: materiały filmowe w zbiorach Michała Pąka, Auckland. Zob. też artykuły i strony internetowe: *The New Zealand Polish Film Festival*; *New Zealand's First Polish Film Festival*; *Celebrating Everything Polish*; *Polish Picnic, Long Bay Beach Auckland*; *Piknik Polonijny i Bieg Pamięci Żołnierzy Wyklętych*; *Culture Galore 2020*; *Culture Galore Festival*.
 - 32 Szerzej zob. artykuły internetowe: *Piknik w Raglan*; *Tauranga Multicultural Festival*; *Obchody 70 rocznicy przeniesienia kościoła polskiego obok Dunedin*; *Poles Down South, Caroling*.

narodowości polskiej. Konsul Honorowy RP w Auckland 18 VII 2004 roku utworzył Polish Heritage Trust Museum, w którym gromadzone są przedmioty związane z obecnością Polaków w Nowej Zelandii. Muzeum nie jest tylko pomnikiem działalności osób z nad Wisły, ale i miejscem, gdzie nowe pokolenie Nowozelandczyków może dowiedzieć się więcej na temat polskiej kultury (ryc. 5). Na terenie Polish Heritage Trust Museum odbywają się promocje książek dotyczących Polski, wystawy oraz zajęcia z przedszkolakami i uczniami miejscowych szkół na temat polskich tradycji narodowych³³.



Ryc. 4. Koncert zespołu „Lublin” z okazji 25-lecia powstania, Wellington 15 VII 2006 r.

Źródło: materiał filmowy ze zbiorów Mariana Ceregry, Lower Hutt.

33 Więcej informacji na temat Muzeum Polskiego Dziedzictwa w Auckland zob.: Zdziech, 2007b, s. 35–36; *Polish Heritage Trust Museum* – informacje o takim tytule, przesłane autorowi przez Annę Biazik, pracującą w Polskim Muzeum w Auckland w roku 2006. Oficjalna strona Polskiego Muzeum w Auckland: http://www.polishheritage.co.nz/?page_id=4 (dostęp: 10.02.2020). Więcej o Muzeum: <https://www.aucklandnz.com/visit/discover/arts-culture-heritage/museums/polish-heritage-trust-museum-polish-museum-howick> (dostęp: 10.02.2020).



Ryc. 5. Wejście do Polish Heritage Trust Museum w Auckland, Nowa Zelandia.

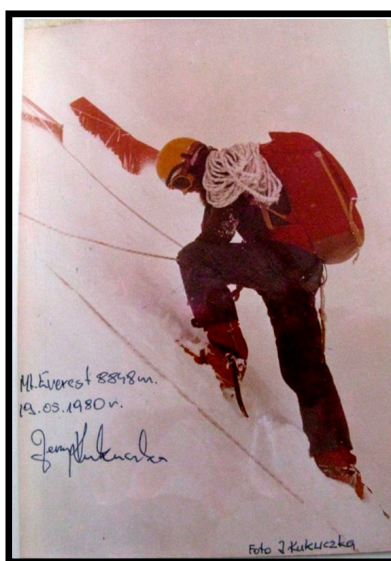
Źródło: materiał własny z prywatnych zbiorów autora.

Zapraszanie i goszczenie w Nowej Zelandii sławnych polskich artystów, jak np.: Ignacego Jana Paderewskiego, nie tylko przed II wojną światową podnosiło prestiż Polski i tamtejszej Polonii w oczach innych mieszkańców kraju z antypodów³⁴. Spośród najbardziej znanych przybyłych po wojnie można wymienić Mieczysława Fogga (1958), Orkiestrę Symfoniczną Polskiego Radia pod batutą Jana Krenza i Jerzego Katlewicza, pianistę Artura Rubinsteina (1964), alpinistę Jerzego Kukuczkę (1981) (ryc. 6b), a także poetę piosenkarza Jacka Kaczmarskiego (1986) (ryc. 6a) oraz reżysera Jerzego Hoffmana, prezentującego na antypodach swoją polską superprodukcję *Ogniem i mieczem*³⁵. Z wielkim uznaniem Polonia w Nowej Zelandii odbierała również wizyty polskich żaglowców, które w drodze przez Pacyfik zawijały do portów w Wellington

34 O wizytach Paderewskiego w Nowej Zelandii w latach 1904 i 1927 pisze w swojej książce Jacek R. Drecki (2018).

35 Szerzej na temat wizyt znanych Polaków lub gości z Polski zob.: Matuszkiewicz i Nowak, 2001, s. 48; Polaczuk, 1985, s. 11–12; Kałuski, 2006, s. 239–240; Program pobytu Mieczysława Fogga w Wellingtonie, 1958, s. 3; Hartman, 1964, s. 9; Jacek Kaczmarski, 1986, s. 14.

i Auckland. Powiewająca biało-czerwona bandera na ich pokładzie wywoływała nostalgię u niejednego Polonusa zamieszkałego na drugim krańcu globu³⁶.



Ryc. 6a i b. Wizyty znanych Polaków wśród Polonii w Nowej Zelandii: wpis Jacka Kaczmarskiego do Kroniki Domu Polskiego w Auckland 21 VI 1986 roku oraz wpis Jerzego Kukuczki do Kroniki Domu Polskiego w Auckland z 4 IV 1981 roku.

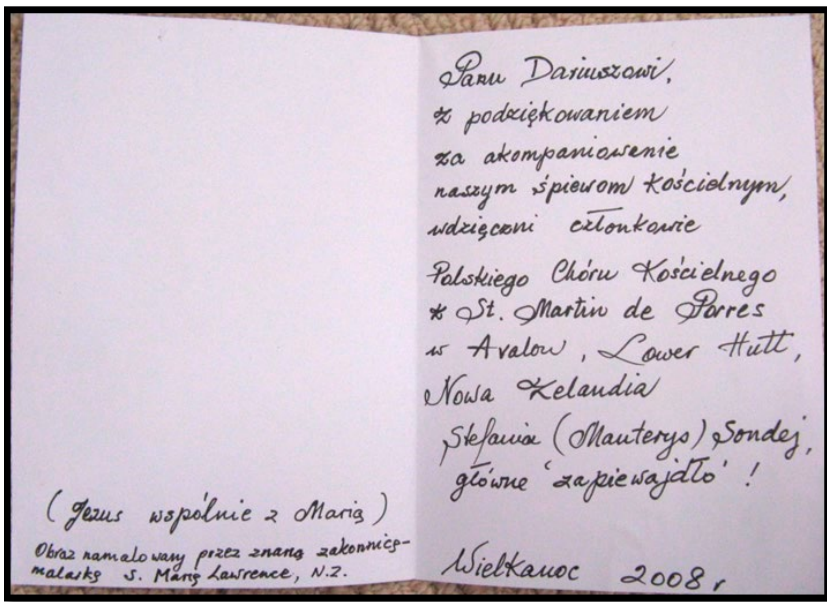
Źródło: Kronika Domu Polskiego w Auckland w zbiorach Archiwum Domu Polskiego w Auckland (brak katalogu).

W ostatnim czasie nastąpiła najważniejsza z możliwych polskich wizyt. Pod koniec sierpnia 2018 roku oficjalną wizytę w Nowej Zelandii odbył urzędujący Prezydent RP Andrzej Duda. Jego obecność w jednym z najodleglejszych od Polski krajów świata przyniosła dumę szczególnie dawnym polskim dzieciom z Pahiatua, które z tak odległego od ojczyzny miejsca przez ponad czterdzieści lat walczyły o wolność kraju przodków. Prezydent docenił ich postawę i działalność, odznaczając kilkoro najbardziej zasłużonych³⁷.

36 Zob. też.: J. Nicholson, *Dar Młodzieży* – zdjęcie zamieszczone na stronie tytułowej dziennika „The Evening Post”, 6 II 1988 r. Wycinek prasowy ze zbiorów rodziny Manterysów, Lower Hutt; materiał fotograficzny z wizyty w październiku 1995 r. ORP „Iskra” w Wellington, w zbiorach prywatnych Janiny Iwanicy, Wellington.

37 Szerzej zob. artykuły internetowe: *Wizyta oficjalna w Nowej Zelandii; Prezydent Andrzej Duda rozpoczął oficjalną wizytę w Nowej Zelandii.*

Kultywowanie polskich tradycji, w tym zachowanie religii katolickiej w anglosaskim, w większości protestanckim, społeczeństwie dla emigrantów z nad Wisły nie było sprawą łatwą. Ogromny wysiłek, jaki został włożony przez polską emigrację w zachowanie swojej narodowej tożsamości, nakazuje oddać im pełne uznanie za to, co uczynili w jednym z najdalej położonych od Polski państw świata. Dla każdego wątpiącego w jakość polskiej kultury i tradycji, jakie zachowała tamtejsza Polonia, można polecić Mszę św. w języku polskim, gdzie osoby po sześćdziesięciu latach pobytu na Antypodach piękną polszczyzną śpiewają polskie pieśni kościelne³⁸ lub wizyty w Domu Polskim w Wellington czy też Auckland.



Ryc. 7. Podziękowania od Polskiego Chóru Kościelnego w Lower Hutt, Nowa Zelandia.

Źródło: materiał własny z prywatnych zbiorów autora.

Podsumowując, należy wskazać ogromne przywiązanie polskich emigrantów do Ojczyzny. Szczególnie widoczny jest ten obraz wśród najstarszych wychodźców z lat 40., 50. i 60. XX wieku. Ich zaangażowanie w działalność organizacji polskich w Nowej Zelandii jest znaczące.

38 Chór polski śpiewający od 1971 r. podczas Mszy św. w Avalon (Lower Hutt) posiada własny śpiewnik polskich pieśni kościelnych napisany przez organistę Jerzego Wilskiego (1988). Informacje zebrane na podstawie udziału piszącego te słowa w chórze polskim podczas Mszy św. w kościele St. Martin de Porres w Avalon, Lower Hutt 2005 r. oraz Sondej, 1992a, s. 48.

W czasach rządów komunistycznych w Polsce to ich zdecydowane działania zarówno na forum nowozelandzkim, jak i międzynarodowym przypominały o tradycjach niepodległościowych Rzeczypospolitej. Do dzisiaj głównie w Wellington, Auckland, pomimo upływającego czasu i problemów zdrowotnych, ich pomysły i praca nadal stanowią trzon działalności dwóch największych skupisk polonijnych w Aotearoa. Wszystkim przejawom aktywności Polonii nowozelandzkiej skromnie sekunduje Ambasada RP w Wellington, pomagając w miarę sił i możliwości³⁹.

Na uwagę zasługuje wzmożona aktywność nowych emigrantów znad Wisły, jak również drugiego pokolenia, urodzonego już w Nowej Zelandii. Dzięki fundamentom, jakie stworzyły poprzednie ekipy, oraz zdolnościom młodych do posługiwania się nowoczesnymi narzędziami świata elektroniki szerzenie polskiej kultury w nowozelandzkim społeczeństwie nie słabnie, a wręcz przybiera na sile, dając polonijnym aktywistom przekonanie, że działania poprzedników nie zostały w odległym kraju z antypodów zaprzepaszczone.

BIBLIOGRAFIA

Dokumenty źródłowe

- Biesiek, J. (1991). Polacy z Taranaki przybywają do Wellington na spotkanie z Ojcem Świętym. W: M. Polaczuk (red.), *Pielgrzymka do Nowej Zelandii. Wizyta Ojca Świętego Jana Pawła II w Nowej Zelandii 22–24 listopada 1986*. Wellington (maszynopis powielany; zbiory prywatne rodziny Manterysów, Lower Hutt).
- Ceregra, M. (2006). *Concert Orleta Polish Dance Ensemble, Victoria University, Memorial Theatre, Wellington, 2 XI 2006*. Materiał filmowy w zbiorach Mariana Ceregry, Lower Hutt.
- Dyplom dla Polskiej Szkoły Sobotniej im. Tysiąclecia Państwa i Chrztu Polski w Nowej Zelandii od YMCA Polska za udział w światowym konkursie dla dzieci i młodzieży, Londyn 5 VI 1966 r. Zbiory rodziny Manterysów, Lower Hutt.
- Frankiel, Z. Praca kulturalno-oświatowa wśród Polonii nowozelandzkiej oraz cele wydawnictwa rocznika. W: *Polak w Nowej Zelandii 1951–1952*. Maszynopis powielany; materiał w prywatnym archiwum rodziny Manterysów, Lower Hutt.

39 Więcej zob.: A. Gołębicka-Buchanan, *45 Years of Diplomatic Relations Poland & New Zealand*, Wellington 2018; Dyplomacja Kulturalna, https://wellington.msz.gov.pl/pl/stosunki_dwustronne/nowa_zelandia/kultura/dyplomacja_kulturalna/projekty_kulturalne (dostęp: 10.03.2020).

- Informacje na temat o. Huzarskiego z korespondencji prywatnej piszącego te słowa ze Stanisławem Manteryssem. (2010). Lower Hutt.
- Informator Duszpasterstwa Polskiego w Australii i Nowej Zelandii*. Maszynopis przedstawiający stan na 1988 r. w zbiorach Biblioteki Instytutu Badań nad Polonią i Duszpasterstwem Polonijnym KUL.
- Janczewski, L. i Roy-Wojciechowski, J. (1999). *Pismo do Prezydenta RP Aleksandra Kwaśniewskiego w sprawie dofinansowania Polish Studies na uniwersytecie w Auckland, z dnia 21 VII 1999 r.* Materiał w zbiorach prywatnych Lecha Janczewskiego.
- List ks. M. Wilniewiczycy do Polonii w Wellington, Drohiczyn 4 IV 1987 r.* Materiał w prywatnych zbiorach rodziny Manterysów, Lower Hutt.
- Kliczewski, P. (1973). Przyjęcie ks. Kardynała Karola Wojtyły i ks. Biskupa Szczepana Wesołego przez Polonię dnia 12 II 1973, w Domu Polskim, Wellington. W: M. Polaczuk (red.), *Komunikat sprawozdawczy Polskiej Rady Duszpasterskiej w Nowej Zelandii*, Wellington (broszura informacyjna, dwudziestostronicowa – materiał z prywatnego archiwum rodziny Manterysów, Lower Hutt).
- Korespondencja z Jackiem Dreckim, zamieszkałym w Auckland – Nowa Zelandia (marzec 2020). W zbiorach autora.
- Kroniką Domu Polskiego w Auckland*. W zbiorach Archiwum Domu Polskiego w Auckland.
- Pawlikowski, K. (1986). Witamy Ojca Świętego Jana Pawła II w Christchurch. *Nasza Gazeta*, wydanie nadzwyczajne, listopad.
- Polaczuk, M. (b.d.1). *Historia Stowarzyszenia Polaków w Nowej Zelandii*. Maszynopis w zbiorach rodziny Manterysów, Lower Hutt.
- Polaczuk, M. (b.d.2). Stowarzyszenie Polaków w Nowej Zelandii. W: *Polak w Nowej Zelandii. Rocznik Stowarzyszenia Polaków w Nowej Zelandii, Wellington 1951–1952*. Maszynopis powielany. Materiał w prywatnym archiwum rodziny Manterysów, Lower Hutt.
- Polish Women's League Theresa Sawicka Drafts*. Dokument New Zealand National Archives, NZNA, AAAC, Acc W4313, Box 12, Folder 206. Wellington.
- Rombel, E. (1992). *Polska Szkoła Sobotnia*. Materiał ze zbiorów rodziny Manterysów, Lower Hutt.
- Roy-Wojciechowski, J. (1999). *II Zebranie Polskiego Klubu Literackiego*, Auckland, XII 1999. Materiał ze zbiorów rodziny Sosnow, Auckland.
- Schwieters, M. (1989). *Nowa Zelandia wita Prymasa Polski 16–18 XI 1988 r.* Maszynopis w zbiorach Malwiny Schwieters, Auckland.
- Siekiera, J. (2011). *Nawiązywanie i utrzymywanie stosunków dyplomatycznych między państwami na przykładzie Rzeczypospolitej Polskiej i Nowej Zelandii*. Wrocław; praca magisterska, w zbiorach autora.
- Sokalska-Waluszczyńska, R. (1986). *Wizyta Papieża*. Wellington. Materiał ze zbiorów Romualdy Sokalskiej, Wellington.

- Wilniewicz, M. (1947). *Droga Młodzieży*, b.m.w. 1 XII 1947. List pożegnalny do młodzieży polskiej z obozu dziecięcego w Pahiatua. W zbiorach rodziny Manterysów, Lower Hutt.
- Wilski, J. (1988). *Śpiewnik kościelny. Pieśni kościelne stare i nowe*. Lower Hutt. Rękopis powielany dla członków chóru; w zbiorach autora.

Monografie

- Alexandrowicz, M. (1998). *Z Lubcza na Antypody*. Warszawa: Zgromadzenie Sióstr Urszulanek SJK.
- Antoszewski, R. (1995). *Zbiór wiadomości niezwykłych, szokujących, mądrych... choć nie zawsze...* Auckland: Kraj.
- Broel-Plater, L. (1973). *Dookoła wspomnień* (na prawach rękopisu). Londyn.
- Chibowski, A. (2012). *Kapłańska odyseja ks. Michała Wilniewczyca – sybiraka, kapelana w armii gen. Andersa, opiekuna duchowego polskich sierot w Persji i Nowej Zelandii*. Ząbki: Apostolicum Wydawnictwo Księży Pallotyńów Prowincji Chrystusa Króla.
- Drecki J.R. (2018), *Ignacy Jan Paderewski. A Pianist Amidst the Geysers*. Auckland: Quo Vadis Publications.
- Drecki, J. i Schwieters, M. (2008). *Ofiarom Golgoty Wschodu Polacy w Auckland*. Auckland: Quo Vadis Publications.
- Dudek, A. TChr. (1999). *Kronika czterdziestolecia 1959–1999. Towarzystwo Chrystusowe w Australii i Nowej Zelandii*. Sydney: Towarzystwo Chrystusowe dla Polonii Zagranicznej.
- Gagajek, E. TChr. (1995). *Z misją na antypody (1959–1964)*. Poznań: Hlondianum.
- Gołębicka-Buchanan, A. (2018). *45 Years of Diplomatic Relations Poland & New Zealand*. Wellington: Ambasada RP.
- Helman, W. (1979). *Polonia w Australii i Nowej Zelandii*. Lublin: UMCS.
- Kałuski, M. (2006). *Polacy w Nowej Zelandii*. Toruń: Oficyna Wydawnicza Kucharski.
- Matuszkiewicz, B. i Nowak, B. (2001). *Nowa Zelandia – daleka i bliska. Przewodnik turystyczny*. Słupsk: „Kolumb”.
- McGill, D. (1982). *The Other New Zealanders*. Wellington: Mallinson Rendel.
- Pawzun, J. (1996). *Notatki z Czerwonej Polany*. Bydgoszcz: Świadectwo.
- Polaczuk, M. (red.). (1985), *Stowarzyszenie Polskich Kombatanów w Nowej Zelandii*. Wellington: Polish Ex-Servicemen Ass. in New Zealand.
- Sękowska, E. (1994). *Język zbiorowości polonijnych w krajach anglojęzycznych*. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Skwarko, K. (1972). *Osiedlenie młodzieży polskiej w Nowej Zelandii w r. 1944*. Londyn: nakł. autora.
- Skwarnicki, M. (1988). *Australijska wiosna*. Kraków: Społeczny Instytut Wydawniczy Znaki.

