

## Konstanty Borzęcki – przypadkowy bohater w mikrohistorycznym studium dwukulturowości<sup>1</sup>

AGNIESZKA AYŞEN KAIM<sup>2</sup>

ORCID: [0000-0002-5839-4191](https://orcid.org/0000-0002-5839-4191)

Instytut Sławistyki PAN

Tekst jest opracowaniem studium przypadku dwukulturowości (polsko-chrześcijańskiej i osmańsko-muzułmańskiej) Konstantego Borzęckiego (1826–1876), polskiego powstańca emigranta z XIX w., który przeszedł na islam i przyjął imię Mustafa Dželaleddin Paşa (tur. Mustafa Celâlettin Paşa). Do historii kultury Turcji przeszedł dzięki nośności jego teorii o europejskim pochodzeniu Turków. Można uznać, że na jego formację ideologiczną i życiową jako polskiego bohatera tureckiej wizji narodu wpłynął splot wielu okoliczności, jak: doświadczenie życia w polskiej ziemiańskiej rodzinie, seminarium, rozczarowanie powstańcze, opuszczenie kraju i konwersja na islam, czynna służba w armii osmańskiej, praca publicysty-ideologa nowo tworzącej się państwowości tureckiej. Myśl Borzęckiego ewoluowała, w działalności jego potomków i innych inspirujących się jego pracą *Les Turcs Anciens et Modernes* (Turcy dawni i nowi, Konstantynopol, 1869). Teoria turo-aryjskości zarysowana przez Borzęckiego stała się podstawą reform kulturowych, zwłaszcza zmiany alfabetu (z arabskiego na łaciński) za czasów Republiki Turcji (1928). Tekst proponuje zerwanie z anachroniczną terminologią jak „poturczeniec”, a w zamian, promuje zapożyczony z zachodnioeuropejskiej literatury naukowej: termin postać „pomiędzy”, („go between”), i pośrednika kulturowego („cultural broker”). Analiza sięga też do delikatnej strony podwójności, jaką są słabe więzi z dawnym środowiskiem chrześcijańskim przed apostazją i z nowym muzułmańskim, a nawet podwójnym wykluczeniu ze strony obu środowisk, w świetle socjologicznej teorii Marka Granovettera.

**Słowa kluczowe:** turo-aryjskość, postać „pomiędzy”, renegat, poturczeniec, „słabe więzi”, podwójna izolacja, tożsamość wielowarstwowa.

---

<sup>1</sup> Tekst powstał w wyniku kwerend zrealizowanych dzięki grantowi Miniatura 2 z Narodowego Centrum Nauki, numer wniosku 2018/02/X/HS3/01065.

<sup>2</sup> Kontakt: [aaaysenkaim@gmail.com](mailto:aaaysenkaim@gmail.com)

## „Konstanty Borzęcki – Accidental Hero in the Microhistorical Study of Biculturality”

This paper presents the case of biculturality (Polish – Christian and Ottoman – Muslim) of Konstanty Borzęcki (1826–1876), a Polish emigrant who fled to Europe after the Greater Poland Uprising in 1848, and who converted to Islam and changed his name to Mustapha Djelaleddin Pasha (Tur. Mustafa Celâlettin Paşa). He passed to the history of Turkish culture through his theory on the European origins of Turks. His ideological and personal formation of a Polish hero creating Turkish vision of the nation had been influenced by the accumulation of such circumstances as: experience of life in a Polish yeoman agricultural family, theological seminary, disappointment due to the failure of the uprising, leaving the country, conversion to Islam, active role in the Ottoman Army, activities as a journalist and writer on the ideology of the awaking of the Turkish nation. His idea evolved in the activities of his descendants and other activists who were inspired by his work *Les Turcs Anciens et Modernes* (1869). His theory of Turo-arianism became the fundamentals of cultural reforms, especially the change of the alphabet (from Arabic into Latin) of the new Turkish Republic (1928). This research also proposes to break with anachronic terminology like “turning Turk”, in exchange for a term borrowed from Western European publications like “go between” or “cultural broker”. The text also touches the sensitive side of bicultural formation like “weak ties” with the Christian community before his apostasy and with the new Muslim one. Borzecki is presented as a person struggling with double exclusion, in line with the sociological theory of Mark Granovetter defined as *weak ties*.

**Keywords:** turo-arianism, go between, „renegade”, turning Turk, *Weak Ties*, double isolation, lid model of identity.

Moja kochana stryjenko, „matko mojego Mehmeda./Jeden z naszych pradziadów/był polskim uchodźcą / z roku 1848./I może to dlatego/jasne są moje wąsy,/ i może to dlatego/ jestem taki wysoki,/a oczy naszego syna/są jak błękit Północy./Po jednym z naszych przodków/z dalekiego Lechistanu/ma ciemność oczu, która/ jest niczym czernią przegranej./Jego włosy natomiast/ są jakby krwią barwione./ Borzęckiego bezsenne noce/ zapewne przypominają moje./On jest zupełnie jak ja, /moja stryjenko droga:/ gdzieś daleko pod drzewem usiadł /i jak ja swój sen zapomniał<sup>3</sup>.

Pierwsza fala polskich emigrantów w Imperium Osmańskim pojawiła się już po powstaniu kościuszkowskim, potem po listopadowym w 1831 roku. Później nastąpiły dalsze: w okresie Wiosny Ludów (1848–1849), następnie w okresie wojny krymskiej (1853–1856) oraz kolejna po powstaniu styczniowym (1863–1864). Zwłaszcza w 1848 roku polscy i węgierscy uchodźcy przywieźli do Imperium idee, które zainspirowały przede wszystkim niemuzułmańskich poddanych (Lewis 2004: 58). Hasła „patriotyzm” i „nacjonalizm” przeplatały się z hasłami „naród” i „państwo”.

To generowało dalsze pytania o to, jaki ma być ten osmański „naród”, który przeprowadzi reformy i zmodernizuje wieloetniczne „państwo” tak, aby osmańska Turcja przetrwała (Kamusella 2005: 45). Osmański patriotyzm – w zdominowanym przez

<sup>3</sup> Wiersz, w którym prawnuk Konstantego Borzęckiego – Mustafy Dżelaleddina Paszy, Nazim Hikmet Ran zwraca się do swojej stryjenki i żony Münevver Borzęckiej, wspominając wspólnego przodka. Wszystkie tłumaczenia cytatów w tekście, jeśli nie zaznaczono inaczej, pochodzą do autorki artykułu.

muzułmanów społeczeństwie – miał opierać się na równości prawnej i obywatelskiej grup mniejszościowych, ale dochodzący do głosu nacjonalizm sprawiał, że wśród poszczególnych grup etnicznych rosły w siłę nastroje dążenia do suwerenności. Popularność zdobyły także przedsięwzięcia „ponadnarodowe” na fali ideologii masońskiej, zarówno wśród osmańskiej elity intelektualnej, jak i w szeregach polskich działaczy emigracyjnych. Rosnąca rola prasy zwiększyła też zapotrzebowanie na publicystów.

Polskie środowisko uchodźcze w Konstantynopolu było podzielone politycznie i reprezentowane przez różne grupy społeczne; dużą jego część stanowili powstańcy i wojskowi. Tych ostatnich wyjątkowo ceniono, gdyż jednym z filarów modernizacji Imperium Osmańskiego były przemiany w wojskowości. Jeśli chodzi o porządek organizacyjnoprawny, polscy emigranci w tym okresie stanowili w Imperium kolejną grupę wolnych chrześcijan. Byli powstańcy Wiosny Ludów i przybysze na fali wojny krymskiej, słowiańscy i węgierscy żołnierze, przez swoje władze traktowani byli jako dezercerzy. Aby uniknąć deportacji do kraju i jednocześnie zyskać respekt w szeregach osmańskiej armii, decydowali się na konwersję, która nie miała charakteru konfesyjnego, lecz polityczny.

W ten sposób wielu oficerów polskiego pochodzenia – już jako muzułmanie – weszło do służby tureckiej w randze paszy. Niektórzy zerwali kontakt z Hotelem Lambert, monarchistycznymi kręgami i porzuciwszy romantyczną ideę sprawy polskiej na Wschodzie, zajęli się „sprawą turecką”. Jako „nowi” muzułmanie, ale ukształtowani i wykształceni w Europie, odgrywali istotną rolę w modernizacji Imperium „na modłę” zachodnioeuropejską.

Do tej właśnie grupy należał Konstanty Borzęcki (1826–1876), powstaniec wielkopolski, który po pobycie w więzieniu w twierdzy Magdeburg (Łątka 1993:32) początkowo uciekł do Francji<sup>4</sup>. Ostatecznie jednak trafił do Stambułu, gdzie został osmańskim poddanym i przyjął imię Mustafa Dżelaleddin (tur. Mustafa Celâled-din). Na kartach tureckiej historii zapisał się jako pionier tzw. turkizmu, podstawy ideologicznej nowoczesnej Republiki Turcji. Jego książka *Les Turcs Anciens et Modernes*, opublikowana w Konstantynopolu w roku 1869 w drukarni gazety „Courrier d’Orient”, uznana została za wizjonerską, pierwszą, która systematyzowała pochodzenie ludów tureckich na podstawie turoaryjskiej koncepcji etnogenezy, według której osmańscy Turcy są spokrewnieni z ludami europejskimi i tworzą grupę „turko-aryjczyków”, co korespondowało ze społecznymi i politycznymi założeniami reform niezbędnych do uformowania nowoczesnego narodu tureckiego. Borzęcki nie mógł przypuszczać, że tym samym stworzył historyczną, lingwistyczną oraz

<sup>4</sup> Wkład Borzęckiego w budowę koncepcji politycznych i narodowościowych, wykorzystanych później w ideologii kemalistowskiej twórcy Republiki Tureckiej – Atatürka (1923), jest nie do przecenienia. Temat jest opracowany nie tylko w polskiej literaturze przedmiotu: popularyzatorska praca Jerzego Łątki (Łątka 1993), biogram PSB Adama Lewaka (Lewak 1935); ale także tureckiej: Şerafettin Turan (Turan 1982), Bayram Nazir (Nazir 2006), Yusuf Bey Akcura (Akcura 1930). Mają one jednak charakter politologiczny i historyczny, pomijając kategorię transkulturowości. Z tezą tego rozdziału koresponduje artykuł Dariusza Kołodziejczyka (Kołodziejczyk 2011) i tekst Blaszczyk (2016).

etymologiczną podstawę nowej tureckiej tożsamości narodowej, która ewoluowała w stronę nacjonalizmu. Jego tezy zaczęto wdrażać w latach trzydziestych XX wieku. Związany z postępowymi działaczami osmańskimi „Lehli”<sup>5</sup>, Pasza zadedykował swoje dzieło wprawdzie sułtanowi Abdülazizowi (1861–1876), niemniej jednak realny wpływ na formowanie się myśli politycznej uzyskało ono dopiero w następnym pokoleniu; wtedy to zainspirowało twórcę Republiki, Mustafę Kemala Atatürka (Turan 1982: 25–27). Przyczyniło się również w sposób szczególny do powstania koncepcji nowego języka tureckiego, będącego elementem konstytutywnym w tworzeniu się nowej tureckiej państwowości.

## Wielka Emigracja przednią strażą tureckiej modernizacji

Obcojęzyczne opracowania i wspomnienia syna Hasana Envera przedstawiają Paszę Dżelaleddina jako człowieka niezwykle wykształconego. Wydaje się to jednak mocną przesadą. W okresie, kiedy wspinał się on po szczeblach osmańskiej kariery, wielką estymą cieszyli się wszyscy, którzy mieli europejskie wykształcenie, a zwłaszcza ci, którzy znali język francuski. Od szejchulislama, najwyższego religijnego autorytetu muzułmanów, wraz z trzydziestoma innymi Polakami został „obdarowany wspaniałością islamu” i przyjął imię Dżelaleddin (chwała religii)<sup>6</sup>. Początkowo używał tylko imienia „Mustafa”, ale od wojny krymskiej jego „neoficki” przydomek pojawiał się coraz częściej. Jakże idealnie pasował do zaangażowanego konwertyty. Sam francuski jednak nie wystarczał; osmańscy egzaminatorzy byli głęboko rozczarowani brakiem francuskiego wykształcenia technicznego u kandydatów polskiego pochodzenia (Łątko 1993: 37). Dla pełniejszego oddania atmosfery, w jakiej przebiegał wtedy werbunek do osmańskiej armii, warto przytoczyć konwersację, którą w swoim liście zapisał Jan Alojzy Pruski (Isa Saharrin Bej), oddelegowany na wschód Turcji w listopadzie 1849 roku wraz z Borzęckim<sup>7</sup>. W jego przypadku rozmowa z marszałkiem osmańskiej armii, Reşidem (Reszydem) Paszą, przebiegała następująco:

– Otur bakalım/ – Peki efendi/ – Est que vous parlez francais? – Oui, Excellence./ – Est que Vous êtes officier de l’armii?/ – Non, excellence./ – Avez vous fini les écoles millitaires? – Non, Excellence/ – Oh bien, Deux le plus jeune passant pour la moment parmi mes armes de corp (Mehmet et Mustafa Bey)<sup>8</sup>.

