„STUDIA I MATERIAŁY", t. 8
MIĘDZY OBOWIĄZKAMI, PRZYWILEJAMI
A PRAWEM RZECZYPOSPOLITEJ XVI–XVIII WIEKU
SPOŁECZEŃSTWO W OBRONIE PAŃSTWA POLSKO-LITEWSKIEGO

Redakcja naukowa
Anna Kalinowska, Adam Perłakowski, Dariusz Rolnik, Filip Wolański

Strach przed wyznawcami islamu w polskich opisach imperium osmańskiego z 2. połowy XVI w.

fear of muslims in Polish descriptions of the Ottoman Empire from the second half of the sixteenth century

ARKADIUSZ STASIAK
ORCiD: 0000-0003-1828-8199

Słowa klucze:
Rzeczpospolita Obojga Narodów, Imperium Osmańskie, Turcy, chrześcijaństwo, islam, konflikty religijne

978-83-7022-250-5
ARX REGIA® WYDAWNICTWO ZAMKU KRÓLEWSKIEGO W WARSZAWIE – MUZEUM
ZAMEK KRÓLEWSKI W WARSZAWIE – MUZEUM 2018

Arkadiusz M. Stasiak (Lublin)

Strach przed wyznawcami islamu

w polskich opisach imperium osmańskiego z 2. połowy XVI w.

Według teorii Ruth Benedict kultura nie jest zbiorem przypadkowym, lecz systemowym; nie stanowi rozproszonej konstelacji, lecz skupioną konfigurację. Kultura tworzy dające się odczytać wzory, jest porządkiem stworzonym ponad żywiołem przyrody. Zdaniem amerykańskiej badaczki zintegrowane konfiguracje kultury mogły używać form i wzorów, które były nie do przyjęcia dla innej kultury[1]. Nie twierdzę, że polscy nowożytni pisarze zdawali sobie sprawę z istnienia takich wzorów w sensie teoretycznym, ale z pewnością dostrzegali inne formy, których nie byli gotowi przyjąć. Informowanie o nich rodzimego czytelnika było w ich opinii interesujące. Należy też spodziewać się, że różnice kulturowe w obrębie jednej cywilizacji nie wywoływały takiego zainteresowania, wzmaganego zadziwieniem, jak właśnie różnice pomiędzy cywilizacją zachodnią a innymi cywilizacjami, w wypadku niniejszego artykułu – cywilizacją islamską.

Zderzenie chrześcijaństwa ze światem islamu u schyłku XVI stulecia było postrzegane jako wojna światów w kategoriach religijnych. Ówczesna aksjologia określała ten konflikt jako starcie dobra ze złem. Od takiej postawy był już tylko krok do demonizowania wyznawców islamu, przedstawiania ich w postaci diabłów i potworów. Tendencja ta była charakterystyczna dla całej Europy, doskonale wyłożył ją Jean Delumeau, dowodząc powszechnego określania mieszkańców imperium osmańskiego agentami diabła. Zestawienie to nieuchronnie prowadziło ku wyobrażeniom infernalnym, na przykład ku dostrzeganiu w półksiężycu (symbolu należącym do państwowo-religijnej ikonografii osmańskiej) rogów diabła.

Tak wyglądał europejski, kulturowy kontekst stosunku do wyznawców islamu. W państwie polsko-litewskim relacja ta była powszechna i jest łatwo

---

1 R. Benedict, *Wzory kultury*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 2011, s. 133 i 370.

uchwytna w tekstach źródłowych. Egzemplifikacje tych postaw są liczne. I tak, w 1. dekadzie XVII stulecia Jan Jurkowski odczłowieczał „Turków", nazywając ich „potworami pogańskiej srogości i bestiami pogańskimi"[2]. Wcześniejszy model wytworzony w turcykach, w tym w polskich przykładach tego rodzaju pism, widział Turka jako szatana chcącego zniszczyć Polskę.

Wpływ mów przeciw Turkom na postrzeganie świata islamu przez autorów cytowanych opisów jest zagadnieniem odrębnym od meritum tego artykułu, lecz w kontekście negatywnej relacji wobec islamu warto mu poświęcić choć kilka słów wyjaśnienia. Dodatkowo warto przypomnieć, że autorem takiego pisma był Bartosz Paprocki, twórca analizowanych w tekście fragmentów *Herbarza*.

Temat antytureckich wystąpień stał się powszechny w 2. połowie XVI w., tak wśród polskich autorów, jak i szerzej – europejskich, których prace trafiały podówczas nad Wisłę, a często były też tłumaczone na język polski. Dziełka te cieszyły się dużym zainteresowaniem, a decydujące o losach państwa społeczeństwo szlacheckie przyjmowało je z entuzjazmem, jak na przykład mowy przeciw „Turkom" Stanisława Orzechowskiego.

Pierwsza z nich – *De bello adversus Turcas suscipiendo* [...] *ad equites Polonos Oratio* – ukazała się w Krakowie i po polsku, i po łacinie w 1543 r. Dwa lata później została wydana praca *Bellum theologicum ex armamentario omnipotentis adversum Turcas instructum ac ordinatum* Andrzeja Lubelczyka, w której autor jasno definiował Turków jako demony zła[3].

Traktaty te przede wszystkim nawoływały polskiego króla i innych chrześcijańskich władców Europy do antytureckiego sojuszu i wojny z państwem osmańskim, dlatego miały głównie wymiar polityczny, nie zaś kulturowy. Prawdziwy wysyp tego rodzaju prac nastąpił już po powstaniu większości analizowanych w tekście źródeł. Zostały wtedy opublikowane traktaty Szymona Szymonowica *Dicta seu consilia de bello contra Turcam* (Kolonia 1583), Andrzeja Wolana *Oratio ad incolas Regni Poloniae* (Wilno 1595) czy Piotra Grabowskiego. Ten ostatni ogłosił dwie prace: *Zdanie syna koronnego o pięciu rzeczach Rzeczypospolitej polskiej należących* (Parnawa 1595) i *Polska niższa albo osada polska* (Parnawa 1595).