- Steinmetz, J. (1990). *Pół życia na obczyźnie*. Warszawa: Fundacja Aktywnej Rehabilitacji.
- Zdziech, D. (2007a). *Pahiatua. „Mała Polska” małych Polaków*. Kraków: Towarzystwo Naukowe „Societas Vistulana”.

Artykuły

- Drecki, J. (red.). (2004). *Rocznice Listopadowe*. Auckland.
- Jones, B. (2006). Koło Polskiej Młodzieży. W: S. Manterys (red.), *Dwie ojczyzny. Polskie dzieci w Nowej Zelandii. Tulacze wspomnienia*. Warszawa: Oficyna Wydawnicza Rytm.
- Kocząb, S. TChr. (1984). Nowa Zelandia. W: M. Szaura TChr (red.), *Spieszą z duszpasterską usługą swoim rodakom*. Bankstown, N.S.W.: Przegląd Katolicki.
- Lencznarowicz, J. (2001). Polska diaspora w Nowej Zelandii. W: A. Walaszek (red.), *Polską diaspora*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Mendruń, M. (1992). „The Polish Voice” on Access Radio. W: M. Ducat, D. Mealing i T. Sawicka (red.), *Living in Two Worlds. The Polish Community of Wellington*. Petone: Petone Settlers Museum, Hutt City Council.
- New Zealand. (1986). W: A. Hitchens (red.), *Pacific Pilgrimage: A Pictorial View of Pope John Paul II's Visit Nov. 22–24, 1986*. Wellington: Independent Newspapers.
- Polaczuk, E. (1992). The Polish Youth Club. W: M. Ducat, D. Mealing i T. Sawicka (red.), *Living in Two Worlds. The Polish Community of Wellington*. Petone: Petone Settlers Museum, Hutt City Council.
- Polacy w Nowej Zelandii. (1988). W: Jan Paweł II, *Przemówienia do Polonii i Polaków za granicą 1979–1987*. Londyn: Katolicki Ośrodek Wydawniczy Veritas.
- Reid, L.G. (1992). The Polish Choir – „Polonez”. W: M. Ducat, D. Mealing i T. Sawicka (red.), *Living in Two Worlds. The Polish Community of Wellington*. Petone: Petone Settlers Museum, Hutt City Council.
- Reid, K. i Gracie, L. (1992). The „Polonia” Choir. W: M. Ducat, D. Mealing i T. Sawicka (red.), *Living in Two Worlds. The Polish Community of Wellington*. Petone: Petone Settlers Museum, Hutt City Council.
- Rosner, B. (1992). The Polish Women’s League. W: M. Ducat, D. Mealing i T. Sawicka (red.), *Living in Two Worlds. The Polish Community of Wellington*. Petone: Petone Settlers Museum, Hutt City Council.
- Sinkinson, M. (2006). Powrót taty. W: S. Manterys (red.), *Dwie ojczyzny. Polskie dzieci w Nowej Zelandii. Tulacze wspomnienia*. Warszawa: Oficyna Wydawnicza Rytm.
- Sondej, S. (1992a). The Polish Church Choir at St. Martin de Porres. W: M. Ducat, D. Mealing i T. Sawicka (red.), *Living in Two Worlds. The Polish Community of Wellington*. Petone: Petone Settlers Museum, Hutt City Council.

- Sondej, S. (1992b). Polish Dance Groups. W: M. Ducat, D. Mealing i T. Sawicka (red.), *Living in Two Worlds. The Polish Community of Wellington*. Petone: Petone Settlers Museum, Hutt City Council.
- Szymański, J. (2007). Opieka duszpasterska nad Polakami w Nowej Zelandii. W: J. Szymański (red.), *Z Sybiru na drugą półkulę. Wojenne losy polskich dzieci z Pahiatua*. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- The Catholic Church in New Zealand. (1973). W: *The Official Directory of the Catholic Church in Australia & Papua-New Guinea, New Zealand & Pacific Island*. B.m.w.
- Tomaszyk, K. (1991). Przez nas, o nas, dla nas. W: *Wiązanka myśli i wspomnień. Koło Polek, 1965–1991. A Bouquet of Thoughts and Reminiscences: Polish Women's League, 1965–1991*. Wellington: Koło Polek.
- Tyliszczak, K. TChr. (2005). Duszpasterz jako animator i doradca środowisk wychowawczych. W: G. Koszałka (red.), *Wychowanie młodego pokolenia w warunkach emigracyjnych. Polska rodzina poza granicami kraju. Materiały z III Międzynarodowej Konferencji pt. „Polską rodziną poza granicami kraju”*. Łomża, 1–3 października 2004 r. Szczecin: Zakład Usług Poligraficznych i Wydawniczych, Jacek Plewnia, Maria Plewnia.
- W Nowej Zelandii. (2000). W: M. Kamiński TChr (red.), *Towarzystwo Chrystusowe dla Polonii Zagranicznej. Na progu trzeciego tysiąclecia*. Poznań: Towarzystwo Chrystusowe dla Polonii Zagranicznej.
- Zdziech, D. (2011). Hrabia Wilski na Antypodach. W: R. Bartoszewski (red.), *Z dziejów Ziemi Dobrzyńskiej. Materiały z XV Konferencji Historycznej „Z Dziejów Ziemi Dobrzyńskiej” w Wielgiem w dniu 26 listopada 2010 r.* Dobrzyń nad Wisłą: Stowarzyszenie Gmin Ziemi Dobrzyńskiej.
- Zdziech, D. (2012). Ośrodki Polonii nowozelandzkiej i ich zbiory. W: J. Pezda, *Prace Komisji PAU do badań diaspory polskiej*. Kraków: Polska Akademia Umiejętności.

Artykuły w czasopismach

- Babczyszyn, M. (1954). SPK chórowi „Polonia”. *Wiadomości Polskie* (Wellington), październik.
- Ceregra, M. (2006). Srebrny Jubileusz Zespołu Pieśni i Tańca „Lublin”. *Wiadomości Polskie* (Wellington), lipiec–sierpień.
- Domański, L. (1981). Polskie audycje radiowe. *Wiadomości Polskie* (Wellington), kwiecień.
- Filek, M. (1986). Przygotowania Polonii na spotkanie z Papieżem w Australii i N. Zelandii. *Przegląd Katolicki* (Sydney), październik.
- Frankel, W. (1991). Polska Fala 44. *Kraj* (Auckland), październik.
- Hogberg, G.H. (1986). Behind the Pope's Spiritual Offensive in Eastern Europe. *The Plain Truth* (Auckland), październik.

- Hartman, L. (1964). Wizyta Artura Rubinsteina w Wellington. *Wiadomości Polskie* (Wellington), czerwiec–lipiec.
- Jacek Kaczmarek. (1986). *Solidarność na Antypodach* (Auckland), styczeń–luty.
- Jaroszką, L. (1973). Wielki dzień Polaków w Australii, *Przegląd Katolicki* (Sydney), styczeń–luty.
- Lendnał, L. (2000a). Nowa Era – Zespołu „Lublin”. *Wiadomości Polskie* (Wellington), lipiec–sierpień.
- Lendnał, J. (2000b). Sprawozdanie sekcji radiowej. *Wiadomości Polskie* (Wellington), lipiec–sierpień.
- Lendnał, J. (2003). Radio Access „Głos Polski”. *Wiadomości Polskie* (Wellington), lipiec–sierpień.
- Lepionka-Carroll, T. (2006). Orleża Polish Dance Ensemble. *Wiadomości Polskie* (Wellington), wrzesień.
- Matuszewski, A.F. (1990). Koncert Chóru „Polonez”. *Wiadomości Polskie* (Wellington), wrzesień–październik.
- McLaughlin, A. (2009). Polski Klub Wairarapa. *Wiadomości Polskie* (Wellington), marzec.
- Nowy Duszpasterz Polski w Nowej Zelandii. (1970). *Przegląd Katolicki* (Sydney), sierpień.
- O’Connor, K. i Smyth, H. (1986). Catholics pack park to greet the Pope. *The Dominion* (Wellington), 24 listopada.
- Parowski, W. (1973). Wizytacja polskich dostojników kościelnych. *Wiadomości Polskie* (Wellington), styczeń–kwiecień.
- Polaczuk, M. (1990). Zakończenie roku szkolnego. *Przegląd Katolicki* (Sydney), marzec.
- Powitanie ks. Bronisława Węgrzyna. (1966). *Wiadomości Polskie* (Wellington), grudzień–styczeń.
- Program pobytu Mieczysława Fogga w Wellingtonie. (1958). *Wiadomości Polskie* (Wellington), listopad.
- Program wizyty papieskiej w Wellington. (1986). *Wiadomości Polskie* (Wellington), listopad.
- Program wizyty Prymasa Polski Kardynała Józefa Glempa. (1988). *Wiadomości Polskie* (Wellington), październik.
- Prymas Polski w Australii i Nowej Zelandii 5–22 XI 1988. (1988). *Solidarność na Antypodach* (Auckland), październik–listopad.
- Schwieters, W. (1986). Poranne rozważania. *Solidarność na Antypodach* (Auckland), listopad–grudzień.
- Sosna, M. (2000). Ignacy Jan Paderewski (1860–1941). *Krzyż Południa* (Auckland), kwiecień.
- Wizyta papieska. (1987). *Wiadomości Polskie* (Wellington), luty.
- Wodzicki, K. (1980). Ś.P. Ks. dr Leon Broel-Plater, 1897–1980. *Wiadomości Polskie* (Wellington), marzec–kwiecień.

Zdziech, D. (2007b). Polskie Muzeum w Auckland. *Cenne, Bezcenne/Utraczone*, nr 3(52).

Strony internetowe

- Celebrating Everything Polish*. Pozyskano z: https://msz.gov.pl/pl/polityka_zagraniczna/polonia/wydarzenia/australia_oceania/wellington_festival_celebrating_everything_polish_;jsessionid=02E4431D19BB51485EF0785F96EBAE97.cmsap1p (dostęp: 20.02.2020).
- Culture Galore 2020*. Pozyskano z: <https://ccc.govt.nz/news-and-events/whats-on/show/3474> (dostęp: 20.02.2020).
- Culture Galore Festival*. Pozyskano z: <https://my.christchurchcitylibraries.com/culture-galore-festival/> (dostęp: 21.02.2020).
- Dyplomacja Kulturalna*. Pozyskano z: https://wellington.msz.gov.pl/pl/stosunki_dwustronne/nowa_zelandia/kultura/dyplomacja_kulturalna/projekty_kulturalne (dostęp: 20.03.2020).
- Kubica, M. (1999). *Nasze radio...*, artykuł dotyczący historii polskiego radia w Auckland z sierpnia 1999 r. Pozyskano z: <http://www.angelfire.com/art/rp/STACJA.HTM> (dostęp: 20.02.2020).
- Lublin. Polish Folk Dance Group*. Pozyskano z: <https://www.facebook.com/LublinWellington/> (dostęp: 19.02.2020).
- Maori Language Act 1987*. Pozyskano z: <http://www.legislation.govt.nz/act/public/1987/0176/latest/DLM124116.html> (dostęp: 20.02.2020).
- Mol, H. (1967). Religion in New Zealand. W: *Archives de sciences sociales des religions [lipiec–grudzień 1967]*. Vol. 24. Pozyskano z: https://www.persee.fr/doc/assr_0003-9659_1967_num_24_1_2637 (dostęp: 10.02.2020).
- New Zealand Census 2001*. Pozyskano z: <http://archive.stats.govt.nz/Census/2001-census-data/2001-census-cultural-diversity-tables.aspx> (dostęp: 10.02.2020).
- New Zealand's First Polish Film Festival*. Pozyskano z: https://wellington.msz.gov.pl/en/news/new_zealand_s_first_polish_film_festival (dostęp: 20.04.2019).
- Obchody 70 rocznicy przeniesienia kościoła polskiego obok Dunedin*. Pozyskano z: https://wellington.msz.gov.pl/pl/aktualnosci/obchody_70_rocznicy_przeniesienia_kosciola_polskiego_obok_dunedin (dostęp: 20.02.2020).
- Orleża. Polish Dance Ensemble*. Pozyskano z: <https://polishcommunity.org.nz/groups/orleza-dance-group/> (dostęp: 20.02.2020).
- Pierwsza strona Duszpasterstwa Polskiego w Auckland*. Pozyskano z: <http://www.angelfire.com/art/pastoral/PASTORAL.HTM> (dostęp: 10.02.2020).
- Piknik Polonijny i Bieg Pamięci Żołnierzy Wyklętych, Christchurch*. Pozyskano z: <https://pl-pl.facebook.com/events/210713630112795/> (dostęp: 20.02.2020).

- Piknik w Raglan.* Pozyskano z: <https://www.facebook.com/events/167996443714964/> (dostęp: 20.02.2020).
- Polacy na końcu świata.* Pozyskano z: <https://wiadomosci.onet.pl/kiosk/polacy-na-koncu-swiata/33v62> (dostęp: 10.02.2020).
- Poles Down South, Caroling, Dunedin.* Pozyskano z: [https://www.facebook.com/media/set/?set=a.1767336973401920&type=3&__xts__\[0\]=68.ARCAG_THT5JyvtiFrA17DQGbbOwnbQbT-zQbinfLwS4AQ-BER-hzm-woYdF9cmNEFusaianMdASImt93ZRReme93TEA0N1eZBP-kaxK0142A-bKbCGPBG2mBVm0e1d68zoBhqKOjPTbk300e_e4ndlb-DeTpQhouffjeVyUG_V0eEJx2nInNXs1uisQKdFObL53I-Pc0DARSU-XA2glUVTW6O4x9x-o7Adw-I7QkoWV-urjmof7dEnSbxq8Zxoe7dO-uKhIFxKWGBC8hOxaf6YRo5Rqp-zgYB5p9-AMO78VzRHIqOrCnY-pIPfgOXs07p6iZyIvamHfHM0dwDaCWfz-s0IuxrbmQ&__tn__=-UC-R](https://www.facebook.com/media/set/?set=a.1767336973401920&type=3&__xts__[0]=68.ARCAG_THT5JyvtiFrA17DQGbbOwnbQbT-zQbinfLwS4AQ-BER-hzm-woYdF9cmNEFusaianMdASImt93ZRReme93TEA0N1eZBP-kaxK0142A-bKbCGPBG2mBVm0e1d68zoBhqKOjPTbk300e_e4ndlb-DeTpQhouffjeVyUG_V0eEJx2nInNXs1uisQKdFObL53I-Pc0DARSU-XA2glUVTW6O4x9x-o7Adw-I7QkoWV-urjmof7dEnSbxq8Zxoe7dO-uKhIFxKWGBC8hOxaf6YRo5Rqp-zgYB5p9-AMO78VzRHIqOrCnY-pIPfgOXs07p6iZyIvamHfHM0dwDaCWfz-s0IuxrbmQ&__tn__=-UC-R) (dostęp: 10.02.2020).
- Polish Heritage Trust Museum.* Pozyskano z: http://www.polishheritage.co.nz/?page_id=4 (dostęp: 20.02.2020).
- Polish Heritage Trust Museum, Polish Museum Howick.* Pozyskano z: <https://www.aucklandnz.com/visit/discover/arts-culture-heritage/museums/polish-heritage-trust-museum-polish-museum-howick> (dostęp: 20.02.2020).
- Polish Picnic, Long Bay Beach Auckland.* Pozyskano z: <https://pl-pl.facebook.com/events/191485582252210/> (dostęp: 20.02.2020).
- Polish Piknik w Raglan.* Pozyskano z: <https://www.facebook.com/events/167996443714964/> (dostęp: 20.02.2020).
- Polish School Auckland.* Pozyskano z: [https://www.facebook.com/Polish-School-Auckland-105250277688993/?hc_ref=ARTuPw2hfYF7uUe49UoGnjpMZwyTQYY-7Ow8mKUzKhHKR-Gi4J3VErAb5WDgRcH4-XKg&fref=nf&__xts__\[0\]=68.ARAYRxAqNZI4ctOk7LQg92rRNnRr9s2y49gAMBmq07Mqg_EbdxVJl2Y8x2GnaeVGM32i3Rm4NHnk0PKl27igWqVEHKfDXbpy-jOHXCLZfzAqSOi_pRvYzKzhNagTVF11UwyjxktTeKylk_DeSTlwnlqSjPa4NbcYpcQIAaIVVMmZ7CrSG7JS1ErZn_HDE60fMtLo1Ccb7ckV3wzvYu8OcwggXH8dKAcgEmImOP8Q--ApNq8edrdpVxA3k-WBCTfOogX2PxmtsboxI9WML0T7an_eWSp-6PammoMGtxQy1nvB0NF5OOytu-4r5lWjqNRAsj4Q-sdry3bWy-ziNzn6Rondv2m3eaqno9fTQ6EJ9psdWR8aRikemUrPGIf0GaXuH-Radb_NTYyDY6bWVUYSu1cy18VExBhSB4ybstXX56ouxN4Zx1IuPr-470ciV4r8d4xYbPX4yOgd1N00hjcURra9tB2PtfpDHqKMUHjZwVbc_kwFLZHWcQUPqRJaTQ&__tn__=kCH-R](https://www.facebook.com/Polish-School-Auckland-105250277688993/?hc_ref=ARTuPw2hfYF7uUe49UoGnjpMZwyTQYY-7Ow8mKUzKhHKR-Gi4J3VErAb5WDgRcH4-XKg&fref=nf&__xts__[0]=68.ARAYRxAqNZI4ctOk7LQg92rRNnRr9s2y49gAMBmq07Mqg_EbdxVJl2Y8x2GnaeVGM32i3Rm4NHnk0PKl27igWqVEHKfDXbpy-jOHXCLZfzAqSOi_pRvYzKzhNagTVF11UwyjxktTeKylk_DeSTlwnlqSjPa4NbcYpcQIAaIVVMmZ7CrSG7JS1ErZn_HDE60fMtLo1Ccb7ckV3wzvYu8OcwggXH8dKAcgEmImOP8Q--ApNq8edrdpVxA3k-WBCTfOogX2PxmtsboxI9WML0T7an_eWSp-6PammoMGtxQy1nvB0NF5OOytu-4r5lWjqNRAsj4Q-sdry3bWy-ziNzn6Rondv2m3eaqno9fTQ6EJ9psdWR8aRikemUrPGIf0GaXuH-Radb_NTYyDY6bWVUYSu1cy18VExBhSB4ybstXX56ouxN4Zx1IuPr-470ciV4r8d4xYbPX4yOgd1N00hjcURra9tB2PtfpDHqKMUHjZwVbc_kwFLZHWcQUPqRJaTQ&__tn__=kCH-R) (dostęp: 10.02.2020).
- Polish School Wellington.* Pozyskano z: <https://pl-pl.facebook.com/polish-schoolwellington/> (dostęp: 10.02.2020).