<sup>5</sup> Lehli – Z Lechistanu, czyli z terenów dawnej Polski.

<sup>6</sup> Z dokumentu ze zbiorów dekretów sułtańskich z 14 sierpnia z roku 1852 wiemy, iż był także inny polski konwertyta (*Leh mühtedi*) mieszkający w dzielnicy *Selimiye* na *Üsküdarze*, podobnie jak Borzęcki vel Mustafa Dżelaleddin Pasza, o tym samym przydomku, lecz musiał być starszy od Konstantego Borzęckiego (BOA, İ.DH.258-15906).

<sup>7</sup> Biblioteka Czarotoryskich, sygn. 5435 II, s. 5–36.

<sup>8</sup> Biblioteka Czarotoryskich, list sygn. 5435, s. 8–9.

(– Usiądź./ – Tak, proszę pana/ – Mówi pan po francusku? – Tak, ekscelencjo./ – Jest pan oficerem armii?/ – Nie, ekscelencjo./ – Ukończył pan szkołę wojskową?/ – Nie, ekscelencjo./ – To dobrze, takich dwóch najmłodszych wstąpi tymczasowo, aby służyć mi jako ochrona osobista (Mehmet i Mustafa)).

Wiemy, że w swoim „polskim życiu” Borzęcki, urodzony w Modrzewcu w roku 1826, po skończeniu gimnazjum w Piotrkowie Trybunalskim, w wieku 23 lat przez rok uczęszczał do Szkoły Sztuk Plastycznych w Warszawie i lata 1846–1848 spędził w seminarium duchownym we Włocławku. Czy są to oznaki dogłębnego wykształcenia, czy raczej popularne wybory zubożanego szlachcica w XIX w. w Polsce? Kiedy trafił do osmańskiej armii, na koncie doświadczeń wojskowych miał tylko udział w powstaniu wielkopolskim, jednak okoliczności historyczne i najwidoczniej predyspozycje militarne sprawiły, że niedoszły duchowny Borzęcki zrobił karierę od stopnia kapitana do *ferika* (osmański odpowiednik generała broni).

Nie wiemy, jak Borzęcki traktował swoją nową tożsamość muzułmańską; czy dla niego także było to tylko użytkowe decorum, czy strategia przetrwania. Issa Saharin, w rozmowie z Muszirem Paszą, tak pisał o emigranckiej hierarchii wartości, w której sprawa polska i odzyskanie ojczyzny były nadrzędne wobec kwestii życia wiecznego<sup>9</sup>:

„Pourquoi avez-vous embrassé l’Islamisme”. Odpowiedziałem: „Les plus grands ennemis de la Russie ont embrassé l’islamisme. Je ne peux pas dire ça. (Dlaczego pan przyjął islam? Odpowiedziałem: Najwięksi wrogowie Rosji przyjmują islam. Nie mogę tego powiedzieć.) Lecz na dobrego trafił. Krótko i węzłowato powiedziałem. Zdaniem moim, że tę prawdę ani przed rządem tureckim, ani przed badającymi oczyma Cara przykrywać nie potrzeba i nie można. – Panu zaś ośmielam się powiedzieć, że tylko takie wyznania zmuszą Europę do szacunku dla nas i przekonają ją, że Polak, poświęciwszy się dla ojczyzny, dziś w zasadzie nie mając już nic więcej do poświęcenia, chętnie na kartę położy choćby nawet i żywot doczesny i wieczny w chwili, kiedy błyska iskierka odzyskania ojczyzny. Takie wyznanie, śmiałe, szczerze i otwarte, zniewoli i rząd, i lud turecki, że zupełnie inaczej uważać będą nas, Polaków, i potrafią zrobić różnicę między Renegatem i Renegatem<sup>10</sup>.

Służbę w osmańskiej armii Borzęcki rozpoczął w mieście Diyarbakır w południowo-wschodniej Anatolii. Wiemy o tym z listów cytowanego już Issy Saharina Beja, który informował, że Mustafa z Mehmedem Hilmi Bejem, czyli Janem Karolem Luboradzkiem, byli w Diyarbakırze<sup>11</sup>.

Egzamin zdał Mustafa Bej przed francuskim nauczycielem w Mekteb-i Harbiye, szkole wojskowej. W trakcie służby korzystał ze swojego plastycznego talentu, opracowywał projekty bunkrów, okazał się też zdolnym kartografem. Później będzie naczelnikiem działu kartografii w osmańskim ministerstwie wojny. Podczas pobytu na wschodzie Turcji, z zachwytu nad lokalnym krajobrazem, sporządzał mapy i szkice;

<sup>9</sup> Muszир Pasza – marszałek (tur. müşir), chodzi o Mehmeda Reszyda Paszę.

<sup>10</sup> Czartoryscy, sygn. 5435, s. 18–19.

<sup>11</sup> Czartoryscy, sygn. 5435, s. 36.

wiemy, że potrzebował do nich kolorów, gdyż w liście do Agenta Głównego w „Carogrodzie”, z dnia 10 kwietnia 1850 roku, złożył konkretne zamówienie:

Łącząc wyrazy wiecznego szacunku i powinszowania, przypominam się panu dobrodziejowi. Co się tyczy mającego się nadesłać papieru, a zarazem, jeżeli można, prosiłbym o załączenie kilku kolorów głównych na koszt odbierającego, gdyż tutaj, gdzie barwy azjatyckiej natury i azjatyckich piękności tak są żywe, szczupłe resztki moich już mi służyć nie mogą<sup>12</sup>.

Borzęcki, choć samouk, bez żadnego formalnego wykształcenia, zyskuje rangę specjalisty, który praktyczną wiedzę uzupełnia z podręczników. I tak w kolejnym liście podpisanym przez Mehmeda Hilmi Beja i Mustafę, z dnia 19 czerwca 1850 roku, Borzęcki dziękuje Czaykowskiemu za „kolory”, prosząc jednocześnie o przestanie odpowiednich fachowych lektur:

Łącząc wyrazy jak najgłębszego szacunku, dodaję, że co się tyczy papieru, takowy już odebrałem. Domyślam się więc jakiejś w jego zaptacie pomyłki, lecz gdyby Wasz Dobrodziej raczył mi nadesłać jakąkolwiek z książek inżynierskich wyjąwszy Aide Memoire du Laisne<sup>13</sup>, który mam, prócz należności czułbym się do grobu Pana Dobrodzieja najobowiązującym sługą. Pasza o nadesłanie gazet uprasza. Moustafa<sup>14</sup>.

Jak wielu emigrantów polskich w Turcji, z niecierpliwością oczekiwał na wydawany w Paryżu „Biuletyn Polski”, ale i na to, by móc powrócić do Konstantynopola ze wschodnich prowincji tureckich, dokąd ich wysłano na 2 lata (Czart., sygn. 5435: 210). Zdolności inżynierskie Borzęckiego zostały docenione nie tylko przez Osmanów, ale też przez Agenta Głównego. W liście Michała Czaykowskiego do Czarторыckiego z 15 listopada 1849 roku ze Stambułu znajdujemy fragment, w którym wśród innych emigrantów wymieniony jest także Borzęcki. Jak informuje Czayka: „Mustafa Bej, mulazim (*mülâzim-i sânî*) inżynierii zostaje w Carogrodzie” i dalej pada komentarz „Z tych panów można by mieć dobrą korzyść”<sup>15</sup>.

Po powrocie w 1851 roku Borzęcki zniknął z korespondencji Agencji Wschodniej i Hotelu Lambert. Nie pojawił się już potem w żadnych wypowiedziach polskich emigrantów z Imperium Osmańskiego. Ostatnią przesyłką do Agencji był list z kurtuazyjnymi zapewnieniami o szacunku wobec przełożonych<sup>16</sup>. W 1853 roku Borzęcki został przydzielony do oddziału pod dowództwem Ömera Lütfi Paszy (Pasza Latas). Kolejny ślad pochodzi z 1857 roku z Chorwacji, gdzie Dżelaleddina Paszę jako osmańskiego

<sup>12</sup> Czartoryscy, sygn. 5435, s. 101.

<sup>13</sup> Chodzi zapewne o pozycję z dziedziny inżynierii wojskowej: „Aide-mémoire portatif à l'usage des officiers du génie/ ublié avec l'approbation de M. le Ministre de la guerre, qui a décerné à l'auteur un prix d'encouragement d'après l'avis du comité des fortifications, par J. Laisné.” autorstwa Laisne, Joseph, wydane w Bruxelles: Meline, Cans et Compagnie w 1839 roku.

<sup>14</sup> Czartoryscy, sygn. 5435, dopisek do listu, s. 214, list na s. 211–214.

<sup>15</sup> Czartoryscy, sygn. 5496 II, s. 522.

<sup>16</sup> Czartoryscy, sygn. 5435, notatka pod listem z dnia 22 maja, s. 205.

wojskowego spotkał polski lekarz Władysław Jabłonowski i potwierdził jego wysokie kompetencje. Wspominał, że podczas gdy sam pełnił służbę w szpitalu w Trebinii (Trebinja, Hercegowina), „do obozu Muchtara Paszy Ahmeda” w dolinie rzeki Gacka w Chorwacji przybył dawny „Borzęcki z Galicji”:

Od dnia przybycia do obozu Muchtara w charakterze szefa sztabu generała brygady Mustafa Dżelaleddina-paszy daje się od razu widzieć we wszystkim większy porządek i rodak nasz, choć krótko tu bawiący, zyskał już ogólne uznanie. Choć już nieco za późno, bo nie wątpię, że fachowy ten człowiek wprowadzić zdoła pewien ład w kadrach tureckich, działających dotąd ot tak jak wypadło [...]. (Jabłonowski 1967: 342–343)

Mustafa Paşa walczył przeciwko Rosji (1853–1856), w Bagdadzie (1857), Hercegowinie (1875), Czarnogórze (1852, 1861, 1876). Jako wojskowy wielokrotnie odznaczył się męstwem, wręcz brawurą, otrzymał liczne dowody uznania. Podczas wojny krymskiej jako dowódca armii sułtańskiej zasłużył się między innymi w bitwie pod Szekwetili 15/16 października 1853 roku:

*Certyfikat:* Mustafa Dżelaleddin Bej, podporucznik sztabu generalnego w Batumi, zasłużył się Imperium Osmańskiemu dużą odwagą i brawurą. Od momentu, gdy go przydzielono pod moją komendę aż do bitwy pod Szkutel [Szekwetili] prowadził oddziały sułtańskie żołnierzy uzbrojonych w bagnety i wykazał się ogromną odwagą, przeszedł pierwszy przez most i chociaż wysłano na to miejsce 12 rosyjskich statków, Mustafa wspinał się na twierdzę i dał dowód swojego hartu ducha. Ostatnio podczas służby w dywizji anatólijskiej, podczas przeprowadzania szarży na wzgórze Soğanlı, odznaczył się dużymi zdolnościami i odwagą. Dlatego otrzymuje niniejszy dyplom. Mustafa Dżelalleddin, który wszędzie działał według rozkazu i prawa oraz wykazał posłuszeństwo wobec Jego Wysokości Sultana, otrzymuje niniejsze odznaczenie aby znane były jego zasługi oraz oddanie. Podpisano: w miesiącu Şeval 1272 (czerwiec/lipiec 1856) – 18 Marszałek Gwardii Sułtańskiej Ahmed Selim (Enver 1931: 3).