Był to też czas wydania głośnych druków biskupa kijowskiego Józefa Wereszczyńskiego: *Pobudka na Jego Cesarską Miłość Wszystkiego Chrześcijaństwa, jako też na Jego K.M. Króla Polskiego. Tudzież też na Jaśnie Oświeconego Kniazia Wielkiego Moskiewskiego, do podniesienia woyny świętey spolną ręką przeciw Turkom y Tatarom* (Kraków 1597), *Publica* [...] *z strony*

---

2 J. Jurkowski, *Lutnia ojczyzny polskiej*, w: *idem*, *Dzieła wszystkie*, t. 2: *Utwory panegiryczne i satyryczne*, oprac. C. Hernas, M. Karplukówna, Wrocław 1968, s. 192.

3 A. Lubelczyk, *Bellum theologicum ex armamentario omnipotentis adversum Turcas instructum ac ordinatum*, Kraków 1597, s. 43 (pierwsze wyd.: Kraków 1545 r.).

fundowania szkoły rycerskiej (Kraków 1594), *Excitarz do podniesienia woyny przeciwko Turkom y Tatarom* (Kraków 1592), *Votum z strony podniesienia woyny potężney przeciwko Cesarzowi Tureckiemu* (Nowy Wereszczyn 1597). Prace te były przepełnione lekceważeniem siły militarnej imperium Osmanów i planami jego podziału między państwa chrześcijańskie.

Wokół analogicznych założeń była zbudowana treść 14 mów Krzysztofa Warszewickiego kreślącego plany koalicji antytureckiej. Zostały one opublikowane w dwu oddzielnych zbiorach. Trzy pierwsze ukazały się w tomie *Turciae tres*, wydanym w Pradze w roku 1589, kolejne 11 w Krakowie w roku 1595 jako *Turcicae quattuorecim.* O wyższości religii chrześcijańskiej nad muzułmańską traktuje również *Paradoxa* Warszewickiego (Kraków 1598). W wywodach Warszewickiego pada wiele oskarżeń i zarzutów pod adresem państwa osmańskiego. Wyjątkowo liczne były one w pierwszej części drugiej mowy[4].

Prace tego typu można mnożyć, szczególnie dużo ukazało się ich w ostatniej dekadzie XVI stulecia, w okresie dysputy o ewentualnej wojnie Rzeczypospolitej z imperium osmańskim. Na fali wzmożonego zainteresowania publikowano prace Stanisława Karnkowskiego *Deliberacya o społku y zwiazku Korony Polskiey przeciw Turkom* i Sebastiana Fabiana Klonowica *Pożar, upominanie do gaszenia y wróżka o upadku mocy Tureckiey.* Jednak w niniejszej analizie ważniejsza niż wyobrażenie islamu z polityczno-wyznaniowej perspektywy państwa polsko-litewskiego jest reakcja na zderzenie wyobrażenia z realnym światem wyznawców Mahometa.

W artykule zostało wykorzystanych pięć podstawowych tekstów źródłowych. Wszyscy ich autorzy przebywali na terenie imperium osmańskiego. Trzy prace są dziennikami podróży, dwie to relacje poselskie do Konstantynopola: *Wypisanie drogi tureckiej, gdym tam z posłem wielkim, wielmożnym panem Andrzejem Bzickim* […] *roku pańskiego jeździł 1557*[5] Erazma Otwinowskiego i *Krótkie wypisanie drogi z Polski do Konstantynopola, a stamtąd zaś do Astrachania, zamku moskiewskiego* autorstwa polskiego dyplomaty, sześciokrotnie posłującego do Konstantynopola, Andrzeja Taranowskiego. Ten drugi opis powstał w roku 1569[6]. Trzeci dziennik to *Podróż do Ziemi Świętej, Syrii i Egiptu*[7] Mikołaja Krzysztofa Radziwiłła

---

4 K. Warszewicki, *Turciae tres*, Praga 1589, s. 20–34.

5 E. Otwinowski, *Wypisanie drogi tureckiej, gdym tam z posłem wielkim, wielmożnym panem Andrzejem Bzickim… roku pańskiego jeździł 1557*, w: *Podróże i poselstwa polskie do Turcyi…*, wyd. J.I. Kraszewski, Kraków 1860, s. 7–40. W rzeczywistości, jak dowiódł Prejs, dziennik został spisany między 1566 a 1569. M. Prejs, *Egzotyzm w literaturze staropolskiej. Wybrane problemy*, Warszawa 1999, s. 56–59.

6 A. Taranowski, *Krótkie wypisanie drogi z Polski do Konstantynopola, a stamtąd zaś do Astrachania, zamku moskiewskiego*, w: *Podróże i poselstwa polskie do Turcyi…*, s. 41–61.

7 Cytuję najwyżej cenioną edycję Leszka Kukulskiego: M.K. Radziwiłł „Sierotka", *Podróż do Ziemi Świętej, Syrii i Egiptu 1582–1584*, oprac. L. Kukulski, Warszawa 1962.

Kxiaszki
Stanislawa
Orzechowskiego o
rußeniu ziemie Pol-
skiej przeciw Thur-
kowi / z łacinskiego
ięzyka na polski wy-
łożone. Każdemu
Rycerskiemu czło-
wiekowi pożyte-
czne.