- Polish Waves*. Pozyskano z: <http://plainsfm.org.nz/Programmes/Programme-Details.aspx?PID=c5a2fd6c-3d22-4aec-977a-ec56f4d7cae7> (dostęp: 20.02.2020).
- Polish Waves FM: March – The Melting Pot*. Pozyskano z: <https://www.facebook.com/events/256878433394242/> (dostęp: 14.03.2020).
- Polka Deli*. Pozyskano z: <https://www.facebook.com/PolkadeliNz/> (dostęp: 20.02.2020).
- Polka Radio*. Pozyskano z: <https://www.facebook.com/polkaradio/posts/polka-radio-on-plains-fm-reminiscing/1152198041637216/> (dostęp: 20.03.2020).
- POLONUS Dance Group*. Pozyskano z: <http://www.polonia.org.nz/polonus-dance-group> (dostęp: 10.02.2020).
- Prezydent Andrzej Duda rozpoczął oficjalną wizytę w Nowej Zelandii*. Pozyskano z: <https://www.dzieje.pl/aktualnosci/prezydent-andrzej-duda-roz-poczal-oficjalna-wizyte-w-nowej-zelandii> (dostęp: 10.02.2020).
- Prowincja australijsko-nowozelandzka Towarzystwa Chrystusowego imienia Świętej Rodziny*. Pozyskano z: http://australia.chrystusowcy.org/osrodki-duszpasterskie/nowa-zelandia/Osrodek-Duszpasterstwa-Polskiego-w-Wellington_83 (dostęp: 20.03.2020).
- Quo Vadis Publications Auckland*. Pozyskano z: <https://www.quovadispublications.net/> (dostęp: 20.02.2020).
- Radio Polonia*. Pozyskano z: <http://www.angelfire.com/art/rp/index.html> (dostęp: 20.02.2020).
- Skazka Polish Products*. Pozyskano z: <https://www.skazka.co.nz/polish-products> (dostęp: 20.02.2020).
- Tauranga Multicultural Festival*. Pozyskano z: <https://www.eventfinda.co.nz/2016/17th-auranga-multicultural-festival/auranga> (dostęp: 20.02.2020).
- The New Zealand Polish Film Festival*, Wellington. Pozyskano z: <https://nzpff.nz/about>, (dostęp: 20.02.2020).
- Tikera Dance Group*. Pozyskano z: https://poloniaauckland.co.nz/pl_PL/2020/02/09/tikera-dance-group-2020-enrolments/ (dostęp: 20.02.2020).
- Tikera Dance Group*. Pozyskano z: <https://www.polishschoolnz.com/dance> (dostęp: 20.02.2020).
- Topór*. Pozyskano z: <https://www.topor.co.nz/> (dostęp: 20.02.2020).
- Wesola Polska Szkoła NZ Christchurch*. Pozyskano z: <https://www.facebook.com/WesolaPolskaSzkolaNZ/> (dostęp: 20.02.2020).
- Wizyta oficjalna w Nowej Zelandii*. Pozyskano z: <https://www.prezydent.pl/aktualnosci/wizyty-zagraniczne/art,264,wizyta-oficjalna-w-nowej-zelandii.html> (dostęp: 20.02.2020).

Dariusz Zdziech – dr, ur. 1981 r., historyk, pochodzący z Szydłowca, którego zainteresowania dotyczą regionu Australii i Oceanii oraz obecności Polaków na tych terenach. Prezes Towarzystwa Naukowego Australii, Nowej Zelandii i Oceanii, Kraków, Polska. Przez 3 lata (2011–2014)

pracował w Ambasadzie Nowej Zelandii w Warszawie, Ekspert ds. Kiribati dla Ministerstwa Środowiska RP (2013). Od 2015 roku wykładowca na Uniwersytecie Jagiellońskim oraz Uniwersytecie Jana Pawła II w Krakowie. Autor monografii: *Pahiatua – Mała Polska małych Polaków*, Kraków 2007. Pod jego redakcją ukazały się: *New Zealand Culture*, Kraków 2010 oraz *Oceania – An Important Part of the Pacific*, Kraków 2018.

Piotr Wróbel<http://orcid.org/0000-0002-1332-4181>

Uniwersytet Jagielloński

piotr.wrobel@uj.edu.pl

DOI: 10.35765/pk.2020.3104.17

„Obcy” w Dubrowniku od XIII do początków XVI wieku**STRESZCZENIE**

Problem „obcych” na terenie średniowiecznego Dubrownika w różnych kontekstach (zawodowym, społecznym, ekonomicznym, etnicznym) był przedmiotem zainteresowania licznych badaczy (K. Jireček, B. Stulli, I. Mahnken, I. Lučić, I. Mitić, D. Dinić-Knežević, J. Mijušković, I. Voje, B. Krekić, T. Raukar, V. Miović, Z. Janeković-Römer, P. Wróbel). W artykule, po wrywkowym przeanalizowaniu sytuacji „obcych” w Dubrowniku w okresie od XIII do początków XV wieku, autor doszedł do następujących konkluzji: 1. Przyczyny pozytywnego nastawienia Dubrowniczian do imigrantów leżą w podtrzymywanym w oficjalnej propagandzie micie o założeniu Raguzy przez przybyszów. 2. Analiza struktury „obcych” w mieście może prowadzić do wydzielenia wśród nich pewnych grup. Ich pozycja zależnie od przynależności zawodowej, etnicznej oraz zamożności była zróżnicowana. 3. Cyganie i Żydzi pojawili się najpóźniej jako „obcy” w Dubrowniku. Nastawienie miejscowej społeczności do obu tych grup było radykalnie odmienne, co wynikało (jak się wydaje) z różnych pozycji, jakie zajęły one w społeczności lokalnej.

SŁOWA KLUCZE: Dubrownik, Raguz, migracje, średniowiecze, obcy**ABSTRACT**

“Strangers” in Dubrovnik from the 13th to the Beginning of the 16th Century

The problem of “strangers” in medieval Dubrovnik in various contexts (professional, social, economic, ethnic) was of interest to a whole group of researchers (K. Jireček, B. Stulli, I. Mahnken, I. Lučić, I. Mitić, D. Dinić-Knežević, J. Mijušković, I. Voje, B. Krekić, T. Raukar, V. Miović, Z. Janeković-Römer, P. Wróbel). In the article, after a random analysis of the situation of foreigners in Dubrovnik in the period from the 13th to the beginning of the 15th century, the author came to the following conclusions: 1. The reasons for the positive

Sugerowane cytowanie: Wróbel, P. (2020). „Obcy” w Dubrowniku od XIII do początków XVI wieku. *Perspektywy Kultury*, 4(31), ss. 269–283. DOI: 10.35765/pk.2020.3104.17.

Nadesłano: 16.10.2020

Zaakceptowano: 21.12.2020

attitude of the people of Dubrovnik towards immigrants may lie in the myth of the founding of Ragusa by newcomers, maintained in the official propaganda. 2. The analysis of the structure of “strangers” in the city may lead to the separation of certain groups among them. Their position, depending on their professional and ethnic affiliation and wealth, varied. 3. Gypsies and Jews appeared at the latest as “strangers” in Dubrovnik. The attitude of the local community towards these two groups was radically different, which resulted (as it seems) from the different positions they took in the local community.

KEYWORDS: Dubrovnik, Ragusa, migration, Middle Ages, strangers

Problem napływu „obcych” na teren średniowiecznego Dubrownika to zagadnienie bardzo szerokie i złożone. Nic dziwnego, że w różnych kontekstach (zawodowym, społecznym, ekonomicznym, etnicznym) kwestia migracji i funkcjonowania imigrantów była przedmiotem zainteresowania całego grona badaczy¹. Nie powinno to dziwić, gdyż przybysze w Dubrowniku stanowili szeroką i bardzo zróżnicowaną grupę, zatem ciekawą z punktu widzenia historyka. Z uwagi na swe położenie geograficzne, dzieje polityczne oraz znaczenie gospodarcze średniowieczny Dubrownik był w wiekach średnich miejscem intensywnego napływu ludności. Część z tych osób, z różnych przyczyn, zatrzymywała się dłużej w mieście, stając się (niekiedy na bardzo długo) – „obcymi”. Niekiedy niepożądani imigranci byli źródłem poważnych kłopotów politycznych lub ekonomicznych, inni przyczyniali się do wzrostu gospodarczego i kulturalnego miasta. Zawsze jednak ich pojawianie się stawiało przed władzami i mieszkańcami konieczność reakcji, burząc rutynę i testując gotowość do podejmowania nowych wyzwań.

Problem migracji na terenie Republiki Dubrownickiej omawiałem szerzej już przed ponad dekadą, zaś wszechstronnie problem obcych w mieście przedstawiła w swym znakomitym artykule Z. Janeković-Römer (Wróbel, 2007, s. 237–251; Janeković-Römer, 1993, s. 27–38). W niniejszym krótkim artykule chciałbym odnieść się do trzech kwestii związanych z obcymi w mieście, które wymagają uzupełnienia: 1. zaproponować pewne nowe spojrzenie na przyczynę przychylnego stosunku miasta do imigrantów, 2. przeanalizować zbiorowość dubrownickich „obcych” we względnie długim okresie w celu ich kategoryzacji, 3. zwrócić uwagę na dwie mniejszości pojawiające się w Dubrowniku w późnym średniowieczu – Cyganów i Żydów.

1 Problemami tymi zajmowali się przed wiekiem K. Jireček i B. Stulli, nieco później I. Mahnken, I. Lučić, I. Mitić, D. Dinić-Knežević J. Mijušković, I. Voje, B. Krekić, a w ostatnich trzech dekadach m.in. T. Raukar, V. Miović czy Z. Janeković-Römer.

W przywileju weneckim z 1358 roku znajdujemy definicję rdzennych Dubrowniczian. Są to ...*omnes Ragusei nati in Ragusio et ex eis de cetero nascituri sint* (*Statut grada Dubrownika...*, 2002, s. 510–511). Wszystkich, którzy nie wchodzili do tej zróżnicowanej społecznie grupy określanych ogólnym mianem *terrigenae*, można teoretycznie uznać za „obcych”. Nazewnictwo występujące w źródłach wobec nich jest bardzo zróżnicowane. Zależnie od konkretnej sytuacji mogą to być: *vagi, advenae, peregrini extrinseci, forenses, persone foresterie* lub *forinsece, alienigene, forestieri habitantes* lub czasami w skrócie *habitatores* (Janeković-Römer, 2005, s. 318). Z naciskiem trzeba zauważyć, że to ostatnie określenie może być mylące, gdyż stosowano je także w przypadku stałych mieszkańców Dubrownika z dolów społecznych, którzy nie posiadali praw obywatela (czyli nie należeli do grupy *cives de populo* ani *nobiles*), a którzy na stałe zamieszkiwali miasto, tu się urodzili i jako tacy wchodzili do grupy *terrigenae*. Stanowili oni 2/3 ludności średniowiecznego miasta, a pod względem zawodowym byli to: drobni rzemieślnicy, służba domowa, robotnicy najemni i miejscowi ludzie marginesu². W naszych rozważaniach zajmiemy się zatem grupą nazwaną przez zaprzeczenie *alienigene*, tj. osobami, które nie urodziły się w Dubrowniku i nie zamierzały zostać tu na stałe, choć nieraz spędzały w tym mieście całe dekady, a niekiedy żyły tu przez pokolenia.

Jak wewnętrznie niejednolita była grupa „obcych” w mieście, tak i zróżnicowana była polityka władz wobec nich. Gdy jednych nie tylko chętnie przyjmowano, ale wprost zapraszano do przybycia, inni byli nie mile widziani, a w skrajnych wypadkach nawet wypędzani. Z. Janeković-Römer ustaliła kilka czynników, które stanowiły o stosunku władz miasta do przybyszów. W jej opinii zróżnicowanie wynikało z przynależności imigrantów do określonej grupy kulturalnej, religijnej, etnicznej lub zawodowej, a w przypadku konkretnej jednostki także od jej statusu społecznego i materialnego, pochodzenia oraz indywidualnego zachowania na terenie Dubrownika (Janeković-Römer, 1993, s. 27). W zasadzie można zaakceptować ogólne ustalenia chorwackiej badaczki. Dodać jednak należy, że na traktowanie obcych, czy to indywidualne, czy grupowe, rozstrzygający wpływ miała sytuacja, w jakiej znajdowało się miasto. Stopień zagrożenia politycznego (np. ze strony Turcji czy słowiańskich sąsiadów), występowanie głodu czy zarazy (w mieście lub na terenie, skąd przybyli imigranci)

2 *Cives de populo* – byli to obywatele miasta, nieposiadający wprawdzie *ius suffragii* (uczestniczenia i głosowania w Radach) oraz *ius honorum* (prawa wyboru na urzędy), ale poza tym ich status prywatno-prawny nie odbiegał od statusu szlachty dubrownickiej (*nobiles*). W szczególności w ten sam sposób dziedziczyli i zbywali majątki, ponosili podobną (poza drobnymi wyjątkami) odpowiedzialność karną za swe czyny, a władze interweniowały w obronie ich i ich majątków za granicą. Patrz: Wróbel, 2010, s. 44–45.

determinowały postawę władz wobec „obcych” niezależnie od ogólnych zasad kierujących polityką miasta w tym zakresie.

I. Mitić badający przed laty zasady polityki imigracyjnej Raguzy szukał jej korzeni w antycznej instytucji azylu (Mitić, 1979, s. 129). Po schrytianizowaniu we wczesnym średniowieczu azyl został przeniesiony na niektóre kościoły, dwory biskupie, cmentarze itp.³ Przykładem takiego azylu w Dubrowniku było zapisane w 1190 roku (a stosowane prawdopodobnie wcześniej) prawo zezwalające dłużnikom i przestępcom na bezpieczne odwiedzenie miasta (*salvus conductus, franchisia*) podczas obchodów święta patrona miasta św. Błażeja (Vlaha)⁴. Z czasem wytworzyła się także instytucja świeckiego azylu niezależna od motywacji religijnej, a oparta na prawie suwerennych państw do udzielenia schronienia prześladowanym w innym kraju. Choć zapiski archiwalne wskazują, że Dubrowniczanie udzielali schronienia proszącym o azyl także w XIII i w 1. poł. XIV wieku, chorwacki badacz twierdził, że szerokie stosowanie takich zasad w Raguzie możliwe było dopiero od 1358 roku, kiedy miasto uwolniło się od zależności weneckiej i obecności weneckiego comesa, który miał w tej kwestii zdanie decydujące. W źródłach istnieje bardzo wiele dowodów na to, że po 1358 roku Dubrowniczanie chętnie udzielali schronienia różnego rodzaju przestępcom, uciekinierom i politycznym zbiegom nie tylko z terenów słowiańskich i tureckich, ale i z samej Wenecji⁵. Miasto stało się, jak to ujął znacznie później w swych annałach Piero Luccari: „*refugi ed asilo de'Principi sfortunati*” lub – jak opisano to w źródle z XIV wieku – „*asilo dei Principi e l'albergo della generosità*” (Luccari, 1790, s. 29). Ta pochlebna opinia mogła jednak sporo kosztować, bo przyjmowanie zbiegów narażało Dubrownik nie tylko na oskarżenia ze strony sąsiadów, ale niekiedy pociągało za sobą represje ekonomiczne, a w skrajnych przypadkach nawet interwencje zbrojne ze strony sąsiadów. Skąd zatem tak życzliwa postawa Raguzan?

W opinii I. Miticia Raguzanie czynili to, aby udowodnić, że są krajem suwerennym, który ma prawo przyjmować na swym terytorium, kogo chce. Przyznawanie prawa azylu miałoby być rodzajem testu stopnia niezależności miasta, a wolność – *LIBERTAS* – cenili Dubrowniczanie ponad wszystko (Mitić, 1979, s. 129–143). Istnieje jednak inne uzasadnienie, w mojej opinii bardziej wiarygodne. W wydanej w 2015 r. znakomitej książce *Mit o Dubrowniku. Diskursi o identitetu renesansnoga grada* Lovro Kunčević zwrócił uwagę na znaczenie mitów dotyczących dziejów miasta,

3 Szerzej na ten temat patrz: Siems, 1991, s. 139–181.

4 Podobna praktyka w Kotorze związana była ze świętem św. Trifuna. Por.: Sindik, 1950, s. 89, 127, 144; Prlender, 1994, s. 13; Diversis, 2004, s. 103–104.

5 Liczne przykłady w: Mitić, 1979, s. 129–143; Tadić, 1939, s. 60–169.

jakie pielęgnowano w Raguzie (Kunčević, 2015, *passim*). Czasem były one celowo konstruowane i wykorzystywane przez rządzącą elitę m.in. w celu legalizacji swej władzy lub usprawiedliwienia wygodnej strategii działań politycznych (np. mit wolności w rozumieniu niezależności, a także republikanizmu, mit wierności wobec suzerena, mit państwa pogranicza). Niekiedy wynikały jednak z rzeczywistych dziejów miasta i – mocno historycznie podbudowane – miały wpływ na decyzje jego mieszkańców. Jedną z najstarszych i najmocniej utrwalonych dubrownickich tradycji było przekonanie o założeniu miasta przez uciekinierów i przesiedleńców. Mit ten występował w dwóch faktycznie sprzecznych wersjach, które pojawiają się w rozmaitych dziełach powstałych w Dubrowniku od XV do XVII wieku i – prawdopodobnie komplementarnie – występował też w świadomości Dubrowniczán już od czasów średniowiecza⁶. Choć L. Kunčević w swej pracy nie wyciąga takich wniosków, uważam, że pamięć o założeniu miasta przez wygnańców ze swej ojczyzny determinowała postawę elity dubrownickiej, wpływając na życzliwy stosunek, jaki przyjmowały władze wobec dosiedleńców. Co więcej, im bardziej utrwalał się mit w świadomości tworzących się dubrownickich elit, tym mocniejszy był imperatyw skłaniający władze do przyjmowania uchodźców mimo negatywnych następstw, jakie mogło to przynieść. Stąd większa gotowość Raguzan do przyjmowania uchodźców w wieku XV, gdy zagrożenie było relatywnie największe, niż w wieku XIII (Janeković-Römer, 2015, s. 65–79).

Z naciskiem trzeba zaznaczyć, że uciekinierzy polityczni (choć szczególnie kłopotliwi!) stanowili tylko niewielki odsetek „obcych”, którzy w interesującym nas okresie pojawili się w Dubrowniku. Zdecydowaną większość stanowili ludzie, których do miasta przyciągnął interes ekonomiczny i takie (ekonomiczne) podłoże miał stosunek władz miasta do nich. Specyficzną grupę stanowili Wenecjanie licznie zamieszkujący Raguzę w dobie jej zależności, czyli w końcu XIII i 1. poł. XIV wieku (Krekić, 2007, s. 9–46). Jak ustalił B. Krekić, stale przebywało ich w mieście kilkunastu. Tylko niewielka część z nich sprawowała wówczas funkcje *stricto* polityczne, należąc do *šwity comesa* – reprezentanta *Serenissimej* w mieście. Większość stanowili bogaci kupcy, przedstawiciele największych weneckich rodów (Contarini, Quirino, Condolmieri, Nigro,

6 Chodzi tutaj o tradycję założenia miasta przez uciekinierów z antycznego Epidauros (i dosiedleńców z Salony) mającą swe historyczne korzenie w dziele Konstantyna Porfirogenety *O rządzeniu państwem* (*De administrando imperio*) oraz opowieści wywodzącej się z Latopisu Papy Duklanina (*Historia królestwa Słowian*) o założeniu Raguzy przez przybyłego z Rzymu słowiańskiego księcia Pavlimira o przydomku Belus. Patrz: *Historia królestwa Słowian czyli Latopis popy Duklanina*, 1988, s. 80–83; Konstantyn Porfirogeneta, 2016, s. 55; Kunčević, 2015, s. 23–80.