W roku 1864 ambasador Rosji w Stambule Nikolaj Pawłowicz Ignatiew (1864–1877) w raporcie do cara Aleksandra II donosił, iż „Bojenski, protegowany przez Paszę Ömera z powodu swoich zdolności i wykształcenia, odznaczył się w Czarnogórze i na Krecie [1867]. Zalecał pewne reformy użyteczne dla ustroju Turcji, a w adresowanych do Wysokiej Porty memoriałach jak również diatrybach, publikowanych w lokalnej prasie, zachęcał do denuncjowania Rosji” (Łątka 1993: 56).

Na skutek interwencji Ignatieva i nadchodzącego ocieplenia relacji osmańsko-rosyjskich, od 1871 roku za swoją działalnością publicystyczną Dżelaleddin Paşa popada w niełaskę. W zbiorach dekretów sułtańskich mamy dokument z 12 maja 1871 roku, który wyjaśnia tę sytuację:

Ustalono, iż generał Mustafa Celâlëddin Paşa, z Trzeciej Armii mieszkający w Yenişehirze, wypisuje w obcych gazetach antypaństwowe teksty. W związku z tym faktem uznano,

że nie jest stosowne, aby kontynuował swoją służbę wojskową. Jednak biorąc pod uwagę jego dotychczasowe zasługi, nie będzie właściwym, aby wraz z dymisją pozbawić go także uposażenia<sup>17</sup>.

W rezultacie Dżelaledin Pasza zostaje przeniesiony na przymusową emeryturę, z uposażeniem emerytalnym w wysokości dwóch tysięcy kuruszy<sup>18</sup>. Ponoć w 1872 roku rozważano oddanie mu w miejsce Czaykowskiego dowództwa nad Pułkiem Kozaków Otomańskim (Łątka 1993:57). Emerytura jednak nie trwała zbyt długo, gdyż już po kilku miesiącach z rozkazu sułtana przywrócono Mustafie Paszy stopień i otrzymał nominację do Sztabu Generalnego. Po powrocie do służby wojskowej awansował do rangi generała dywizji. Walczył na Bałkanach w III korpusie i został wysłany, aby rozgromić powstanie w Czarnogórze, gdzie zmarł w 1876 roku.

## Borzęcki publicysta i ideolog

Borzęcki działał w czasach sułtanów: Abdülmecida (1839–1861) i Abdülaziza (1861–1876). Był to okres głębokich przemian, które w dalszej perspektywie przeobraziły Imperium Osmańskie w Republikę Turcji proklamowaną w 1923 roku. W czasie przerwy pomiędzy jedną służbą wojskową a powrotem do pracy (maj 1871 – marzec 1872) zaangażował się publicystycznie. Pisał anonimowo<sup>19</sup> (Gümüş 2015:377) do wydawanej od stycznia 1870 roku gazety „Basiret” (Przezorność)<sup>20</sup>, jednej z licznych inicjatyw dziennikarskich, w której wzięli udział postępowi tureccy działacze tego okresu. Na łamach tej gazety promowana była ideologia panislamizmu (Çelik 2015: 260). Pisywał też do gazety „Terâkki” (Postęp)<sup>21</sup> i do francuskojęzycznego, „Courier d’Orient”, prowadzonego przez Korsykanina Giampiętrię<sup>22</sup> i skupiającego Młodych

---

<sup>17</sup> BOA İDH632/43962.

<sup>18</sup> BOA İDH 647/44948.

<sup>19</sup> W archiwach tureckich, w których sprawdzałam (Biblioteka Narodowa w Ankarze) w okresie, gdy publikował Borzęcki w „Basiret”, przy artykułach nie są wymienione nazwiska autorów.

<sup>20</sup> „Basiret” – w okresie 1869–1878, 1908, codzienna gazeta, wydawana przez muzułmanów, o postępowej orientacji w duchu osmanizmu i islamizmu, publikująca artykuły o tematyce politycznej, zarówno krajowej, jak i zagranicznej. Uważana za proniemiecką. Założycielem był Basiretçi Ali Efendi. Wśród publikujących byli m.in.: Namik Kemal, Ahmet Mithat Efendi (ojciec tureckiego dziennikarstwa), Ali Suavi, Hajretin Bey i Calaledin Paşa, Suphizade Ayetullah (Karpát 2001: 119–124).

<sup>21</sup> „Terâkki” to działający w latach 1868–1871 dziennik polityczny założony przez Alego Raşida i Filipa Efendiego z Diyarbakıru. Wśród jego dziennikarzy, głównie z kręgu Młodych Osmanów, pojawił się Hayreddin Bej (Karol Karski), aktywny działacz ruchu modernistycznego. Gazeta miała charakter postępowy, poza aktualnymi informacjami politycznymi, też międzynarodowymi, umieszczała karykatury i promowała emancypację kobiet.

<sup>22</sup> Giampiętri – działacz z kręgu „jeune”, pochodzący z Korsyki pół-Francuz i pół-Włoch, o poglądach popierających Mazziniego i Garibaldię.



Osmanów<sup>23</sup>. W „Basiret” Borzęcki zasiadał także w radzie tłumaczy i radzie redakcyjnej<sup>24</sup>. Założenie programowe głosiło promocję postępu, którego narzędziem w każdym cywilizowanym kraju jest prasa, będąca głosem ludu”<sup>25</sup>.

## „Językoznawcze” badania nad pochodzeniem Turków

W historii kultury tureckiej imię Dżelaleddina Paszy zapisało się dzięki wizjonerskim dywagacjom etnologicznym. Swoją teorię o europejskich korzeniach kultury tureckiej Borzęcki oparł na dowodach pseudolingwistycznych, dalekich od akademickiego dyskursu i spójnej metodologii językoznawczej. Znał wprawdzie języki obce, w tym łacinę, polski, niemiecki, francuski, osmański oraz rosyjski, ale nie miał żadnego przygotowania teoretycznego i sam się do tego przyznawał:

W ciągu dwudziestu lat spędzonych w prowincjach Turcji, blisko związanych z Osmanami, ich życiem, ich dziełami, ich ideami, miałem czas ich poznać i pokochać. Dziś, kiedy ten naród jest często wzgardzany, na skutek pewnych tendencji, pewnych nadużyć i błędnych opinii, nie waham się, mimo całej swojej niekompetencji jako pisarz, opublikować to exposé do moich przekonañ. Czynię to tym bardziej dobrowolnie, bo wystarczy bronić Turków, opowiadając to, co widziałem i obserwowałem. Tak więc ten uczciwy i bezstronny esej ma wpływ na poprawę losu moich przybranych rodaków i ułatwić dzieło szerzenia postępu na Wschodzie! (Dżelaleddin 1870: 6)

Wśród źródeł, na które w swojej pracy powołuje się Mustafa Dżelaleddin, większość to opracowania zachodniojęzyczne, między innymi dzieło benedyktyńskiego mnicha Pawła Diakona *Historia Langobardorum* (Historia Longobardów) z VIII wieku. Jeśli chodzi o historię Polski, to parokrotnie powołuje się na Théodore’a Vaga *Histoire de Pologne* z 1824 roku. W swojej teorii lingwistycznej Mustafa Dżelaleddin posłużył się określeniem „języki jafetyckie” i był zdania, że języki świata miały powstać na drodze monogenetycznej z jednego języka.

W swoim traktacie Borzęcki wprowadził postać „męczennika nauki” w osobie niedocenionego uczonego Jeana Sylvaina Bailly’ego, XVIII-wiecznego francuskiego astronoma i historyka nauki, ściętego na gilotynie. Bailly w 1777 roku pisał o początkach ludzkości, których należy szukać „na równinach Turkiestanu/Tatarii”, a tamtejsze ludy nazwał „oświeconymi mentorami rasy ludzkiej”, które dały początek sztuce, nauce i cywilizacji świata (Bailly 1777: 6).

<sup>23</sup> Młodzi Osmanie to powstała w 1865 roku postępową organizacja, wzorowana na europejskich lożach masońskich. Do jej działaczy należał m.in. Namik Kemal (1840–1888), poeta, nowelista, historyk, eseista oraz dziennikarz.

<sup>24</sup> W okresie wojny prusko-francuskiej jego artykuły w tej gazecie są wymierzone przeciwko Francji Napoleona III, którego postrzega jako konserwatywnego wroga myśli narodowej.

<sup>25</sup> „Basiret”, nr 1, 20 L 1286/23 styczeń 1870, s. 1–2, za: Yerlikaya 1994: 52.

Z przytoczonych utworów wynika, że znał też obowiązujący kanon zarówno literatury, jak i historiozofii ze świata muzułmańskiego. Materiał językowy czerpał m.in. z XI-wiecznego encyklopedycznego *Dîvânü Lugati't-Türk* (Dywanu języka tureckiego) Mahmuda z Kaszgaru, stanowiącego zbiór materiałów z folkloru ustnego. Do etymologiczno-językowej części swojej pracy Borzęcki korzystał ze współczesnych sobie dzieł osmańskich. Powoływał się np. na XIX-wiecznego uczonego Ahmeda Cevdeta Paszę (1822–1895), autora gramatyki uwzględniającej turecki, perski i arabski: *Kavâid-i Osmaniye* (Gramatyka języka osmańskiego). Z powyższych referencji źródłowych, cytowanych dzieł i odwołań, wynika, że Borzęcki dostępny materiał teoretyczny traktował wybiórczo. Był zdania, że współczesne mu teorie etymologiczne, które wykluczają rasę turańską z rodziny europejskich Arian, bezczeszczą historyczne prawa Turków do ich prawdziwego miejsca (Djelaeddin 1870: 229). W swojej turekocentrycznej teorii przeczył podstawom nowoczesnej lingwistyki swoich czasów. Kilkusetletnie oddalenie cywilizacyjne tureckich plemion tłumaczył „oddaleniem geograficznym, bez możliwości dostępu do plemion rasy żółtej i utratą narodowej literatury oraz zabytków swojej przeszłości na rzecz cywilizacji arabskiej na wiele wieków, przez co wielki turecki naród nie był w stanie upomnieć się o swoje historyczne prawa” (Djelaeddin 1870: 233).

W sposób szczególnie zajął go sam język. Bazując na swoich własnych umiejętnościach poliglotty władającego kilkoma językami, przeprowadził amatorską analizę porównawczą tureckiego z innymi indoeuropejskimi językami, zwłaszcza łaciną. W swoim dziele starał się dowiedzieć, że język turecki – jako system – jest nie tylko podobny do greki, łaciny i innych języków europejskich, w tym słowiańskich (jak rosyjski i polski), ale stanowi źródło tych języków. Językoznawczą terminologię, określającą rasy jako indoeuropejską czy indoniemiecką lub zwyczajnie aryjską, przekształcił na nową propozycję hybrydy terminologicznej: „turo-aryjską”, opierając ją na rasowym pokrewieństwie pomiędzy Turkami i Europejczykami<sup>26</sup>. Wprowadzając termin „turo-aryjski”, określenie „turański” zestawiał równoważnie ze znaczeniem słowa „aryjski” i tym samym zmienił dotychczasowy dyskurs o cywilizacyjnej przynależności „Turanu”<sup>27</sup>. Posługując się nazwami Tyros, Etruskowie i Tracja, chciał udowodnić słuszność zaproponowanej przez siebie klasyfikacji Turków jako prastarej cywilizacji Europy, która miała swój wpływ na Rzymian i Greków. Rzekome połączenie z Etruskami Borzęcki próbował zrekonstruować za pośrednictwem łaciny. Starał się wykazać szereg

<sup>26</sup> Nieco późniejsze zachodnie próby porównania języków turańskich i akadyjskiego to opracowanie asyrologa Francois'a Lenormanta *Les Principes de Comparaison de l'Accadien et des Langues Touraniennes. Reponse a une Critique*, (Zasady porównania akadyjskiego i języków turańskich. Odpowiedź na pewną krytykę), Paris: Leroux, 1875; a także opracowanie porównujące język turecki z europejskimi, sporządzone parę lat później po Borzęckim przez Louisa Charrel'a, nauczyciela w Mekteb-i Sultani (szkole sultańskiej) zamieszczone w książce *Etudes Philologiques sur la Langue Turque* (Etiudy filologiczne o języku tureckim, Charrel 1873), zgodnie z którą języki turańskie są także aryjskimi (Aytürk 2004: 1-25, zwłaszcza 22).

<sup>27</sup> Turan to nazwa perska, oznaczająca ziemie na północ od Iranu, zamieszkałe przez plemiona Saków i Mongołów.

podobieństw leksykologicznych, opierając je na samych tylko brzmieniach słów; aby nadać temu wiarygodność, starał się uzasadnić ograniczenia morfemów leksykalnych i gramatycznych.