1. Stanisław Orzechowski, *Kxiąszki Stanislawa Orzechowskiego o ruszeniu ziemie polskiej przeciw Thurkowi z łacińskiego języka na polski wyłożone każdemu rycerskiemu człowiekowi pożyteczne*, 1543, Biblioteka Narodowa w Warszawie

„Sierotki", opis sporządzono w latach 1582–1584 w języku polskim, potem (po wprowadzeniu licznych zmian redakcyjnych tekstu) został przełożony na łacinę i edytowany w wielu różnych redakcjach. Dodatkowo zostały przywołane dwa źródła, mające charakter retrospektywny, autorstwa dwóch uczestników misji dyplomatycznych do Konstantynopola, którymi kierował wymieniony Taranowski. Autorami tych wypowiedzi o charakterze wspomnieniowym są: Paprocki (towarzyszył Taranowskiemu w misji opisanej w dzienniku posła z roku 1569 lub w 1572[8]) i Maciej Stryjkowski (przebywał na terytorium imperium otomańskiego w latach 1574–1575).

8 Zob. W. Dworzaczek, *Paprocki Bartłomiej (Bartosz)*, w: PSB, t. 25, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk 1980, s. 178. Dworzaczek powątpiewał w udział Paprockiego w poselstwie Taranowskiego z roku 1572. Innego zdania są autorzy współczesnych prac, przypisujących Paprockiemu udział właśnie w tym poselstwie, a nie wcześniejszym z roku 1569. M. Krajewski, *Dobrzyński słownik biograficzny. Ludzie europejskiego regionu*, Włocławek 2002, s. 479–480; R. Ryba, *Literatura staropolska wobec zjawiska niewoli tatarsko-tureckiej. Studia i szkice*, Katowice 2014, s. 77.

W literaturze naukowej próżno szukać tak ujętej analizy. Pracą nieodzowną dla jej podjęcia jest książka Bohdana Baranowskiego pt. *Znajomość Wschodu w dawnej Polsce do XVIII wieku*[9]. Opracowanie to zawiera obszerne informacje o zainteresowaniu Polaków państwem osmańskim. Równie bogata w treści i poparta znakomitą (w wielu aspektach nowatorską) analizą jest książka Marka Prejsa *Egzotyzm w literaturze staropolskiej. Wybrane problemy*.

W tekście pomijam kwestię postrzegania islamskich Tatarów (z wyjątkiem jednego opisu z pogranicza tatarsko-tureckiego przywołanego przez Taranowskiego). Głównym zagadnieniem staje się widzenie obcego, muzułmanina, Turka. Jednak w każdym wypadku będzie to ocena poparta kontaktem z obcym na jego terytorium i wyłożona w źródłach w zdecydowanej większości spisywanych na bieżąco, tj. w dziennikach podróży na terytoria imperium osmańskiego.

Wydaje się, że w XVI stuleciu następuje utożsamianie „Turka"[10] z wyznawcą islamu. Zjawisko to łatwo dostrzec w znaczeniu pospolitej nazwy „turek" (która staje się synonimem wyznawcy islamu, muzułmanina). W tym też wieku zostaje wprowadzony do kultury polskiej główny zasób informacji na temat religii muzułmańskiej. XVI-wieczne źródła przepełnione są uwagami dotyczącymi zachowań religijnych „Turków", w ich treści konstytuują się formy niektórych terminów związanych z islamem. Otwinowski dokonuje charakterystycznego wyjaśnienia i utożsamienia, pisząc „dirbiszowie, albo mniszy tureccy"[11]. Wówczas powstaje też nazewnictwo architektury sakralnej islamu, pierwotny *meszczit* staje się ostatecznie meczetem.

Znakomicie wykształcony Mikołaj Radziwiłł z ochotą przekazywał wiedzę, w jego opinii konieczną dla zrozumienia świata islamu. Pielgrzym do Ziemi Świętej pisał: „to zda mi się potrzebna wiedzieć, aby każdy obaczył zaślepienie pogańskie, co Turcy mają w swych prognostykach (bo czarami, gusłami bardzo się bawią)"[12].

Przekonanie o fundamentalnej dla mahometan roli czarów pozwalało podróżnikowi „zrozumieć" zachowania autochtonów. Z Egiptu Radziwiłł postanowił zabrać do Polski dwie mumie. I jak zaplanował, tak też zrobił,

---

9 B. Baranowski, *Znajomość Wschodu w dawnej Polsce do XVIII wieku*, Łódź 1950.

10 Termin jest wysoce nieprecyzyjny, dla każdego z autorów źródeł oznaczał coś innego. Turek mógł być mieszkańcem całego imperium osmańskiego lub tylko Osmanem w znaczeniu członka społeczności osmańskiej. Określenie „Turek" używane w Europie w znaczeniu politycznym i geograficznym nie było znane w języku osmańskim (osmanlydży, złożonym z zapożyczeń arabskich i perskich, języku elit, który zastąpił mowę koczowniczych przodków Osmanów). W przeciwieństwie do elity języka tureckiego używał prosty lud Anatolii. Określenie „Turek" było traktowane w imperium osmańskim jako obelżywe, a w XVI w. oznaczało ono w tym obszarze rozbójnika.

11 Otwinowski, *op.cit.*, s. 10.

12 Radziwiłł, *op.cit.*, s. 188.

o czym poinformował w *Dzienniku*: „Kupiłem natenczas dwie ciele zupełne, mężczyzny i białej głowy”[13]. Jednak pomysł księcia na wywiezienie mumii z Egiptu spotkał się ze sprzeciwem władz tureckich. Radziwiłłowi udało się sprzeciw ten przełamać, a nawet go wyjaśnić: „przyczyna, że Turcy tego bronią [wywozu mumii z Egiptu – A.M.S.], jest ta, iż ponieważ oni barzo się parają czarami, mniemają, że chrześcijanie ty ciała pogańskie też na czary wywożą, aby potem czarowaniem przez takie ciała Turkom samym i ich państwom szkodzić mogli, i przeto całkiem takich ciał wywozić trudno, bo jedno kryjanką, sztukami, i to małymi chrześcijańscy kupcy wywożą”[14].