Bono), którzy dysponując olbrzymim kapitałem, nie tylko angażowali się w zakrojone na wielką skalę interesy (Wenecjanie udzielali w 1. poł. XIV wieku ok. połowy wszystkich pożyczek na terenie miasta), ale byli też posiadaczami cennych nieruchomości. W Dubrowniku przebywali często bardzo długo, nawet po kilkadziesiąt lat, zakupywali zatem tutaj ziemię, domy i pałace (Krekić, 2007, s. 48–80). Ich interesy wymagały jednak wsparcia politycznego, czego dowodzi fakt, że grupa ta wycofała się z Dubrownika w połowie XIV wieku po przejściu miasta pod formalną zwierzchność węgierską (Krekić, 1980, s. 378–379; Krekić, 1980, s. 248–249; Krekić, 2007, s. 101–144; Ćuk, 1990, s. 126).

Podobną pozycję ekonomiczną, choć odmienną politycznie, mieli przybysze z Półwyspu Iberyjskiego, głównie Katalończycy (z Barcelony, Walencji, Tarragony, Tortosy, Saragossy itd.). Hiszpańscy kupcy pojawili się w Dubrowniku w końcu XIII wieku (od 1281 roku) i w ciągu następnego stulecia żywo angażowali się w dochodowy handel niewolnikami. Gdy w 1416 roku obrót ten został zakazany, zajęli się handlem zbożem, wełną i srebrem. W XV wieku Katalończycy inwestowali też w powstające w Dubrowniku warsztaty sukiennicze. Badający tę grupę N. Fejić uchwycił w źródłach z lat 1280–1499 318 Hiszpanów, z czego 53 aktywnych było w latach 1280–1350, 22 w latach 1350–1400, 154 w latach 1401–1450, ok. 100 w drugiej połowie XV wieku. Dostarczając kredytu, Katalończycy zastąpili też częściowo Wenecjan na dubrownickim rynku finansowym, choć trzeba zaznaczyć, że kapitał, jakim dysponowali, był znacząco mniejszy (w rekordowych latach 1430–1435 udzielili kredytów na kwotę ponad 35 tys. dukatów) (Fejić 1988, s. 160–185, 252–256).

Specyficzną grupę „obcych” stanowili wysoko wykwalifikowani fachowcy, ludzie wolnych zawodów pochodzący w dużej części z Italii (Piacenzy, Lukki, Bolonii, Neapolu, Mediolanu, Florencji itd.) lub rzadziej z miast zachodniej Europy. Byli to specjaliści – rzemieślnicy (np. szklarze, ludwisarze czy tkacze), aptekarze, sekretarze, notariusze, lekarze i nauczyciele. Do tej grupy zaliczyć należy także kulturalną elitę: architektów, rzeźbiarzy i malarzy, którym zlecano prace przy wznoszonych budynkach świeckich, kościołach i murach miejskich, a także takich udogodnieniach jak studnie, fontanny czy akwedukty. Oczywiście przedstawiciele tej grupy pojawiali się w Dubrowniku już od XIII wieku (np. do pracy w kancelarii), ale szczególnie liczny ich napływ nastąpił dopiero w XV wieku, kiedy samodzielna Republika okrzepła i zaczęła wyznaczać własne ambitne cele w zakresie urbanistyki, zdrowotności czy scholarzacji, a wzrastająca zamożność Raguzy pozwoliła na ich realizację. Znaczna część fachowców była zatrudniana bezpośrednio przez władze miasta, inni pracowali na własny rachunek (Božić, 1949, s. 32, 33, 39; Roller, 1951, *passim*; Lučić, 1979, *passim*).

Przez cały XIV i XV wiek notujemy napływ mistrzów różnych profesji rzemieślniczych do Dubrownika. Czasami, jak wyżej wspomniano, był to efekt świadomego działania władz, częściej jednak spontaniczna migracja w poszukiwaniu dobrego zarobku. Rzemieślnicy mogli liczyć na dobre przyjęcie we wszystkich miastach dalmatyńskich, gdyż – inaczej niż na północy – słaby system cechowy nie stawiał mocnych barier. Mistrzowie przybywali głównie z Italii, Hiszpanii, Węgier, Niemiec i Niderlandów (Brugii), ale także z miast dalmatyńskich (Kotoru, Splitu Zadaru, Trogiru itd.) (Dinić-Knežević, 1995, s. 59). Niekiedy rozczarowani opuszczali szybko miasto, wielu jednak pozostało, uzyskując czasem nawet dubrownickie obywatelstwo, przez co z kręgu obcych przechodzili do grupy miejscowych (Mijušković, 1961, s. 106–108). W przypadku, gdy udało im się zdobyć większy kapitał, zaczynali zajmować się także handlem, a gdy po latach pobytu zdobyli obywatelstwo miasta, nabywali nieruchomości w mieście i poza nim. W tej grupie warto wyodrębnić Niemców, potomków górników saskich aktywnych w Serbii (a potem w Bośni), którzy po nawiązaniu kontaktu z kupcami z Dubrownika przenieśli się do tego miasta. Jak wynika z badań D. Dinić-Knežević, Niemcy byli niezbyt liczny, ale stałym elementem etnicznym w społeczności Dubrownika w XIV–XV wieku (Dinić-Knežević, 1980, s. 91–103).

Oczywiście status materialny fachowców opłacanych przez Republikę czy też mistrzów rzemieślników działających na własny rachunek był niższy niż bogatych kupców weneckich czy hiszpańskich, jednak użyteczność z punktu widzenia państwa i społeczności lokalnych oraz związana z tym względna stabilizacja i możliwość stałego osiedlenia czyniła z nich elitę wśród „obcych”.

Jak ustalił J. Lučić, już w XIII wieku do Dubrownika ściągała młodzież w celu nauki rzemiosła, niestety brak dostatecznej liczby danych źródłowych uniemożliwił mu podanie konkretnych statystyk (Lučić, 1979, s. 111–115, 227–229). Uczniowie przyjeżdżali głównie z krain bliskiego bałkańskiego zaplecza, a także z Zety i Albanii oraz miast dalmatyńskich. Według zestawień sporządzonych przez D. Dinić-Knežević na bazie umów notarialnych z lat 1358–1460 do Raguzy przybyło 317 uczniów z tzw. bliskiego słowiańskiego zaplecza (Konavla, Trebinja, Nevešinja, Popovego Polja, Ljubinja, Humu i innych), z dalszych terenów Bośni – 62 osoby, a z miast Zety – 111, przy czym zdecydowanie najwięcej z Baru (*Antivari*) – 35 oraz Kotoru (*Cattaro*) – 24. Z Albanii (wliczając w to Drač, Pilot i Valonę) przyjechało 16 osób. Uczniowie przybywali zatem z zupełnie innych obszarów niż mistrzowie. Znaczna część uczniów po skończeniu edukacji powracała do swych stron rodzinnych lub przenosiła się do innych miast dalmatyńskich czy włoskich. Część próbowała jednak uzyskać status obywatela, aby pozostać w miejscowym

rzemiośle. Warto zwrócić uwagę, że narzucone przez Turków ograniczenie swobody poruszania ludności miejscowej sprawiło, że od lat 60. XV wieku liczba uczniów z krain bałkańskich uległa radykalnemu ograniczeniu (Dinić-Knežević, 1995, s. 67–69, 72–73, 92–93). Wciąż jednak jeszcze przybywała do miasta licznie młodzież z terenów wiejskich należących do Republiki Dubrownickiej. Tu powstaje jednak pytanie, na ile byli to „obcy”, a na ile można ich uznawać za „swoich”.

Najliczniejszą grupę „obcych” w Dubrowniku stanowili ludzie bez określonego wyuczonoego zawodu. Szukali oni w tym dalmatyńskim mieście schronienia przed bezprawiem, głodem, lokalnymi wojnami i najazdami tureckimi, które były niemal stałym elementem życia w średniowieczu. W Raguzie zasilali liczną miejscową grupę żyjącą na marginesie społeczności. Stopniowa rezygnacja z wykorzystywania niewolników do prac domowych, jaką obserwujemy w Dubrowniku w ciągu XIV wieku, powodowała, że niektórzy z tej grupy mogli zostać zatrudnieni jako słudzy. Pozostawiło to ślad źródłowy w postaci notarialnie potwierdzonych umów, które D. Dinić-Knežević wykorzystała do przeprowadzenia m.in. geograficznej analizy pochodzenia osób z tej grupy. Wynika z niej, że do połowy XIV wieku w lwiej części słudzy pochodzili z terenów słowiańskich bliskich Dubrownika, dopiero rozwój dubrownickich kolonii na Bałkanach w późniejszym okresie spowodował, że zaczęto też zatrudniać osoby z obszarów bardziej oddalonych. Analiza wykazała też ścisłą korelację między wojnami na terenie Serbii i Bośni a liczbą umów dla sług w Dubrowniku. Wykazuje też, że bardzo duże grupy, dla których nie starczyło pracy w Dubrowniku, włoscy pośrednicy wywozili do Italii (Dinić-Knežević, 1995, s. 43–46, 48, 51–52, 55, 57). Rzecz ciekawa: choć dopływ ludzi po zajęciu Bałkanów przez Turków musiał się zmniejszyć, a z uwagi na narastający dobrobyt Dubrowniczian popyt na służbę domową rósł, nic nie wiadomo o kryzysie na rynku posług na przełomie XV i XVI wieku. Jednak według D. Rollera w XVI wieku w miejsce półwolnych służących z Bałkanów pojawia się coraz więcej wyspecjalizowanej służby m.in. z Italii (kucharze, pokojówki) (Roller, 1951, s. 159–168).

W źródłach często wzmiankuje się skargi ze strony sąsiadujących z Dubrownikiem możnych bośniackich i serbskich na przyjmowanie na jego terytorium zależnych chłopów, którzy uciekali od swych panów. Są one na tyle częste, że wydaje się, iż ruchy te miały charakter masowy, choć z uwagi na rodzaj źródeł w tym wypadku nie sposób precyzyjnie podać, o jak duży napływ ludności może chodzić. Według D. Dinić-Knežević migracje pozostawały w związku z zapotrzebowaniem na siłę roboczą w rolnictwie (zwłaszcza w winnicach) na terenach przyłączonych do Dubrownika w XIV i XV wieku (półwysep Pelješac, Terre Nuove, Konavle). Migracje częściowo omijały miasto, gdyż chłopci

osiedlali się bezpośrednio na terenie *contado* (Dinić-Knežević, 1974, s. 109–122).

Zgodnie z zapowiedzią na koniec chciałbym wspomnieć o statusie dwóch nielicznych, ale ciekawych grup etnicznych, które pojawiły się na terenie Dubrownika w późnym stosunkowo okresie. Mogą one funkcjonować (choć każda z innych względów) jako archetyp „obcych”. Są to: Cyganie (Romowie) i Żydzi.

Migracja Romów na Bałkanach (podobnie jak migracja Włachów) stawia w szczegółach wiele znaków zapytania. Wiadomo z pewnością, że w 2. poł. XIV wieku obecni byli na południowych krańcach Bałkanów, a cieśniny przekroczyli prawdopodobnie w tym samym czasie co Turcy. Osmańskim podbojom towarzyszył ruch Cyganów ku północy (Barany, 2002, s. 9–10; Kenrick, 2007, s. 53). W roku 1362 r. po raz pierwszy (i jedyny w XIV w.) Romowie pojawiają się w źródłach. Niejacy Vlach i Vitan „Egipcjanie” (*ad petitionem Vlachi et Vitani egipciorum*) domagali się zwrotu zdeponowanych ośmiu srebrnych pasów od złotnika Radena Bratoslavicia. Istnieją uzasadnione przesłanki (np. imiona Romów), że nie byli oni przejściowo w mieście, ale przebywali tam stale (Jireček, 1962, s. 151). Pierwsza wzmianka o Cyganach w księgach dubrownickich pochodzi z roku 1404. Również w tym wypadku z zapisków wynika, że wymieniony Mikołaj Boryslalić przebywał w mieście przez pewien czas (Petrović, 1976, s. 125). Liczniejsze wzmianki (aż 75) o Romach pochodzą z XV wieku. Wskazują one, że w tym stuleciu było w mieście co najmniej 26 mężczyzn i 5 kobiet (w tym 4 żony Cyganów) reprezentujących tę grupę etniczną. Choć pierwszy zapisek pochodzi już z lat 30. XV wieku, dopiero od lat 70. widać wyraźny ich przyrost, co wskazywałoby na fakt, że ekspansja turecka sprzyjała przemieszczaniu się tej grupy etnicznej. W źródłach pojawiają się Egipcjanie (*Egiptius, Egiupach, Jegupach*) albo Cyganie (*Cinganus, Cingalus, Azinganus*). Nigdy nie nazywają siebie Romami, co czynili np. w Bizancjum. Co ciekawe, imiona dubrownickich Cyganów nie różnią się w ogóle od miejscowych (Nikola, Rajko, Hrvatina, Filip, Ivaniš, Ribica, Radivoj, Anton, Dimitar itp., a kobieta to Olivera). Niektóre, wg klasyfikacji przyjętej jeszcze przez K. Jirečka, należą zatem do romańskich (Anton, Dimitar, Filip, Olivera), inne są typowo słowiańskie (znaczące jest tu imię Hrvatina!) (Jireček, 1969, s. 145, 161, 173–174, 183, 187–188, 192; Petrović, 1976, s. 123–130).

Choć nie jest pewne, kiedy Cyganie przybyli, szybko wrosli w miejscowe środowisko. W 1443 roku wspomina się domy Cyganów poza bramą Ploče. Jednak inne dane wskazują, że nie tworzyli oni tam cygańskiego getta, a władze nigdy nie traktowały ich jako odrębnej zwartej grupy. Nie ma powodów do twierdzenia, by Romów traktowano inaczej niż innych (np. słowiańskich) przybyszów spoza murów. Np. Ivan

Šaninović mieszkał w 1494 roku z matką w centrum Dubrownika przy Plaza w pobliżu kościoła św. Piotra, Wawrzyńca i Andrzeja. Inny Cygan Radosław w 1482 roku miał dom z ogrodem w Grużu⁷.

Czym zajmowali się Cyganie? Kilka razy występują jako muzycy, byli też sługami, produkowali rzeszota i garnki, ale aż ośmioro ze wspomnianych 26 parało się handlem. Nie zmienia to faktu, że przynależeli do najniższych warstw społeczności dubrownickiej, na co wskazuje m.in. krąg osób, z którymi stykali się w swej działalności (Petrović, 1976, s. 133–139). Co ważne, zupełnie brak wzmianek o jakichkolwiek zorganizowanych akcjach przeciwko tej grupie. Nie odnotowano wypędzeń, pobić czy prześladowań. Prawdopodobnie Cyganie byli na tyle dobrze zintegrowani z dubrownickim środowiskiem, że nie było do tego podstaw.

Radykalnie inaczej wyglądała pozycja Żydów⁸. Pierwszy zapis archiwalny o ich obecności w Dubrowniku pochodzi z 1281 roku i dotyczy niejakiego Leo z Dyrachion, który miał zwrócić dług. Pierwsza wzmianka o stałym żydowskim mieszkańcu miasta jest nieco późniejsza i powstała w roku 1324. Choć nieliczne notatki o żydowskich lekarzach i kupcach w Dubrowniku pojawiają się też później i potwierdzone jest w Dubrowniku miejsce określane jako *Giudecca* (chodzi o dom, a nie dzielnicę!), w 2. poł. XIV wieku wiadomości o nich zupełnie zanikają. J. Tadić i B. Krekić sądzili, że przyczyną, dla której Żydzi przestali przybywać do miasta, był lęk przed najazdem tureckim. M. Frejdenberg twierdził, jak się wydaje trafnie, że to raczej ostra konkurencja zawodowa ze strony kupców dubrownickich, a bardziej jeszcze strach, że mogą być uznani za osmańskich szpiegów, był tu decydujący (Frejdenberg, 2000, s. 92–94; Tadić, 1937, s. 12–14; Stulli, 1989, s. 17; Krekić, 1973, s. 257–259).

Jeszcze w 1481 roku podróżnik żydowski Meshul-Lam z Volterry pisał: „Raguza jest prześliczna. Tak pięknego i lśniącego miasta jeszcze nie widziałem. Odważyłbym się powiedzieć, że podobna jest do Florencji. Raguzanie są bardzo bogaci, szczególnie kupcy, którzy odziewają się jak panowie. Miasto jest wolne jak Florencja, niestety nie ma tam Żydów” (cytat za: Burdelez, 1998). Żydzi pojawili się na większą skalę w Raguzie dopiero po wygnaniu z Hiszpanii w roku 1492. Ciągnęli na wschód, ponieważ osmańska Turcja witała ich z otwartymi ramionami. Podróże nie były bezpieczne. W 1495 roku na dubrownickim statku ograbiono 22 Żydów. Władze w obawie przed reakcją Osmanów podjęły śledztwo i wypłaciły rekompensaty poszkodowanym. Nie zapobiegło to jednak

7 Postanowienie z 1443 roku mówi: „[...] wszyscy Cyganie i wszyscy mieszkańcy poza bramą Ploče mają trzymać psy uwiązane”, patrz: Petrović, 1976, s. 130–131.

8 Szerzej o Żydach w regionie: Hrabak, 1994, s. 24–45.

ostrej interwencji Porty⁹. W 1500 roku znów na dubrownickim terytorium doszło do ataku na podróżujących Żydów i znów mimo wypłaty odszkodowań interweniował turecki kadi z Hercegnowi (Tadić, 1937, s. 44).

Niestety mało wiemy o szczegółach osiedlania się Żydów w Dubrowniku w latach 90. XV wieku, jednak w początku następnego wieku znajdowała się tu spora kolonia, której przedstawiciele prowadzili operacje finansowe na znaczne sumy¹⁰.

Początkowo Żydzi traktowani byli jak wszyscy inni „obcy”, jednak z czasem żyjący w izolacji, różniący się wiarą, a przy tym konkurujący w handlu i względnie bogaci stali się niemile widziani. Dubrownickie władze, czule na punkcie swej suwerenności, drażnić też musiała czujna opieka, jaką otaczali tę grupę przedstawiciele sułtana z sąsiednich regionów. W 1502 roku na wieść o rzekomym mordzie rytualnym doszło do aresztowań wielu Żydów, z których siedmiu po torturach skazano na śmierć. W ich obronie bardzo ostro wystąpił sułtan i Dubrowniczanie musieli włożyć wiele wysiłków i pieniędzy dla odzyskania życzliwości Porty (Münster, 1979, s. 99–110; Stulli, 1989, s. 19–20; Miović, 2005, s. 9).