## Lingwistyczny nacjonalizm

Turo-aryjska koncepcja Borzęckiego została podchwycona przez twórcę i reformatora Kemala Atatürka (1881–1938). W ideologii charyzmatycznego wodza monogenetyczna wizja języka posłużyła do przedstawienia procesu europeizacji Turcji nie jako awansu rasowego, lecz jako powrotu do korzeni. Na jej podstawie stworzono rodzaj lingwistycznego nacjonalizmu, który w sposób szczególnie koncentrował się na języku zgodnie z romantyczną myślą historiozoficzną Johanna Gottfrieda Herdera (1744–1803), traktującego język jako główny czynnik narodo- i kulturotwórczy (Herder 1962).

W zbiorach Biblioteki Narodowej w Paryżu znajduje się inna pozycja autorstwa Borzęckiego, w formie odrębnego wydruku z odręcznymi notatkami i korektami autora, pod tytułem *L'Europe et le Touro-Aryanisme*<sup>28</sup>. Wydaje się, że Moustafa Djelaleddin pragnął stworzyć dalszą część swojej poprzedniej książki. To wydanie nigdy się nie ukazało i pozostała tylko jedna kopia z notatkami na marginesach ręką samego autora. W rodzącej się nowej narracji tożsamościowej dzieło Borzęckiego miało służyć poparciu tezy o rasowej przynależności Turków do ludów europejskich i jednocześnie legitymizować obecność w nowej osmańskiej państwowości chrześcijańskich grup etniczno-religijnych *milletów*, które zostały określone w XIX wieku jako „mniejszości,” zwłaszcza Słowian z Bałkanów, Greków, Ormian, emigrantów z Europy z okresu Wiosny Ludów. W pewnym sensie ta narracja realizowała się także na poziomie indywidualnym; wielu z polskich emigrantów stało się z czasem „szczyrymi” protureckimi działaczami (Urbanik, Baylen 1981: 43–53). Nie jest to więc przypadek, że polski szlachcic, były powstaniec, posługuje się terminem „naród” w odniesieniu do narodu tureckiego, zanim jeszcze to pojęcie weszło do dyskursu politycznego osmańskiej Turcji (Turan 1982: 25). Może natchnieniem dla autora była idea narodu rozwinięta w Polsce z tradycji „szlacheckiego” republikanizmu, może szeroko dyskutowana przez polską emigrację i inteligencję idea narodu „wyobrazonego”. Ogólnoeuropejski nastrój tamtych czasów i nośne idee narodowościowe narzucały nową terminologię. Borzęcki stał się przypadkowym prekursorem nacjonalizmu w duchu młodotureckim, choć swoje przemyślenia formułował jeszcze w duchu ideologicznych poprzedników, Młodych Osmanów. I tak znalazł się pomiędzy dwoma koncepcjami: młodoosmanizmem a młodooturkizmem i dwoma koncepcjami narodu: politycznego i etnicznego.

<sup>28</sup> *L'Europe et le touro-aryanisme* / [par Moustapha Djelaleddin], Bibliothèque Nationale de France, département Philosophie, histoire, sciences de l'homme, g-22801. <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bp-t6k4321974> (12.12.2019)

## Ewolująca ideologia

Borzęcki miał zwolenników i kontynuatorów, jego prace popularyzował później inny ideolog panturkizmu, z pochodzenia Tatar, Yusuf Akçura (1876–1935), który uważał, że Dżeleleddin i inni pionierzy turkizmu tak naprawdę nie byli „turkistami”, lecz adwokatami osmańskiego nacjonalizmu (Akçura 1933: 234). Panturkizm z kolei nawiązywał do pangermanizmu (Cardini 2006: 203), a jego szczególnym entuzjastą był kontrowersyjny Enver Pasza, bohater rewolucji młodotureckiej z 1908 roku, turecki minister wojny od 1914 roku.

Borzęcki, poruszając się w sferze bytów wyobrażonych: własnej tożsamości osmańskiego muzułmanina (po transgresji z niedoszłego katolickiego duchownego) oraz wyobrażonego narodu, ustanowił ścisły związek między tożsamością osobistą i narodową (Kołodziejczyk 2011: 127). Odizolowany od rozdyktowanej na temat przyszłej Polski emigracji rodaków stworzył teorię etnicznego rodowodu Turków może właśnie z potrzeby kompensacji, aby swoje, zachodzące na siebie, tożsamościowe warstwy (*lid model*, Kafadar, 1995: 21) pogodzić w ramach szeroko rozumianych korzeni europejskich.

W czasach, gdy wyznanie uznawano za część narodowej tożsamości, przypadek Borzęckiego wykazuje symptomy „konwersji narodowej”, która przejawia się w tym, iż pewne elementy własnej tożsamości traktowane są jako pomost do tożsamości innej lub nowej. Zdaniem Antoniny Kłoskowskiej „konwersja narodowa” jest możliwa wtedy, gdy element osobisty zostanie zintegrowany z nową tożsamością (Kłoskowska 1996: 147–163)<sup>29</sup>. Autorka podkreśla, że dwukulturowość tego rodzaju traktuje doświadczenie pierwszej kultury i kompetencje w jej zakresie jako integralny zasób danej jednostki. Nie wiadomo, czy „pomostem” w przypadku Borzęckiego była tęsknota za urzeczywistnieniem idei politycznego narodu czy zwyczajna rusofobia.

Borzęcki obciążał Rosję winą za wszczynanie konfliktów pomiędzy muzułmanami i chrześcijanami w Imperium na skutek ustawicznych interwencji. Oskarżał carat o podburzenie narodów bałkańskich do powstań i walki w okresie nasilenia się dążeń narodowowyzwoleńczych i kryzysu wschodniego lat 1875–1878. Z punktu widzenia podpadającego imperium Borzęcki w swojej koncepcji narodu nie przewidywał tolerancji wobec separatyzmów i innych konkurujących programów narodowościowych. Może właśnie tym podejściem można wytłumaczyć udział Borzęckiego w tłumieniu walk przeciwko armii osmańskiej w Czarnogórze w 1876 roku<sup>30</sup>.

<sup>29</sup> A. Kłoskowska posłużyła się przykładem konwersji narodowej w odniesieniu do niemiecko-polskiego materiału źródłowego (Albert von Winkler-Wojciech Kętrzyński, 1838–1918).

<sup>30</sup> Wojna osmańsko-czarnogórska, zwana także Velji rat (Wielką wojną), w latach 1876–1878 zakończona zwycięstwem Czarnogóry i Hercegowiny i traktatem w Adrianopolu. Decydująca była bitwa rozegrana 18 lipca 1876 r. w Vučji Do. Wojna stanowiła część walk narodowowyzwoleńczych na Bałkanach (powstanie przeciw panowaniu Turków w Bośni i Hercegowinie w latach 1875–1878 i Bułgarii w roku 1876), wspierana przez Rosję, która w roku 1877 wypowiedziała Turcji wojnę.

Podobne poglądy prezentowali inni przedstawiciele polskiej emigracji, jak planujący założyć jednostki polsko-bułgarskie Marian Langiewicz czy deklarujący gotowość tworzenia formacji polskich przy boku i w obronie Turcji – Władysław Plater (Urbanik, Baylen 1981: 52). W swoim traktacie Dżelaleddin Pasza dyskutował z tezą „jarzma osmańskiego nad bałkańskimi Słowianami”. Udowadniał, że narody słowiańskie owszem żyły w jarzmie, ale w okresie bizantyjskim, i dopiero tureckie zwierzchnictwo dało im odetchnąć wolnością. Co więcej, zdaniem Mustafy Paszy kolebką rasy słowiańskiej były etniczne związki turecko-słowiańskie i słowiańsko-sarmackie (Djela-leddin 1870:12).

Jednak wynoszenie tureckości na piedestał automatycznie sytuowało inne etnosy niżej. Turecki badacz Şerif Mardin wśród inspiracji źródłowych Dżelaleddina podał esej, napisany przez francuskiego dyplomate, filozofa i pisarza, ojca nowoczesnego rasizmu, Arthura de Gobineau (1816–1882) *Essai sur l'inégalité des races humaines* (1853–1855) (O nierówności ras ludzkich; Mardin 1991: 96), poświęcony rasie Ariów. Teoria Francuza i jego przekonanie, że mieszanie się ras doprowadzi do upadku cywilizacji, stanowiły podwaliny niemieckiej teorii wyższości i nazistowskiej „rasy panów”. Teza Gobineau w kontekście tureckim została podchwycona przez inspirowany wolnomularstwem młodoturecki Komitet Jedności i Postępu (1908–1914) do utożsamienia rasy aryjskiej z turańską w ramach ideologii panturanizmu/panturkizmu, głoszącej jedność etniczną ludów tureckich.

## Traktat Borzęckiego jako inspiracja reform

Książka Borzęckiego powstaje w szczególnym okresie, w 30 lat po ogłoszeniu reformatorskich zmian w Imperium<sup>31</sup> i zaraz po wojnie krymskiej oraz traktacie paryskim, kiedy to Imperium Osmańskie w 1856 roku przyjęło do europejskiego koncertu mocarstw (czwórprzymierza) (Oba 1989: 68–69; Gümüş 2015: 376).

Mustafa Celâlettin Paşa, mimo iż wykazywał aprobatę dla rozwoju cywilizacyjnego w duchu europejskim, to jednak odnosił się krytycznie do wielu kwestii, w tym do nadmiernego polegania na europejskim przemyśle i zaniedbywania rodzimego (Djela-leddin 1870: 73); ganił niski poziom skupienia rolnictwa w rękach tureckich mużulmanów, podczas gdy niemuzułmanie, jako grupa nie objęta obowiązkową służbą wojskową, stworzyli monopol na produkcję rolniczą (Djela-leddin 1870: 75); odwoływał się także do konieczności wcielania do wojska poddanych chrześcijańskich, jednocześnie zaznaczając, aby nie były to oddziały skupiające tylko chrześcijan, gdyż ci, pozostając pod wpływem rosyjskim, mogą przynieść Imperium efekt samobójczy (Djela-leddin 1870: 76). Mustafa Pasza zaprzeczał temu, aby islam stanowił

<sup>31</sup> Tanzymat – reformizm osmański przypadający na lata 1839–1876, znany jako *tanzimat-ı hayriyye* (dobroczynna reorganizacja, tanzymat), proponowany jako program restrukturyzacji w duchu europejskim.

przeszkodę na drodze reform, gdyż Turcy są z natury postępowi, chociaż widział negatywne efekty władzy religijnych autorytetów w zakresie prawa muzułmańskiego. Wśród reform kulturalnych opowiadał się za oczyszczeniem języka tureckiego z obcych naleciałości oraz zastąpienie alfabetu arabskiego – łacińskim (Djelaleddin 1870: 62), podkreślając też wagę uczenia się języków obcych (Djelaleddin 1870: 217). W systemie szkolnictwa wojskowego proponował naukę historii, geografii i prawa wojskowego po francusku (Djelaleddin 1870: 216–217). Opowiadał się za poszerzeniem wolności osobistej kobiet i zwiększeniem ich roli w życiu społecznym (Djelaleddin 1870: 95). Kładł akcent na patriotyzm jako główny imperatyw dla wykształconej elity do wdrażania proponowanych reform (Djelaleddin 1870: 217).