Dodatkowo „Sierotka” eksplikował motywy swoich działań i akcentując ich odmienność wobec wcześniej wyłożonych przezeń miejscowych „argumentów”, pisał: „umyśliłem wziąć z sobą ty ciała, abym to był tu w Europie pokazał, jako je tam najdują, zwłaszcza, że całkiem nie widziałem, aby tu kiedy w nasze kraje przywieźć kto miał”[15]. Książę miał zatem zamiary ekspozycyjne i edukacyjne, choć wiadomo, że ówczesna europejska medycyna używała sproszkowanych mumii jako lekarstwa na różnego rodzaju dolegliwości[16]. Planów „Sierotki” związanych z sekretnym wywiezieniem mumii nie udało się jednak zrealizować, bowiem podczas podróży z Aleksandrii w kierunku Krety podróżników napotkał sztorm. Obecny na pokładzie ks. Szymon Albimontanus uznał, że przyczyną tych kłopotów były przewożone mumie, i nakazał ich pospieszne wyrzucenie w morze. Radziwiłł, choć niechętnie, wykonał zalecenie duchownego. Trudno ocenić, czy niechęć ta wynikała z niewiary w przekonanie księdza, czy raczej z żalu utraty jakże cennych zdobyczy. Wydaje się jednak, że strata niedoszłych eksponatów radziwiłłowskiego gabinetu osobliwości była ważniejsza, skoro chwilowy posiadacz dwóch egipskich mumii z taką łatwością identyfikował fałszywe wyobrażenie muzułmanów, kiedy pisał: „mają tam jakieś swoje zabobony pogańskie około tego”[17].

W pracach historyków kultury często podkreśla się, że w XVI w. magiczne myślenie i działanie stały się powszechnym zjawiskiem. Znane było także zarzucanie przesądów i magicznych praktyk przeciwnikom religijnym. Po ten argument sięgali szczególnie ewangelicy opisujący kraje

---

13 *Ibidem*, s. 176.

14 *Ibidem*, s. 206.

15 *Ibidem*.

16 L. Zinkow, *Nad Wisłą, nad Nilem… Starożytny Egipt w piśmiennictwie polskim (do roku 1914)*, Kraków 2006, s. 83. Wspominał też o tym sam M.K. Radziwiłł: „na lekarstwa ich wiele używają”, Radziwiłł, *op.cit.*, s. 208.

17 Radziwiłł, *op.cit.*, s. 126–127.

katolickie[18]. Edytor ostatniego wydania *Podróży do Ziemi Świętej, Syrii i Egiptu* Leszek Kukulski dowodził, że brak krytycyzmu Radziwiłła wobec zjawisk cudownych był dziedzictwem współczesnej mu kultury[19]. Powszechność przesądów końca XVI stulecia nie musi jednak tłumaczyć księcia, który zdawał się nie dowierzać zasłyszanym opowieściom o czarach, a swoim opisem je deprecjonować.

Inny schemat myślenia (po przekonaniu o dominującej roli czarów w życiu muzułmanów) informujący o relacji wyznawców islamu do chrześcijan ujawnia opowieść Paprockiego. Określam go kolejną formą ułatwiającą uchwycenie wzoru w znaczeniu zaproponowanym przez Benedict.

Wypowiedź heraldyka została spisana w 1576 r. i zawarta w dziele *Herby rycerstwa polskiego.* Pracę opublikowano dopiero w roku 1584. Paprocki przedstawił tę formę swojej popartej doświadczeniem wyobraźni, ale i myślenia jemu współczesnych, opisując sześcioletni pobyt w kancelarii sułtańskiej Krzysztofa Dzierżka. Istotne dla pełnego zrozumienia tego zapisu jest to, że Paprocki był dworzaninem Taranowskiego, któremu towarzyszył w jego kolejnym poselstwie do Konstantynopola w roku 1569 lub 1572. Ważny dla analizy jest fakt, że polski heraldyk znał panujące nad Bosforem relacje i opisywanych muzułmańskich dworzan. Tak przygotowany autor *Herbarza* informował o misji Dzierżka: „Z młodości prosto z nauk, od króla Augusta był posłany do Turek, aby się języka nauczył i pisma arabskiego"[20]. Rzeczywiście Zygmunt August wysłał młodego, wtedy 15- lub 16-letniego Dzierżka[21], syna średniozamożnego szlachcica z Podlasia, do Konstantynopola w roku 1569 lub 1570. Celem finansowanej przez króla misji było przygotowanie tłumacza języka tureckiego, niezbędnego w monarszej kancelarii. Informacja o nauce pisma arabskiego wynika ze współczesnego Paprockiemu przekonania, że żargon, jakim posługiwała się kancelaria sułtańska, to właśnie język arabski. Dalej Paprocki pisał: „Mieszkał w Konstantynopolu przez sześć lat, wielkie persekucje od pogan cierpiąc. Bo gdy podrósł, obaczyli w nim dowcip, z wielkimi obietnicami namawian był, aby przyjąć wiarę ich. Co skoro by jedno

---

18 Takie są tezy książki Keith Thomas w jej nowym, zmienionym wydaniu. Zob. K. Thomas, *Religion and the Decline of Magic. Studies in Popular Beliefs in Sixteenth and Seventeenth Century England*, New York 2003.

19 L. Kukulski, *Posłowie*, w: Radziwiłł, *op.cit.*, s. 252.

20 [B. Paprocki], *Herby rycerstwa polskiego przez Bartosza Paprockiego zebrane i wydane r. p. 1584*, wyd. K.J. Turowski, Kraków 1858, s. 329.