W następnych latach klimat wokół mniejszości żydowskiej wyraźnie się pogarszał. W 1510 roku na posiedzeniach dubrownickiej Rady Zaproszonych intensywnie dyskutowano wprowadzenie kary 100 dukatów i 6 miesięcy więzienia za przywiezienie Żydów do miasta. Prawo zostało ostatecznie odrzucone 24 głosami przeciwko 17, ale sprawa ta oddaje nastawienie Dubrowniczian do przybyszów (Frejdenberg, 2000, s. 95). W grudniu 1514 roku ponownie odrzucono prawo o wypędzeniu Żydów z miasta w terminie 6 miesięcy, jednak pół roku później pod wpływem kazań przybyłego do miasta franciszkanina Tomasza Ilira prawo o wygnaniu Żydów zostało przegłosowane (Tadić, 1937, s. 54–56). Być może inspiracją dla Dubrowniczian były wydarzenia w Wenecji, gdzie właśnie w tym czasie doszło do powstania żydowskiego getta (Calimani, 2002, s. 53–67).

W przeciwieństwie do potężnej Wenecji władze Dubrownika w ówczesnej sytuacji politycznej nie mogły w pełni wyegzekwować ustanowionego prawa. Zbyt mocno ciążyła nad Republiką zwierzchność turecka, a polityka sułtana wobec Żydów była radykalnie odmienna. Paradoksalnie na poprawę ich położenia wpływały także wojny Turcji ze światem chrześcijańskim. Dubrownik stawał się wówczas „oknem na świat zachodni” dla sułtana i miejscem niezwykle intensywnej wymiany. Żydzi w tej wymianie

9 Sprawa ciągnęła się jeszcze długo, a jej zakończenie kosztowało władze Dubrownika ogromne pieniądze. Patrz: J. Tadić, 1937, s. 43–44.

10 O rozmiarach ich migracji pośrednio świadczy informacja z o podstawionych 170 koniach dla Żydów idących przez Dubrownik do Skopje. Sumy zaangażowane w operacje finansowe sięgały 700 dukatów, patrz: Frejdenberg, 2000, s. 94–95.

uczestniczyli – stali się zatem potrzebni. Pokazuje to najlepiej konflikt turecko-wenecki z lat 1537–1540, podczas którego liczba Żydów zamieszkujących miasto radykalnie wzrosła. Decyzją władz miasta w 1546 roku ustanowiono w Dubrowniku getto (Frejdenberg, 2000, s. 96; Miović, 2005, s. 10–20).

Z zaprezentowanego tekstu, jak sądzę, wypływają pewne wnioski:

1. Przyczyny pozytywnego nastawienia Dubrowniczian do imigrantów mogą leżeć w podtrzymywanym w oficjalnej propagandzie micie o założeniu Raguzy przez przybyszów.
2. Analiza struktury „obcych” w mieście może prowadzić do wydzielenia wśród nich pewnych grup. Ich pozycja zależy od przynależności zawodowej, etnicznej oraz zamożności była zróżnicowana.
3. Cyganie i Żydzi pojawili się najpóźniej jako „obcy” w Dubrowniku. Nastawienie miejscowej społeczności do obu tych grup było radykalnie odmienne, co wynikało (jak się wydaje) z różnych pozycji, jakie zajęły one w społeczności lokalnej.

BIBLIOGRAFIA

Źródła

- Historia królestwa Słowian, czyli Latopis popa Dukljanina.* (1988) (przeł. i oprac. J. Leśny). Warszawa: PWN.
- Filip de Diversis. (2004). *Opis Dubrownika. Situs aedificiorum politiae et laudabilium consuetudinum inclitae civitatis Ragusii* (przeł. P. Wróbel, J. Bonarek). Kraków: Towarzystwo Wydawnicze „Historia Iagellonica”.
- Konstantyn Porfirogeneta. (2016). *O rządzeniu państwem* (przeł. G.K. Wałkowski). Warszawa: Euro Omni.
- Luccari, G.P. (1790). *Coppioso ristretto degli annuali di Ragusa*. Ragusa.
- Statut grada Dubrownika, sastavljen godine 1272.* (2002) (przeł. i oprac. A. Šoljić, Z. Šundrica, I. Veselić). Dubrovnik: Državni arhiv.

Opracowania

- Barany, Z. (2002). *The East European Gypsies. Regime Change, Marginality and Ethnopolitics*. New York: Cambridge University Press.
- Božić, I. (1949). Ekonomski i društveni razvitak Dubrovnika u XIV–XV veku. *Istoriski glasnik*, 1, Beograd.
- Burđelez, I. (1998). Konsuli Židovi u službi Dubrovačke Republike. *Zbornik diplomatske akademije*, br. 3, Zagreb.
- Calimani, R. (2002). *Historia getta weneckiego* (przeł. T. Jekiłowa). Warszawa: Czytelnik.

- Ćuk, R. (1990). I Rapporti economici fra Ragusa e Venezia nel Medio Evo. W: A. Di Vittorio (red.), *Ragusa e il Mediterraneo. Ruolo e funzioni di una repubblica marinara tra Medioevo ed Età Moderna* (s. 115–159). Bari.
- Dinić-Knežević, D. (1974). Migracije stanovništva iz bližeg zaleđa u Dubrovnik u XIV veku. *Jugoslovenski istorijski časopis*, 13(1–2). Beograd.
- Dinić-Knežević, D. (1995). *Migracije stanovništva iz južnoslovenskih zemalja u Dubrovnik tokom srednjeg veka*. Novi Sad: SANU, Ogranak u Novom Sadu: Filozofski fakultet, Odsek za istoriju.
- Dinić-Knežević, D. (1980). Nemci u Srednjovjekovnom Dubrovniku. *Anali*, vol. 18.
- Fejić, N. (1988). *Španci u Dubrovniku u srednjem veku*. Beograd: Prosveta Bgd.
- Frejdenberg, M. (2000). *Židovi na Balkanu na isteku srednjeg veka*. Zagreb: Dora Kurupićeva.
- Hrabak, B. (1994). Jevreji u Italiji i istočna Jadranska obala 1350–1530 godine. *Istorijski časopis*, knj. XXIX, Beograd.
- Janeković-Römer, Z. (2005). Građani, stanovnici, podanici, stranci, inovjerci u srednjovjekovnom Dubrovniku. W: *Raukarov zbornik zbornik u čast Tomislava Raukara*. Zagreb: FF Press.
- Janeković-Römer, Z. (1993). Stranac u srednjovjekovnom Dubrovniku, između prihvaćenosti i odbačenosti. *Rad*, knj. 26, Zagreb.
- Janeković-Römer, Z. (2015). *The Frame of Freedom. The Nobility of Dubrovnik between the Middle Ages and Humanism*. Zagreb–Dubrovnik: Hrvatska akademija znanosti i umjetnosti, Zavod za povijesne znanosti u Dubrovniku.
- Jireček, K. (1962). Romani u gradovima Dalmacije tokom srednjeg veka. W: *Zbornik Konstantina Jirečeka*, II. Beograd: Naučno delo.
- Kenrick, D. (2007). *Historical Dictionary of Gypsies (Romanies)*. Maryland–Toronto–Plymouth, UK: The Scarecrow Press, Inc. Lanham.
- Krekić, B. (1980). Contributions of Foreigners to Dubrovnik's Economic Growth in the late Middle Ages. W: Idem, *Dubrovnik, Italy and the Balkans in the Late Middle Ages* (s. 378–379). London: Variorum Reprints.
- Krekić, B. (1980). Italian Creditors in Dubrovnik (Ragusa) and the Balkan Trade, Thirteenth through Fifteenth Centuries. W: Idem, *Dubrovnik, Italy and the Balkans in the Late Middle Ages* (s. 248–249). London: Variorum Reprints.
- Krekić, B. (2007). Dubrovnik and Venice in the Thirteenth and Fourteenth century: a Short Survey. W: Idem, *Unequal Rivals. Essays on Relations between Dubrovnik and Venice in the Thirteenth and Fourteenth Centuries*. Zagreb–Dubrovnik: HAZU.
- Krekić, B. (2007). Some Venetians in Dubrovnik in the Fourteenth Century. W: Idem, *Unequal Rivals. Essays on Relations between Dubrovnik and Venice in the Thirteenth and Fourteenth Centuries*. Zagreb–Dubrovnik: HAZU.
- Krekić, B. (2007). Venetians in Dubrovnik (Ragusa) and Ragusans in Venice as a Real Estate Owners in the Fourteenth Century. W: Idem, *Unequal*

- Rivals. Essays on Relations between Dubrovnik and Venice in the Thirteenth and Fourteenth Centuries.* Zagreb–Dubrovnik: HAZU.
- Krekić, B. (1973). The Role of the Jews in Dubrovnik (Thirteenth–Sixteenth Centuries). *Viator*, vol. 4.
- Kunčević, L. (2015). *Mit o Dubrovniku. Diskursi o identitetu renesansnoga grada.* Zagreb–Dubrovnik: Hrvatska akademija znanosti i umjetnosti, Zavod za povijesne znanosti u Dubrovniku.
- Lučić, J. (1979). *Obrti i usluge u Dubrovniku do početka XIV stoljeća.* Zagreb: Sveučiliste u Zagrebu – Institut za Hrvatsku Povijest.
- Mijušković, J. (1961). Dodeljivanje dubrovačkog građanstva u srednjem veku. *Glas*, G. 246, Beograd.
- Miović, V. (2005). *The Jewish Ghetto in the Dubrovnik Republic 1546–1808.* Zagreb–Dubrovnik: Institute for Historical Sciences of the Croatian Academy of Sciences and Arts in Dubrovnik.
- Mitić, I. (1979). Imigracijska politika dubrovačke republike s posebnim obzirom na ustanovu svjetnog azila. *Anali*, vol. 17, Dubrovnik.
- Münster, L. (1979). Proces zbog ritualnog bistva u Dubrovniku 1502. *Zbornik Jevrejskog istorijskog muzeja*, I, 99–110.
- Petrović, Đ. (1976). Cigani u srednjovekovnom Dubrovniku. *Zbornik Filozofskog fakulteta*, 13–1.
- Prlender, I. (1994). Dubrovačko posvajanje svetog Vlaha. *Dubrovnik*, vol. 5.
- Raukar, T. (1977). Cives, habitatores, forenses u srednjovekovnim dalmatinskim gradovima. *Historijski zbornik*, G. XXIX–XXX.
- Roller, D. (1951). *Dubrovački zanati u XV i XVI stoljeću.* Zagreb: Jugoslavenska Akademija Znanosti i Umjetnosti.
- Siems, H. (1991). Zur Entwicklung des Kirchenasyls zwischen Spätantike und Mittelalter. W: O. Behrends, M. Diesselhorst (red.), *Libertas: grundrechtliche und rechtsstaatliche Gewährungen in Antike und Gegenwart. Symposium aus Anlass des 80. Geburtstages von Franz Wieacker* (s. 139–186). Ebelsbach: Rolf Gremer.
- Sindik, I. (1950). *Komunalno uredjenje Kotora (od druge polovine 12. do početka 15 st.).* Beograd: Naučna Knjiga.
- Stulli, B. (1989). *Židovi u Dubrovniku.* Zagreb: Jevrejska općina Zagreb, NZMH i Kulturno društvo „Dr. Miroslav Šalom Freiburger”.
- Tadić, J. (1937). *Jevreji u Dubrovniku do polovine XVII stoljeća.* Sarajevo: Izd. „La Benevolencia”.
- Tadić, J. (1939). *Promet putnika u starom Dubrovniku.* Dubrovnik Izdanje Turističkog saveza u Dubrovniku.
- Wróbel, P. (2010). *Dubrownik w latach 1358–1526. Organizacja przestrzeni.* Kraków: Towarzystwo Wydawnicze „Historia Iagellonica”.
- Wróbel, P. (2007). Problem migracji na terenie Republiki Dubrownickiej w XIV i XV wieku. W: D. Quirini-Popławska (red.), *Mare apertum: przepływ idei,*

ludzi i rzeczy w świecie śródziemnomorskim. „Portolana. Studia Mediterranea”, t. 3. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Piotr Wróbel – dr hab., prof. UJ, mediewista, zajmujący się dziejami Bałkanów i państw basenu Morza Śródziemnego w późnym średniowieczu. Od 1991 r. zatrudniony w Instytucie Historii UJ najpierw w Pracowni Dydaktyki Historii, a od 1993 r. w Zakładzie Historii Średniowiecznej Powszechnej. W 1997 r. obronił pracę doktorską, a w 2010 r. pracę habilitacyjną na Wydziale Historycznym UJ. W latach 2008–2011 kierownik studiów licencjackich mediteraneistyka; od 2012 r. kierownik Zakładu Historii Średniowiecznej Powszechnej; w latach 2012–2020 zastępca dyrektora, a od 2020 r. dyrektor Instytutu Historii UJ. Autor monografii: *Krzyż i Półksiężyc. Zachodnie Bałkany w latach 1444–1463* (Kraków 2000); *Dubrownik w latach 1358–1526. Organizacja przestrzeni* (Kraków 2010). Współautor przekładów (wraz z J. Bonarkiem) Filip de Diversis, *Opis Dubrownika* (Kraków 2004); Benedykt Cotruglio, *Księga o sztuce handlu* (Kraków 2007); Ludwik Tuberon de Crieva, *Pamiętniki o czasach moich* (Kraków 2016).

Krzysztof Okoński<http://orcid.org/0000-0002-8779-2535>

Uniwersytet Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy

k.okonski@ukw.edu.pl

DOI: 10.35765/pk.2020.3104.18

Drugorzędny drugi obieg. W trzydziestą rocznicę zniesienia cenzury w Polsce

STRESZCZENIE

Literatura podziemna istnieje obecnie tylko w archiwach historycznych lub w zbiorach prywatnych i nie ma szansy wpłynąć na współczesny dyskurs. Któż byłby dziś naprawdę zainteresowany prezentowanymi w niej liberalnymi poglądami, jej różnorodnością tematyczną i estetyczną, kiedy radykalne siły, fake newsy i trolle w coraz większym stopniu kształtują komunikację w przestrzeni publicznej? Czy eskalacja konfliktów ideologicznych w Polsce może prowadzić do instrumentalizacji mitu literatury i prasy dysydenckiej przez uczestników życia politycznego? Jaki potencjał dla badań literaturo- i kulturoznawczych oraz dydaktyki tkwi w podziemnej literaturze i prasie? Czy digitalizacja druków drugoobiegowych ułatwia kultywowanie pamięci o tych publikacjach? I wreszcie – czy nadszedł czas demitologizacji niektórych aspektów kultury niezależnej?

30 lat po zniesieniu cenzury nadal aktualne jest pytanie o nieobecność w popularnych formach pamięci bohaterów polskiej historii – drukarzy, kolporterów i autorów.

SŁOWA KLUCZE: cenzura, PRL, komunizm, drugi obieg, pamięć kulturowa

ABSTRACT

Secondary Second Circulation. On the Thirtieth Anniversary of the Abolition of Censorship in Poland

Underground literature exists only in historical archives or in private collections – and stands no chance of affecting the contemporary debate. Who would be now really interested in liberal views or thematic and aesthetic diversity of underground literature when radical forces, fake news and trolls increasingly shape communication in the public space? Can the escalation of ideological conflicts in Poland lead to a more instrumental approach towards the myth of dissident literature and the press by political actors? What potential for literary and cultural research (but also for teaching) does the underground literature

Sugerowane cytowanie: Okoński, K. (2020). Drugorzędny drugi obieg. W trzydziestą rocznicę zniesienia cenzury w Polsce. *Perspektywy Kultury*, 4(31), pp. 285–301. DOI: 10.35765/pk.2020.3104.18.

Nadesłano: 04.07.2020

Zaakceptowano: 24.10.2020

and press have? Does the transition from samizdat to digitization facilitate cultivating memory about these publications? And last but not least, is it time to demythologize some aspects of this culture?

30 years after the abolition of censorship, a question can still be asked why heroes of the Polish history such as printers, distributors and authors are not present in popular forms of remembrance.

KEYWORDS: censorship, Polish People's Republic, communism, samizdat, cultural remembrance

Jakub Karpiński w wydanym w 1985 roku w Londynie i przedrukowanym trzy lata później przez podziemne wydawnictwo CDN słowniku *Polska – komunizm – opozycja* pod hasłem *Literatura* tak opisuje jej funkcjonowanie w okresie PRL: „Literatura polska po wojnie powstawała w Polsce i na emigracji, książki drukowano w Polsce i na emigracji oraz drukowano oficjalnie i nieoficjalnie. Te podziały się krzyżują” (Karpiński, 1988, s. 128). Marta Nadolna-Tłuczykont 28 lat później w swojej pracy o powrocie książek zakazanych podzieliła się refleksją, która nabiera szczególnego znaczenia w związku z erozją pamięci o przedstawionym przez Karpińskiego fenomenie twórczości poza cenzurą: „Książka traci współcześnie swe znaczenie i rangę, jaką miała w toku minionych wieków, gdyż mamy do niej łatwy dostęp; zakupić da się ją już wszędzie, w sklepie, kiosku, na stacji benzynowej, w supermarkecie, przede wszystkim jednak w Internecie” (Nadolna-Tłuczykont, 2013, s. 109). Badaczka odnosi się następnie do niewielkiego zainteresowania nieobecnymi w handlu lub wycofywanymi przed 1989 rokiem z bibliotek książkowymi prohibitami, które powstały jeszcze w dwudziestoleciu międzywojennym, po 1945 roku uznano je za niepożądane, natomiast po zmianie ustroju (mimo wznowień), rzadko pojawiały się w księgarniach. Na podstawie materiałów zebranych w Archiwum Państwowym w Katowicach autorka sporządziła katalog książek „zakazanych”. Obejmuje on publikacje autorów sprzed 1939 roku, a wśród pozycji objętych zakazem są nie tylko książki podejrzanych ideologicznie twórców albo publikacje o tematyce religijnej, legionowej, harcerskiej, antybolszewickiej, kresowej czy historycznej – w czasach PRL zakwestionowano nawet niektóre powieści dla dziewcząt (m.in. z powodów obyczajowych – niedozwolony rodzaj romansu w *Jawnogrzesznicy* Ireny Zarzyckiej) lub książki zawierające elementy fantazji i baśniowości (Nadolna-Tłuczykont, 2013, s. 178).

Rok 1989 tworzy w dziejach kultury i literatury polskiej cezurę, wynikającą ze splotu wydarzeń, które m.in. ze względu na działalność drugiego obiegu i opozycji wykraczają poza zjawisko samoistnej „erozji systemu”. Mimo rocznicowych akcentów i dążenia do periodyzacji

trudno w tym przypadku o wyznaczenie konkretnej daty, gdyż nawet rok 1989 stanowi jedynie symboliczną granicę. Fakt stosunkowo późnego zniesienia cenzury w Polsce (11 kwietnia 1990) nie oznaczał przecież w schyłkowym okresie istnienia PRL braku możliwości wydawania i zakupu materiałów objętych wcześniej nie tylko zakazem publikacji, ale także będących przedmiotem zainteresowania aparatu bezpieczeństwa. Mimo to ingerencje Urzędu Kontroli Publikacji i Widowisk (odtąd najczęściej zaznaczane w tekście cytatem z odpowiedniego punktu ustawy) nadal się zdarzały:

Kiedy jesienią 1989 r. Waław Holewiński chciał wydać przedruk książki prof. Andrzeja Kamińskiego *Koszmar niewolnictwa. Obozy koncentracyjne od 1886 roku do dziś. Analiza*, urząd cenzorski nie wyraził zgody na publikację, ponieważ zawarte w niej opinie i sądy „w sposób oczywisty obrażają pozostające w sojuszu z Polską Państwo Radzieckie, godząc w konstytucyjną zasadę umacniania przyjaźni z ZSRR oraz w sojusz ze Związkiem Radzieckim”. W *Hańbie domowej* Jacka Trznadla warszawscy cenzorzy zakwestionowali 33 fragmenty; po złożeniu odwołania liczba ingerencji zmniejszyła się do 22. W styczniu 1990 r. z powieści Waldemara Łysiaka *Dobry wypadły antysowieckie piosenki* (Błażejowska, 2010, s. 248–249).