Popularyzowana przez Borzęckiego i jego syna Envera ideologia znalazła kolejnego kontynuatora w osobie Sâmiha Rifata (1874–1932), który wszedł do ich rodziny jako zięć Envera i został adresatem cytowanego tu listu. Rifat był nacjonalistycznym aktywistą w latach trzydziestych XX wieku, został pierwszym prezesem Tureckiego Towarzystwa Językowego i głównym ideologiem tzw. Tezy Języka Tureckiego (*Türk Dili Tezi*) (Aytürk 2016:10). Przyczynił się znacznie do stworzenia kluczowej teorii turcyzacji i tureckiej koncepcji kultury narodowej, jaką była „słoneczna teoria języka” (*Güneş Dil Teorisi*)<sup>32</sup>. Od Borzęckiego przejął tezę o tureckim jako źródle innych języków i Turkach jako najstarszej rasie ludzkości. Kuzynem żony Sâmiha Rifata był parlamentarzysta Ali Fuat Cebesoy (1882–1968), potomek niemieckiego konwertyty, wspomnianego już Karla Detroita alias Mehmeda Alego Paszy. Prawdopodobnie to za jego pośrednictwem Sâmih Rifat podpowiedział Ojcowi Turków lekturę traktatu Borzęckiego (Błaszczuk 2016:238, Çelepoğlu 2008). Nawiązująca do europejskich korzeni teza polskiego konwertyty była świetnym argumentem dla muzułmańskich ideologów, aby niechętnie obcym sugestiom i wpływowi społeczeństwo przekonać do swojej linii narodotwórczej. Wielokrotnie bowiem zdarzało się, że samo europejskie pochodzenie nowoczesnych idei wystarczało, aby zniechęcić społeczeństwo osmańskie, a zwłaszcza muzułmańskich duchownych, do ich realizacji. W ten sposób, zarówno Teza o Języku Tureckim, jak i Turecka Teza Historyczna, podparta dowodami o wspólnocie korzeni, przestały być zapożyczeniem od „niewiernych” i wpisywały się w dyskurs o nowym odkryciu „prawdziwej” tożsamości tureckiej.

W trakcie lektury dzieła Borzęckiego Atatürk zaznaczał na marginesie pewne fragmenty, które stały się inspiracją jego późniejszych projektów reform. Wśród zaznaczonych fraz znalazła się ta mówiąca o aryjskim pochodzeniu Turków i o tym, że w działalności kulturalnej władców z terenu Anatolii rolę odegrali ci, którzy mieli

<sup>32</sup> Słoneczna Teoria Języka – wywodząca się z psychoanalizy oraz lingwistyki (tur. *Güneş Dil Teorisi*) została przejęta od wiedeńskiego teoretyka Hermanna F. Kvergitcha (z poch. Serba, Kvergicia), dotyczyła znaczenia głosek języka tureckiego w powiązaniu ze słońcem jako źródłem światła i mowy ludzkiej. W ten sposób posłużyła do określenia języka tureckiego jako prajęzyka. Teoria była sprzeczna z obowiązującymi w Europie teoriami o rozwoju języków. Została zarzucona przez Atatürka pod koniec życia (Cağatay 2006: 63).

korzenie tureckie. Za istotny uznał także fragment, w którym odnotowano, że w czasie wypraw krzyżowych Turcy prezentowali wysoki poziom cywilizacyjny, chroniąc dorobek cywilizacji arabskiej (Djelaledin 1870: 47). Kemal Pasza podkreślił także negatywny wpływ instytucji kalifatu, która nie wniosła nic istotnego do rozwoju narodu tureckiego (Djelaledin 1870: 62). Kolejna sekcja, która została zaznaczona jako bardzo ważna, opowiadała o pokrewieństwie Turków z Etruskami (Djelaledin 1870: 240). Na koniec Kemal Pasza zaznaczył także fragment o alfabecie arabskim jako nieodpowiednim dla zapisu języka tureckiego i propozycję zastąpienia go alfabetem łańskim (Djelaledin 1870: 62).

Kontynuatorem koncepcji nacjonalizmu lingwistycznego, który przyczynił się do jej rozwoju, był najbardziej znany ideolog tureckiego nacjonalizmu Ziya Gökalp – działacz Partii Republikańskiej, aktywista nowej grupy literackiej i zwolennik nowego języka. Stworzona przez niego w 1913 roku idea narodowości miała zasadać się na więzach kulturowych a nie rasowych, zaś koncepcję kultury rozumiał jako tradycje i zwyczaje Anatolii. Te ostatnie dotąd w czasach osmańskich uważane były za nieznaczące i przynależne wyłącznie klasie niższej, teraz miały być rodzimym komponentem kultury. W jednonarodowym państwie kultura mogła ulec unifikacji, gdyż bazowała na języku Turanu. Założenia nowej państwowości miały skupić wszystkich Turków i stworzyć wspólną kulturę i cywilizację. Według tej koncepcji Turek stał się nazwą nacji, którą można zdefiniować jako grupę posiadającą sobie przynależną kulturę i należącą do muzułmańskiej społeczności oraz cywilizacji Zachodu. Turek mógł mieć jeden język i jedną kulturę. Przy tych założeniach właściwie bliższy zachodnioeuropejskiemu pojęciu kultury był turecki termin *uygarlık* (cywilizacja), pojęcie najczęściej też stosowane przez Borzęckiego w jego pracy. Narodowa koncepcja kultury dotyczyła „tureckości” jako *sui generis* i należało umiejętnie zdefiniować kulturę narodową poprzez zmianę obszaru definicji. Zaangażowanie religijne zastąpiły nastroje narodowe, a akcent przeniesiono z Boga na ojczyznę. Hasło „gmina muzułmańska” zastąpiono „narodem”, początkowo bez otwartej polityki ateizacji i antyklerykalizmu. Nastąpiło odejście od form kultury wyrosłych na gruncie islamu, korzeni poszukiwano w przedmuzułmańskich kultach Anatolii. Ujednolicono dotąd istniejący podział na kulturę ludową – niską i elitarną – wyższą. To przekształcenie określono mianem przewrotu kulturalnego lub nawet wizjonerską rewolucją kulturalną. Jej najważniejszym elementem była reforma pisma, forma instytucjonalizacji kultury na wzór europejski, której konieczność sugerował już traktat Borzęckiego (Djelaledin 1870: 49, 332).

## Borzęcki a turecka ideologia prawicowa

Reprezentowana przez Borzęckiego ideologia stanowiła fazę przejściową w tureckiej myśli narodowej, wyrosłej z ruchu młodoosmańskiego (Nowi Osmanie) i zmierzającej w kierunku koncepcji młodotureckiej (Kołodziejczyk 2011: 125). Pierwsza wyrosła



na fali atmosfery reform i wprowadziła intelektualny dyskurs polityczny nawiązujący do oświecenia i liberalnego nacjonalizmu, upowszechniła takie pojęcia, jak „wolność”, „naród”, „ojczyzna”. Wolności, rozumianej nie jako polityczna metafora, lecz jako stan prawny będący przeciwieństwem stanu nieniewolniczego („hürriyet”), Młodzi Osmanie szukali w umowie społeczno-politycznej, która wyrażała wolę ludu. Wychwalając zalety mas, uważali, że głównym zadaniem władzy jest dobrobyt i zadowolenie poddanych. Jednakże wywodząc się z uprzywilejowanej klasy wyższej, z bardzo elitarnym światopoglądem, postrzegali masy nie jako politycznego i pełnoprawnego aktora, co byłoby zgodne z ich wizją kontraktu politycznego, lecz jako wymagający edukowania i ucywilizowania obiekt tegoż kontraktu. Uważając się za mediatorów pomiędzy władzą a poddanymi, Młodzi Osmanie uzurpowali sobie prawo do ucieleśniania *vox populi*, propagując hasła przekształcenia Imperium w monarchię konstytucyjną. Z Młodoosmanami współpracował także Karol Karski (Hayreddin Bej), Marian Langiewicz (Langa Bej) i Władysław Plater. Zaproponowana wizja narodu politycznego stanowiła amalgamat wizji imperialnej, dynastycznej, osmańskiej i religijnej w sensie muzulmańskim oraz narodowej, ale niekoniecznie etnicznej. Chodziło o narodowość w sensie uczuć patriotycznych i propaństwowej lojalności. Jak zauważył Şerif Mardin, światopoglądu Młodych Osmanów i zamierzeń-tanzymatu nie da się zrozumieć bez uwzględnienia muzulmańskiej wizji porządku politycznego i społecznego, wykazujące intensywną „troskę o dobro wspólnoty muzulmańskiej” (Mardin 1962: 105). Ta wyobrażona przez Młodych Osmanów wspólnota narodowa zainspirowała następane pokolenia do dalszego redefiniowania, aż stopniowo do „zetrzaskania” narodu.

W tezach Borzęckiego widoczna jest wciąż ta inkluzywna, włączającą inne etnosy, nowoczesna, oświeceniowa koncepcja narodowości, oparta na obywatelstwie bez względu na etniczne kryteria, a która, zgodnie z tym co pisze Walicki, „wywodzi się z tradycji szlacheckiego republikanizmu i rozwinęła się w Polsce XVIII w.” (Walicki 2009: 444). Ta nowa koncepcja nie przypominała już polskiego, tradycjonalistycznie katolickiego republikanizmu szlacheckiego, lecz była bliższa jego zmodyfikowanej wersji nowoczesnego republikanizmu, propagowanego przez Wojciecha Turskiego i Tadeusza Kościuszkę (Walicki 2009: 444).

Taka konstrukcja ideologii „narodowości tureckiej” pozwoliła przetrwać zagrożonej państwowości i stała się motywatozem działań narodowowyzwoleńczych pod wodzą charyzmatycznego Kemala Paszy. Jednak rozważając dalsze transformacje ideologii turkizmu i asymilacji prekursorskiego dzieła Borzęckiego, można dostrzec także perspektywę destrukcyjną. W swoim procesie myślowym Borzęcki najwyraźniej widział Turcję jako republikę i jeśli w jego rozważaniach pobrzmiewała nuta bezkrytycznej dumy z europejskich korzeni tureckich, nie miała ona charakteru antropologicznie – rasistowskiego (Kołodziejczyk 2011: 126). Dopiero potem obie ideologie młodoosmańska i młodoturecka stworzyły podwaliny pod specyficzny konglomerat różnych postaw, jakim jest turecka ideologia prawicowa, oparta na trzech filarach:



konserwatyzmu, nacjonalizmu i islamizmu, gdzie „konserwatyzm to dusza tureckiej prawicy, podczas gdy islamizm to jej źródło rytualne i jednocześnie „podręczny słownik”, zaś nacjonalizm – jego konkretna forma wyrazu” (Bora 1998: 8).

## Podwójna izolacja

Borzęcki należał do postaci hybrydowych, które w piśmiennictwie na temat osmańskich konwertytów najczęściej są określane jako *in between*. Stan „pomiędzy” rzutował na jego relacje, zarówno ze społecznością muzulmańską, jak i polską społecznością katolicką; należałoby je określić jako dosyć „luźne”. To zjawisko zostało bardzo trafnie zdiagnozowane przez Arkadiusza Błaszczyka, zgodnie z koncepcją Marka Granovettera, jako „słabe więzi” (ang. *weak ties*). Określenie to pojawia się w kontekście powiązań socjologicznych w makro-mikro skali, na linii grupa – jednostka, i dotyczy osób lokalizujących się w przestrzeni „pogranicznej”, w izolacji, a których związki z krajem pochodzenia i społeczeństwem gospodarza zostały całkowicie lub częściowo zaburzone albo też słabo zdefiniowane (Granovetter 1973: 1360–1380, za: Błaszczyk 2016: 215, 223). Usytuowani w tej „trzeciej przestrzeni” (*third space*, za: Homi Bhabha, 2004:55) przypadkowi bohaterowie są jednocześnie wewnątrz i na zewnątrz. Ta lokacja daje im możliwość pośredniczenia między kulturami. Jednak w przypadku konwertyty status „pomostu” kulturowego może być tożsamościowym uwikłaniem.

Jak wyglądały więzi Borzęckiego z Polakami po konwersji? „Moustafa Bej” pojawiał się sporadycznie w korespondencji prowadzonej w ramach Hotelu Lambert, w formie dopisków do listów innych. Informacji o nim nie mamy także ze strony środowiska związanego z domem Ludwika i Henryka Gopplerów, polskiego małżeństwa, pozostającego w dobrych stosunkach z elitą osmańską. Znajdujący się w dzielnicy Bebek nad Bosforem, zwanej polską wioseczką, dom Gopplerów stanowił centrum ówczesnej polonii stambulskiej. Izolacja Mustafy Dżelaleddina i jego od pewnego momentu wyłącznie osmańska kariera nie pokrywały się z preferencjami polsko-stambulskich salonów, chociaż goszczono na nich innych polskich „renegatów” i pracujących dla Partii polskich fachowców. Bywał tutaj m.in. Czaykowski (Sadik Paşa); poeta, dziennikarz oraz inżynier w służbie osmańskiej – Karol Brzozowski (Kara Avci – Czarny Łowca), wspomniany już Władysław Jabłonowski i nawet Adam Mickiewicz (Nykiel 2018: 83–113).