21 Został on wysłany razem z innym adeptem orientalnych języków, nieznanym z imienia Szczawińskim. Młodzi Polacy po okresie edukacji w Konstantynopolu mieli zasilić służbę tłumaczy dokumentów orientalnych działającą przy kancelarii koronnej. Zadaniem służby było nie tylko tłumaczenie tekstów, ale także ich sprawdzanie i uwierzytelnianie. A. Zajączkowski, J. Reychman, *Zarys dyplomatyki osmańsko-tureckiej*, Warszawa 1955, s. 8.

był umyślił uczynić, zrazu wielkie opatrzenie od cesarza i od basze przedniejszego obiecane, żonę Strasza zmarłego, który też był od nich w młodym wieku wziął albo córkę jego z oną wszystką majętnością dawano"[22].

Jak informował czytelników Paprocki, dostrzeżenie przez dwór sułtański zdolności Dzierżka oznaczało dla niego nieustanne namowy do zmiany wyznania. Te domniemane próby skłonienia do zmiany konfesji Paprocki nazywał prześladowaniem. Przejście na islam miało być nagrodzone przejęciem majątku Ibrahima (Joachima) beg Strasza, polskiego szlachcica, który został w młodości porwany w jasyr tatarski, przyjął islam i zrobił karierę w kancelarii sułtańskiej. Majątek Strasza był gromadzony, gdy ten pełnił funkcję pisarza kancelarii sułtańskiej, sam podpisywał się jako *interpres maximus* – „najwyższy tłumacz"[23]. Tytuł ten może dowodzić znaczenia, jakie zyskał Sztrasz wśród elit władzy imperium osmańskiego. Dla Paprockiego majątek ten urastał do mitycznych rozmiarów, skoro jego oddanie Dzierżkowi, razem z ręką żony lub córki Strasza, stawało się głównym argumentem namawiających na zmianę religii. Taka konstrukcja narracji autora *Herbarza rycerstwa polskiego* potęgowała siłę namowy tureckich dworzan, ale i wytrwałość Dzierżka.

Konkludując, Paprocki wprowadzał wątek metafizyczny do konfrontacji z innymi w wierze, „Ale Anioł Pański, który strzegł młodzieńca onego i cnota przyrodzona tego mu łakomstwa bronili, mając bojaźń bożą przed oczyma. Gdy który Turczyn z nim o tym mówić począł, zgromiwszy go, plunąwszy na ich wiarę, szedł precz od niego. Co poganie bacząc, byli mu potem infensi i wielkie niewczasy cierpiał, tylko przy poslech chrześcijańskich królów i cesarza niejedną rekreację miewał, w których bywając różnych języków przywykł: włoskiego, francuskiego i niemieckiego. Radzi by byli już na ostatek poganie bacząc w nim godność, zajrząc go chrześcijanom albo go przez moc sobie przywłaszczyli, albo też i o zdrowie przyprawili. Ale sam Bóg zawsze swoich ma w obronie, zbył onym poganom, przyjechał do ojczyzny zdrowo"[24].

---

22 Paprocki, *op.cit.*, s. 329.

23 S. Szachno-Romanowicz, *Ibrahim-Beg Strasz, Polak renegat w służbie tureckiej od r. 1551 (zm. w 1571)*, „Collectanea Orientalia", nr 5, 1934, s. 27–28 (tekst jest jedynie streszczeniem referatu wygłoszonego na zjeździe orientalistycznym w Wilnie w 1932 r.); J. Bartoszewicz, *Pogląd na stosunki Polski z Turcją i Tatarami*, Warszawa 1860, s. 134. Duże znaczenie dla oceny czasu i charakteru obecności Ibrahima beg Strasza w kancelarii sułtańskiej mają prace Ananiasza Zajączkowskiego. Dowodził on, że pierwsze transkrypcje i tłumaczenia dokumentów na język polski Strasza miały miejsce już w roku 1551. A. Zajączkowski, *List turecki Sulejmana I do Zygmunta Augusta w ówczesnej transkrypcji i tłumaczeniu polskim z r. 1551*, „Rocznik Orientalistyczny", t. 12, 1936, s. 97 (91–118). Strasza wspominał też Erazm Otwinowski, który spotkał go w Konstantynopolu i nazywał „tłumaczem cesarza tureckiego".

24 Paprocki, *op.cit.*, s. 329.

Odmowa przejścia na wyznanie mahometańskie wiązała się w opinii Paprockiego z prześladowaniem przez „pogan" – Turków wiernego wyznaniu przodków chrześcijanina Dzierżka. Analizując tę historię, Baranowski z zastrzeżeniami przyjmował wiadomości Paprockiego o kuszeniu Dzierżka przez muzułmanów. Widział w tej opowieści schemat powtarzający się w życiorysach wszystkich przebywających na Wschodzie i zakładający, że każdego Turcy chcieli obsypać złotem, aby tylko zgodził się przyjąć islam[25].

Nie bez znaczenia jest, że Paprocki opublikował przywołaną już turcykę *Historia żałosna o prędkości y okrutności tatarskiey a o srogim mordowaniu i popsowaniu ziemi Ruskiey y Podolskiey, które się stało księżyca października roku 1575* (Kraków 1575). Zatem tekst powstał po powrocie heraldyka z Konstantynopola, ale przed napisaniem analizowanych fragmentów *Herbarza*.

Istotne jest to, że Paprocki nie znał z autopsji sytuacji Dzierżka. Mógł go jedynie spotkać w Konstantynopolu podczas misji dyplomatycznej, jaką realizował w orszaku Taranowskiego. W tym czasie Dzierżek dopiero rozpoczynał lub kontynuował naukę języka tureckiego w kancelarii sułtańskiej. Jednak w chwili spisywania tej opowieści jej główny bohater był już w Polsce[26]. Zatem najprawdopodobniej historie „prześladowania" młodego Polaka w stolicy imperium poznał Paprocki bezpośrednio od samego Dzierżka po jego powrocie z Konstantynopola.