Jesienią 1989 roku bezdebitowa kultura kończyła swoją historyczną misję. We wrześniu tego samego roku Andrzej Kaczyński pisał w „Kulturze Niezależnej”, że niebezpieczeństwa grożące niezależności należy dostrzegać nie w przemocy policyjnej ani politycznej, lecz w ekonomicznej (Bertram, 2013, s. 238). Pół roku później, w maju 1990 roku, czyli miesiąc po zniesieniu cenzury w Polsce, w tym samym czasopiśmie ukazał się tekst pod wymownym tytułem *Piękna była przygoda*. Zawiera on zwięzły i jednocześnie gorzki bilans okresu po historycznej decyzji Sejmu, zdejmującej z mediów kaganiec zapisów cenzuralnych:

Drugi obieg wszedł w szarą strefę. Już bezpieczny, ale niepewny przyszłości. Z dorobkiem nie do ogarnięcia (nawet na sposób bibliograficzny tylko) a już opluwany, zdezawuowany, nie przez wrogów, bo to znosił mężnie, lecz przez swojaków, więc tym boleśniej. Zepchnięty na margines, między pokątnych wydawców pornografii, fantastyki, kryminałów (Bober, 1990, s. 105).

Justyna Błażejowska, autorka wydanej w 2010 roku książki *Papierowa rewolucja. Z dziejów drugiego obiegu wydawniczego w Polsce 1976–1989/1990*, opisując ten okres, kreśli wręcz apokaliptyczny obraz zmięczeniu drugiego obiegu: „Nowe-stare władze weszły w swą rolę szybko i dobrze. Ulegając rygorystycznemu i ślepemu fiskalizmowi wicepremiera Leszka Balcerowicza, traktowały niepoddające się kontroli inicjatywy jako

curiosa, które nie podlegają ochronie, a przeciwnie – mają jak najszybciej zniknąć” (Błażejowska, 2010, s. 249).

W warunkach hiperinflacji jesienią 1989 roku i wczesnej fazy transformacji gospodarczej, której towarzyszył gwałtowny wzrost bezrobocia, zakup książek i rozwój czytelnictwa stały się w Polsce sprawą drugorzędną. Mimo to właśnie w tym wysoce niekorzystnym dla literatury czasie ukazały się książki, które przed 1989 rokiem nie miały szans na legalną publikację i niezależnie od zmiany ustroju nadal cieszyły się zainteresowaniem czytelników – choćby ze względu na chęć nadrobienia wymuszonych cenzurą zaległości lekturowych. Należy jednak w tym miejscu zaznaczyć, że owo zainteresowanie obejmowało głównie wznowienia dawnych prohibitów. W odróżnieniu od powielanych zazwyczaj na marnym papierze, wypełnionych drobnym drukiem, bywało, że wręcz miejscami nieczytelnych książek z drugiego obiegu, nowe, legalne wydania gwarantowały nie tylko dostęp do zakazanych niedawno treści, ale przede wszystkim zdecydowanie większą trwałość i komfort lektury dla czytelnika. Periodyki, ulotki i całe tomy literatury pięknej, które drukowano kilkanaście miesięcy wcześniej ze świadomością rewizji i konfiskaty, stały się nagle – podobnie, jak sprzęt drukarski – jedynym majątkiem podziemnych drukarni, który zresztą trudno było zamienić na tracącą i tak na wartości gotówkę.

Wkrótce okazało się, że zerwały się więzi łączące szefów wydawnictw, drukarzy i kolporterów – najczęściej anonimowych „żołnierzy”. Adam Mielczarek zauważa wprawdzie w swojej książce, że o ile dla byłych współpracowników wydawnictw podziemnych charakterystyczna była „silna ideologiczna afirmacja rezultatów rewolucji roku 1989” (Mielczarek, 2006, s. 38), to w sensie materialnym skorzystali oni z transformacji ustrojowej o wiele rzadziej niż ich dawni prześladowcy. Odrębność losów elity podziemnego ruchu i jego szeregowych działaczy stała się widoczna, gdy członkom kierownictwa wiodących oficyn zaoferowano stanowiska w instytucjach państwowych lub dokonali oni (cytując tytuł rozdziału w książce *Śpiący rycerze* Adama Mielczarka) „desantu do administracji państwowej” (Mielczarek, 2006, s. 63–80).

Naturalna w 1990 roku – i pożądana – kolej rzeczy, jaką było zniesienie cenzury i monopolu informacyjnego oraz koniec działalności wydawnictw bezdebitowych pozwalają spojrzeć na wydarzenia sprzed trzydziestu lat nie tylko z powodów rocznicowych. Zasięg i różnorodny dorobek polskiego drugiego obiegu należą do przeszłości, jednak dystans czasowy, dynamika współczesnego życia politycznego oraz obserwacja współczesnych kierunków, w których rozwija się kultura pamięci, skłaniają do zadania następujących pytań:

- Jakie wyzwania dydaktyczne wiążą się z kultywowaniem pamięci o drugim obiegu?

- Czy digitalizacja publikacji bezdebitowych jest szansą na upowszechnienie ich treści?
- Czy polaryzacja dyskursu publicznego w Polsce przyczynia się także do zawłaszczenia etosu drugiego obiegu przez uczestników bieżących sporów?
- Perspektywa 30 lat od zniesienia cenzury pozwala spojrzeć na kulturę podziemną w sposób kompleksowy i pozbawiony doraźnego kontekstu politycznego. Czy jej twórcom udało się wypracować wartości, które są nadal aktualne?
- Do jakiego stopnia mechanizmy „wewnętrznej ewaluacji” drugiego obiegu mogą być obecnie punktem wyjścia dla prób weryfikacji narodowych mitów?

Niniejszy artykuł nie wyczerpuje oczywiście całego spektrum zagadnień, które warto omówić z perspektywy trzydziestu lat. Niezależnie od istniejących w obiegu naukowym opracowań na temat historii drugiego obiegu, mogą one być jedynie przyczynkiem do refleksji nad dzisiejszymi przejawami pamięci o tej formie protestu. Sporym wyzwaniem jest już zresztą próba ilościowego ujęcia podziemnego ruchu wydawniczego. Profesor Andrzej Paczkowski w swoich ostrożnych ocenach zakłada, że odbiorcami drugiego obiegu były głównie osoby z wykształceniem wyższym, mieszkańcy dużych miast, rzadziej robotnicy (Błażejowska, 2010, s. 261). Adam Mielczarek uważa, że bezdebity czytało 26 proc. populacji od 15. roku życia, czyli ok. 3,5 miliona obywateli PRL. Według Konstantego Geberta ta liczba wynosi z kolei 1,5 do 2 milionów osób. Konkretnie dane wydawnicze (choć nie w każdym przypadku) zdecydowanie łatwiej zebrać, analizując wielkość produkcji poza cenzurą. Justyna Błażejowska wskazuje m.in. na rejestr Biblioteki Narodowej, obejmujący imponującą liczbę 6500 publikacji (wspomnieć tu należy także o obszernych kolekcjach bezdebitów w posiadaniu Biblioteki Jagiellońskiej, KUL, UW i UWP). Warszawska KARTA wykazuje w swoim spisie 3083 czasopisma. Ich nakłady były bardzo zróżnicowane – od kilkuset do blisko 50 000 egzemplarzy („Tygodnik Mazowsze”) (Błażejowska, 2010, s. 259–260). Pomijając całkiem zrozumiałe (w kontekście konspiracyjnej specyfiki) powody powyższych rozbieżności, można z pewnością uznać, że polski drugi obieg stanowił w porównaniu z podobnymi inicjatywami w NRD, Czechosłowacji, ZSRR czy na Węgrzech wyjątkowe zjawisko i to zarówno w wymiarze ilościowym, jak i jakościowym (Gasztold-Seń, Jarska i Olszszek, 2016).

Trzydzieści lat po samoistnej likwidacji tego ruchu można nawiązać do postawionego wcześniej pytania o aktualny potencjał podziemnego dorobku wydawniczego i jego dziejów. W Polsce brakuje również spektakularnego symbolu przemian demokratycznych, jakim w NRD był upadek

murów berlińskiego. Polskim ambicjom międzynarodowego „przelicytowania” symboliki muru berlińskiego (o ile takowe istnieją), mogłoby sprostać dziedzictwo „Solidarności”, które jednak wypaliło się w sporach jej dawnych liderów. Taką rolę mógłby odegrać właśnie drugi obieg – fenomen kulturalny, który niegdyś stanowił punkt odniesienia i inspirację dla ruchów demokratycznych w całym bloku wschodnim. Stanowił on wyspę wolności, którą stworzyli pisarze, publicyści, drukarze, kolporterzy i czytelnicy. Niewiele wynika z demonstrowania różnych fantomowych bólów historycznych (o aberracjach w stylu Wielkiej Lechii nie wspominając), jeżeli wyjątkowość polskiego drugiego obiegu pozostaje faktem istniejącym głównie w artykułach i książkach naukowych. Mimo wspomnianego wyżej rozpoznawalnego symbolu w postaci upadku muru berlińskiego pamięć o pokojowej rewolucji w Niemczech Wschodnich i tamtejszym samizdacie/tamizdacie (książki drukowane na Zachodzie i przemycane do NRD np. w innych okładkach) również u zachodniego sąsiada nie ma raczej na co dzień „koniunktury”. Cieszyć zatem powinno, że Gerhard Gnauck już w 1999 roku przypomniał Niemcom postać i dorobek Mirosława Chojeckiego, nazywając go największym wydawcą podziemnym w bloku wschodnim (Gnauck, 1999).

Drukarze, wydawcy, kolporterzy i autorzy byli niewątpliwie bohaterami podziemnego życia kulturalnego, ponieważ w imię wolności słowa narażali siebie na różnorodne represje: aresztowanie, konfiskatę mienia, książek, maszyn i oszczerstwa pod ich adresem w państwowych mediach. 30 lat po zniesieniu cenzury trudno znaleźć odpowiedź na pytanie, dlaczego pamięć o ich dokonaniach (i co najważniejsze – historycznym zwycięstwie) nie jest obecna w jakże powszechnym ostatnio zainteresowaniu Polaków wznoszeniem (choćby na facebookowych profilach) prywatnych panteonów ku czci powstańców warszawskich, bohaterów wojny polsko-bolszewickiej, żołnierzy wyklętych albo husarii. Adam Mielczarek w cytowanej wcześniej książce o losach działaczy drugiego obiegu po 1989 roku pisze:

Po części nie można się temu dziwić: nie ma książek, filmów, opracowań, które mogłyby takich bohaterów w świadomości społecznej wylansować czy nawet po prostu ujawnić, że dane osoby w podziemiu były i że coś ważnego w nim robiły. Historia nie pisze się sama – gdy nie ma dostępnych w języku powszechnej komunikacji symboli i mitów – społeczna pamięć umiera lub przywdziewa powoli cudze szaty (Mielczarek, 2006, s. 133).

Być może odpowiedzi należy szukać także w kwitającym obecnie zainteresowaniu militariami, rekonstrukcjami wojennymi czy postulatami

szerszego dostępu do broni, którego zwolennicy za naturalne wzorce obie-
rają weteranów walki zbrojnej, a nie autorów esejów literackich. Z dru-
giej strony kryzys czytelnictwa i zmieniony po 1989 habitus pisarzy, także
zaangażowanych niegdyś w obronę wolności słowa i literatury, stają się
przyczyną marginalizacji twórców – niezależnie od uprawianych przez
niektórych z nich gier marketingowych, autokreacji medialnych i general-
nie porzucenia przez nich (mają do tego prawo) „odrobiny powagi i płasz-
cza Konrada”, których jeszcze w 1995 roku oczekiwał od kolegów po pió-
rze Artur Międzyrzecki (1995, s. 13).

Mając na uwadze antykomunistyczny, katolicko-narodowy, marty-
rologiczny i mesjanistyczny wydźwięk wielu publikacji bezdebitowych
(zwłaszcza w stanie wojennym), można uznać, że znakomicie nadają
się one do swego rodzaju ideowej implementacji na współczesnym, jakże
podatnym na taką narrację, gruncie. Stefan Chwin przywołuje kilka przy-
kładów tego rodzaju uniesień:

Pragnienie wysokiej romantycznej „dykcji” zdarzeń było powszechne
także w politycznym folklorze lat 1981–1983. [...] W teatrze i poe-
zji odżyły wyobrażenia mesjanistyczne (*Anhelli* zespołu NST, powieść
Henryka Wańka *Dziady berlińskie*, *Brylla Aduent*). Pisząc o 13 grudnia
1981 roku, Rymkiewicz przywoływał topos Polski umierającej na krzyżu,
a Bryll nawiązywał do tradycji powstania 1831 roku (Chwin, 1994, s. 22).

Niezależnie od nieuprawnionego sięgania do cudzych zasług w celu
legitymizacji własnej działalności politycznej¹ byłaby to próba budowa-
nia nieprawdziwej, bo monolitycznej legendy polskiej kultury protestu
w PRL. Sprzeciw może również budzić zawłaszczanie konwencji dru-
giego obiegu we współczesnych kontekstach medialnych i ideowych,
zwłaszcza jako formy budowania opozycji obywatel – (opresyjne) pań-
stwo i tym samym kwestionowania demokratycznej legitymacji III RP.
Doskonale w tej konwencji odnajduje się pieśniarz i publicysta Paweł Pie-
karczyk, którego płyta *Drugi obieg w kondominium* (2012) zawiera tre-
ści: „Teksty te komentują między innymi sytuację w naszym kraju, ogra-
niczanie wolności – również w internecie, o kłamstwie otumaniającym
ludzi. W dużej mierze poświęcone też jest polityce historycznej śp. Lecha
Kaczyńskiego” (*Paweł Piekarczyk...*). Bez najmniejszych oporów do tra-
dycji drugiego obiegu sięga Joanna Lichocka, której słowa umieszczono
w tytule tekstu na portalu wPolityce: „Po Smoleńsku powstał drugi obieg
medialny. «Dwie różne Polski, dwa obiegi, dwa kanały kolportażu»” (SIL,

1 Por. „Działamy jak Armia Krajowa” – Paweł Kukiz cytowany na okładce „Do Rzeczy”;
Okładka 2015.

2011). Czy w zestawieniu z zasięgiem cenzury i skalą represji wobec podziemia w PRL powyższe cytaty, które bez trudu można znaleźć w ogólnodostępnej sieci i w gazecie kupionej w kiosku, nie są relatywizowaniem komunistycznej cenzury i monopolu informacyjnego?

Być może na tle przytoczonych tutaj górnolotnych haseł wydawnicze osiągnięcia podziemnych oficyn w PRL nie przedstawiają już sobą większej wartości. To oczywiście stwierdzenie podszyte ironią. Paweł Śpiewak pisze w swojej książce *Pamięć po komunizmie*, że od 1976 roku w drugim obiegu dzięki licznym bezdebitowym przedrukowi literatury i artykułów prasowych zza żelaznej kurtyny udało się częściowo zredukować dystans, jaki dzielił polską myśl od zachodniej, natomiast upadek komunizmu pozwolił dokończyć ten proces (Śpiewak, 2005, s. 12). Podziemnej scenie literackiej można zawdzięczać nie tylko liczne próby przybliżenia czytelnikowi polskiemu twórczości Czesława Miłosza, Józefa Mackiewicza czy Gustawa Herlinga-Grudzińskiego. Jan Olaszek w rozdziale *Podziemne bestsellery* dokonuje zwięzłej analizy profilu tematycznego wydawanych w podziemiu książek autorów zagranicznych, ich rangi literackiej, zainteresowania drugiego obiegu literaturą różnych krajów (ze szczególnym miejscem literatury krajów b. ZSRR i Czechosłowacji), wymieniając nazwiska kluczowe dla kultury europejskiej (niekoniecznie ze względu na polityczne zaangażowanie), takie jak George Orwell, Max Weber, Josif Brodski, Milan Kundera czy Günter Grass (Olaszek, 2015, s. 292–293).

O ile obecność tych (i wielu innych) autorów w wydaniach bezdebitowych została już ujęta w leksykalne ramy (Czachowska i Dorosz, 1991; Kandziora i Szymańska, 1999) i stała się przedmiotem badań literaturoznawczych, to mając na uwadze Humboldtowską jedność badań i nauczania, należałoby zapytać o miejsce drugiego obiegu we współczesnej dydaktyce. Justyna Błażejowska pisze we wspomnianej we wstępie książce, że do „[...] wawrzynu chwały (drugiego obiegu – K.O.) dodać trzeba listek edukacyjny. Przemysław Czapliński zauważał: «na książkach *zakazanych* kształciły się wszystkie roczniki studiów humanistycznych lat 1980–1989»” (Błażejowska, 2010, s. 287). Dzisiejszy stan wiedzy w tym zakresie Błażejowska ilustruje następującymi przykładami:

Prof. Ryszard Terlecki z zażenowaniem mówił o jednym ze studentów egzaminowanych z historii najnowszej: „na pytanie: «Co to jest drugi obieg?» odpowiedział, że to są książki drugi raz sprzedawane, czyli książki na rynku antykwarycznym. Nie jest to wypadek odosobniony, czego dowodzą wypowiedzi absolwentów studiów podyplomowych Instytutu Historycznego Uniwersytetu Warszawskiego. Ich wiedza o wydawnictwach niezależnych sprowadzała się do przekonania, iż są to «różnorodne materiały wydawane w tzw. 'podziemiach'» albo «prasa podziemna,

wydawana przez patriotów». O tym, w jakim oceanie niewiedzy i ignorancji na co dzień się poruszamy, świadczy przykład studentki polonistyki: brzydki papier oraz niewyraźny druk drugoobiegowego tomiku Czesława Miłosza to dla niej... świetny chwyt marketingowy” (Błażejowska, 2010, s. 257–258).

Mimo niezbyt reprezentatywnego wyboru cytatów o drugim obiegu każdy czytelnik niniejszego tekstu, który oprócz badań literaturoznawczych zajmuje się dydaktyką, może wyrobić sobie zdanie na podstawie swoich doświadczeń zawodowych. Podejmując próbę bardziej systemowego spojrzenia na przyczyny niewielkiej wiedzy o drugim obiegu, warto zapoznać się ze staraniami, które w tej mierze podejmuje polskie szkolnictwo. Otóż tematyka kultury niezależnej (zwykle określana jako literatura stanu wojennego) była obecna w planach nauczania niejednej polskiej szkoły głównie na papierze – najczęściej ze względu na brak czasu w trzeciej (do ubiegłego roku ostatniej) klasie liceum. Problem jednak zaczyna się na wcześniejszych etapach edukacji. Podręcznik do historii dla 4. klasy szkoły podstawowej pt. *Wczoraj i dziś*, opracowany na podstawie programu nauczania historii w klasach 4–8 szkoły podstawowej autorstwa Tomasza Maćkowskiego, zawiera lekcję *Solidarność i jej bohaterowie*, gdzie o prasie i literaturze podziemnej nie znajdziemy ani słowa. Jeżeli (przy całym szacunku dla ich heroizmu) na temat *Pileckí i Inka – żołnierze niezłomni* przeznaczono osobną lekcję, to trudno uniknąć pytania o powód zaznaczenia na czerwono lekcji o Bitwie Warszawskiej 1920 roku jako zagadnienia dodatkowego (Olszewska, Surdyk-Fertsch, i Wojciechowski, 2020, s. 118–121, 132–135, 142).