Istotny zwrot w karierze Borzęckiego nastąpił wtedy, gdy Mustafa Bej został przydzielony do oddziału dowodzonego przez Ömera Lütfi Paszę (Pasha Latas), z pochodzenia Serba, kadeta zbiegłego z austriackiego wojska, konwertytę, który w momencie poznania z Mustafą był już „gorliwym” osmańskim paszą. Mustafa spodobał się mu już wtedy, gdy uczęszczał do szkoły wojskowej Mekteb-i Harbiye. To pod dowództwem Ömera Paszy udał się na wyprawę wojenną, opisaną piórem noblisty

Ivo Andrić (Andrić 1983). Zdaniem Envera, pamiętającego swego ojca wyłącznie jako osmańskiego urzędnika wojskowego, kariera Dżelaleddina była świadectwem na jakich sprawiedliwych zasadach zasadzał się mechanizm awansu w państwie osmańskim.

W odbiorze syna sytuacja Borzęckiego była społecznym odizolowaniem „rengata” dotkniętego podwójnym wykluczeniem. W liście z 1925 roku, skierowanym do swojego zięcia Sâmiha Rifata, wspomina, że ojciec otaczał się głównie innymi „nawróconymi na islam” konwertytami i unikał muzułmanów: „a najwięcej czasu w domu spędzał ze swoimi książkami i dodatkowo zajął się działalnością publicystyczną” (Enver 1984: 9). Enver doceniał zasługi ojca, ale nie krył, że jego osamotnienie budziło w nim współczucie:

Chociaż był człowiekiem światowym i Europejczykiem, mimo to uznawano go za dziwaka, gdyż nie utrzymywał kontaktów z żadnym Europejczykiem (Enver 1931: 3). Zastanówmy się, jaka była wówczas ta nasza Turcja. Czy była tam jakaś „cywilizacja”? Czy mój ojciec jako konwertyta nie mógł się przyjaźnić z żadnym chrześcijaninem? Czy mógł wśród Turków muzułmanów odnaleźć kogoś o podobnych przekonaniach i mentalności? Nigdy! (Enver 1931:4)

Wydaje się, że Borzęcki nie był też towarzysko związany ze środowiskiem postępowych tureckich dziennikarzy i pisarzy. Dariusz Kołodziejczyk zauważył, że imię Mustafy Celâleddina nie zostało wymienione w żadnych ze wspomnień współpracujących z nim publicystów (Kołodziejczyk 2011: 122). Enver wspominał wspólne życie z ojcem jako spokojne i pozbawione rozrywek, zrzucił to na karb muzułmańsko-konserwatywnego charakteru dzielnicy Üsküdar, gdzie rodzina mieszkała ze względu na rodziców matki. Jedynym odwiedzanym znajomym Borzęckiego był naczelny dowódca armii osmańskiej Abdülkerim Pasza, z pochodzenia Pomak, kształcony w Wiedniu (Enver 1931: 6). Po nim następcą był Mehmed Ali Bej, były hugenota z Brandenburgii, Ludwig Karl Friedrich Detroit. Enver wspomina, że jego późniejszy teść, Mehmet Ali Bej, był protegowanym ówczesnego wezyra Mehmeda Emina Âlego Paszy (1815–1871), postępowego reformatora, który sprzyjał polskim uchodźcom.

Ponoć Borzęcki w domu nigdy nie mówił o Polsce. Zapamiętanym przez syna szczegółem były strzępki wspomnień o polskim dziadku – bogatym posiadaczu ziemskim, i sześciu braciach ojca. Wszyscy przyjechali do stolicy, aby się kształcić. Borzęcki, już jako Dżelaleddin Pasza, nie utrzymywał kontaktów z polską rodziną, po ucieczce popowstańczej nie mógł z nimi korespondować. Wszyscy więc myśleli, że nie żyje. Dopiero pod koniec życia otrzymał list, po którego przeczytaniu ponoć „zbladł jak ściana i nie był w stanie dalej czytać, tak płakał” (Enver 1931: 4). Był to list od jednego z nadal żyjącego w Polsce braci, napisany po przeczytaniu o dawnym Konstantym – Mustafie w polskiej gazecie. Od tamtego czasu Mustafa Dżelaleddin powrócił do wspomnień o swojej polskiej tożsamości i zaczął korespondować z rodziną, a po jego śmierci korespondencję przejął syn – Enver Pasza<sup>33</sup>.

## Potomkowie Borzęckiego i spuścizna „słabych więzi”

Borzęcki-muzułmanin, wzorem wielu wcześniejszych konwertytów, zainteresowanych posadą w strukturach Imperium, zawarł prestiżowe małżeństwo z Saffet Zelihą Hanım, najstarszą córką Ömera Paszy. Ich syn Enver dostrzegał wyraźnie dysproporcje w aktywności intelektualnej między rodzicami. Jednak sam poślubia kobietę, którą narzuciła mu matka, gdy miał 21 lat. Z Leylą, córką wspomnianego Mehmeta Alego Paszy, konwertyty, miał pięcioro dzieci: córki Ayşe Celile (matka słynnego poety Nazıma Hikmeta), Münevver i Sârę oraz synów: Mustafę Celaledдина i Mehmeta Ali. Wciąż jeszcze studiujący Enver źle wspominał rozpaczliwe próby pogodzenia życia rodzinnego z nauką, stąd ostatecznie podjął decyzję o rozwodzie (Enver 1984: 12).

Urodzony w 1857 roku, późniejszy Enver Pasza, w zachowanym ego-dokumentacie<sup>34</sup>, zbiorze wspomnień *Mes idées*, wprowadził wątki autobiograficzne. Historia życia, spisana przez 69-latkę, opowiada także o ojcu i wybitnych postaciach politycznych tego okresu, wszystko zaś na tle losów tureckiej ojczyzny.

Mój biedny ojciec, zapominając o swojej ojczyźnie i cywilizacji, przywiązał się do szczęścia rodzinnego i całe swoje życie poświęcił służbie wojskowej. Przywiązany był do swoich książek i poświęcił się idei mojego wykształcenia. Szczęśliwy, że za towarzysza swego życia miał moją matkę (Enver 1931:4).

Enver chodził do Szkoły Zgromadzenia Braci Chrześcijańskich w dzielnicy Moda<sup>35</sup>. Jednak słabo uczono tam tureckiego, dlatego ojciec posyłał syna do prywatnego nauczyciela tureckiego Hizaret Mehmeta Efendiego, który znał też perski i arabski, i mieszkał w klasztorze sufickim – tekke *kadirije* (Enver 1931: 4). Nie istniało wówczas jeszcze Liceum w Galatasaray<sup>36</sup> (Mektebi Sultani 1868–1923), Enver poszedł do niego później i ukończył je dopiero w 1875 roku. Następnie został wysłany do Francji i tam po roku nauki matematyki w Colegium Chantal dostał się do École Centrale des Arts et Manufactures w Paryżu, gdzie kształcił się na inżyniera. Podczas wakacji jeździł do Stambułu, w odwiedziny do matki (Łątka 1993: 89). Wiadomość o śmierci

<sup>34</sup> Termin *ego-document* wprowadził w roku 1958 Jacob Presser, holenderski historyk, pisarz i poeta (J. Presser, *Memoires als geschiedbron*, w: *Winkler Prins Encyclopedie*, t. 8, 1958). Termin ten określa źródła, które dotyczą historii osobistej, są dokumentem osobistym, nie autobiograficznym, ale wyrażają emocje, obawy, nastroje danej postaci historycznej.

<sup>35</sup> Od połowy XIX wieku szkoły w Imperium były zakładane przez zagraniczne misje katolickie i protestanckie. Francuskojęzyczna szkoła Saint Joseph Lisesi (Lycée Français Privé Saint – Joseph) była prowadzona przez zakonników ze Zgromadzenia Braci Szkół Chrześcijańskich (Frères des Ecoles Chrétiennes), patrz: Jacques Lafon, 2001, *Itinéraires: De l'histoire du droit à la diplomatie culturelle et à l'histoire coloniale (De Republica)*, Paris: Éditions de la Sorbonne, s. 26.

<sup>36</sup> Galatasaray Lisesi – Liceum Galatasaray (Lycée Galatasaray) – założone w 1868 roku, w epoce sułtana Abdülaziza, utrzymywane z prywatnych zasobów władcy. Powstało na bazie XV-wiecznej szkoły osmańskiej. Liceum było instytucją promującą zachodnią metodę edukacji, z przewagą wpływów francuskich. Współcześnie znane jest jako Galatasaray Lisesi – francuskojęzyczne liceum znajdujące się na Istiklal Caddesi na Beyoğlu. W jej założeniu aktywną rolę odegrał Karol Karski (Hayreddin Bey).

ojca zastała Envera w Marsylii. Zanim wydał ostatnie tchnienie, Mustafa Dželaleddin zdążył wysłać do ówczesnego sułtana Abdülhamida list pełen sugestii politycznych. W rezultacie władca wezwał pilnie dwudziestoletniego wówczas Envera z Marsylii i wyniósł go do stopnia kapitana, co spowodowało, że Enver zdecydował się na karierę wojskową w sztabie generalnym (Enver 1931: 5). Miał możliwość zostać osobistym sekretarzem sułtana, odpowiedzialnym za korespondencję w sprawach francuskich, ale „valide” (pani matka) uważała, że powinien pójść w ślady ojca (Enver 1984: 12). Już jako generał Hasan Enver Pasza (1857–1929) został członkiem sztabu generalnego i wchodził w skład Komisji Inspekcji Wojskowej w armii osmańskiej, powołanej przez sułtana Abdülhamida. Jako wykształcony osmański urzędnik, znający języki obce, Enver specjalizował się z kontaktach zagranicznych. W 1890 roku został attaché wojskowym w Wiedniu, w 1897 roku był gubernatorem w Wolos (Tesalia) w trakcie wojny grecko-tureckiej. Miał także zasługi w pertraktacjach grecko-tureckich dotyczących ustalenia wspólnej granicy. W trakcie sporu hiszpańsko-amerykańskiego, z racji znajomości hiszpańskiego, sprawował funkcję attaché wojskowego i obserwatora na Kubie<sup>37</sup>. Za liczne zasługi Enver Pasza został mianowany generałem świty sułtana i otrzymał prestiżowy order Osmaniye (Łątka 1993: 90). Jeśli chodzi o dalsze życie prywatne, wiemy, iż ze swoją drugą żoną, chrześcijanką Hortence, miał trójkę dzieci: Ömera, Envera i Suzan. Po przejściu na emeryturę, przesiąknięty ideami modernizacyjnymi, Hasan Enver Pasza założył z Hortence prywatne francuskojęzyczne liceum w Erenköy, po azjatyckiej stronie Bosforu (Ataer 1976: 63). Enver zmarł w 1929 roku. Z szacunkiem odnosił się do dokonań ojca; był też świadomy swoich polskich korzeni, podtrzymywał więzi z Polską. Gdy Imperium Osmańskie straciło europejskie terytorium, pasza Enver swoimi planami emigracyjnymi podzielił się w 1913 roku z kuzynką z Krakowa, Marią Detloff:

Mam obecnie 56 lat, ale nie liczą mnie na więcej jak na 45; jestem, Bogu dzięki, dobrze zakonserwowany i tęgi. Mimo to pragnę iść na emeryturę, aby resztę życia spędzić w Europie, gdzie chciałbym dokończyć edukację swoich dzieci. Nieraz myślę nad tym, jaki kraj w Europie byłby dla mnie najodpowiedniejszym na emeryturę; sądzę, że Szwajcaria, Lozanna, byłaby najodpowiedniejszą dla kształcenia moich dzieci. Myślałem także o tem, aby osiąść w Galicji, w Krakowie lub we Lwowie, ale nie znamy zupełnie języka polskiego. Jestem pewien, że w kraju polskim poważano by mnie również i kochano, ale trzeba myśleć także o przyszłości dzieci, które umieją tylko po francusku i po turecku. Nie wiem nawet, czy w Krakowie są wyższe szkoły. Troje mych dzieci, z obecnej mej żony, są jeszcze młode: starszy ma 11 lat, mogą się jeszcze nauczyć po polsku, ale nie chcę ryzykować ich

<sup>37</sup> Ze względu na swoją pozycję wobec Stanów Zjednoczonych wyspa ta po wojnie amerykańsko-hiszpańskiej z 1898 roku miała posłużyć jako model rozwiązania „problemu Krety” (tur. *Girit sorunu*) w greckich kontaktach z Imperium Osmańskim. Kreta, której Grecy mieszkańcy powstali w 1896 roku w celu przyłączenia wyspy do powstałego w 1830 r. Królestwa Grecji, mimo przegranej w wywołanej wówczas wojnie grecko-osmańskiej, otrzymała znaczną autonomię w ramach Imperium na skutek ingerencji wielkich mocarstw na mocy traktatu pokojowego podpisanego w 1897 roku w Stambule (Çelik 2015: 603–611).

przyszłości w kraju, którego dobrze nie znam. I nie wiem też, czy życie w Galicji jest drogie, czy nie. Moja pensja emerytalna będzie wynosiła 50 lirów tureckich na miesiąc (1150 franków). Z tą sumą można łatwo wyżyć w Szwajcarii, ale nie wiem, czy można wyżyć w Galicji. Na rok stanowi to 690 napoleonów. Gdyby mi ta pensja wystarczyła i gdyby moje dzieci mogły się kształcić z korzyścią w Galicji, wolałbym Galicję niż Szwajcarię<sup>38</sup>.