Ten schemat (można go nawet określić stereotypem) kuszonego bogactwem za przejście na islam, a później nękanego za wierność swemu wyznaniu przez „pogan" chrześcijanina jest interesującą formą. Dzierżek był postacią, która chroniła się wśród swoich, chrześcijan z Europy Zachodniej i Południowej, aby ostatecznie uwolnić się od prześladowań dzięki powrotowi do Polski. Nie jest moim zamiarem śledzenie stereotypu, ale daje on podstawę do kolejnego ujęcia idei – poganina czyhającego z workiem złota na wyznanie podróżnika czy dyplomaty.

Następna forma postrzegania relacji islamskich Osmanów wobec chrześcijan i symboli ich wiary zawarta jest w retrospektywnej opowieści Macieja Stryjkowskiego. Tekst został spisany między 1575 a 1578 r., zatem już po powrocie Stryjkowskiego z misji do Konstantynopola i podróży po zachodniej części imperium osmańskiego[27]. Praca nosi tytuł *O początkach,*

---

25 Baranowski, *op.cit.*, s. 61. W czasie pobytu w Konstantynopolu i pielgrzymki do Jerozolimy Dzierżek był ewangelikiem. Zmienił konfesję na katolicką po powrocie do Polski.

26 Wróciwszy do ojczyzny, Dzierżek wielokrotnie wyjeżdżał z misjami dyplomatycznymi do Konstantynopola, a także raz do Moskwy. Baranowski, *op.cit.*, s. 63. Do spotkania z Paprockim mogło dojść zaraz po jego powrocie z Konstantynopola w roku 1575 lub 1576.

27 S. Ptaszycki, *Wiadomość bibliograficzna o rękopisie nieświeskim Kroniki Macieja Strykowskiego*, „Pamiętnik Literacki", r. 2, 1903, s. 220; J. Radziszewska, *Maciej Stryjkowski: historyk-poeta z epoki Odrodzenia*, Katowice 1978, s. 54–66.

wywodach, dzielnościach, sprawach rycerskich i domowych sławnego narodu litewskiego. Autor przywoływał obserwacje, jakie poczynił nie tylko w Konstantynopolu, ale także w innych odwiedzonych częściach imperium, co najwyżej kilka lat wcześniej[28]: „Tak poburzywszy i wyniszczywszy ony [Osmanie – A.M.S.] święte, kosztowne i sławne kościoły, nad które wszystek świat nie miał zacniejszych, jedny na sektę Mahometowę są sprośnie obrócone, drugie na stajnie koniom, wielbłądom, mufom, osłom są oddane, w drugich widziałem lwy, rysie, lamparty, małpy, koczkodany i insze zwierzę cesarskie, między którymi rynoceres, zwierzę najdziwniejsze z Indyjej, od Popiana przy mnie przez posły przywiezione było w podarek dzisiejszemu cesarzowi Amuratowi [w rzeczywistości Muradowi III (1574–1595) – A.M.S.]. Drugie cerkwie i klasztory kosztownie budowane na gościnne domy, na jatki, na łaźnie i na chlewy obrócono, tak i z onej wielkości kościołów świętych i kosztownych żadnego chrześcijańskiego nie ujrzysz"[29].

Oburzenie Stryjkowskiego dotyczy co najmniej dwóch kwestii. Po pierwsze, wyrażał on dezaprobatę dla niszczenia, burzenia i bezczeszczenia „kościołów świętych". Świątyń chrześcijańskich o bogatym wyposażeniu oraz nadzwyczajnej architekturze. Dodatkowo – obiektów o wyjątkowej sławie. Taka deskrypcja miała podkreślić sakralność niszczonych przestrzeni, ale też ich architektoniczny wymiar. W tej samej pracy Stryjkowski pisał: „Konstantynus Wielki, cesarz, kościołów dwieście w Konstantynopolu wielkim kosztem zbudował i hojnie nadał, także misterną robotą ozdobił, a zwłaszcza kościół Św. Zofijej, który i dziś jest tak wielki, że go o pół mile w okrąg z przybytkami i kaplicami być może, poświęcony od Turków Mahometowi"[30]. Autor opisu utożsamiał świątynie Konstantynopola z dziedzictwem Konstantyna I Wielkiego, przez to zyskiwały one rangę miejsc bezcennych dla chrześcijan. Była to naturalnie nadinterpretacja, obiekty bowiem pochodziły z późniejszych czasów. I tak, przywołany kościół św. Zofii (Hagię Sophię) ufundował Justynian I Wielki, a nie Konstantyn I Wielki, jak stwierdzał Stryjkowski.

Po drugie, Stryjkowski utyskiwał, że chrześcijańskie świątynie, które ocalały, zostały zamienione na meczety, ale także zwierzyńce, hany (domy gościnne), łaźnie i jatki. Autor traktował niejako wszystkie te miejsca na równi, pisał o różnym zastosowaniu budowli, ale we wszystkich

---

28 Tekst powstał prawdopodobnie między 1575 a 1578 r., a Stryjkowski przebywał na terenie imperium w latach 1574–1575.

29 M. Stryjkowski, *O początkach, wywodach, dzielnościach, sprawach rycerskich i domowych sławnego narodu litewskiego, żemojdzkiego i ruskiego, przedtym nigdy od żadnego ani kuszone ani opisane, z natchnienia Bożego a uprzejmie pilnego doświadczenia*, oprac. J. Radziszewska, Warszawa 1978, s. 474.

30 *Ibidem*, s. 464.

2. *Portrety tureckich sułtanów*, w: *Speculum Romanae Magnificentiae*, 1544–1599, The Metropolitan Museum of Art

wypadkach w jego opisie z kościołów powstały obiekty wiążące się ze sferą pogańską. Na pewno nie był to gest uznania dla wyznania goszczących go Osmanów i konfesji, którą sam określił „sektą".