Trudno nie zgodzić się z argumentem, że ograniczony czas przeznaczony na – mówiąc nauczycielskim żargonem – przerobienie materiału, musi zakładać pewną selektywność i możliwości percepcyjne ucznia. Jeżeli jednak 11-latek jest z różnych, zapewne uzasadnionych, powodów pozbawiony symbolicznej choćby wiedzy o podziemnym ruchu wydawniczym w PRL (w którym ukazywały się nawet czasopisma i książki dla dzieci), a potrafi przeanalizować pontyfikat Jana Pawła II (również osobna lekcja), to kolejna próba znalezienia odpowiedzi na pytanie o polską kulturę protestu lat 70. i 80. powinna nas kierować do 3. klasy liceum, a zatem do ucznia stojącego u progu egzaminu dojrzałości. Otóż podręcznik dla klasy 3. liceum i technikum pt. *Przeszłość to dziś* (wyd. wieloletnie z 2015 roku), autorstwa Jacka Kopcińskiego, w rozdziale 6 *Duch oporu i zmiany* zawiera m.in. następujące zagadnienia: Poza cenzurą – Drugi obieg wydawniczy – Poezja stanu wojennego – Stanisław Barańczak, *Spójrzmy prawdzie w oczy*, *Wypełnić czytelnym pismem*, *Garden party* i (przeznaczony do omówienia w programie rozszerzonym) wiersz Jana Polkowskiego *Tak, jestem*

obcy (Kopciński, 2015). Plan wynikowy zakłada z kolei, że uczeń (w przypadku wymagań na poziomie podstawowym) po 5 godzinach zajęć m.in.:

- wie, że w życiu politycznym i kulturalnym PRL-u istniał nurt „świadczenia i sprzeciwu” sygnowany miesiącami politycznych przełomów; wymienia niektórych twórców mieszczących się w tym nurcie i ważne dzieła [...]
- wie, czym był tzw. drugi obieg wydawniczy [...]
- wyjaśnia określenie „poezja stanu wojennego” (Kosyra-Cieślak, 2015).

Lektura treści w podręczniku i w planie wynikowym utwierdza w przekonaniu, że uczeń i nauczyciel otrzymują materiał, który jest niełatwą próbą syntetycznego ujęcia problemu (także z uwzględnieniem różnic w poglądach politycznych, estetycznych oraz biografii omawianych autorów). Ze względu na ograniczenia czasowe ze zrozumieniem można też przyjąć decyzję o włączeniu do programu krótkiej formy (wierszy) autorstwa dwóch wybitnych i jednocześnie reprezentatywnych dla tej sceny poetów. Z drugiej strony we wspomnianych materiałach dydaktycznych łatwo zauważyć znaczący udział zagadnień teoretycznoliterackich, niezbędnych w analizie ich poezji, zanurzonej nie tylko w ówczesnej rzeczywistości i języku (zwłaszcza u Barańczaka), jakże odległych od doświadczeń pokoleniowych i wiedzy dzisiejszych licealistów. Jeżeli założyć, że przybliżenie specyfiki tamtego okresu poprzez literaturę jest celem nadrzędnym wobec teoretycznoliterackiej analizy związków formalnych, to zasadne wydaje się pytanie o możliwość włączenia, a może wręcz zastąpienia wymienionych utworów fragmentami tekstów programowych drugiego obiegu. Cenną propozycją lekturową byłby na przykład artykuł Stanisława Barańczaka, otwierający pierwszy numer „Zapisu” z 1977 roku, w którym wyjaśnia on podwójne znaczenie tytułu czasopisma (zapis wydarzeń i zapis cenzorski, obejmujący określone utwory i ich autorów) oraz przedstawia uwarunkowania literatury w czasach komunizmu. Innym pomysłem byłoby omówienie na zajęciach fragmentów wywiadów, wstępów autorskich do polskich wydań czy przedruków z samizdatu wschodnioeuropejskiego na temat drugiego obiegu w PRL. Pamiętając o ważnych inicjatywach wydawniczych, dzięki którym polski czytelnik mógł w całości poznać cenzurowane lub zakazane utwory takich autorów, jak Reiner Kunze, Jürgen Fuchs czy Günter Grass (ze względów zawodowych skupię się na literaturze niemieckiej), trudno pominąć ich wypowiedzi (oraz informacje w prasie zachodnioniemieckiej) o znaczeniu polskiego ruchu wydawniczego poza cenzurą.

Historia kultury niezależnej w PRL oraz jej międzynarodowych kontekstów jest dobrze udokumentowana i zbadana, czego dowodem są publikacje historyków, politologów, prasoznawców, polonistów i badaczy reprezentujących filologie obce. Mimo zgłoszonych powyżej uwag do

wybranych treści i zaplanowanych efektów nauczania można uznać, że polska szkoła już od 1990 roku (wydanie przez Ossolineum tomu Bożeny Chrzęstowskiej *Literatura współczesna źle obecna w szkole. Antologia tekstów literackich i pomocniczych dla klas maturalnych*) jest wyposażona w podręczniki umożliwiające zdobycie takiej wiedzy.

Elżbieta Misiakiewicz pisząc w 2007 roku o problemach związanych z nauczaniem literatury drugiej emigracji, zwracała uwagę w swoim artykule (podkreślając w tytule własne doświadczenie praktyczne) na pobieżne traktowanie tego tematu z powodu specyfiki pracy w ostatnim roku nauki szkolnej (Misiakiewicz, 2007, s. 18). Powyższe stwierdzenie można odnieść również do zagadnień związanych z drugim obiegiem (zwłaszcza że autorka nawiązując do podręcznika *Przeszłość to dziś*, wymienia także drugi obieg i cenzurę). Konkluzję artykułu poprzedzają tytuły książek wydanych po 1990 z przeznaczeniem do nauczania w szkole średniej, w różnych ujęciach przybliżających uczniom m.in. literaturę bezdebitową. Po ukazaniu się serii takich wydawnictw we wczesnych latach 90. nastąpił proces, o którym Misiakiewicz pisze:

[...] emocje opadły, nastał czas, kiedy literatura emigracyjna przestała być owocem zakazanym. Dwie wskazane przeze mnie skrajne postawy (pomijanie tej literatury i nadmierne jej eksponowanie) zostały poddane rygorom rzeczywistości szkolnej i zweryfikowane przez wymogi reformy oświaty, zmianę optyki nauczania, przewartościowania priorytetów edukacji. Odnalezienie złotego środka wymogła sama obszerność materiału rzeczowego, której szkolna dydaktyka nie jest w stanie podoląć bez rozsądnej selekcji (Misiakiewicz, 2007, s. 24).

Mając na uwadze treść podręczników i antologii szkolnych, pasje nauczycieli, sukces wystawy w Europejskim Centrum Solidarności w Gdańsku o bibule w PRL, działalność Ośrodka KARTA, IPN, Stowarzyszenia Wolnego Słowa, organizację Tygodnia Książek Zakazanych czy obchody Roku Kultury Niezależnej (2009) można uznać, że zarówno instytucjonalne formy pamięci o komunizmie, badania naukowe, jak i szkolnictwo tworzą idealny wręcz konglomerat, służący upowszechnianiu tej wiedzy wśród młodych Polaków. Przytoczone we wstępie niniejszego artykułu wypowiedzi znanych naukowców i wykładowców akademickich o nieznanomości tej tematyki wśród studentów czołowych uczelni oraz nieobecność drugiego obiegu w popularnej kulturze memorialnej zakłócają jednak tę optymistyczną wizję.

Pewnym wyjściem z tej sytuacji wydaje się digitalizacja wydawnictw podziemnych, stanowiąca próbę połączenia specyficznej podziemnej kultury słowa drukowanego z nowoczesną technologią i współczesnymi

formami odbioru literatury. Działające archiwa sieciowe i profile społecznościowe, które mają za zadanie popularyzację dorobku drugiego obiegu, stanowią jednak tematyczną niszę w porównaniu z równie popularnymi, co powierzchniowymi kanałami wideo i fanpage'ami na Facebooku o historii komunizmu. Problemu digitalizacji i powszechnego dostępu online do drugoobiegowych cymeliów nie rozwiązują pojedyncze inicjatywy (np. wywodzącego się z podziemia i działającego nadal „Czasu Kultury”), w ramach których powstaje cyfrowa kopia wydawnictwa bezdebiutowego. Bardzo udanymi próbami kompleksowego zmierzenia się z tym wyzwaniem (m.in. wobec rozproszenia wspomnianych wcześniej indywidualnych projektów digitalizacyjnych) było powołanie centralnego zbioru przetworzonych cyfrowo druków podziemnych – w Niemczech portalu www.ddr-samisdats.de, a w Polsce Wirtualnej Czytelnicy Bibuły (http://repozytorium.encysol.pl/wiki/WCB_Katalog_alfabetyczny). Odnosząc się do zgłoszonych wcześniej postulatów, jako przykład dydaktyzacji treści związanych z kulturą protestu można podać portal www.jugendopposition.de, dotyczący opozycji młodzieżowej w NRD i oferujący oprócz digitalizatów bibuły, zdjęć i nagrań audio/wideo, także wskazówki dla nauczycieli oraz gotowe arkusze z zadaniami dla uczniów. W obu krajach zrealizowano także dwa projekty „analogowe”, dzięki którym zakazane niegdyś książki ponownie (lub w przypadku autorów z NRD po raz pierwszy) ukazały się drukiem. W Niemczech taką inicjatywą była seria *Przemilczana Biblioteka* (*Verschwiegene Bibliothek*) pod redakcją Ines Geipel i Joachima Walthera, dzięki której udostępniono twórczość represjonowanych autorów z niemal całego okresu istnienia NRD. Odpowiednikiem tej serii w Polsce był *Kanon Literatury Podziemnej*, o którym Tomasz Burek napisał:

Wysokonakładowe reedycje książek jeszcze ćwierć wieku temu oficjalnie zakazanych to niepowtarzalna okazja, żeby utrwalić w świadomości współczesnych Polaków obraz „drugiego obiegu” jako wspólnoty mieniającej się odcieniami, wspólnoty poszukiwań i sporów, umysłowo swobodnej i estetycznie zróżnicowanej².

Pisząc kilka lat temu o polskich i niemieckich próbach przywrócenia do zbiorowej pamięci dorobku drugiego obiegu w postaci tradycyjnej i cyfrowej, opatrzyłem swoje obserwacje tytułem *Czy istnieje życie po śmierci?* Pierwotnie odnosił się on do samolikwidacji kultury podziemnej po 1990 roku, ale w szerszym kontekście do nikłych szans jej symbolicznej resuscytacji ćwierć wieku po upadku komunizmu, również w kontekście dostępniejszej i darmowej (choć obejmującej raczej czasopisma niż książki) oferty

2 T. Burek, tekst na okładce *Stanu po zapaści* Jacka Bocheńskiego (2009).

cyfrowej. Rzeczywistość bardzo szybko zweryfikowała te wnioski – znakomity portal www.ddd-samisdad.de, zawierający także teksty z NRD-owskiego samizdatu o Polsce, został usunięty z sieci z powodu zmian własnościowych, a Wirtualna Czytelnia Bibuly od listopada 2017 roku (wtedy po raz pierwszy odnotowałem zakłócenia w funkcjonowaniu tego portalu) boryka się z problemami z prezentacją własnych zasobów: długa lista czasopism wprawdzie zachęca do lektury, ale mimo upływu czasu od wspomnianej daty można oglądać jedynie pojedyncze, dobrane przypadkowo strony. Pozostają zatem w ramach wspomnianego kanonu wznowienia książek oferowanych promocyjnie za złotówkę w jednej z toruńskich księgarni.

Chcąc przywrócić pamięć o drugim obiegu, można sięgnąć do wypowiedzi Henryka Grynberga dla drugoobiegowego „Czasu Kultury”. Zapytany wówczas (w 1987 roku) o rolę wydawnictw niezależnych w Polsce, stwierdził:

Jest to zjawisko niezmiernie ważne. Mnie się zdaje, że po latach, jeśli sytuacja pozostanie taka, jaka jest, to cała historia literatury polskiej będzie odczytywana na podstawie wydawnictw podziemnych, a nie na podstawie oficjalnego obiegu, który jest na bardzo niskim poziomie” (Rozmowa..., 1987, s. 110).

Jan Olaszek pisząc 28 lat później o podziemnym ruchu wydawniczym, wskazuje natomiast na zróżnicowanie podziemnej sceny literackiej nie tylko ze względu na programowy wręcz pluralizm tematyczny, ideowy i formalny. Kultura niezależna oznaczała wszak wolność od cenzury, ale nie zawsze od grafomanii. Olaszek przywołuje w kontekście wewnętrznych, drugoobiegowych rozrachunków m.in. powieść Tadeusza Konwickiego *Podziemna rzeka, podziemne ptaki* z 1984 roku, traktującej o ukrywającym się – i ignorowanym przez SB – opozycjoniście, ratującym dla potomności matryce z poezją niskich lotów (Olaszek, 2015, s. 296).

O ile wydawanie sądów o podziemnej literaturze jest z dzisiejszej perspektywy dość komfortowym zajęciem, ponieważ opiera się wyłącznie na kryteriach artystycznych, to „wewnętrznej ewaluacji”, którą praktykowali drugoobiegowi publicyści, recenzując książki wydane poza cenzurą, mogła przecież towarzyszyć myśl, że propaganda wykorzysta spory literackie do skłócenia środowisk opozycyjnych. Krytycznych uwag nie szczędzono mimo to nawet laureatowi Nagrody Kulturalnej „Solidarności” Jackowi Bocheńskiemu: „Takim nadużyciem jest właśnie *Stan po zapasici* Jacka Bocheńskiego. Tytuł tej książki oddaje nie tyle duchowy stan kraju (jak sobie tego życzył autor), ile ilustruje dobrze obecną sytuację niezależnej kultury” (Frąckowiak, 1989, s. 213). Leszek Szaruga opisał ten stan (zresztą nie tylko w artykule: Szaruga, 1986b, s. 141) w uniwersalnym

kontekście: „Uczucia nieokreślone przez ironię, autoironię – mogą się źle przysłużyć polskiej kulturze. Myślę o martyrologicznym patosie, o tonacji kombatanctwa, o nowym mesjanizmie, które są widoczne w coraz bardziej sentymentalno-wzniosłej aurze naszej literatury” (Szaruga, 1986a, s. 32). Rafał Grupiński polemizując w „Czasie Kultury” ze wzmiankowanym tekstem Szarugi, który ukazał się w numerze paryskiej „Kultury” z maja 1986 roku, charakteryzuje go następująco:

[...] ciekawy szkic Leszka Szarugi *Wielkie oczekiwanie* poświęcony kulturze niezależnej w Polsce, jej obecnym przemianom, jej uzależnieniem zewnętrznym i wewnętrznym oraz jej najbliższej przyszłości.

W dalszej części Grupiński formułuje osąd ciekawy także w kontekście dzisiejszych sympatii politycznych postaci wymienionych w poniższym cytacie (włączając samego Grupińskiego):

Nadmierne zaangażowanie po jednej stronie sporu przynosi szkody literaturze, mówi Leszek Szaruga. Czy aby tak jest naprawdę? Może zaszkodzić, no cóż, każdemu mało utalentowanemu artyście, podobnie jak każdy inny temat, może także obniżyć loty tego, kto porzuca wypracowany przez siebie warsztat i sięga w nieznanne, kierując się emocjami, tak jak stało się w wypadku ostatnich powieści Tadeusza Konwickiego. Może jednakże przynieść efekty zaskakująco ciekawe, tak jak w wypadku najlepszej książki politycznej ostatnich lat, a mianowicie *Rozmów polskich latem 1983* Jarosława Marka Rymkiewicza (Grupiński, 1987, s. 43).

Współczesny dyskurs publiczny, jakże często naznaczony postępującą radykalizacją i polaryzacją, wydaje się żywym zaprzeczeniem form i treści wypracowanych w drugoobiegowych polemikach – nie tylko z powodu medialnej dominacji twitterowego komunikatu nad wyrafinowanym esejem literackim. Upływ lat od początku transformacji ustrojowej w Polsce nie zmienia ponadto faktu, że pytania o polityczną instrumentalizację literatury, zasadność podziału na kulturę świecką i katolicką, polski mesjanizm i rozumienie wolności, zadawane niegdyś przez Marcina Króla, Aleksandra Wirpszę („Leszka Szarugę”) czy Rafała Grupińskiego są nadal aktualne. Wiedza o drugim obiegu to także znajomość przemian ideowych osób, które go tworzyły. Zmienność polskich losów ilustrują zarówno życiorysy postaci afirmujących niegdyś system komunistyczny i tworzących później drugi obieg, wśród nich m.in. Macieja Łopińskiego, Krzysztofa Czabańskiego, Józefa Kuśmierka, Iwony Śledzińskiej-Katarsińskiej, jak i dawnych bohaterów podziemnej sceny, toczących z sobą od ponad ćwierćwiecza zażarty spór o teraźniejszość i przeszłość (np. Adam Michnik i Antoni Macierewicz).

Jacek Trznadel pisze we wstępie do tomu rozmów z pisarzami uwikłanymi w socrealizm i stalinizm:

Cóż więc mówi tytuł tej książki, odnoszący się do dziejów społeczeństwa polskiego po wojnie? Że mianowicie w latach powojennych dokonywało się to, co nazwałem za Norwidem hańbą domową, to jest hańbą w Polsce przez Polaków spowodowaną (Trznadel, 1990, s. 9).

Powyższa diagnoza, szczegółowo omówiona na kartach książki, nie zmniejsza w żadnym razie udziału zewnętrznego czynnika w kształtowaniu rzeczywistości PRL, natomiast nawiązuje do wspomnianego wcześniej szlachetnego obowiązku krytycznego rozrachunku z własnym środowiskiem i narodem. W trzydziestolecie zniesienia cenzury w Polsce i w rocznicę samolikwidacji drugiego obiegu wiedza o dylematach moralnych i artystycznych autorów z tego kręgu, o ogromnej ofiarności i wysiłku organizacyjnym drukarzy, wydawców i kolporterów czy wreszcie o samych książkach i czasopismach nie może zostać wyparta przez narrację typową bardziej dla patriotycznej czytanki niż dla dojrzałej kultury pamięci.

BIBLIOGRAFIA

- Bertram, Ł. (red.). (2013). *Obieg NOW-ej*. Warszawa: Ośrodek KARTA i Instytut Pamięci Narodowej.
- Błażejowska, J. (2010). *Papierowa rewolucja. Z dziejów drugiego obiegu wydawniczego w Polsce 1976–1989/1990*. Warszawa: Instytut Pamięci Narodowej.
- Bober, L. [wł. Kaczyński Andrzej]. (1990). Wydarzenia. Piękna była przygoda. *Kultura Niezależna*, 61, 101–106.
- Bocheński, J. (2009). *Stan po zapaści*. Warszawa: Oficyna Wydawnicza Volumen i Bellona.
- Chwin, S. (1994). Dlaczego upadek komunizmu zaskoczył literaturę polską? *Teksty Drugie*, 1, 5–28.
- Czachowska, J. i Dorosz, B. (1991). *Literatura i krytyka poza cenzurą 1977–1989*. Wrocław: Wydawnictwo „Wiedza o Kulturze”.
- Fraćkowiak, S. (1989). Getto niezależnej kultury. *Czas Kultury*, 9–10, 210–213.
- Gasztold-Seń, P., Jarska, N. i Olaszek J. (red.). (2016). *Drugi obieg w PRL na tle samizdatu w państwach bloku sowieckiego po 1956*. Warszawa: Instytut Pamięci Narodowej.
- Gnauck, G. (1999). Katz und Maus mit der Stasi. Mirosław Chojecki, der größte Untergrundverleger des Ostblocks, erinnert sich an die polnische Erstausgabe der „Blechtrommel”. *Die Welt*, 4 Dezember.

- Grupiński, R. (1987). Nędza literatury. *Czas Kultury*, 3, 24–55.
- Kandziora, J. i Szymańska, Z. (1999). *Bez cenzury: 1976–1989: literatura, ruch wydawniczy, teatr*. Warszawa: Instytut Badań Literackich.
- Karpiński, J. (1988). *Polska – komunizm – opozycja. Słownik*. Warszawa: Wydawnictwo CDN.
- Kopciński, J. (2015). *Przeszłość to dziś. Podręcznik dla klasy III liceum i technikum (wyd. wieloletnie)*. Warszawa: STENTOR.
- Kosyra-Cieślak, T. (2015). *Plan realizacji materiału języka polskiego w klasie III LO (plan wynikowy dwustopniowy)*. Warszawa: STENTOR. Pozy-skano z: https://www.stentor.pl/files/produkty/pliki/przeszlosc_plan_wynikowy_3.doc (dostęp: 01.04.2020).
- Mielczarek, A. (2006). *Śpiący rycerze*. Warszawa: Stowarzyszenie Wolnego Słowa.
- Międzyrzeczki, A. (1995). Minimum powagi i płaszcz Konrada. *Gazeta Wyborcza*, 89, 13.
- Misiakiewicz, E. (2007). Czy literatura rzeczywiście „źle obecna w szkole”? Z doświadczeń praktyka. *Zeszyty Szkolne*, 1(23), 17–24.
- Nadolna-Thuczykont, M. (2013). *Powrót książek „zakazanych” do współczesnych odbiorców (wybrane zagadnienia)*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- Okładka *Do Rzeczy*, nr 29/128 z 13–19.07.2015.
- Olaszek, J. (2015). *Rewolucja powielaczy. Niezależny ruch wydawniczy w Polsce 1976–1989*. Warszawa: Trzecia Strona.
- Olszewska, B., Surdyk-Fertsch, W. i Wojciechowski, G. (2020). *Wczoraj i dziś. Podręcznik do historii dla klasy czwartej szkoły podstawowej*. Warszawa: Nowa Era.
- Paweł Piekarczyk – Drugi obieg w kondominium (2012)*. Pozy-skano z: <https://bliskopolski.pl/muzyka/pawel-piekarczyk-drugi-obieg-w-kondominium/> (dostęp: 05.04.2020).
- Rozmowa z Henrykiem Grynbergiem. (1987). *Czas Kultury*, 3, 90–111.
- SIL. (2011). *Joanna Lichocka: po Smoleńsku powstał drugi obieg medialny. Dwie różne Polski, dwa obiegi, dwa kanały kolportażu*. Pozy-skano z: <https://wpolityce.pl/polityka/112049-joanna-lichocka-po-smolensku-powstal-drugi-obieg-medialny-dwie-rozne-polski-dwa-obiegi-dwa-kanały-kolportażu> (dostęp: 05.04.2020).
- Szaruga, L. [wł. Wirpsza Aleksander]. (1986a). Wielkie oczekiwanie. *Kultura* (Paryż), 5/464, 28–42.
- Szaruga, L. [wł. Wirpsza Aleksander]. (1986b). Kochana prawico. *Kultura* (Paryż), 3/462, 139–143.
- Śpiewak, P. (2005). *Pamięć po komunizmie*. Gdańsk: słowo/obraz terytoria.
- Trznadel, J. (1990). *Hańba domowa. Rozmowy z pisarzami*. Lublin: Wydawnictwo Test.

Krzysztof Ochoński – germanista, profesor uczelni w Katedrze Komparatystyki Kulturowej (Instytut Nauk o Kulturze) na Uniwersytecie Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy. Zainteresowania badawcze: literatura i kultura niemiecka poza cenzurą w PRL i NRD, polsko-niemieckie kontakty kulturalne w kraju i na emigracji przed rokiem 1989, kultura i literatura niemiecko-turecka. Autor m.in. monografii *Auf der Suche nach der verlorenen Freiheit* (W poszukiwaniu utraconej wolności, Drezno 2017) o obrazie powojennych Niemiec i ich literatury w „Kulturze” paryskiej.

Perspektywy Kultury

Czasopismo naukowe Instytutu Kulturoznawstwa
Akademii Ignatianum w Krakowie

ISSN 2081-1446

„Perspektywy Kultury” to regularnie ukazujący się od 2009 roku kwartalnik Instytutu Kulturoznawstwa Akademii Ignatianum w Krakowie. Czasopismo w 2019 roku zostało nagrodzone grantem w ramach programu *Wsparcie 500 czasopism naukowych* Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego i jest ujęte w wykazie czasopism naukowych MNiSW z dnia 31 lipca 2019 roku, w którym przyznano mu 20 punktów. Numery archiwalne czasopisma oraz instrukcja wydawnicza dla autorów znajdują się w serwisie czasopisma na platformie Open Journal Systems: <https://czasopisma.ignatianum.edu.pl/pk>

Każdy numer czasopisma wydawany jest z określonym tematem przewodnim (tzw. temat numeru) oraz stałymi działami, którymi są:

1. **Zarządzanie międzykulturowe** (*Cross-cultural Management*)
2. **Europejskie dziedzictwo duchowe** (*European Spiritual Heritage*)
3. **Przestrzenie cyberkultury** (*Areas of Cyberculture*)
4. **Varia**
5. **Inne** (*Others*)

W dziale *Varia* publikowane są teksty o ogólnej tematyce kulturoznawczej. Dział *Inne* przyjmuje recenzje, sprawozdania, opinie, dyskusje i inne formy publikacji niebędące klasycznymi artykułami naukowymi.

Procedura recenzowania: Każdy tekst nadesłany do redakcji „Perspektyw Kultury” jest recenzowany. Redakcja zastrzega sobie prawo do skracania tekstów i zmiany tytułów. Materiałów niezamówionych redakcja nie zwraca.

Początkowo tekst zostaje zaopiniowany przez redaktorów tematycznych oraz językowych w celu wstępnego określenia jego wartości merytorycznej i formalnej. Redakcja może odrzucić na tym etapie tekst, który nie spełnia oczekiwań i wymogów merytorycznych związanych z aktualnym stanem wiedzy w danej dziedzinie humanistyki. Teksty interesujące, lecz odbiegające od norm językowych bądź zaleceń formalnych proponowanych przez redakcję w instrukcji dla autorów zostają najczęściej odesłane do autora z sugestią poprawy.

Wszystkie teksty, które zostają pozytywnie zaopiniowane na wstępnym etapie tworzenia numeru, przekazywane są następnie recenzentom zewnętrznym (procedura „double blind review”). W innych przypadkach recenzenci są zobowiązani do podpisania deklaracji o niewystępowaniu konfliktu interesów.

Proces recenzji kończy się pisemną notatką zawierającą zwięzłą opinię i uzasadnienie oraz jednoznacznie określony status tekstu. Tekst może mieć status dopuszczonego bądź niedopuszczonego do publikacji.

Adres redakcji: „Perspektywy Kultury”
ul. Kopernika 26, 31-501 Kraków; tel. 12 3999 662
e-mail: perspektywykultury@ignatianum.edu.pl

Perspectives on Culture

Academic Journal of the Institute of Cultural Studies,
Jesuit University Ignatianum in Krakow

ISSN 2081-1446

Perspectives on Culture is a regularly published quarterly of the Institute of Cultural Studies of Jesuit University Ignatianum in Krakow since 2009. In 2019 the journal obtained a grant within the *Support for 500 scientific journals* programme awarded by the Ministry of Science and Higher Education and is included in the list of scientific journals published by the Ministry of Science and Higher Education on 31 July 2019, where it was assigned 20 points. The archival numbers and the guidelines for authors can be found in libraries and in the digitised form in the Open Journal Systems platform: <https://czasopisma.ignatianum.edu.pl/pk>

Each issue of the journal has a specific leading theme and the following regular sections:

1. **Cross-cultural Management**
2. **European Spiritual Heritage**
3. **Areas of Cyberculture**
4. **Varia**
5. **Others**

The *Varia* section includes texts devoted to general cultural, literary, and historical topics. The *Others* section contains reviews, reports, opinions, discussions, and other texts that are not traditional (ranked) scientific articles.

Reviewing procedure: Each article sent to the editorial team of *Perspectives on Culture* is reviewed. The editorial team reserves the right to shorten the texts and change the titles. Materials which had not been ordered will not be returned.

Initially, a text is reviewed by thematic and language editors in order to predetermine its substantive and formal value. The editors may reject a text at this stage should it not meet the expectations and requirements of substance related to the current state of knowledge in the given field of the humanities. Interesting texts, but deviating from language norms or formal recommendations proposed by the editors in the instructions for authors are sent back to the authors with suggestions of improvement.

All texts that are positively evaluated at the initial stage of creating the issue are then passed on to external reviewers (the "double blind review" procedure). In other cases, the reviewers are required to sign a declaration of no conflict of interest.

The review process ends with a written note containing a concise opinion and justification, and a clearly defined status of the text. The text may receive an authorized or unauthorized for publication status.

The Editors' address: *Perspectives on Culture*
ul. Kopernika 26, 31-501 Kraków; tel. +48 12 3999 662
e-mail: perspektywykultury@ignatianum.edu.pl

Recenzenci / Reviewers: dr Olga Biłobrowiec (Uniwersytet Państwowy imienia Iwana Franki w Żytomierzu); dr hab. Stanisław Cieślak SJ, prof. AIK (Akademia Ignatianum w Krakowie); dr Grzegorz Chajko (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie); ks. dr hab. Michał Drożdż, prof. UPJP2 (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie); dr Sławomir Dryja (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie); dr hab. Beata Domańska-Szaruga, prof. UPH (Uniwersytet Przyrodniczo-Humanistyczny w Siedlcach); dr Krzysztof Duda (Akademia Ignatianum w Krakowie); prof. dr hab. Katarina Fichnova (Uniwersytet Ekonomiczny w Katowicach); dr Krzysztof Fokt (Uniwersytet Jagielloński); dr Kinga Anna Gajda (Uniwersytet Jagielloński); dr hab. Ewa Głażewska, prof. UMCS (Uniwersytet Marii Curie Skłodowskiej w Lublinie); dr Dariusz Głuch (Uniwersytet Jagielloński); dr hab. Anna Gomółka (Uniwersytet Śląski w Katowicach); dr hab. Tomasz Graff (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie); prof. dr hab. Anna Grzegorzczak (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu); dr Marek Hafaburda (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie); dr Michał Hanczakowski (Univerzita Palackého v Olomouci); dr Dariusz Grzonka (Akademia Ignatianum w Krakowie); dr Barbara Hryszko (Akademia Ignatianum w Krakowie); dr hab. Agnieszka Kaczmarek, prof. UAM (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu); prof. dr hab. Ewa Kosowska (Uniwersytet Śląski w Katowicach); dr Agnieszka Knap-Stefaniuk (Akademia Ignatianum w Krakowie); doc. Peter Mikulas (Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre); dr hab. Anna Mlekođaj, prof. PPUZ (Podhalańska Państwowa Uczelnia Zawodowa w Nowym Targu); dr hab. Grzegorz Nieć, prof. UP (Uniwersytet Pedagogiczny w Krakowie); dr Tatiana Pawlińczuk (Uniwersytet Państwowy imienia Iwana Franki w Żytomierzu); dr Paula Pyplacz (Politechnika Częstochowska); dr Wit Pasierbek SJ (Akademia Ignatianum w Krakowie); prof. dr hab. Danuta Quirini-Popławska (Uniwersytet Jagielloński); prof. dr hab. Dariusz Rott (Uniwersytet Śląski w Katowicach); dr hab. Anna Ryłko-Kurpiewska, prof. UG (Uniwersytet Gdański); dr Senri Sonoyama (Uniwersytet Jagielloński); dr hab. Monika Stankiewicz-Kopeć (Akademia Ignatianum w Krakowie); dr hab. Beata Stuchlik-Surowiak (Uniwersytet Śląski w Katowicach); dr Natasza Styryna (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie); prof. Zdenka Švarcová (Univerzita Palackého v Olomouci); dr Aleksandra Szczechla (Uniwersytet Jagielloński); dr hab. Wiktor Szymborski (Uniwersytet Jagielloński); prof. PhDr. Jiří Trávníček (Akademie věd České republiky); dr hab. Zbigniew Widera, prof. UE (Uniwersytet Ekonomiczny w Katowicach); dr Łukasz Wojciechowski (Univerzita sv. Cyrila a Metoda v Trnave)

HUMANITAS

STUDIA KULTUROZNAWCZE

Badania • Wprowadzenia • Monografie • Źródła

Seria pod redakcją Andrzeja Gielarowskiego

Publikacje serii wydawniczej „Humanitas. Studia Kulturoznawcze” przygotowywanej przez pracowników naukowych Instytutu Kulturoznawstwa Akademii Ignatianum w Krakowie kierowane są do czytelnika zainteresowanego refleksją nad kulturą i religią w zakresie ich źródeł, natury i przemian dokonujących się przez wieki oraz współcześnie.

Celem serii jest wprowadzanie w meandry nauk o kulturze i religii, a także prezentowanie najnowszych badań w tym zakresie. Dlatego w serii tej publikowane są zarówno prace zbiorowe i podręczniki, jak też monografie oraz teksty źródłowe ujmujące kulturę i religię z różnych perspektyw badawczych.

Naukowy charakter serii – gwarantowany przez uczestnictwo w jej tworzeniu kompetentnych badaczy poszczególnych nauk o kulturze i religii – idzie w parze z jej przystępnością dla czytelników stawiających pierwsze kroki w analizowaniu fenomenów kultury i religii.

DOTĄD OPUBLIKOWANO:

- *Poza utopią i nihilizmem. Człowiek jako podmiot kultury*, red. naukowa A. Waśko, Kraków 2007.
- *Odczarowania. Człowiek w społeczeństwie*, red. naukowa A. Gielarowski, T. Homa, M. Urban, Kraków 2008.
- *Stanisława Orzechowskiego i Augustyna Rotundusa debata o Rzeczypospolitej*, wybór i opracowanie K. Koehler, Kraków 2009.
- Bogusława Bodzioch-Bryła, *Kaplan Biblioteki. O poetyckiej i eseistycznej twórczości Adama Zagajewskiego*, Kraków 2009.
- *Symbol w kulturze rosyjskiej*, red. K. Duda, T. Obolevitch, Kraków 2010.
- *Globalizacja w kulturze. Upowszechnienie czy uproszczenie*, red. naukowa B. Bodzioch-Bryła, R. Szczepaniak, K. Wałczyk, Kraków 2010.
- *Egzystencja i kultura*, red. P. Duchliński i M. Urban, Kraków 2010.
- *Krzysztofa Warszewickiego i Anonima uwagi o wolności szlacheckiej*, red. K. Koehler, Kraków 2010.
- *The influence of Jewish Culture*, red. J. Bremer, T. Obolevitch, Kraków 2011.
- Renata Jasnos, *Deuteronomium jako „księga” w kontekście kultury piśmienniczej starożytnego Bliskiego Wschodu*, Kraków 2011.

- *Stanisława Orzechowskiego i Franciszka Stankara pisma o państwie i religii – „Chimera” i „Reguły reformacji”, wstęp i opracowanie K. Koehler, Kraków 2012.*
- Stanisław Stabryła, *Historia kultury europejskiej. Starożytność*, Kraków 2012.
- Jan Konior SJ, *Historia polsko-chińskich kontaktów kulturowych w XVII w. (na przykładzie misji jezuickich)*, Kraków 2013.
- *Russian Thought in Europe. Reception, Polemics, Development*, red. naukowa T. Obolovich, T. Homa, J. Bremer, Kraków 2013.
- *Stanisława Orzechowskiego i Andrzeja Frycza Modrzewskiego spór o wiarę. „Frycz” St. Orzechowskiego oraz „Prosta opowieść” i „Orzechowski” A.F. Modrzewskiego*, wstęp i opracowanie K. Koehler, Kraków 2013.
- *W stronę hermeneutyki kultury*, red. naukowa T. Tisończyk, A. Waśko, Kraków 2013.
- Monika Stankiewicz-Kopeć, *Pominięte, niedocenione, niedokończone. Studia i rozprawy o kulturze literackiej XIX wieku*, Kraków 2014.
- Jan Konior SJ, *Rola i znaczenie chrześcijaństwa w historii i kulturze Chin (od nestorianizmu do czasów współczesnych)*, Kraków 2014.
- *Oblicza wody w kulturze*, red. naukowa Łukasz Burkiewicz, Piotr Duchliński, Jarosław Kucharski, Kraków 2014.
- Bogusława Bodzioch-Bryła, Lilianna Dorak-Wojakowska, Michał Kaczmarczyk, Adam Regiewicz, *Przepływy, protezy, przedłużenia... Przemiany kultury polskiej pod wpływem nowych mediów po 1989 roku*, Kraków 2015.
- *Kronika za Zygmunta Augusta w Knyszynie zmarłego roku 1572 i inne dokumenty polityczne z czasów pierwszego bezkrólewia*. Vol. 1. *Od lipca 1572 do marca 1573*, wstęp i opracowanie K. Koehler, Kraków 2016.
- *Kultura na rynku. Wybrane zagadnienia z zarządzania, marketingu i ekonomiki w sferze kultury*, red. naukowa Ł. Burkiewicz, J. Kucharski, Kraków 2017.
- *Anatomia strachu. Strach, lęk i ich oblicza we współczesnej kulturze*, red. naukowa B. Bodzioch-Bryła, L. Dorak-Wojakowska, Kraków 2017.
- *Wzrokocentryzm, wizualność, wizualizacja we współczesnej kulturze*, red. naukowa B. Bodzioch-Bryła, L. Dorak-Wojakowska, D. Smołucha, Kraków 2017.
- *Management – Tourism – Culture. Studies and reflections on tourism management*, red. Ł. Burkiewicz, A. Knap-Stefaniuk, Kraków 2020.