Jako postać hybrydowa Enver, mimo iż przedstawiał siebie jako wiernego wyznawcę islamu, *de facto* utrzymywał ścisłe kontakty z chrześcijanami polskimi i węgierskimi i wśród nich nazywany był Edwardem (Karpát 2004: 147). Wiadomo też, że korespondował z inną polską kuzynką, siostrą zakonną Kunegundą (Marianną Borzęcką), aby udowodnić katolicyzm swoich przodków (Łątka 1993: 90). Nie wiadomo czy chodziło o emigrację, czy też o ewentualną konwersję, by móc się ożenić po raz drugi. Znamy jego dalsze losy, z których wynika, że najwidoczniej musiał zrezygnować z planów emigracyjnych. Uczynił to nie później jednak niż na początku pierwszej wojny światowej, po czym poświęcił się publikowaniu. Istotną rolę w karierze Envera odegrał słynny reformator osmańskiej armii, pruski generał Pasza von der Goltz<sup>39</sup>, który wysoko ocenił osmańskiego potomka polskiego powstańca:

Porucznik-pułkownik Enver Bej jest osobliwym człowiekiem, a dziś generałem brygady i Paszą, który wspiął się o dwa stopnie w ciągu krótkiej kampanii. Jest zięciem Mehmeta Alego Paszy (Ludwig Karl Friedrich Detroit), który zmarł w Albanii w 1878 roku. Był naczelnym wodzem Armii Dunaju w wojnach rosyjskich. Jego ojciec Dżelaleddin Pasza, z pochodzenia Polak, podobno był bardzo utalentowanym, doświadczonym wojskowym. To od niego pochodzi nadal bardzo przydatna mapa grecko-tureckich obszarów przygranicznych<sup>40</sup>. (Błaszczuk 2016: 234)

Dla jednych to pochodzenie było cenne, dla drugich – stanowiło powód do podejrzeń i denuncjacji. Enver wspomina jednego ze swoich wrogów, który, nazywając go szpiegiem, wysłał do pałacu depeşe z następującą treścią: „Jak to możliwe, aby Enver, którego ojciec, dziadek i on sam są giaurami, został zarządcą cywilnym i wojskowym miasta Wolos (Enver 1931:13)”. Po otrzymaniu tej wiadomości padyszach miał we wzburzeniu zadepeszować do Ethema Paszy (1851–1909)<sup>41</sup> z pytaniem, kim jest Enver Bej. Z odpowiedzi dowiedział się, że Enver, którego właśnie kilka dni temu awansowano, to syn Mustafy Dżelaleddina Paszy i zięć Mehmeda Alego Paszy. Potem sułtan Abdülhamid rozkazał Envera awansować na pułkownika i „wyrzucić tego szpiega z Tesalii” (Enver 1931:13).

<sup>38</sup> List *Envera Baszy*, „Gazeta Narodowa”, Lwów, 24, 30 stycznia 1913, s. 2.

<sup>39</sup> Goltz Pasza – Colmar, baron von der Goltz (1843–1916), pruski generał, wykładowca wojskowości i teoretyk, który przyczynił się do zreformowania armii osmańskiej, w latach 1883–1896 oraz 1914–1916 dowodził wojskiem osmańskim na froncie w Mezopotamii (Irak), podczas wypierania Anglików.

<sup>40</sup> Colman Frhr. v. der Goltz, *Der Thessalische Krieg und die Türkische Armee. Eine kriegsgeschichtliche Studie*, Berlin 1898, s. 65; za Błaszczuk 2016: 234.

<sup>41</sup> Edhem Pasza – marszałek osmański, uczestnik obrony Plewny w 1877 roku, podczas wojny grecko-tureckiej w 1897 roku głównodowodzący osmańską armią na froncie w Tesalii.

## Ideologiczne dziedzictwo

Enver, podobnie jak ojciec, również był zaabsorbowany definiowaniem narodowej tożsamości tureckiej. Kontynuował także jego pisarskie zamiłowania. W duchu prac ojca wydał m.in. serię esejów pod tytułem *Türklerin menşe'ine dâ'ir* (O pochodzeniu Turków)<sup>42</sup>. Jego poglądy przebijają także na kartach wspomnień i przemysłu *Mes idées*, przesłanych przez Tadeusza Gąsztowtę<sup>43</sup>. Krzyżują się tu nawiązania do idei panturkizmu i panislamizmu. Ten ostatni promowany był przez sułtana Abdülhamida i stanowił składową receptę „ratowniczej” słabnącego Imperium poprzez dążenie do zjednoczenia świata muzułmańskiego w ramach przeciwstawienia się ideologiom zachodnioeuropejskim. Enver Pasza często podkreślał wyższość cywilizacji islamu: „Islam to silny kamień braterstwa, które nie zna ani regionów, ani rządu, ani narodowości” (Enver 1931: 21).

W 1901 roku, przy okazji interwencji osmańskiej w Chinach, w ramach tzw. delegacji doradczej (tur. *nasihat heyeti*)<sup>44</sup>, odpowiednio dobrana kadra duchownych i teologów miała 40 milionom miejscowych muzułmanów przekazać specjalne przesłanie od sułtana-kalifa w duchu ideologii panislamskiej.

## Terminologiczna stygmatyzacja

Dzięki takim nowoczesnym kategoriom interpretacyjnym, jak tożsamość wielowarstwowa, *in between*, postaci „pomiędzy kulturami”, możemy przyjrzeć się krytycznie terminologii, która dotychczas była powszechnie używana do opisu tego zjawiska:

W odróżnieniu od łańciskiego czy ogólnie zachodnioeuropejskiego określenia „renegat”, termin „poturczeniec” nie eksponuje w pierwszym rzędzie aktu zaprzaństwa, apostazji, lecz akces do wiary i kultury tureckiej jednocześnie. „Sturczenie” czy „poturczenie”, lub jego synonim „zbisurmanienie”, odpowiada takim pojęciom, jak „zniemczenie” czy

<sup>42</sup> Artykuły Envera Paszy z *Umūmiye Mecmū'ası* zostały opublikowane w wersji „przetłumaczonej” z osmańskiego na współczesny turecki w tureckim miesięczniku „Tarih ve Toplum” (Historia i społeczeństwo) w numerach od stycznia do kwietnia 1984 roku.

<sup>43</sup> Jak wynika z materiałów archiwalnych w AAN, to dzięki staraniom Tadeusza Gąsztowty (1881–1936), urodzonego w Paryżu emigranta, który po konwersji przyjął imię Seyfeddin Bej, zawdzięczamy rękopis – skrót ze wspomnień Envera pt. *Mes idées*. Stanowi on tłumaczenie 24 stron na język francuski tureckiego skryptu Envera, obejmującego łącznie 360 stron. Seyfettin załącza je jako materiały niezwykle ważne dla historii polskiej emigracji w Turcji, wraz z jego korespondencją dyplomatyczną do ambasadora polskiego w Angorze (Ankarze) z dnia 10 marca 1930 roku. Jednocześnie żona Envera musiała przekazać dokumenty rodzinne Borzęckich, skoro Ambasada w liście z 10 czerwca 1931 wysłała podziękowania Madame Borzęckiej za przesłanie tych dokumentów. AAN Archiwum Akt Nowych (Warszawa), Ambasada RP w Ankarze, sygn. 61.

<sup>44</sup> Sułtan Abdülhamid został poproszony przez cesarza Wilhelma II o wsparcie Niemców i odciążenie chińskich muzułmanów od wspierania powstania bokserów skierowanego przeciwko cudzoziemcom. Powstanie zostało stłumione przed przybyciem delegacji.

„zruszczenie” z całym kontekstem akulturacji. Zruszczony Polak wyznawał *ipso facto* prawosławie, poturczony Polak był zaś muzułmaninem. (Dziubiński 1995: 20)

Kolejny termin „renegat”, z którym się spotykamy w literaturze przedmiotu, miał charakter obraźliwy, nie tylko w kontekście relacji chrześcijańskiej Europy i jej muzułmańskiego sąsiada, Imperium Osmańskiego, ale też w przypadku Azji Południowej i Nowego Świata<sup>45</sup>. Pochodzący od łacińskiego czasownika *renegare*, który oznacza „zaprzeczyć”, „odrzucić”, „wyrzec się” lub „wyrzec się”, termin ów wszedł do języków opartych na łacinie za sprawą hiszpańskiego słowa *renegado*, które podkreśla apostazję chrześcijanina i zakłada porzucenie wartości chrześcijańskich i przynależności do wspólnoty chrześcijańskiej. W słowniku Samuela Bogumiła Lindego z 1812 roku „renegat” występuje jako „poturczony”<sup>46</sup>, zaś przypisany do tego określenia czasownik dokonany oznacza „zbisurmanić się”, na „mahometańską wiarę przewrócić”, „stać się renegatem”, „poturnakiem”<sup>47</sup>. W *Słowniku języka polskiego PWN*, pod redakcją W. Doroszewskiego, definicja terminu „renegat” zmieniła akcent z religii na lojalność narodową: „człowiek wypierający się dotychczasowych przekonań i przechodzący na stronę przeciwnika”. W wielu słownikach „renegat” figuruje jako przენiewierca, odstępcą, zdrajca, odszczepieniec. Dawni współwyznawcy postrzegali „renegata” jako kogoś, kto stanowi antytezę wobec nich samych, a swoją wiedzę, talenty oddaje do dyspozycji dynastii, której sukcesy na polach bitew zagrażają dalszemu istnieniu chrześcijańskiego świata w sensie politycznym (Graf 2016: 207).

Dżelaleddin Pasza – jako Polak Borzęcki – doświadczył śmierci w sensie prawnym i społecznym, dopiero potem odnowił kontakt z rodziną, dawne relacje zamienił na nowe, ale nie z nowymi współwyznawcami, tylko z innymi postaciami z tej samej co on kategorii, *homme de l'entre-deux*. Wielu renegatów funkcjonowało w siatce powiązań relacyjnych, w których ich pochodzenie nadal odgrywało znaczenie” (Graf 2014: 132). Niektórzy, funkcjonując w „słabych więziach” relacyjnych, próbowali pogodzić te światopoglądy. Decydując się na życie w/lub na pograniczu społeczności muzułmańskiej, Borzęcki zachował swoją „polską” formację na potrzeby publicystyczno-ideologiczne i wspólnie z innymi zapoczątkował proces, który przetransponował XVIII-wieczną zachodnią „oświeceniową” koncepcję „narodu” na grunt osmańskiej Turcji. I chociaż apostazja zaważyła na jego losach, zamknąwszy mu możliwość powrotu do kraju pochodzenia, to jednocześnie odegrała ona znaczącą rolę w transferze wiedzy, która stała się jego udziałem. Można przyjąć, że działalność publicystyczna i naukowe rozważania Borzęckiego były formą pocieszenia i rekompensaty wobec jego podwójnej izolacji i „słabych więzi”, gdyż właśnie dzięki

<sup>45</sup> Ta sama terminologia, oparta na stereotypowej percepcji pojęcia „renegat”, była stosowana też przez europejskich osadników w Ameryce wobec tych, którzy sprzymierzali się z rdzenną ludnością nowego kontynentu.

<sup>46</sup> Linde Samuel Bogumił, 1812, *Słownik języka polskiego*, t. III, s. 31, Warszawa: U Autora.