Dodatkowo, w narracji Stryjkowskiego złość na dewastatorów chrześcijańskich świątyń mieszała się z fascynacją egzotyką odwiedzanych miejsc. Pogrążony w dyskrepancji autor *O początkach, wywodach, dzielnościach, sprawach rycerskich i domowych sławnego narodu litewskiego* z zaskakującą skrupulatnością wymieniał egzotyczne zwierzęta, ze szczególnym uwzględnieniem nosorożca – zwierzęcia dla niego najdziwniejszego.

Literatura podkreśla zależność prac Stryjkowskiego od antytureckich tekstów Bartłomieja Georgiewicza[31]. Nie ma wątpliwości, że zarzut niszczenia wizerunków i obrazów chrześcijańskich w dawnych kościołach zamienianych przez Osmanów na meczety jest bardzo czytelny w jego pisamach[32]. Jednak

31 J. Nosowski, *Polska literatura polemiczno-antyislamistyczna XVI, XVII i XVIII w.*, z. 1: *Wybór tekstów i komentarze*, Warszawa 1974, s. 48. Praca ks. Jerzego Nosowskiego obarczona jest licznymi błędami.

32 Zob. *De Turcarum Moribus Epitome. Bartholomaeo Georgieuiz Peregrino autore*, Lugduni Batavorum apud Joann. Tornaesium typ. Reg., [1558], s. 9.

ważniejsze wydaje się doświadczenie, które Stryjkowski wyniósł z wielomiesięcznego pobytu na terytoriom państwa osmańskiego. Warto dodać, że Georgiewicz opierał swoje obserwacje na znacznie dłuższym pobycie na terenie imperium osmańskiego, jednak w innym charakterze. Pojmany w niewolę w czasie powrotu z pielgrzymki do Ziemi Świętej, przebywał tam 14 lat jako jeniec.

Oburzenia zamianą kościołów na meczety nie ukrywał także Erazm Otwinowski, który pisał: „ten kościół jest bałwochwalstwem tureckiem splugawiony"[33]. Mający inne doświadczenie terytorialne Radziwiłł widział coś odmiennego. Obserwował on w Ziemi Świętej zgoła odwrotną praktykę mieszkających tam muzułmanów: „Turcy wszystkie świątnice te [związane z Chrystusem – A.M.S.] czczą wielce, jak w Betleem, gdzie wierzą, iż się z Panny Chrystus narodził, jako i na tej górze, bo i to wierzą, że w niebo wstąpił"[34]. Niezmienne zainteresowanie miejscowej muzułmańskiej ludności chrześcijańskimi świątyniami nie uchodziło więc uwadze polskich podróżników.

Wspominałem już o misjach konstantynopolskich Taranowskiego. Podczas opisanej drogi powrotnej do Polski dyplomata wyruszył ze stolicy imperium osmańskiego 14 sierpnia 1569 r. i trasą wokół Morza Czarnego, przez Krym, udał się na stepy pomiędzy morzami Azowskim a Kaspijskim. Po krótkim pobycie w Azowie, tureckiej twierdzy u ujścia Donu, podążył na spotkanie oddziałów tureckich i tatarskich wycofujących się z oblężenia Astrachania. W drodze Taranowski obserwował przyrodę, widział nienaturalnie duże stada saren, jeleni i dzików. Po spotkaniu z wycofującymi się wojskami turecka kolumna ruszyła z powrotem do Azowa szlakiem na południe od wcześniejszego. Wkroczyli tym samym w rozległą krainę, którą polski podróżnik określił „madziarskimi polami". Dyplomata opisał nocleg gdzieś między turecką twierdzą w Azowie a Astrachaniem, pośród tychże „madziarskich pól: nocowaliśmy przy mogiłach madziarskich przez wody, gdzie tam jeszcze i dziś gęste mury stoją ceglane, gdzie przedtem były kościoły madziarskie. [...] w których polach jeszcze murów dosyć stoi, żeśmy każdy dzień widali po kilkanaści wież, gdzie przedtem ich kościoły były, i wszędy po polach stoi niemało starożytności madziarskich jako chłopy. Są też imiona na grobiech wykuwane, ale już one kamienie mchem porosły. Starszy Tatarowie powiadali, iż to słychali od przodków swych, iż tam pierwej chrześcianie mieszkali, ale nie umieli powiedzieć co za naród tam był, jeśli Tatarowie pieczyhorscy albo czerkascy, bo ci grecką wiarę dzierżą"[35].

---

33 Otwinowski, *op.cit.*, s. 13.

34 Radziwiłł, *op.cit.,* s. 78.

35 Taranowski, *op.cit.*, s. 57 i 59.

Nazwa stepowej przestrzeni pomiędzy morzami Azowskim a Kaspijskim, w której znalazł się Taranowski, sugeruje, że w jego opinii na tych terenach mieszkali kiedyś Madziarowie. Polski dyplomata miał rację – z tych ziem Madziarowie wyruszyli na Równinę Panońską w końcu IX w. n.e., ale jeśli budowali na tych terenach świątynie, to nie były one chrześcijańskie. Zatem tok rozumowania Taranowskiego poszedł w kierunku poszukiwania innych chrześcijan, którzy mogli mieszkać na tym terytorium. Uzyskawszy potwierdzenie u Tatarów o bytności na tym obszarze swoich współwyznawców (tj. chrześcijan), nasz podróżnik wpadł na zaskakujący pomysł, że mogli to być Tatarzy – chrześcijanie. Pokusił się nawet o ich identyfikację. Gdzie mógł Taranowski znaleźć taką informację o wyznających grecką wiarę Tatarach pieczyhorskich lub czerkaskich? Baranowski przypuszczał, że była to pochodna opowieści o chrześcijańskich Chazarach[36]. Co prawda lud turecki Chazarów zajmował ziemie pomiędzy morzami Azowskim a Kaspijskim do X w. n.e., ale nie był ludem chrześcijańskim. Jak wiadomo, starszyzna chazarska przyjęła judaizm. Prawdopodobnie, jak dowodził Prejs, polski poseł zobaczył stelle grobowe koczowniczych ludów tureckich wystawiane w stepach, a nie pozostałości chrześcijańskich miast. W ten sposób czcili pamięć przodków Turcy Niebiescy (ich państwo obejmowało olbrzymi obszar od jeziora Bajkał aż do Jeziora Aralskiego w VII w. n.e.) i przywołani już Chazarowie[37]. Ważniejsze wydaje się jednak wyobrażenie dyplomaty, który ze szczątek informacji i rozsianych po stepie stelli tworzy świat chrześcijan. Sądzę, że Taranowski w ten sposób identyfikował przestrzeń jako niegdyś chrześcijańską, oswajał obszar zupełnie sobie obcy.

Ta łatwość doszukiwania się w islamskiej przestrzeni chrześcijan, potrzeba ich odnalezienia były także charakterystyczne dla Radziwiłła, gdy ten dostrzegał „mniszki Cophtae, co są Chaldejki i mają nabożeństwo podobne Abisynom"[38] czy przypominał mit „Popa Jana, króla Abisynów"[39]. Z łatwością zatem „Sierotka" rozpoznał abisyński obrządek kościoła chrześcijańskiego i wyobrażał sobie chrześcijańską Abisynię.

Analizując postawę niechęci Europejczyków do mieszkańców imperium osmańskiego, Delumeau wymieniał kilka czynników jej zaistnienia. W jego opinii duży wpływ na relacje podróżników wobec imperium miały kazania *contra Turcos*. Francuski historyk zwracał także uwagę na oddziaływanie modlitw o ocalenie chrześcijaństwa przed pogańskim

36 Baranowski, *op.cit.*, s. 29.

37 Prejs, *op.cit.*, s. 44–45.

38 Radziwiłł, *op.cit.*, s. 178.

39 *Ibidem*, s. 150.

najazdem[40]. Można dodać również, nie skupiając się tylko na działaniach wspólnot wyznaniowych, powszechnie pisane i wydawane (szczególnie w 2. połowie XVI w.) broszury antytureckie, o których była już mowa.

Przebywający na terenie imperium osmańskiego polscy podróżnicy widzieli w obcym religijnie autochtonie wroga uprawiającego czary, niszczącego chrześcijańskie świątynie, skłaniającego ich do porzucenia wiary chrześcijańskiej i przyjęcia islamu. Świadomość bycia chrześcijaninem w świecie islamu oraz identyfikacja miejsca kultu z własną tradycją odróżniały podróżnika od obcej cywilizacji. To utożsamienie tworzyło dwie odmienne, trwałe przestrzenie: naszą i ich, obcą. Na ich terytorium nasza religia i nasze kościoły były zagrożone. Jednak istotną różnicę, wyraźnie oceniającą i deprecjonującą, stanowiło przypisanie obcym obrządkom religijnym stosowania czarów i tym samym wyrzeczenie się tych praktyk we własnym kulcie.

W 2. połowie XVI stulecia „Turek" był muzułmaninem (być bisurmaninem oznaczało być muzułmaninem) i tym samym wrogiem chrześcijaństwa. „Sturczyć się" oznaczało przejść na islam. Był to też czas, kiedy pisano o wierze mahometan jako o zabobonach czy „błędzie". Ówcześnie szeroko komentowano stosunek wyznawców proroka do chrześcijan. Utożsamiono go z ciągłym napieraniem na granice państw europejskich przez Osmanów. Dlatego odnalezienie chrześcijan wśród muzułmanów oznaczało dla polskich podróżników spotkanie z tym, co swoje i rodzime.

Z analizowanych tekstów wyłania się bez wątpienia negatywny obraz wyznawców islamu. Miał ona wiele źródeł: od kazań antytureckich do zwykłego strachu przed agresją obcego.

W utworach – tak średniowiecznych, renesansowych (w diachronii), jak i barokowych – wyznawców islamu przedstawiano jako diabłów. Infernalna tematyka królowała w turcykach, ale w tekstach powstałych po bezpośrednim kontakcie z wyznawcami islamu na obcym terytorium tego rysu nie ma. Kontakt z obcym, choć budził negatywne emocje, to jednak oznaczał złagodzenie obrazu konfesyjnie innego. Dla autorów, którzy poznali wyznawców islamu na ich rodzimym terytorium, agenci diabła z pism antytureckich stawali się „jedynie" wrogami i tracili szatańskie rysy.

---

[40] J. Delumeau, *Strach w kulturze Zachodu XIV–XVIII w. Oblężony gród*, tłum. A. Szymanowski, Warszawa 2011, s. 302.

Arkadiusz M. Stasiak

FEAR OF MUSLIMS

in Polish descriptions of the Ottoman Empire from the second half of the sixteenth century

Abstract

This article describes the clash between Christianity and Islam at the end of the sixteenth century perceived in terms of a war of the worlds. Based on an analysis of various texts, and travel journals in particular, it attempts to describe how Poles visiting the Ottoman Empire reacted to the conditions generated by a contrasting civilization. Polish travellers staying in the Ottoman Empire considered the natives with their strange religion to be an enemy casting spells, destroying Christian temples, and encouraging them to abandon their Christian faith and convert to Islam.

The awareness of being a Christian in the Islamic world and identifying this place of worship with one's own tradition set the traveller apart from this alien civilization. This gave rise to the formation of two distinct permanent spheres of influence: ours, and theirs—which was alien. The religion of the Poles and its churches were constantly under threat in this foreign territory. However, there was one essential difference, which clearly had advantages and disadvantages: the attribution of spell-casting to the foreign religious rites while at the same time renouncing such practices in their own cult. These texts without doubt convey a negative picture of the followers of Islam.