<sup>47</sup> Linde Samuel Bogumił, 1811, *Słownik języka polskiego*, t. II, cz. 2, s. 979.



statusowi postaci „pomiędzy” mimo wszystko, zgodnie z teorią Marka Granovettera, zdołał odegrać istotną rolę w komunikacji między cywilizacjami, a jego, oparta na zachodnich źródłach, praca *Les turcs anciens et modernes* – choć z trzydziestoletnim opóźnieniem – posłużyła interpretacji/adaptacji wiedzy. Poważnie traktując swoją nową warstwę tożsamości, być może podzielał zdanie Issy Saharina Beja:

Polska jest mi matką, a Turcja macochą. Dobro i szczęście tego kraju, którego aż do wielkiej nocy zmartwychwstania mojej matki za drugą ojczyznę żem przybrał, leży mi na sercu, dlatego jako muzułmanin mam prawo mieszać się do wszystkiego, pochwalać dobre a ganić złe tegoż, nie siedzieć beczynninie i zbijać piastry, jak niektórzy utrzymują<sup>48</sup>.

## Bibliografia

### Źródła

- Andrić Ivo (1983), *Omer-pasza Latas*, przeł. Alija Dukanović, Warszawa: Czytelnik.
- Aktchoura Oglou Youssouf Bey (Yusuf Akçura), 1933, *L'oeuvre historique de Mustapha Djelâlettin Pacha et ses points de vue sur l'histoire des Turcs*, in: [brak red.] *VII-e Congrès International des Sciences Historiques. Résumés des communications présentées au Congrès*, cz. 2, Warszawa, s. 233–236.
- Djelaleddin Pasa Mustafa (1870), *Les turcs anciens et modernes*, Paris: Librairie internationale; Bruxelles: A. Lacroix, Verboeckhoven.
- Celâlettin Paşa Moustapha (2014), *Eski ve Modern Türkler* [Dawni i nowi Turcy], przeł. Güven Beker, İstanbul: Kaynak Yayınları.
- Djelaleddin Moustapha, (b.d.) *L'Europe et le touro-aryanisme*, Bibliothèque Nationale de France, département Philosophie, histoire, sciences de l'homme; g-22801. <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k4321974> (12.12.2019)
- Enver Paşa Hasan (1931), *Mes idées*, Archiwum Akt Nowych (Warszawa),teczka: Ambasada RP w Ankarze, sygn. 61.
- Enver (1984), *Müşir Mehmet Ali Paşa'nın damadı Ferik Hasan Enver Paşa'nın kendi çocukluğuyla babası Ferik Mustafa Celâlettin Paşa'yı anlatan mektubu: Oğlum Sâmih Bey'e* [List Hasana Envera Paszy, zięcia Marszałka Mehmeda Alego Paszy, opowiadający o swoim dzieciństwie i ojcu, generale Mustafie Dżelaleddinie Paszy] "Tarih ve Toplum" t. 1 (styczeń), s. 4–14.
- List *Envera Baszy* (1913), "Gazeta Narodowa", Lwów, 24 (30 stycznia 1913), s. 2.
- Hikmet Nâzim, wiersz „List do Polski” (1954). Oryginał, *Uykusuz geceleri*, in: *Yeni Şiirler (1951–1959) Şiirler*: 6, Adam Yayınları, İstanbul, 1996, s. 36–40.
- Jabłonowski Władysław (1967), *Pamiętniki z lat 1851–1893 (wybór)*, opracował Józef Fijatek, Wrocław: Zakład Ossolińskich.
- Biblioteka Czartoryskich: sygn.: 1900, 5370, 5385, 5428, 5435, 5436, 5496, 5587, 5595, 5600, 5607, 5664, 5669.



## Opracowania

- Anderson Benedict (1997), *Wspólnoty wyobrażone. Rozważania o źródłach i rozprzestrzenianiu się nacjonalizmu*, przeł. Stefan Amsterdamski, Kraków: Znak.
- Ataer İbrahim Erol (1976), *Milli eğitim'de olaylar ve belgeler: kızıl rapor* [Wydarzenia i dokumenty edukacji państwowej: czerwony raport], 1919–1975, Stambuł: Kıracı Yayınları.
- Aytürk İlker (2004), *Turkish Linguists against the West: The Origins of Linguistic Nationalism in Atatürk's Turkey*, „Middle Eastern Studies”, t. 40, z. 6, s. 1–25.
- Bailly Jean Sylvain (1777), *Lettres sur l'origine des sciences: et sur celle des peuples de l'Asie, (adressées à M. de Voltaire par M. Bailly)*, Londyn: M. Elmesly, Paryż: les frères Debure d'édition. <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k92269t>, 12.03.2019.
- Bhabha Homi K. (2004), *The Location of Culture*. Abingdon: Routledge.
- Blaszczyk Arkadiusz Christoph (2016), *Von duchińszczyzna bis zur Sonnensprachtheorie. Über die Verflechtungen zwischen polnischem Anti-Russismus und türkischem Nationalismus*, „Zeitschrift für Ostmitteleuropa-Forschung”, t. 65, z. 2, s. 215–240.
- Bora Tanil (1998), *Türk Sağının Üç Hali Milliyetçilik, Muhafazakarlık, İslamcılık* [Trzy postacie tureckiej prawicy: nacjonalizm, konserwatyzm i islamizm], Stambuł: Birikim Yayınları.
- Bystroń Jan Stanisław (1930), *Polacy w Ziemi Świątej, Syrii i Egipcie 1147–1914*, Kraków.
- Cardini Franco (2006), *Europa a islam. Historia nieporozumienia*, przeł. Bogumiła Bielańska, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Casmir Fred L. (1993), *Third-Culture Building: A Paradigm Shift for International and Intercultural Communication*, „Communication Yearbook”, t. 16, z. 1 (styczeń), s. 407–428.
- Çelepoğlu Ayşegül (2008), *Türk Dil Kurumunun Kurucu Başkanı Samih Rifat. Hayatı ve Eserleri* [Samih Rifat, prezes założyciel Tureckiego Towarzystwa Językowego], Ankara, Türk Dil Kurumu.
- Çelik Mehmet (2015), *Panislamizm'in etki alanı çerçevesinde Çin'e gönderilen Enver Paşa ve heyetinin faaliyetleri* [Działania Envera Paszy i jego delegacji wyсланej do Chin w ramach szerzenia wpływów idei panislamizmu], „Tarihin Peşinde Uluslararası Tarih ve Sosyal Araştırmalar Dergisi” [Tropiąc historię – Czasopismo Międzynarodowych Badań Historycznych i Socjologicznych], nr 14, s. 257–275.
- Charrel Louis, 1873, *Etudes Philologiques sur la Langue Turque*, Constantinople: l'Orient illustré.
- Dziubiński Andrzej (1995), *Poturzeńcy polscy. Przyczynek do nawróceń do historii nawróceń na islam w XVI–XVIII w.*, „Kwartalnik Historyczny”, t. 102, z. 1, s. 19–37.
- Graf Tobias P., 2014, *Of Half-Lives and Double-Lives “Renegades” in the Ottoman Empire and Their Pre-Conversion Ties, ca. 1580–1610*, w: Pascal Firges, Tobias P. Graf, Cristian Roth, Gülay Tulasoğlu (eds.), *Well-Connected Domains Towards an Entangled Ottoman History*, Leiden: Brill, s. 131–149.
- Gümüş Musa (2015), *Leh ve Macar Mültecilerinin Osmanlı Devleti'ne sığınması beyin göçü olarak değerlendirilebilir mi?* [Czy można uznać polskich i węgierskich uchodźców przybyłych do Imperium Osmańskiego za emigrację intelektualną?], „Tarih Okulu Dergisi [Magazyn Szkoły Historycznej]” Eylül 2015, Yıl 8, Sayı XXIII, s. 363–387.
- Kafadar Cemal (1995), *Between Two Worlds: The Construction of the Ottoman State*, Berkeley, California: University of California Press.
- Kamusella Tomasz (2005), *Naród – de gustibus non est disputandum*, w: Wojciech J. Burszta, Krzysztof Jaskułowski, Joanna Nowak, *Naród – Tożsamość – Kultura. Między koniecznością a wyborem*, Warszawa: Instytut Sławytyki PAN.

- Karpat Kemal (2001), *The Politicization of Islam: Reconstructing Identity, State, Faith, and Community in the Late Ottoman State* („Studies in Middle Eastern History“), Oxford: Oxford University Press.
- Kłoskowska Antonina (1996), *Kultury narodowe u korzeni*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Kołodziejczyk Dariusz (2011), *Whose Nation? Mustafa Djelaledin between Ottomanism and Turkism*, in: *The Crimean War 1853–1856: Colonial Skirmish or Rehearsal for World War? Empires, Nations, and Individuals*, red. Jerzy Borejsza, Warszawa: Neriton, s. 115–128.
- Lafon Jacques (2001), *Itinéraires: De l'histoire du droit à la diplomatie culturelle et à l'histoire coloniale (De Republica)*, Paris: Éditions de la Sorbonne.
- Lewak Adam (1936), *Borzęcki Konstanty (Dżelaledin-pasza)*, Polski Słownik Biograficzny, t. 2, Kraków, s. 365–366.
- Lewak Adam (1935), *Dzieje emigracji polskiej w Turcji (1831–1878)*, Warszawa: Instytut Wschodni, [skł.] Gebethner & Wolff.
- Lewis Bernard (2004), *Co się właściwie stało? O kontaktach Zachodu ze światem Islamu*, Warszawa: Dialog.
- Łątka Jerzy S. (1993), *Pasza z Lechistanu. Mustafa Dżelaledin (Konstanty Borzęcki)*, Kraków: Społeczny Instytut Historii i Kultury Turcji.
- Mardin Şerif (1962), *The Genesis of Young Ottoman Thought: A Study in the Modernization of Political Ideas*, Syracuse New York: Princeton University Press.
- Mardin Şerif (1991), *Türk Modernleşmesi Makale 4* [Turecka modernizacja. Artykuł 4], Istanbul: İletişim Yayınları.
- Nazır Bayram, 2006, *Macar ve Polonyalı Mülteciler. Osmanlı'ya Sığınanlar* [Węgierscy i polscy uchodźcy. Azylanci w Imperium Osmańskim], Istanbul: Yeditepe Yayınevi.
- Nykiel Beata, Rydygier Monika (2018), *Stambuł. Dwa światy, jedno miasto. Katalog wystawy*, Kraków: Międzynarodowe Centrum Kultury.
- Oba, Ali Engin (1989), *Fransız İhtilalinin 200. Yıl Dönümünde Mustafa Celalettin Paşa'nın "Eski Ve Yeni Türkler" Adlı Eserinin Türk Milliyetçiliğinin Oluşmasında Etkisinin Değerlendirilmesi* [Ocena wpływów dzieła Mustafy Dżelaledina Paszy z tytułowanego „Turcy dawni i nowi” w 200-tną rocznicę Rewolucji Francuskiej na kształtowanie się tureckiego nacjonalizmu], V. Milletler Arası Türkiye İctimâi ve İktisat Tarihi Konferansı Tebliğler, Marmara Üniversitesi Türikiyat Araştırmaları ve Uygulama Merkezi [Centrum Badań i Praktyk Świata Tureckiego Uniwersytetu Marmara, 21–25 Ağustos 1989, s. 68–69.
- Turan Şerafettin (1982), *Atatürk'ün düşünce yapısını etkileyen olaylar, düşünürler, kitaplar* [Wydarzenia, myśli i książki, które ukształtowały strukturę myślenia Atatürka], Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Urbanik Andrew, Baylen Joseph O. (1981), *Polish exiles and the Turkish Empire*, „The Polish Review”, t. 26, z. 3, University of Illinois Press, s. 43–53.
- Walicki Andrzej (2000), *Idea narodu w polskiej myśli oświeczonej*, Warszawa: Instytut Filozofii i Socjologii PAN.
- Walicki Andrzej (2009), *Naród, nacjonalizm, patriotyzm*, Kraków: Universitas.
- Yerlikaya İlhan (1994), *XIX. Yüzyıl Osmanlı Siyasi Hayatında Basiret Gazetesi, (Pancermenizm-Panislamizm-Panslavizm-Osmanlılık fikirleri)* [Gazeta Basiret w osmańskim życiu politycznym XIX wieku. Idee pangermanizmu – panislamizmu – osmanizmu], Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi.